

# ¿PUEDE EL HOMBRE SER UN INSTRUMENTO? ACERCA DEL ESTILO INTELECTUAL DE VITORIA

Juan Cruz Cruz  
Universidad de Navarra  
jcruz@unav.es

## Abstract

In his academical works Vitoria inquires into the instrumentalization and some Spanish dominion over the Indies, in which he justifies an ontological view sustained on an anthropological investigation about the relations between both human beings and towns in order to overcome all presumptive natural slavery and instrumental treatment against human dignity and transcendental freedom, on one hand; as well as to establish the moral arguments by which the problem of legal slavery would be solved further on, on the other.

*Key Words:* instrument, Francisco de Vitoria, dominion, philosophical anthropology.

## Resumen

En sus relecciones, Vitoria cuestiona la instrumentalización y los títulos de dominio que algunos españoles decían poseer sobre las Indias, por lo que hace una justificación ontológica apoyada en una investigación antropológica sobre las relaciones entre los hombres y entre los pueblos, para así superar la presunta esclavitud natural y trato instrumental sobre los nativos que oscurece la dignidad y libertad trascendental humanas, por un lado, así como sentar los argumentos morales que posteriormente resolverían el problema de la esclavitud legal, por el otro.

*Palabras clave:* instrumento, Francisco de Vitoria, dominio, antropología filosófica.

---

Recibido: 18-02-08. Aceptado: 02-04-08.

**a) Notas definitorias del instrumento**

1. En el año 1534 escribía Francisco de Vitoria una carta al P. Arcos sobre negocios de Indias, refiriéndose especialmente al trato que ciertos conquistadores de México y Perú —en este caso los llamados peruleros— daban a los indígenas. Esta carta estaba motivada por las preocupantes noticias que llegaban a Salamanca, traídas de primera mano por los misioneros, que relataban el trato degradante e indigno que recibían aquellos nativos, que en teoría eran vasallos libres, súbditos del emperador. Con tono irritado escribe Vitoria:

En verdad, si los indios no son hombres, sino monos, entonces no son capaces de injurias [o injusticias]. Pero si son hombres y prójimos, con todo lo que eso trae consigo, vasallos del emperador, no veo cómo excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé qué tan gran servicio hagan a su majestad de echarle a perder sus vasallos. Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vacante, y me lo hubiesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia de estos peruleros, sin duda no lo osara hacer: antes se seque la lengua y la mano, que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad<sup>1</sup>.

Estas palabras son fruto de lo que este brillante maestro de la Universidad de Salamanca había empezado a cuestionar en sus elecciones académicas, a saber, los títulos del dominio que algunos españoles decían poseer sobre las Indias. Especialmente le resultaba lacerante a este gran maestro salmantino la instrumentalización que se hacía de los nativos encontrados por los españoles. Vitoria dedicó su vigor intelectual a explicar de manera sistemática los principios que permitían superar el trato instrumental de los indios, haciendo no sólo una defensa social de aquellos aborígenes, sino previamente y de modo más fundamental, la justificación de una ontología, de una antropología y de una ética que

---

<sup>1</sup>Francisco de VITORIA: “Carta de Francisco de Vitoria al P. Arcos sobre negocios de Indias”, en *Relectio de Indis*, Madrid: CSIC 1967, apéndice, p. 137.

permitían situar la relación exacta entre un hombre y otro hombre, un pueblo y otro pueblo, prescindiendo incluso del hecho del Descubrimiento. Sus discípulos, como Alonso de Veracruz, le seguirían en esta tarea de denuncia<sup>2</sup>.

Precisamente el núcleo argumental de mi artículo tendrá dos partes, referentes a las dos tesis ontológicas y antropológicas de Vitoria, implícitas en la última frase de la citada carta: primera, que el trato de los peruleros era *inhumano*; segunda, que estaba fuera de toda *cristiandad*.

## I

Comenzaré por el sentido del trato inhumano. Vitoria lo está pensando bajo la relación de esclavitud, entendido el esclavo como “instrumento animado”, según la repetida sentencia de Aristóteles: “El instrumento es un siervo inanimado, y el siervo es un instrumento animado”<sup>3</sup>. Para entender aquella instrumentación del hombre que impugna Vitoria, es conveniente indicar las notas específicas que tenía un instrumento para un profesor de Salamanca, lector de Aristóteles y de su comentarista Tomás de Aquino.

2. La primera nota esencial del instrumento consiste en la *competencia*, a saber, que el instrumento tenga su propia fuerza y actividad. La segunda nota es la *dependencia*, a saber, que el agente principal obre por él<sup>4</sup>. Estas dos notas constituyen un núcleo definitorio del instrumento: el ser un moviente movido<sup>5</sup>. En sentido propio el “instrumento” es mo-

---

<sup>2</sup>Por ejemplo, Alonso de Veracruz prolongaría en sus obras los mismos argumentos de Vitoria. Cfr. Alonso de VERACRUZ: *De Iusto bello contra Indos* (compuesto hacia 1554), ed. crítica bilingüe por C. Baciero, L. Baciero, F. Maseda y L. Pereña, Madrid: CSIC 1997.

<sup>3</sup>“Servus enim est quasi instrumentum animatum, sicut et e converso instrumentum est quasi servus inanimatus”. ARISTOTELES: *Eth. Nic.* VIII 13, 1161b4; Tomás de AQUINO: *In VIII Eth* 11, l.

<sup>4</sup>*Perih.* I 6d; *Phys.* VIII c 9d.

<sup>5</sup>CG II 21. Sólo he puesto a pie de página las citas “aristotélicas” de santo Tomás, autor que, al depender estrechamente en este tema del Estagirita, hizo de puente para la interpretación del instrumento que luego fue recogida por los autores de la Escuela de Salamanca.

vido por un agente principal que cuenta ya con la función peculiar del instrumento, con su buena función concreta, como ocurre con la sierra que es movida por el carpintero: si la sierra no cortara, carecería de instrumentalidad. Luego el tener en sí mismo el principio de su concreta actividad es un presupuesto para ser un instrumento<sup>6</sup>. En cualquier caso, aunque tenga su propia actualización, el instrumento obra en cuanto que es movido<sup>7</sup>.

Queda claro que la instrumentalidad del instrumento no consiste en obrar por su propia forma —que la tiene—, sino en moverse por el agente principal, el cual sí obra por su propia forma<sup>8</sup>. En el instrumento se manifiestan así dos actualizaciones: una, la suya propia<sup>9</sup>: de ahí su competencia; otra, la del agente principal: de ahí su dependencia.

Pero la referencia al agente principal clarifica solamente un aspecto del núcleo definitorio de la instrumentalidad del instrumento. Porque el aspecto esencial del instrumento, o sea, su instrumentalidad, no está primariamente en remitirse retrospectivamente a un principio inicial eficiente, sino prospectivamente a un término final, a un fin. Por tanto, la tercera nota definitoria del instrumento se encuentra propiamente en su fin. ¿Y cuál es este fin? Pues el fin del instrumento está en el *uso* que se puede hacer de él. Si el bastón no puede usarse, ya no es instrumento<sup>10</sup>. Sin uso no hay instrumento. De manera que cuando estamos ante un “efecto” en que ha intervenido el instrumento, la forma de dicho efecto se asimila al agente principal,<sup>11</sup> mas no por ser éste un mero eficiente, sino por ser un *agente que usa*. La *usabilidad* es la tercera nota del instrumento, la cual no ha de ser confundida con su competencia.

Ahora bien, atendiendo a su uso, los instrumentos pueden ser o *actualizantes* o *productivos*. Son productivos (*factiva*) aquellos instrumentos con los que se produce algo además del uso mismo que se hace;

<sup>6</sup> *Verit.* q. 24. a. 1 c.

<sup>7</sup> *Cael.* II 19b.

<sup>8</sup> *De gener.* I 13b.

<sup>9</sup> *In IV Sent* d. 44, q. 1, a. 2. q. 1 ad 1.

<sup>10</sup> “Omne autem instrumentum oportet definiri ex suo fine, qui est *usus* instrumenti”: *In I Perih.* 7a.

<sup>11</sup> *In Phys.* VIII 9d.

y es lo que ocurre en muchos instrumentos técnicos, como de la carda o peine que utilizan los tejedores resulta una cosa distinta del uso mismo que se le da, a saber, el paño. Pero hay otros instrumentos, como los que se tienen en propiedad en la casa, de los cuales no se hace algo distinto del uso mismo, pues, por ejemplo, “lo único que se hace del vestido y de la cama es el uso que se les da”<sup>12</sup>.

En ambos casos —en la actualización y en la producción—, el uso de una cosa significa la aplicación que hacemos de ella a una operación concreta; de ahí que también la *operación* a la que aplicamos una cosa se llame el uso de ella, como el cabalgar es el uso del caballo y el golpear es el uso del bastón<sup>13</sup>. Es claro que el uso es diverso según los diversos modos de relación entre el objeto y el sujeto: o sea, según la diversidad de las cosas objetivas utilizables y de las facultades subjetivas comprometidas en el uso. Así el libro es un instrumento de la memoria; el microscopio es un instrumento de la vista. Para la actividad económica, el instrumento humano más amplio es el *capital*: un instrumento general que compren-

---

<sup>12</sup>“Organa factiva dicuntur, ex quibus fit aliquid praeter ipsum usum instrumenti, et hoc videmus in ipsis instrumentis artis, sicut ex pectine, quo utuntur textores, fit aliquid alterum praeter usum ipsius, scilicet pannus; sed ex rebus possessis, quae sunt instrumenta domus, non fit aliquid aliud praeter usum ipsius, sicut ex vestitu et lecto non fit nisi usus eorum”: *In Pol I 2 s*. Es interesante indicar que hay unas cosas cuyo uso estriba en el agotamiento de la sustancia que tienen, como el uso propio del vino está en ser bebido, de modo que al ingerirlo se consume la sustancia del vino: es el *uso consuntivo*. Y hay otras cosas cuyo uso no está en la extenuación de la sustancia que tienen, pues por ejemplo el uso de la casa está en ser habitada: es el *uso puro*; obviamente la esencia del habitar no estriba en destruir la casa; y si ocurre que al ser habitada la casa se mejora o se deteriora, eso acontece de modo accidental: “Est autem considerandum, quod diversarum rerum diversus est usus. Quaedam enim sunt, quarum usus est consumptio substantiae ipsarum rerum, sicut proprius usus vini est, ut bibatur, et in hoc consumitur vini substantia [...] Quaedam vero res sunt, quarum usus non est consumptio substantiae ipsarum, sicut usus domus est inhabitatio; non autem est de ratione inhabitationis, quod domus diruatur, si autem contingat, quod domus inhabitando in aliquo melioretur vel deterioratur, hoc est per accidens”. *De malo* q. 13 a. 4; *STh.* II-II q. 78 q. 1; *Quodl.* III q. 7 a. 19.

<sup>13</sup>“Usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et *operatio*, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur *usus* eius, sicut equitare est usus equi et percutere est usus baculi”: *STh.* I-II q. 16 a. 1, a. 3; I q. 67 a. 1; *CG* I c. 91, c. 92; II c. 60.

de el ámbito subjetivo del trabajo humano y el ámbito objetivo de las herramientas, las máquinas, los edificios, los artefactos, las fábricas, los buques, los vehículos, los ganados, las mercancías, el dinero y todos los demás objetos de origen industrial que sirven para la promoción, ordinaria o extraordinaria, de nuestra vida. Y en otro orden de actividades, se habla del uso de la razón, del uso de la ciencia, e incluso del uso de la propia libertad, etc.

No es mi intención realizar un elenco sistemático de instrumentos. Baste indicar que las notas del aspecto eficiente o retrospectivo y del aspecto teleológico o prospectivo describen al unísono la *funcionalidad* del instrumento. Esta funcionalidad del instrumento permite comprender que el uso —en tanto que teleológicamente constituido— se llame también “utilidad”: porque cuando jerarquizamos los fines, decimos, por ejemplo, que hay determinadas cosas que están para el uso o la utilidad del hombre<sup>14</sup>.

3. Pero todavía quedan algunas preguntas pendientes. Pues, ¿con qué fin un sujeto usa algo? En última instancia lo usa para gozarlo. Esta es la cuarta nota del instrumento: su *gozabilidad*; porque, en cierto modo, usar es sinónimo de gozar; el uso abarca también el goce<sup>15</sup>. No hay uso, en sentido estricto, si no hay un fin<sup>16</sup>: el uso implica el orden que el fin tiene al mismo goce del fin, porque buscamos el fin para gozarlo<sup>17</sup>. De ahí que usar no signifique propiamente moverse, transformar sin tregua, proyectarse sin interrupción, sino propiamente descansar en el fin<sup>18</sup>. Junto a la funcionalidad, la esencia del instrumento reside en su *gozabilidad*.

---

<sup>14</sup>“Inferiores creaturae corporales in usum hominis cedere videntur”: *CG IV c55*.

<sup>15</sup>“Usus habet similitudinem cum propriis Spiritus Sancti, largo modo accipiendi usum, secundum quod *uti* comprehendit sub se etiam *frui*”: *STh. I q. 39 a. 8*.

<sup>16</sup>“Usus est eorum, quae sunt ad finem”: *In I Sent d. 1 q. 4 a. 2; d. 31 q. 2 a. 1 ad 5; In II Sent d. 44 q. 1 a. 1 ad 5*.

<sup>17</sup>“Augustinus loquitur de *usu* communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam finis *fruitionem*, quam aliquis quaerit de fine”: *STh. I-II q. 16 a. 3 ad 1*.

<sup>18</sup>“Usus accipitur in verbis Hilarii pro *quiete* in ultimo fine eo modo, quo aliquis communiter loquendo dicitur *uti* fine ad obtinendum ipsum”: *STh. I-II q. 16 a. 3 ad 3; In I Sent d. 1 q. 1 a. 2; d. 31 q. 2 a. 1 ad 5*.

Pero nosotros tenemos en el instrumento, junto con la funcionalidad y la gozabilidad, algo más hondo, a saber, nuestra *seguridad* en el mundo. Si el mundo se nos presenta como un inmenso entorno de resistencias y de dificultades, el instrumento nos brinda la posibilidad de vencerlas y de asegurar nuestra existencia en el uso y goce que hacemos de él. Esta es la quinta nota definitoria del instrumento: la *seguridad* que ofrece. Es lógico que, por la seguridad ratificada, el uso del instrumento acabe en costumbre. Quizás la clave de la costumbre esté en la seguridad que el instrumento presta al hombre: el instrumento nos afianza en el mundo, asegurándonos también el goce de sus cosas<sup>19</sup>.

4. Las notas de funcionalidad, gozabilidad y seguridad se estructuran de una manera precisa cuando lo utilizado es un instrumento animado.

Vitoria, como todos sus contemporáneos, sabía que también santo Tomás distinguió dos especies de instrumentos: el “animado” y el “inanimado”,<sup>20</sup> en correspondencia con los dos tipos indicados por Aristóteles: ὄργανον ἐμψυχον y ὄργανον ἄψυχον<sup>21</sup>. El prototipo de instrumento inanimado es el bastón, o el hacha o la sierra. En el otro extremo está el instrumento animado. Son muy elocuentes los ejemplos que también subraya el Aquinate de órganos animados e inanimados: “Para el timonel de la nave, el timón o gobernalle es un instrumento inanimado, en cambio el vigía que está en la proa es un instrumento animado”<sup>22</sup>.

Pero, a su vez, hay dos especies o prototipos de instrumentos animados. Uno, es el instrumento que, siendo animado, está unido a la sustancia del agente principal: y tal es la mano, la cual era definida por Aristóteles como “órgano de órganos” (χειρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων),<sup>23</sup> según la explicación que añade santo Tomás: “porque las manos le han sido dadas al hombre en lugar de todos los órganos impuestos a los de-

<sup>19</sup>“Secundum quod usus est idem, quod consuetudo”: *In I Sent* d. 1 q. 1 a. 2.

<sup>20</sup>*STh.* III q. 7 a. 1 *ad* 3; q. 18 a. 1 *ad* 2; *CG* III 79; *In II Sent* d. 13 q. 1 a. 1 *ad* 4.

<sup>21</sup>*Eth. Nic.* VIII 13, 1161b4; *Pol.* I 3, 1253b28.

<sup>22</sup>“Sicut gubernatori navis inanimatum instrumentum est gubernaculum, instrumentum autem eius animatum est prorarius”: 1 *Pol.* 2 f.

<sup>23</sup>*De anima* III 8, 432a1-2.

más animales para defenderse o atacar o protegerse, pues todo esto se lo procura el hombre para sí mismo con la mano”<sup>24</sup>.

Para el caso que nos ocupa, el prototipo de instrumento animado es aquel que está separado de la sustancia del agente principal: tal es el vigía respecto al timonel, o el siervo y esclavo que se mueve por el imperio de su señor<sup>25</sup>.

Volveré enseguida sobre ese instrumento animado que es el siervo o esclavo.

### **b) *El mundo como instrumento: valoración premoral***

5. Pero antes, deseo advertir que esa noción aristotélica de instrumento —prolongada por toda la Edad Media hasta llegar a la Escuela de Salamanca—, noción que se expresa como funcionalidad, gozabilidad y seguridad, fue tomada en el siglo XX por Heidegger como pieza fundamental para determinar el modo de ser de las cosas que rodean al hombre en la vida cotidiana.

En *Ser y tiempo*, Heidegger atribuye al instrumento la nota de “estar presente” (*Vorhandensein*) como algo “ya dado”. En cambio, el hombre no es una realidad ya dada, sino que es una actividad que se hace y se pone a sí misma; no es algo “ya puesto” como las cosas o los meros objetos. La realidad humana es un ente, pero no meramente algo cósicamente presente (*vorhanden*). Su ser consiste en “existir”, en salir de sí para posibilitar la constitución de toda realidad positiva<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> *De anima* III 13b; cfr. *In II Sent* d. 3 q. 3 a. 1 ad 1; *Quodl VII* q. 7 a. 1 7c.

<sup>25</sup> *In III Sent* d. 13 q. 1 a. 1 ad 4. Secundariamente se pueden considerar además otros criterios menos importantes de diversidad. Así, *por la distancia respecto al agente principal*, el instrumento puede ser “externo” (separado) o “interno” (unido a su sustancia) (*STh*. I q. 51 a. 1 ad 1; III q. 62 a. 5; *CG IV* c41; *In De Anima* II c9, l); era frecuente nombrar al instrumento externo y separado como instrumento inanimado. *Por el requerimiento de su utilidad*, el instrumento puede ser necesario o no (*In De Caelo* III c7 f.). *Por la facultad a la que sirve*: puede ser de la facultad racional (*instrumentum rationis*: *In Perih* I, 7a), de la facultad del habla (*instrumentum vocale*: *In II Sent* d. 2 q. 2 a. 2 ad 5), etc.

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, Tübingen: <sup>8</sup>1957, p. 601-602.

Ahora bien, para Heidegger, nuestro cotidiano ser en el mundo no consiste en un conocer, sino en un *tratar* con el mundo en las múltiples formas de nuestras preocupaciones y ocupaciones. Lo que en este trato nos es inmediatamente “dado” no son las cosas como cosas-sustancias, o cosas-materias o cosas-extensiones, sino como *asuntos*: es decir, *las cosas en el mundo cotidiano son para nosotros instrumentos* o útiles (*Zeug*). La forma de ser del instrumento implica una referencia constitutiva a otros instrumentos y, finalmente, la relación de todos los instrumentos al hombre. Heidegger expresa esa relación con el término manejabilidad (*Zuhandenheit*). Las cosas no están inicialmente presentes a nosotros para ser contempladas teóricamente; porque la visión propia de quien trata y utiliza las cosas somete al útil al conjunto de referencias particulares y totales, cuya trama forma lo que llamamos la “conducta práctica”. Heidegger puntualiza que en el contexto de todos los útiles se descubre la “naturaleza” en un sentido anterior al meramente teórico, la naturaleza como conjunto de los seres manejables y utilizables: el bosque se ve como riqueza forestal, la montaña se ve como cantera, el río se ve como fuerza hidráulica, el viento se nota como fuerza en las velas; tal es la naturaleza en sentido instrumental y, además, primario.

El ser utilitario de las cosas, la “manejabilidad” (*Zuhandenheit*), tiene un carácter de “referencia servicial”: “servir para”. La estructura ontológica de lo manejable consiste en referencia, en ser “para” otro, como un conformarse con algo en algo.

Heidegger denomina el conjunto de estas relaciones y su estructura —en vista de su uso, de su finalidad y de su utilidad—, precisamente mundanidad del mundo. Por estar ese conjunto de referencias ligado en su extremo al ser humano, el mundo como instrumentalidad pertenece a la constitución ontológica del hombre.

Si por el instrumento define la mundanidad del hombre —su ser en el mundo—, es claro que Heidegger ha configurado la base de su análisis categorial y existencial del mundo en los supuestos aristotélicos de instrumentalidad que eran muy conocidos ya por la filosofía clásica.

6. Pero avancemos un poco más. Recordemos que la filosofía clásica había planteado la instrumentalidad no sólo con las notas de funciona-

lidad y gozabilidad, sino también con la nota de seguridad (bajo la cual afloraba la costumbre). Esta nota la retoma Heidegger en un libro que escribió mucho después de *Sein und Zeit*, a propósito de la obra de arte<sup>27</sup>.

Heidegger llega a la noción de “seguridad” analizando un humilde instrumento: los zuecos de una campesina, los que había pintado Van Gogh. Leo el texto de Heidegger:

En el oscuro interior del gastado zueco queda fijada la fatiga del andar laborioso. En la dura pesadez del zueco queda adherida la firmeza de la lenta marcha a través de los surcos uniformes que se extienden en el campo azotado por el viento desapacible. En el cuero queda la humedad y dificultad del suelo. Bajo las suelas pasa la soledad de los senderos al caer de la tarde. . . Este instrumento pertenece a la tierra y queda guardado en el mundo de la campesina. Con estas ocultas implicaciones surge el instrumento como tal.

Desde esta perspectiva, aunque se diga que el ser del instrumento sería esencialmente la utilidad, Heidegger piensa que ese “llevar los zuecos puestos” es también una operación que ofrece a la campesina seguridad —no una mera seguridad psicológica, sino ontológica y antropológica. Y argumenta Heidegger así:

Es cierto que la instrumentalidad del instrumento consiste en su servicialidad. Pero ésta a su vez se funda en la plenitud del ser esencial del instrumento. Nosotros lo denominamos la *seguridad*. Gracias a la seguridad, la campesina responde, a través de este instrumento, a la silenciosa llamada de la tierra; en virtud de la seguridad del instrumento está ella misma segura de su mundo.

También para Heidegger, quizás con matices no muy distintos de los expresados por la filosofía aristotélica, la utilidad tiene su raíz en la segu-

---

<sup>27</sup>M. HEIDEGGER: “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en *Holzwege*, Frankfurt am Main: <sup>3</sup>1957, pp. 7-68.

ridad. Sin la seguridad, nada sería la utilidad y degeneraría en fluctuación vital.

7. La conclusión que, a propósito del instrumento, se saca desde la perspectiva heideggeriana, con tan claros perfiles aristotélicos, es que si el hombre se reduce a instrumento también es reducido a uso, a utilidad, a goce, a servicialidad y a seguridad del existente al que se remite.

Lo cual es suficiente para entender la perturbada estructura vital del ser humano que comparece como un útil enlazado a un instrumentalizador. Queda claro que sólo hay instrumentos para el hombre; pero también es cierto que un hombre puede desequilibrar esa estructura ontológica tomando a los demás hombres como instrumentos, pervirtiendo la condición originaria que lo constituye. Heidegger alcanza a decir que el instrumentalizador habría caído en una existencia inauténtica. Pero rehúsa inicialmente dar una adjetivación ética a esa inautenticidad, diciendo, por ejemplo, que el instrumentalizador ha caído en una existencia inmortal y ha dado origen a la esclavitud.

### c) *Valoración moral del instrumento animado*

8. En cambio, Francisco de Vitoria se preocupó de dar una valoración moral al hecho de la esclavitud. Esto me lleva a entrar directamente en la evaluación que tanto él como sus discípulos, hacen del esclavo como “instrumento animado”.

Pero antes de abordar este punto es preciso indicar que la noción de esclavo se determinaba en el mundo antiguo y medieval desde el concepto más genérico de servidumbre<sup>28</sup>. Y el mismo término “siervo” venía a

---

<sup>28</sup>En cualquier caso, el siervo estaba situado en el extremo inferior de una relación vertical, la cual ontológicamente “se basa en las categorías de *acción* y *pasión*, por cuanto lo propio del siervo es ser movido por el señor con imperio” (“Relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione, inquantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium”. *STh.* III q. 20 a. 1 ad 2). Ser movido *con imperio* hace del hombre un instrumento muy especial (“Cum servus dicatur ad dominum, necesse est quod, ubi est propria et specialis ratio domini, ibi sit specialis et propria ratio servitutis”. *STh.* II-II q. 81 a. 1 ad 3). En tal sentido “el hecho de que alguien sufra de otro cuando recibe la necesidad de un contraservicio, se debe a que está sujeto a servidumbre” (“Quod

tener varios sentidos<sup>29</sup>.

Hasta el Siglo de Oro llegó la distinción de tres tipos de servidumbre: existe la servidumbre *civil*, que es el servicio o supeditación del ciudadano normal a sus gobernantes legítimos. Además estaba la servidumbre o esclavitud *legal*, impuesta por una ley positiva; y estaba también una presunta esclavitud *natural*, que algunos creían ver en una disposición natural,<sup>30</sup> aunque muy pocos entendían la esclavitud natural en un sentido físico y necesitante.

Los autores medievales y renacentistas están de acuerdo en que al principio todos los hombres eran iguales, y sólo con el tiempo se introdujo la esclavitud. Normalmente se pensaba que la servidumbre o esclavitud “legal” se imponía o por “derecho natural”,<sup>31</sup> o por “dere-

---

autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum est”. *CG III* c. 112). De ahí sacó Aristóteles la conclusión de que “se llama siervo el hombre que no ha nacido para obrar por virtud de su propia inteligencia, sino que obra tomando de otro la virtud y la razón de obrar, obedeciendo”.

Los latinos utilizaron tres vocablos coordinados: *servus*, *servitus* y *mancipium*, o sea, respectivamente *siervo*, *servidumbre* y *mancipación* (hacer siervo a uno, cogerlo con la mano, *manu-capere*). San Agustín señalaba que siervo se deriva de “servo” que significa conservar o guardar: de modo que el “siervo” era el *con-servado* por el general en una guerra (*De Civitate Dei* XIX, cap. 15). Con el tiempo la palabra latina *servus* se tradujo al español, una vez finalizada la Edad Media, indistintamente por *esclavo* y por *siervo*. La esclavitud es una servidumbre *personal*, la que se establece en la relación de persona a persona. Pero existía también la servidumbre *real*, la que se debe por la misma cosa (como es la rústica y urbana), y la *mixta* (personal/real), como es la de uso y habitación.

<sup>29</sup>De un lado, “siervo” se oponía al señor que domina como un principio arquitectónico: así, “servil” viene a significar simplemente capacidad de ayudar; por lo que existe un arte servil, una disciplina servil, una forma servil, incluso una ciencia servil; pero, de otro lado, siervo se oponía al señor que domina como ser libre, y entonces “servil” significaba situación de esclavitud. En la primera forma de servidumbre se hallaba también el siervo *estipendiario*, esto es, el que por estipendio y precio acordado llamaban *criado*; y asimismo el siervo *jornalero*, en cuyo ámbito se integraban los oficiales mecánicos, mayormente los que tenían oficio y artes llamadas serviles, como cocheros, cocineros, carniceros y otros semejantes. Pero en la segunda forma de servidumbre, se hallaba el esclavo, sin *dominio* ni *libertad*. Cfr. Diego PÉREZ DE MESA: *Política o razón de estado*, 1625, ed. crítica por L. Pereña y C. Baciero, Madrid: CSIC 1980, pp. 26-27.

<sup>30</sup>“In quantum utile est huic, quod regatur a sapientiori, et illi, quod ab hoc iuvetur”. *STh. II-II* q. 57 a. 3 ad 2; I-II q. 94 a. 5 ad 3; *In IV Sent* d. 36 q. 1 a. 1 ad 3.

<sup>31</sup>Domingo de SOTO: *De iustitia et iure*, Salamanca: 1542, lib. IV, q. 2, a. 2.

cho de gentes”<sup>32</sup> o, en general, por “derecho civil”. En cualquier caso, la esclavitud *legal* se derivaba principalmente de la cautividad por guerra y de delitos cometidos: raptos, colaboración con enemigos, pertenencia a familia de ladrones, contumacia; pero también se derivaba de actos no delictivos, como el voto, la venta propia, la venta de hijos o el nacimiento de mujer esclava. La idea de esta esclavitud *legal* —forzada o libre— era asumida sin objeciones por la mayoría de los autores.

El hecho de que durante siglos se admitiera, principalmente en Europa, la esclavitud legal venía acompañado de argumentos que la justificaban; por ejemplo, si al vencido en una guerra se le conmuta la pena de muerte por la de esclavitud, se logran dos beneficios: primero, salvarle la vida; segundo, aprovecharse de su trabajo para aumentar las propias riquezas y el comercio. También en las Escrituras y en el Derecho Canónico venía ratificada la esclavitud. Estos y otros argumentos quedaron enquistados en las costumbres, en la cultura, en las leyes y en las relaciones sociales de muchos pueblos; de manera que tanto dentro de los diferentes reinos, como en la praxis de sacerdotes y religiosos, era considerada la esclavitud legal como algo consabido y honesto, instituida incluso por el derecho de gentes. Con lo cual se veía la esclavitud legal como una institución lícita e incuestionable.

Es justo destacar que los argumentos a favor de esa esclavitud chocaban siempre con la definición del hombre como ser racional, y con los atributos que le son inherentes, a saber, su libertad, su dignidad y su igualdad<sup>33</sup>.

Por eso es comprensible que ante las noticias que llegaban a Salamanca de los abusos y desafueros que los conquistadores cometían en las Indias recién descubiertas, empezaran a oírse voces discordantes y de gran autoridad moral contra la aplicación de la esclavitud legal. Ninguna tan fuerte y tan bien aparejada como la de Francisco de Vitoria.

---

<sup>32</sup>Tomás de MERCADO: *Summa de tratos y contratos*, Sevilla: 1587, lib. II, cap. 20, pp. 102-107; Gabriel VÁZQUEZ: *Commentariorum ac disputationum in primam secundae sancti Thomae*, Ingolstadt: 1612, t. II, disp. 157, cap. 4, nn. 28-30.

<sup>33</sup>Jesús María GARCÍA AÑOVEROS: *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid: CSIC 2000, p. 206.

Y había en sus censuras y reprobaciones una carga moral de tanto alcance que sus argumentos acabaron penetrando paulatinamente en los resortes del pensamiento antiesclavista.

#### **d) *Polémica sobre la instrumentación total o esclavitud natural***

9. Una de las razones que utilizaban los partidarios de una presencia dominativa de los españoles en las Indias, justificando también las guerras contra los indígenas, era no ya la esclavitud legal, sino la *esclavitud natural* de estos hombres, su nativa instrumentalidad. Así lo seguiría defendiendo, años después, Juan Ginés de Sepúlveda<sup>34</sup>.

Para superar esa tesis, Vitoria en sus elecciones buscaba un principio primario y radical de orden natural que estuviera en la base de cualquier otro principio y fuese siempre el presupuesto de las relaciones humanas; todo lo demás sería algo derivado. Y tal principio era *la libertad natural* del indio. De ahí la enorme importancia que casi todos los maestros que dependen de Vitoria le darían luego a esclarecer lo que se llamaba “esclavitud natural”: así Alonso de Veracruz, Bartolomé de Medina, Juan de la Peña, Domingo Báñez, Antonio de Córdoba, Mancio del Corpus-Christi y Pedro de Sotomayor. Estos maestros tomarían parte decidida en el duelo Sepúlveda-Las Casas, simpatizando con las Casas,<sup>35</sup> desde la óptica implantada por Vitoria.

Vitoria les había enseñado también que no hay más causa justa de guerra que la violación de los derechos humanos, es decir, la *injuria*, entendida como acción injusta contra los derechos humanos. Por lo tanto,

---

<sup>34</sup>Juan Ginés de SEPÚLVEDA: *Democrates alter* [1544], Madrid: 1947 (traducción castellana: *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid: 1951. Cfr. T. Andrés MARCOS: *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates alter*, Madrid: IEP 1947; Henry MÉCHOULAN: *L'antihumanisme de J. G. de Sepúlveda: Etude critique du Democrates primus*, París: Mouton 1974; Francisco CASTILLA URBANO: *Ginés de Sepúlveda 1490-1573*, Madrid: Ediciones del Orto 2000.

<sup>35</sup>Lewis HANKE: *Bartolomé de las Casas: Bookman, Scholar and Propagandist*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1952; Mauricio BEUCHOT: *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona-Bogotá: Anthropos 1994; Nestor CAPDEVILA: *Las Casas. Une politique de l'humanité. L'homme et l'empire de la foi*, París: Éditions du Cerf 1998.

la defensa de la libertad y de los derechos humanos son los únicos títulos legítimos de una guerra o de una ocupación armada.

Desde este prenotando quiero centrarme ahora en la tesis de la esclavitud natural, en la que muchos basaban sus argumentos filosóficos para justificar el proceso de guerra y esclavitud contra los indios, argumentando que ya había sido probada por Aristóteles. El texto principal de Aristóteles sobre este asunto es el siguiente:

El que es capaz de prever con la mente, es naturalmente jefe y señor por naturaleza; y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones, es súbdito y esclavo por naturaleza (*φύσει δοῦλος*); de ahí que el señor y el esclavo tengan los mismos intereses... Por eso dicen los poetas que es *justo que los griegos manden sobre los bárbaros*, entendiendo que *bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza*<sup>36</sup>.

Resulta interesante observar cómo Vitoria se esfuerza por salvar en tan grave problema la autoridad de Aristóteles, dando al texto una interpretación tan liberal y amplia, que en realidad la deja vacía de su original contenido. Otros habían seguido ya ese mismo camino<sup>37</sup>. Dice Vitoria:

Falta contestar a los argumentos contrarios, que decían que los bárbaros parecen *siervos por naturaleza* porque carecen

---

<sup>36</sup> *Política* I, 1 (1252a31-1252b9). Otro texto paralelo: “Todos los que se distinguen de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre —y así son todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo y ello es lo más que pueden aportar— son esclavos por naturaleza (*φύσει δοῦλοι*) y para ellos lo mejor es someterse a tal tipo de gobierno, como igualmente lo es para el cuerpo y para el animal. Pues es naturalmente esclavo el que es apto para ser de otro”: *Política* I, 5 (1254b16-21).

<sup>37</sup> Incluso Santo Tomás recoge una objeción que decía, “La servidumbre entre los hombres es natural; pues algunos son, por naturaleza, siervos, como demuestra el Filósofo en *I Pol.*; pero las servidumbres pertenecen al derecho de gentes, como dice Isidoro; luego el derecho de gentes es derecho natural”. Y responde: “El hecho de que este hombre, al considerarlo en absoluto, sea más siervo que otro no tiene ninguna razón natural, sino sólo, ulteriormente, una utilidad consiguiente, en la medida en que es útil a aquél que sea dirigido por uno más sabio, y a éste que sea ayudado por aquél, como se dice en *I Pol.*; luego la servidumbre, que pertenece al derecho de gentes, es natural en el segundo modo, pero no en el primero”. (*STh.* II-II q. 57 a. 3 ad 2).

de suficientes luces para regirse por sí mismos. Digo, pues, que en realidad *Aristóteles no pensaba* que los que poco valen de ingenio sean esclavos por naturaleza y carezcan del dominio de sí mismos y de las otras cosas, pues tal es la servidumbre civil, la legítima servidumbre, con la cual nadie es siervo por naturaleza. Ni afirma Aristóteles que, si hay algunos *cortísimos de facultades mentales*, sea lícito ocupar sus bienes y el patrimonio de ellos y reducirlos a la esclavitud y lanzarlos al mercado; sino que sólo pretende con sus palabras enseñar que los tales tienen *necesidad natural de ser regidos y gobernados* por otros [...]. Y es evidente que esta es la intención de Aristóteles, puesto que del mismo modo dice que los hay que por naturaleza son señores, es decir, que tienen despejado entendimiento y uso de él, y en realidad no entiende que los tales puedan arrogarse el dominio sobre los demás, ostentando el título de ser más sabios, sino que por naturaleza tienen facultad para poder regir y gobernar<sup>38</sup>.

10. El sentido de la tesis aristotélica, según la perspectiva de Vitoria, sería el siguiente: para que haya un buen gobierno ha de regir el más digno, o sea, el más cuerdo y sabio. ¿Pero cómo explicar entonces la frase aristotélica: “bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”? Está claro que, en la reínterpretación dada por Vitoria, los *bárbaros* de Aristóteles no serían los que tienen distinto idioma, ni los que no usan la escritura, ni los que apenas tienen uso de razón, sino los absolutamente carentes de razón, o sea, los locos y los tontos. Por tanto, sólo “los locos y los tontos” serían esclavos por naturaleza; de estos sería verdadero el dicho de Aristóteles: “bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”.

Pero ¿quién ha visto una nación en la que todos los hombres nazcan “locos y tontos”? Suponiendo que se llama esclavo natural al loco y al tonto, es evidente que no hay ningún pueblo que sea esclavo. En consecuencia, los indios podrían ser bárbaros pero no esclavos. De nin-

---

<sup>38</sup>Francisco de VITORIA: *Relectio De Indis*, 1ª parte, *in fine*.

guna manera, por tanto, se les puede hacer la guerra bajo este título, ni esclavizarlos.

Como es obvio, este concepto de esclavitud natural —tanto en Vitoria como en sus discípulos— es ya formalmente distinto del aristotélico. Más que esclavitud natural, se trata de una imperfección o deficiencia natural que impide, en mayor o menor grado, el ejercicio de la responsabilidad y de la libertad<sup>39</sup>. Lo fundamental aquí es que un bárbaro —aquel que habitaba en las Indias— tiene uso de razón y libre albedrío. E incluso como teólogos, estos autores nos recuerdan que por ser racional el hombre es imagen de Dios, y por eso tiene dominio sobre todas las cosas. El hombre, criatura racional —en las Indias o en Europa—, es imagen de Dios; de ahí deriva radicalmente su libertad natural y su dignidad<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup>Carlos BACIERO: “Conclusiones definitivas de la segunda generación”, en D. Ramos, A. García, I. Pérez *et al.*: *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca: Ética en la conquista de América*, Madrid: CSIC 1984, pp. 420-424. Conviene recordar que ya en tiempo de Vitoria muchos autores se habían inclinado a pensar que la esclavitud natural de la que habla Aristóteles es solamente de reverencia y respeto hacia los sabios. Cfr. Domingo de SOTO: *De iustitia et iure*, Salamanca: 1556, IV, q. 2 a. 2; Pedro de LEDESMA: *Segunda parte de la Summa*, Zaragoza: 1611, tratado 8, cap. 3, p. 22.

<sup>40</sup>Y en el mismo sentido se pronuncia Alonso de Veracruz: “No es riguroso argumento el de aquellos que, basándose en Aristóteles, dicen que unos son esclavos por naturaleza y otros son libres por naturaleza; llamando esclavos por naturaleza a quienes son o niños o locos, que deben ser guiados y conducidos, pero no conducir; y libres por naturaleza, los que guían y conducen; con ese argumento algunos sitúan a estos pueblos entre los esclavos por naturaleza. Y en consecuencia, al igual que el siervo y el esclavo, no poseerían dominio alguno, sino que cuanto tienen pertenecería a su señor. No es, digo, riguroso argumento. Y aunque se les aplicara la expresión aristotélica de esclavos por naturaleza, ello, sin embargo, no es motivo para quitarles el dominio, sino que tales faltos de mente reciben la denominación de esclavos por naturaleza por cuanto deben ser conducidos y gobernados por otros que los aventajan en prudencia por ser inteligentes y por ello también rectores. Digo que no es argumento riguroso, porque, por muy regidos y gobernados que estén por los mejor dotados, no se suprime en ellos el verdadero y legítimo dominio [...] Los habitantes de estas tierras (*huius orbis*) no sólo no son niños o locos, sino que en su condición están bien dotados y al menos alguno de ellos, en su condición, muy bien dotados. Esto es evidente: antes de la llegada de los españoles, y lo acabamos de ver con nuestros ojos (*et modo oculis nostris videmus*), hay entre ellos autoridades, gobiernos y ordenanzas sumamente apropiadas”. Alonso de VERACRUZ: *De iusto bello contra indos*, Quaestio V, ed. C. Baciero, L. Baciero, F. Maseda y L. Pereña, Madrid: CSIC 1997 pp. 257-259. La traducción que ofrezco difiere en varios matices de

También Alonso de Veracruz transforma, siguiendo los pasos de Vitoria, el significado de la tesis aristotélica. Más tarde, Bartolomé de Medina —y con él Domingo Báñez—, siguiendo a Vitoria, seguirían la misma interpretación: la expresión “por naturaleza” significa ahora una conveniencia político-moral, no una necesidad física: quienes tienen ingenio son llamados señores por naturaleza, en el sentido de que por sus dotes naturales o por su preparación son naturalmente aptos para gobernar; pero los rudos, que no han desarrollado sus dones naturales, necesitan que otros los gobiernen y dirijan.

En cualquier caso, Aristóteles admitía la esclavitud natural porque era para el bien de la libertad del señor, dentro de una situación en la que el sometido jamás alcanzaría su libertad; en cambio, para Vitoria, la esclavitud natural se reduce a una subordinación que se adopta en beneficio de las capacidades del súbdito y, por lo tanto, para crear una situación en la que él pueda alcanzar la mayor libertad que le es naturalmente posible.

Hoy diría Vitoria que las élites intelectuales deberían ser consideradas como las más preparadas “naturalmente” para gobernar. Por lo que la calificación de “siervos” no significa que aquellos indígenas no fueran libres y no pudieran disponer de sí mismos según su capacidad.

### e) *La naturalización de la esclavitud legal*

11. Ahora bien, Vitoria no busca directamente pulverizar la validez y licitud de la esclavitud legal (quizás no era el tiempo oportuno); pero sí procura explicar abiertamente las inconsecuencias antropológicas y morales de aquella esclavitud que era la más directamente demoleadora del hombre y de su congénita libertad<sup>41</sup>.

---

la de estos autores. Se pueden encontrar otros textos paralelos de Veracruz en *Quaestio* I (p. 146) y V (p. 242) de la misma obra.

<sup>41</sup>Francisco de VITORIA: *Relectio de indis*, ed. crítica por L. Pereña y J. M. Prendes, Madrid: CSIC 1967, p. 31: “Verum est quod ex hac ratione et titulo posset oriri *aliquod ius ad subiciendum eos* [indios], ut infra dicemus”. Otro texto de Vitoria: “Si enim post praeterita tempora creati orbis aut reparati post diluvium, maior pars hominum constituerit ut legati ubique essent inviolabiles, ut mare esset commune, ut *bello capti essent servi*, et hoc ita expediret, ut hospites non exigerentur, certe hoc haberet *vim*, etiam aliis repugnantibus” (p. 82). Léase el siguiente texto de Alonso de Veracruz: “Si barbari

Se centra entonces —una vez demostrada la imposibilidad de la esclavitud natural— en interpretar y discutir la validez de los diversos *títulos* jurídicos que los españoles pretendían exhibir para someter a esclavitud a los indígenas; y además condena enérgicamente los comportamientos abusivos y crueles por parte de los presuntos dueños. Por tanto, sus dardos no se dirigían contra la institución de la esclavitud legal, sino contra ciertas prácticas de hacer esclavos; rechazaba las formas inicuas e injustas de reducir a los indios y condenaba los malos tratos que se hacían contra ellos.

Pero el triunfo definitivo de Vitoria no ocurriría inmediatamente. En realidad, a pesar de que fuese reinterpretada o negada la esclavitud *natural*, el siervo o esclavo *legal* seguía traduciendo e importando realmente en sí mismo una sujeción al señor con necesidad cuasi-física. De ahí que al encarar el concepto de justicia, la cual requiere la alteridad, o sea, la distinción natural y legal de los sujetos, el gran colaborador de Vitoria en Salamanca, Domingo de Soto afirme:

Entre el siervo y su señor no se puede dar absolutamente *lo justo*, porque, como dijo el Filósofo en el I de los *Políticos*, el siervo no es simplemente distinto de su señor; por el contrario, todo cuanto es, pertenece al señor, o sea, es un *instrumento*. Por consiguiente, así como entre el instrumento y quien lo maneja no hay propiamente razón de lo justo, ni constituye injuria alguna para el instrumento que quien lo maneja haga *uso* de él a su *gusto* (*si ad libitum suum illo utatur*), así también ocurre entre el siervo y su señor<sup>42</sup>.

12. En estas rígidas palabras de Soto se pueden señalar las bases de la brutal dialéctica del “amo y del esclavo” tan admirablemente descrita por Hegel. Este autor indicaba que los vencidos en las guerras servían

---

comedebant carnes humanas sive innocentium sive nocentium quos sacrificabant, licite bello potuerunt subici et dominio su legitimo alias privari si non desisterent [...] et sic iuste possunt bello in servitutum redigi”: *De iusto bello contra indos*, Madrid: CSIC p. 298.

<sup>42</sup>Domingo de SOTO: *De iustitia et iure* III, q. 1 a. 4.

de instrumento a la voluntad del dominador, dándole el sentimiento vivo de su yo; de modo que el señor venía a ser la autoconciencia libre, que imponía su ley e iniciativa al siervo. El siervo figuraba como la conciencia esclavizada, alienada, carente de libertad y ligada a la materia y al trabajo. De ahí la pavorosa afirmación de Hegel:

El señor se relaciona *con las cosas de un modo mediato, por medio del siervo*; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con las cosas y las supera; pero, al mismo tiempo, las cosas son para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, y se limita a *trabajarlas*. Para el señor, en cambio, la relación *inmediata* se convierte, a través de esa mediación, en la pura negación de la misma o en el goce<sup>43</sup>.

Podríamos decir que esta dialéctica sólo puede acontecer por el hecho de que la seguridad y gozabilidad prestada por el esclavo al señor no es meramente material, sino vital, una seguridad animada, vivificada.

Es obvio que la instrumentalidad de un instrumento se acrecienta en la medida en que aumenta internamente su animación y no sólo su ámbito externo de aplicación. De ahí la mayor seguridad que para el instrumentador proporciona el esclavo como instrumento animado externo. Y por esa vivificación interna que tiene el esclavo como instrumento se produce, sin lugar a dudas, la inquietante dialéctica entre el señor y el siervo.

Mas debía pasar todavía mucho tiempo, después de Vitoria, para que el problema de la esclavitud *legal* fuese resuelto con los mismos argu-

---

<sup>43</sup>“Ebenso bezieht sich der Herr *mittelbar durch den Knecht auf das Ding*; der Knecht bezieht sich, als Selbstbewusstsein überhaupt, auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er *bearbeitet* es nur. Dem Herrn dagegen wird durch diese Vermittlung die *unmittelbare* Beziehung als die reine Negation desselben, oder der *Genuss*”: G. W. F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg: 1807, p. 122 (Frankfurt/M: Verlag Ullstein 1970, p. 118).

mentos antropológicos y morales esgrimidos para superar la presunta esclavitud natural<sup>44</sup>.

Ciertamente a partir de Vitoria se abría una nueva ruta en el enfoque de la esclavitud. Es claro que en las manos del maestro salmantino no estaba el superar por la vía política la denigrante concepción del esclavo como objeto-cosa, instrumento de utilidad, al que se referiría Hegel —aunque al respecto mucho hizo el maestro salmantino con sus denuncias<sup>45</sup>. Como tampoco en nuestras actuales manos de filósofos está el superar las innumerables injusticias y esclavizaciones de nuestro mundo: tendremos bastante con denunciarlas con la claridad que él empleó.

La conclusión de Vitoria es diáfana: si ningún hombre nace esclavo, sino libre, hay que respetar su dignidad y sus derechos inalienables. Y si la esclavitud natural no se puede invocar como título legítimo para hacer la guerra a los indios y despojarlos de sus dominios, como pretendían algunos, sencillamente porque no se da tal esclavitud, la argumentación antropológica y ética de Vitoria se hace desde ese mismo momento válida para superar la esclavitud legal.

Pero esta vigorosa irrigación de fuerza moral que, bajo la argumentación de Vitoria, permite superar el estado y la institución de la esclavitud es todavía un mero eslabón que tiene su broche final en un nivel más alto. A ese nivel superior apuntan las últimas palabras que al principio cité de Vitoria, a saber: que el trato de los peruleros no es sólo cosa inhumana —que es lo explicado hasta aquí—, sino que además está fuera de to-

---

<sup>44</sup>Cfr. Jesús María GARCÍA AÑOVEROS: *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid: CSIC 2000, pp. 127-139; José Tomás LÓPEZ GARCÍA: *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII (Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans)*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello 1982.

<sup>45</sup>“Había poderosos intereses que se interferían en la realidad sociopolítica y económica, creándose un forcejeo entre la doctrina impartida en las aulas salmantinas y la práctica legislativa. La laboriosa gestación de las Leyes de Indias lo señala marcando una serie de avances y retrocesos que muestra el vigor con que poderosas fuerzas se opusieron a su aplicación integral”. Jaime BRUFAU: “Revisión de la primera generación de la Escuela”, en D. Ramos, A. García et al. (eds.): *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca: La ética de la conquista de América*, Madrid: CSIC 1984, p. 408.

da cristiandad, expresión cuyo sentido intentaré explicar en esta segunda parte de mi artículo.

## II

### e) *Prototipo de una esclavización trascendental: su dimensión ontológica y ética*

13. Paso, pues, a la última parte de mi artículo, recordando que existen muchos tipos de servidumbre o esclavitud (o de estar al servicio de alguien que tiene la facultad de dominio). Está, en primer lugar, la esclavitud forzosa y la esclavitud voluntaria. La esclavitud forzosa natural es la tratada hasta el momento.

Pero de la esclavitud voluntaria podríamos decir muchas cosas. Porque en pleno ejercicio de su libertad está el “esclavo por temor”, pero también el “esclavo por amor”<sup>46</sup>. La literatura castellana está llena de “cárceles de amor”<sup>47</sup>. Está el “esclavo de la justicia” y el “esclavo del vicio”: pues alguien puede estar inclinado al mal por un hábito malo, o

---

<sup>46</sup>En realidad existe una amistad servil, un amor servil, una obra servil, un temor servil, una sujeción servil. En este último caso, la actitud servil (*servilitas*) se opone a la verdadera libertad, por lo que santo Tomás indica que el que *obra por amor* supera la actitud servil (“Contra rationem servilitatis est, quod aliquis ex amore operetur”. *STh.* II-II q. 19 a. 4). En el mismo sentido decía en el siglo XVI Torquemada que se puede llegar a ser esclavo por la plentitud de la caridad, como el obispo Paulo de Nola, quien se entregó como esclavo a los vándalos en lugar del hijo de una viuda (Juan de TORQUEMADA o TURRECREMATA: *In Gratiani Decretorum*, Venecia: 1578, t. I, parte I, dist. 1, cap. *Ius gentium*, ad quartum, nn. 10-13, pp. 45-46). Obra servilmente el que se encuentra bajo una imposición necesaria, el que no obra con libertad (“Illud autem dicitur aliquis facere serviliter, ad quod faciendum sibi voluntas deest”. *In III Sent* d. 34 q. 2 a. 2 1c). Bellarmino enseñaba a finales del siglo XVI que existe un tipo de servidumbre por la que, por ejemplo, el obispo sirve a la Iglesia, el rey sirve al pueblo, el padre a los hijos y el maestro al discípulo: san Roberto BELLARMINO: *De Ecclesiastica monarchia*, cap. 7, tertía controversia generalis de summo Pontífice, lib. I, (*Opera omnia*, t. I, Nápoles: 1872, p. 320).

<sup>47</sup>Tomo la expresión de Diego DE SAN PEDRO: *Cárcel de amor*, Sevilla: 1492. Véanse también estos versos de la mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1650-1695), extraídos de su poema dedicado a Lysis: “Mi rey, dice el vasallo; / mi cárcel, dice el preso; / y el más humilde esclavo, / sin agraviarlo, llama suyo al dueño. / Así, cuando

inclinado al bien por el hábito de la justicia<sup>48</sup>. Está el esclavo del cuerpo y el esclavo del espíritu. Existe una esclavitud del hombre respecto a Dios y una esclavitud del hombre respecto al demonio<sup>49</sup>.

Cuantas veces abrimos las biografías de grandes personajes, y también las hagiografías, nos saltan frases como estas: “sólo he querido ser un instrumento de la voluntad de mi pueblo”; o también: “soy un instrumento pequeño en manos de la Providencia”. Es indudable que tales frases compendian la posibilidad de hacerse esclavo voluntariamente por un fin que excede los intereses particulares del individuo.

A este respecto, me voy a referir a esta esclavitud voluntaria, tan reiteradamente presente en la actitud de los grandes personajes de la historia, profana y religiosa. Y quiero preguntar por su forma más articulada y profunda, en definitiva, por la forma que podría ser, para el hombre, el ejemplar de un “esclavo de amor”.

Para que el hombre se haga siervo es preciso que instrumentalice, voluntaria o involuntariamente, una o varias partes de su ser.

En el caso de la vertical dialéctica hegeliana del señor y el siervo, lo que al señor le interesa instrumentalizar no es tanto la libertad de arbitrio del siervo —en realidad le importa poco el sometimiento psicológico o íntimo del siervo; lo que al señor le interesa instrumentalizar es la libertad trascendental del siervo, la que le constituye como hombre, para como señor gozarse en el hombre: se trataría, según Hegel, de gozar la infinita capacidad que el hombre tiene de abrirse al mundo para transformarlo; sólo subyugando esa libertad trascendental puede el señor gozar humanamente de las cosas del mundo.

---

yo mía / te llamo, no pretendo / que juzguen que eres mía, / sino sólo que yo ser tuya quiero.”

<sup>48</sup>“Est autem servitus peccati vel iustitiae, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu iustitiae inclinatur ad bonum”: *STh.* II-II q. 183 a. 4.

<sup>49</sup>Antonio MIRA DE AMESCUA (1574-1644): *El esclavo del demonio*, 6ª ed., Diego Marín (ed.), Madrid: Cátedra 1981. Esta es quizá la mejor comedia religiosa del teatro del Siglo de Oro, cuya trama fue utilizada también por Pedro Calderón de la Barca (*El mágico prodigioso*) y por Juan Ruiz de Alarcón (*Quien mal anda, mal acaba*).

14. Ahora bien, una correspondencia vertical, pero distinta, se presenta, en un sentido más profundo y teológico, con la relación de Dios y el hombre en el gran misterio de la Encarnación.

Llamo la atención, a este propósito, sobre la *Carta de san Pablo a los Filipenses*, donde encontramos un himno referido a Jesucristo, que dice así: “El cual, existiendo en la forma de Dios [...] se anonadó a Sí mismo tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres, y apareciendo exteriormente en hábito de hombre”<sup>50</sup>. La secuencia de este himno avanza desde la altura de la forma de Dios (*in forma Dei*, ἐν μορφῇ θεοῦ) hacia el anonadamiento (*exinanivit*, ἐκένωσεν), y la esclavización (*formam servi*, μορφήν δούλου). Se anonadó en el misterio de la Encarnación y de la Pasión.

Ahora bien, anonadamiento —*exinanivit* o ἐκένωσεν— no significa autovaciamiento, porque Cristo no podía despojarse de su divinidad: sólo se despojó de la gloria resultante de esa divinidad, mostrándose como un hombre.

Por lo tanto, el anonadamiento no consiste en *prescindir* de una propiedad como es la gloria, sino en *afectarse* o *implicarse* la esencia misma de Dios infinito en su relación con lo finito. Prescindir de la gloria es un hecho psicológico y moral. Implicarse en la finitud es un hecho ontológico, un anonadamiento. ¿Y cómo puede ser explicado este anonadamiento?

Creo que, para santo Tomás, el anonadamiento no ha de verse como si tuviera lugar ontológicamente entre una cosa y su negación, sino de otra manera.

---

<sup>50</sup> *Ad Philip.* II 6-11. El himno, en su forma griega, tiene una estructura poética que no responde al procedimiento de pies métricos usado en la poética greco-latina, sino a los cánones de la poesía hebrea: dispone sus veintiún versos simétricamente, en bloques de siete versos, y los acentúa rítmicamente. El número siete, que es el símbolo de plenitud, es ya un signo esperanzador de la consumación de los tiempos, que es una de las ideas centrales del himno. Asimismo —y aunque es bien sabido— debo recordar que de este himno se ha ocupado una bibliografía muy extensa, la cual estudia tanto su estructura literaria como su contenido teológico, con cuestiones de autenticidad, de exégesis y de traducción. No faltan también estudios sobre su uso litúrgico. Como filósofo no me compete entrar ni en problemas de exégesis ni en cuestiones de teología dogmática, y menos de liturgia.

A la pregunta de si Cristo quedó vacío de su divinidad, santo Tomás responde, en el *Comentario* que nos ocupa, que Cristo “se anonadó, sin dejar su divina naturaleza, sino tomando la humana”.

El mismo santo Tomás se entusiasma con esta solución y se le escapa la palabra *pulchre* para referirse a la expresión “anonadamiento”: *Pulchre autem dicit exinanivit*. Traduzco el texto:

¡Con qué pulcritud dice: *se anonadó a Sí mismo!* Porque lo vacío es lo contrario de lo lleno, y la naturaleza divina está sobrellena [*satis plena*], siendo el depósito de toda perfección de bondad. En cambio, es la naturaleza humana la que no está llena.

Dicho de otro modo: el instrumento que Dios debía elegir para esclavizarse en él es algo vacío. ¿De qué vacío se trata? Y ¿cómo puede tener este vacío humano la funcionalidad exigida para ser un buen instrumento, aunque sea, en este caso, un instrumento para que Dios se esclavice?

15. La fórmula que maneja aquí santo Tomás para caracterizar la naturaleza humana es la de *tabula rasa*, una expresión aparentemente metafórica, pero que indica enérgicamente un vacío y una nulidad, no en sentido absoluto, sino relativo o referencial, a saber: por referencia a los demás seres del mundo. Oigamos la continuación de párrafo antes citado:

La naturaleza humana no está llena, ni tampoco el alma humana, sino en potencia o disposición a llenarse [*in potentia ad plenitudinem*], pues fue creada como tabla rasa [*tabula rasa*]. Así que la naturaleza humana está vacía [*est ergo natura humana inanis*]. Dice pues: *se anonadó*, porque tomó la naturaleza humana.

Para entender esta solución de santo Tomás hay que hacer dos advertencias. Primera, que con la expresión *tabula rasa* no se está refiriendo a una negatividad real. Segunda, que con el anonadamiento se está refiriendo a un acontecimiento ontológico, de índole antropológica.

Santo Tomás sintetiza ahora la quintaesencia de su antropología, basada en la índole infinitamente abierta del hombre —que eso significa precisamente la fórmula metafórica de *tabula rasa*. Comparado con el animal, que es un ser impulsivamente compacto y atado a su perimundo como la llave a la cerradura, el hombre carece de fijeza instintiva y de certeras conductas adaptativas. Su vida es una continua opción inventiva. El animal no es una *tabula rasa*: tiene mucha escritura conformada en su tabla biológica; está lleno en su conducta de direcciones fijas, de horizontes bien recortados. En cambio, el hombre tiene que inventarse sus salidas al mundo, siendo el “mundo” precisamente, o sea, la omnitud de realidad, lo que se le abre a su rasa tabla espiritual. Expresado en términos de la antropología germánica: el animal posee *Umwelt* (perimundo), el hombre tiene *Welt* (mundo).

Al ser la inteligencia racional el distintivo del hombre frente al animal, los clásicos centraban su explicación de la esencia abierta del hombre en la índole de su inteligencia. Decían al respecto que así como la inteligencia divina no puede estar en potencia, sino en acto puro, la inteligencia creada no puede estar en acto respecto de la totalidad del ente universal: una inteligencia creada como la humana no es infinita y, por lo tanto, en su existir puede compararse con las cosas inteligibles como la potencia con el acto. A este propósito dice también el Aquinate en la *Suma teológica*, “El intelecto humano está en potencia respecto a los objetos inteligibles, y en principio es como una *tabula rasa* en la que nada hay escrito, como dice Aristóteles en III De anima”<sup>51</sup>.

Dicho de otro modo, el vacío que define la naturaleza humana no puede parangonarse con un ser negativo, un *Mängelwesen* (Gehlen), deficitario, lleno de carencias. Es, más bien, y a su modo, una plenitud. Las perfectas configuraciones adaptativas del animal —como la pezuña a la tierra, o las garras a la presa— serían en el hombre una monstruosa imperfección, y estorbarían la acción del espíritu humano en el orden entitativo y operativo. Por eso observa santo Tomás en la *Cuestión disputada*

---

<sup>51</sup>“Intellectus humanus, est in potentia respectu intelligibilium et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in III de Anima”: *STh.* I q. 7 a. 9 ad 2m.

sobre *el alma*, y después de volver a recordar que el alma humana es como una *tabula rasa*:

[E]s necesario que el cuerpo al que se une el alma racional sea de tal índole que pueda ser aptísimo para representar al intelecto los objetos sensibles, de los cuales resultan en el intelecto los objetos inteligibles; y así es conveniente que el cuerpo al que se une el alma racional esté óptimamente dispuesto para sentir<sup>52</sup>.

16. Hecha esta aclaración acerca del enigmático “vacío” propio de la naturaleza humana, se comprenderá que sólo en ella podía el Verbo hacerse esclavo, tomándola como instrumento que prestara funcionalidad y seguridad a su misión. Pues todo instrumento ha de tener adecuada capacidad instrumental. Como advertí al principio, el instrumento ha de tener “funcionalidad”. Al igual que la sierra gastada y oxidada ya no tiene instrumentalidad propiamente dicha, tampoco un cuerpo inapropiado facilitaría el esclavizamiento divino. Diríase que si Dios tuviera que encarnarse en un ser infrahumano, este ser jamás podría recibir la invasión infinita de la divinidad, precisamente por estar limitado, coartado, reducido a un estrecho repertorio en la conducta. Por no estar abierto infinitamente, no podría ser asumido por el ser infinito. Un ser infrahumano sería, para la divinidad —y permítaseme la expresión—, un muñón inerte, una ortopedia en la que el mismo Dios quedaría ridiculizado.

También en otro lugar de la *Suma teológica* se pregunta el Aquinate “si la naturaleza humana fue más apta que cualquier otra para ser asumida (*magis assumptibilis*) por el Hijo de Dios”. Y responde que sí, que ninguna otra es la más apta para ser asumida por la persona divina. Pero advierte que esa aptitud debe entenderse como una potencia obediencial, como una “congruencia” o conveniencia para la unión con el Verbo. Una congruencia que la naturaleza humana posee por su dignidad, pues “la naturaleza humana, por ser racional e intelectual, mediante su operación es capaz naturalmente de alcanzar de algún modo al mismo Verbo, esto

---

<sup>52</sup> Q. Disp. de Anima, 8c.

es, conociéndole y amándolo”<sup>53</sup>. En cambio, a los seres irracionales les falta esta congruencia de dignidad.

Dicho de otro modo, sólo un ente que, como el hombre, es una *tabula rasa*, espiritual y corporalmente hablando, tiene la propiedad o congruencia de poder ser asumido por la divinidad. El anonadamiento divino es un acontecimiento ontológico, de índole antropológica: el único tipo de abajamiento en que Dios encuentra, en el ser finito, fluidez psicológica y flexibilidad ontológica. Dios se esclaviza y anonada sólo al estilo de Dios: asumiendo ese instrumento que es la índole positiva, nunca negativa, de un ser totalmente abierto, como lo es el de la naturaleza humana.

Mas para el Verbo sigue siendo un anonadamiento asumir la finitud, aunque sea la de la naturaleza humana; en cambio, para el hombre el anonadamiento ontológico de Dios va a significar la confirmación de que su misma naturaleza es un instrumento capaz de colaborar con la intención divina, logrando con ello la solución real y definitiva a su rasa infinitud, a su potencial apertura indefinida.

17. Al final de mi intervención, movida por la pregunta de *si el hombre puede ser un instrumento*, he de concluir que si el hombre es esclavizado por otro hombre en su libertad trascendental se reduce a mero instrumento y se oscurece su dignidad humana; mas cuando esa libertad trascendental humana se presenta como asumida por el ser infinito, el hombre puede comprender que el vacío de su abierta naturaleza es un magnífico instrumento trascendental que, sin pérdida alguna de dignidad, puede servir al ser infinito. Entonces, en la libre realización de esa instrumentación, querida y aceptada como un regalo conmovedor, estriba su vocación de hombre y el estilo de su dignidad. Era la misma vocación y el mismo estilo de aquellos misioneros que volvían horrorizados de las Indias y contaban a Vitoria las arbitrariedades y desafueros que habían visto cometer<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> *STh.* III q. 4 a. 1.

<sup>54</sup> No otra era la vocación y el estilo de aquel joven profesor llamado D. Alonso Gutiérrez, que en el año 1536 llegaba al puerto de Veracruz penetrado de las enseñanzas de su maestro Vitoria, y deseando encontrar la mejor manera de poner en práctica lo

Y es que la empresa intelectual de Vitoria se convertía en la instauración de una antropología trascendental que daba también la más profunda respuesta de liberación humana; y explica la parte final de la ya citada frase de este ilustre maestro salmantino, refiriéndose a la posibilidad de aprobar aquellas injusticias de los peruleros: “antes se seque la lengua y la mano, que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad”.

---

aprendido en Salamanca, tomó en aquel mismo puerto de arribo el hábito agustino, tomando el nombre de Alonso de Veracruz, ejerciendo poco después preclaramente en México la enseñanza universitaria.

