

Esclavitud, libertad y derecho: discusiones a partir de la Colonia (1550-1630)

Jörg Alejandro Tellkamp
Universidad Nacional de Colombia

Since the Spanish Conquest and colonization of America, slavery has become an issue with an enormous political, but also philosophical impact. In this essay, I am concerned mainly with discussions after the famous Dispute of Valladolid between Sepúlveda and las Casas (1550), looking into some prominent theories about the freedom of the will and their influence on the issue of ownership (*dominium*), and its relationship with slavery. The conclusion is that none of the authors examined here, in spite of having established a strong concept of human free will, dares to criticize slavery as such.

1. Introducción

En el artículo 4° de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* leemos lo siguiente: "Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas"¹. Ciertamente, el camino hacia una formulación generalmente aceptada acerca del "reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables" (preámbulo) de todos los seres humanos fue largo y el respeto de los Derechos

¹ Declaración Universal de Derechos Humanos adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III), del 10 de diciembre de 1948. Tuve oportunidad de discutir partes de este artículo en el IV Coloquio Colombo-Alemán, que se celebró en la Universidad de los Andes (Bogotá) y en el XIII Foro Nacional de Filosofía en Pereira. Una versión alemana fue presentada en la Universidad de Ratisbona (Alemania). Agradezco a todos los participantes de dichos eventos por sus comentarios y sugerencias.

Humanos sigue siendo un asunto precario. En lo que sigue me concentraré en un pequeño segmento del camino hacia los Derechos Humanos, sobre todo en lo que se refiere al artículo 4º de la *Declaración Universal*, en el cual se repugna claramente cualquier sometimiento a esclavitud.

Este término —esclavitud— nos parece anacrónico y su repudio no podría ser más obvio²; parece provenir de las salas de tortura de la historia, sin embargo, sigue teniendo una gran importancia. Desde hace algún tiempo, por ejemplo, se oyen noticias del Sudán, donde aparentemente todavía se someten personas a la esclavitud. Con toda razón nos preguntamos, ¿cómo es posible que hoy en día una persona crea tener el derecho y la autoridad de negarle a otra persona su libertad, subyugándola a una situación de completa sumisión? Esta pregunta, sin embargo, tiene un origen relativamente reciente. Acordémonos que la esclavitud fue muy común durante muchos siglos, incluso lo fue en el continente americano durante el siglo XIX³.

En este escrito no me detendré a reflexionar sobre las razones de por qué la esclavitud se ha considerado por mucho tiempo como un instrumento indispensable dentro del proceso de producción. Esto lo han hecho otros de manera convincente, por ejemplo David B. Davis

² En el contexto de prácticas como la esclavitud Coleman y Murphy hablan de "obvious claims of right"; cfr. Jeffrie G. MURPHY y Jules L. COLEMAN, *Philosophy of Law. An Introduction to Jurisprudence. Revised Edition*, Boulder-San Francisco-London: Westview 1990, p. 80. Basándose en argumentos utilitaristas R. M. Hare concluye: "Utilitarianism can thus show what is wrong with slavery; and so far as I can see it is the kind of moral reasoning best able to show this, as opposed to merely protesting that slavery is wrong"; véase Richard M. HARE: "What Is Wrong With Slavery?", *Philosophy and Public Affairs* VIII (1979), pp. 103-121; aquí p. 121. Disiento de esta apreciación, ya que Hare sugiere que cualquier otro tipo de argumentación distinta a la utilitarista tiene que ser meramente algún tipo de protesta emocional. Al contrario se verá que personajes como Molina o Albornoz llegan a matizar o criticar argumentativamente la esclavitud, pero obviamente dentro de la amplia tradición del derecho natural, con la que Hare no se muestra afin.

³ Sobre el tema de la puesta en duda de la esclavitud como institución véase también James WALVIN: *Questioning Slavery*, London: Routledge 1996. Este libro enfoca casi exclusivamente el tema desde las colonias inglesas en el continente americano.

en su clásico libro *El problema de la esclavitud en el mundo occidental*⁴. Haré, en cambio, un alto en el camino de la historia cuando se empiezan a vislumbrar algunos primeros indicios de querer debatir el tema de la esclavitud desde un punto de vista controversial, utilizando argumentos filosóficos, teológicos y legales; el período en cuestión es, claro está, el de la Conquista y de la Colonia.

La crítica incipiente en el siglo XVI a las prácticas del sometimiento a la servidumbre se debe en primera instancia a que pensadores de diversas órdenes religiosas hayan dado testimonio de las crueldades cometidas por los conquistadores españoles en contra de la población indígena. En este punto cabe decir que en lo que sigue no siempre separaré claramente la esclavitud de los indígenas y la de los negros; de todas maneras, la pregunta principal es la de la repercusión que tuvieron las reflexiones teóricas acerca de la libertad y el libre albedrío sobre la puesta en duda de la esclavitud como institución tradicional del manejo político y económico. Mi tesis es, en este contexto, que la discusión sobre la esclavitud de los indígenas y de los llamados etíopes, no llevó a dudar seriamente de esta institución, a pesar de que se hayan dado unos primeros pasos teóricos en dirección a la formulación de derechos inalienables de libertad.

En cuanto a la población indígena, la así llamada *duda indiana*, que fue propagada por Bartolomé de las Casas entre otros, efectivamente llevó a mejoras legales, que se manifestaron por ejemplo en la Leyes Nuevas de 1542 o la Ordenanza de Felipe II del año 1573⁵. Estas mejoras legales, no obstante, no llevaron necesariamente a cambios reales, situación que quedó prácticamente perpetuada por el sistema de la encomienda hasta finales de la

⁴ David B. DAVIS: *The Problem of Slavery in Western Culture*, Oxford: Oxford University Press 1966.

⁵ Sobre el tema de duda indiana véase Luciano PEREÑA: "Intervención de España en América", en: Juan de la PEÑA: *De bello contra insulanos. Intervención de España en América. Escuela española de la paz. Segunda generación 1560-1585*, Pereña, L. et. al. (ed.), Madrid: C.S.I.C. 1982 (= Corpus Hispanorum de Pace IX), vol. 2, pp. 23-59.

Colonia⁶. La práctica real y efectiva de la manumisión, ahora clandestina, de los indígenas y el sometimiento público de negros no fue alterada, aun cuando las críticas hechas por el jesuita Alonso de Sandoval tuvieron algún impacto sobre la opinión pública de su tiempo⁷.

2. El concepto de servidumbre natural en el siglo XVI

Una posición comúnmente atacada fue la de la servidumbre natural, teoría que en la primera mitad del siglo XVI fue sostenida por el gran adversario de Bartolomé de las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). La posición de Sepúlveda ha sido ya estudiada de manera exhaustiva, y por lo tanto, me limitaré a dar únicamente una breve descripción⁸. El argumento central, que en

⁶ Todavía a finales del siglo XVIII, la situación real de los indígenas en el Perú seguía siendo pésima, testimonio de lo cual dan Jorge JUAN y Antonio de ULLOA: *Noticias secretas de América*, Londres: R. Taylor (reimpresión Madrid-Quito: Ediciones Turner-Librimundi 1982), vol. 2, p. 230: "Tal es el asunto que empezamos á tratar en este capitulo, que no puede entrar en él el discurso, sin quedar el ánimo movido á compasion, ni es posible detenerse á pensar en él, sin dejar de llorar con lástima la miserable, infeliz, y desaventurada suerte de una nacion, que sin otro delito que el de la simplicidad, ni mas motivo que el de la ignorancia natural, han venido á ser esclavos, y de una esclavitud tan opresiva, que comparadamente pueden llamarse dichosos aquellos Africanos, á quienes la fuerza y razon de colonias han condenado á la opresion servil; la suerte de estos es envidiada con justa razon por aquellos que se llaman libres, y que los Reyes han recomendado tanto para que sean mirados como tales, pues es mucho peor su estado, sujecion y miserias que las de aquellos".

⁷ Cfr. Alonso de SANDOVAL: *Naturaleza, policia sagrada i profana: costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etiopes*, Sevilla: Francisco de Lira 1627.

⁸ Véase por ejemplo el clásico estudio de Lewis HANKE: *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, London: Hollys and Carter 1959. Cfr. también Silvio ZAVALA: *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas de los siglos XVI y XVII*, Buenos Aires: Peuser 1944, pp. 41-53. Véase también Brian TIERNEY: *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law*, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 255-287. Cfr. además la reciente publicación de Christian SCHÄFER: "Die These von der natürlichen Sklaverei in antiker Philosophie und spanischer Conquista", en Manuel BAUMBACH (ed.): *Tradita et Inventa. Beiträge zur Rezeption der Antike*, Heidelberg: C. Winter 2000, pp. 111-130.

últimas proviene de la *Política* libro I de Aristóteles, es bastante sencillo: existen personas de disposiciones cognitivas, culturales y afectivas que son naturalmente superiores a las disposiciones de otras personas, ya que la composición de materia y forma en los seres naturales admite diversos grados de perfección. La conclusión de esta diferencia hilemórfica consiste en afirmar la existencia de jerarquías sociales, justificando así la sumisión de las personas naturalmente inferiores. En palabras de Sepúlveda:

“Y así vemos que en las cosas inanimadas la forma, como más perfecta, preside y domina, ya la materia obedece a su imperio; y esto es todavía más manifiesto en los animales, donde el alma tiene dominio, y es como la señora, y el cuerpo está sometido, y es como siervo. (...) Y así, en un solo hombre se puede ver el imperio heril que el alma ejerce sobre el cuerpo, la potestad civil y regia que el entendimiento o razón ejercen sobre el apetito (...). 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, tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma ley divina”⁹.

De esta manera, la servidumbre se convierte en un instrumento de culturización y conversión sobre todo de los indígenas. Una posición parecida es expresada, aunque sin mucha convicción, por el dominico Domingo de Soto (m. 1560), alumno y compañero de Francisco de Vitoria. Él afirma que el ser humano puede ser esclavizado, tanto desde el punto de vista del derecho natural, como desde la posición del derecho de gentes. Esto, como en Sepúlveda, se

⁹ Juan GINÉS DE SEPÚLVEDA: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, trad. y ed. Marcelino Menéndez y Pelayo y Manuel García-Pelayo, México: Fondo de Cultura Económica 1987, pp. 83-85.

debe a que existen seres humanos que son afectiva y cognitivamente superiores a otros, y por eso adquieren el derecho de ser señores de otros seres humanos¹⁰.

Este concepto de servidumbre natural, sin embargo, no es fácilmente reconciliable con la afirmación de que todo ser humano, por su origen divino, es libre. La tensión entre el aristotelismo y la convicción cristiana de una igualdad básica de todos los seres humanos llevó descartar la esclavitud como institución basada en la naturaleza de las cosas. No obstante, su justificación se desarrolló desde un punto de vista legal, el cual tiene su raigambre en el derecho de gentes, convirtiéndola en un asunto de convenciones sociales y políticas. Por el momento daré únicamente un resumen de unos cuantos argumentos de este tipo, el sustento de los cuales se verá más adelante:

a) Casi todos los pensadores concuerdan en que el cautiverio hecho en el transcurso de una guerra justa es razón suficiente de esclavitud (Soto, Molina).

b) También lo puede ser la legislación aceptada por una comunidad, la ley Cesarea p.ej., la que permite tal limitación de la libertad (Soto). Este punto se podría relacionar con la servidumbre por herencia (Molina).

c) También es lícita la esclavitud en el caso de extrema necesidad, es decir cuando por ejemplo un padre, con el fin de asegurar su mera supervivencia, se ve obligado a vender sus hijos (Soto).

d) Por último se considera que la autoventa es lícita, cuando el sujeto libremente asiente a ello y cuando puede participar en la

¹⁰ Dominicus SOTO: *De iustitia, et iure, libri decem*, Venetiis: apud Minimam Societatem 1594, lib. 4, q. 2, a. 2, p. 294: "*Homo tam iure naturae, quam iure gentium, potest esse alterius hominis dominus*". Este texto remite al primer libro de la Política de Aristóteles: "*Naturalem (servitutem-J.A.T.) est, qu[ui]a homines elegantiores ingenij reliquis hebetibus ac rudibus dominantur (...)*". "*Quocirca sagax ipsa natura alios homines ingenio ad imperandum dotavit, alios uerò corporeis neruis ac membris irroboravit ad seruiendum*".

determinación del precio (Molina). En este último caso es evidente que la libertad cesa con la venta propia y que, por lo tanto, será casi imposible revertir esta situación de servidumbre, aunque en la práctica real efectivamente se presentaban casos de este tipo¹¹.

3. Sobre la libertad como elemento constitutivo del ser humano

En el centro del debate sobre la legitimidad de la esclavitud está en primer lugar una determinada noción acerca de la constitución del ser humano. Por un lado, la tradición aristotélica parte del supuesto de la inferioridad natural de algunos sujetos en comparación con otros, lo que justifica su servidumbre (Sepúlveda). Por el otro lado, la tradición cristiana suele ver al ser humano como naturalmente libre, asunto que analizaré a continuación. La libertad fundamental del ser humano es una de sus características constitutivas que se debe a que, de acuerdo a Génesis 1, 27, el hombre haya sido creado a imagen y semejanza de Dios. Uno de los autores que mayor influencia ha tenido en la discusión sobre este tema, es el jesuita Luis de Molina (1535-1600), cuyo planteamiento esbozaré de manera breve¹².

En primer lugar, para Molina es fundamental el significado del nombre "libre albedrío" (*quid nomine liberi arbitrii intelligendum*

¹¹ Cfr. Marcelino OCAÑA GARCÍA: *Molina (1535-1600)*, Madrid: Ediciones del Orto 1995, p. 53.

¹² Cfr. sobre este tema M. OCAÑA GARCÍA: *Luis de Molina...* La posición de Molina respecto de la predestinación divina y el libre albedrío fue duramente atacada sobre todo por teólogos dominicos (D. Bañez). El pleito *De auxiliis* fue dado por terminado, cuando el Papa Pablo V ordenó en el año 1607 que los contrincantes, es decir los molinistas y los bañecianos, se abstuvieran de insultarse mutuamente. Lejos de resolver la disputa, se siguieron publicando obras sobre el tema, destacándose la del dominico Diego ÁLVAREZ: *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia libri duodecim*, Lugduni: Sumptibus Iacobi Cardon et Petri Cavell 1620. Álvarez (op. cit. p. 467) identifica a "*doctores quidam recentiores*" y a doctrinas "*apud aliquos nominales*", es decir molinistas, quienes interpretan al libre albedrío de una forma demasiado liberal (valga la redundancia), limitando así la influencia divina en los actos humanos.

sit), concepto que equivale al de "libertad"¹³. En su análisis él constata dos significados básicos. (1) Por un lado se le entiende a "libre albedrío" como aquello que se opone a la esclavitud. (2) Por el otro lado, la expresión *liberum arbitrium* se relaciona con la palabra *libet*, es decir, a gusto, a placer. En cuanto a esta segunda acepción Molina distingue dos formas; según la primera el nombre de libre albedrío se deriva de su oposición al concepto de la coacción, el cual designa "una *fuera externa* que impone lo que hay que hacer, impidiendo la elección" (OCAÑA GARCÍA 1995, p. 19). La ausencia de esta coacción no es, sin embargo, suficiente para poder hablar de libertad, ya que el acto espontáneo (*sponte*) también se da en niños y dementes, a los cuales Molina no les concede el uso activo del libre albedrío (MOLINA 1953, p. 14, 6-7). Por lo tanto, y en segundo lugar, es únicamente el sentido de libre albedrío en oposición al concepto de necesidad el que implica la libertad como instrumento de elección entre alternativas:

"Es en este sentido en el que el agente libre se opone al agente natural, ya que éste no tiene en su mano el obrar o no obrar, sino que una vez puestos todos los requisitos para obrar, tiene que obrar necesariamente; y de tal modo tiene que hacer una cosa, que no le es posible hacer la contraria" (MOLINA 1953, pp. 14, 16-18)¹⁴.

En todo caso, Molina suele relacionar la libertad con el acto divino de creación, según el cual el ser humano es hecho a imagen de Dios, lo que significa que de una u otra manera comparte los atributos esenciales del creador, entre los cuales se encuentran la racionalidad y la libertad. Otra razón, por la que Molina afirma la libertad fundamental de todos los seres humanos, consiste en el siguiente argumento: si la libertad no fuese el caso, entonces los actos no serían imputables tanto legal como moralmente. No obstante esta

¹³ Luis de MOLINA: *Liberi arbitri cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, ed. Johannes Rabeneck, Oña-Madrid: Collegium Maximum S.I-Sapientia 1953, pp. 13ss. En cuanto a la sinonimia de "libre albedrío" y "libertad", Molina abiertamente se separa de la tradición agustiniana, para la cual estos conceptos no debieron ser confundidos.

¹⁴ Traducción de M. OCAÑA GARCÍA..., p. 59.

caracterización un tanto negativa de la libertad, Molina parece afirmar que del hecho de la libertad fundamental del ser humano se derivan derechos, que algunos han visto como precursores de algún tipo de derecho subjetivo¹⁵.

4. ¿Puede un ser humano ser dueño de otro?

Evidentemente, si se toma como parámetro la definición del ser humano como ser libre, las razones de por qué un ser humano pueda ser dueño de otro, tienen que tener un fundamento argumentativo muy sólido. En primera instancia me referiré a la discusión sobre el significado del término dominio (*dominium*), ya que de este dependerá la concepción de la esclavitud.

El concepto de dominio remonta por lo menos al derecho romano¹⁶. Posteriormente vemos en Tomás de Aquino que los objetos materiales (*res exterior*) constituyen naturalmente un dominio en cuanto que el ser humano los hace suyos a través del uso de su razón y de su voluntad, representando esos objetos bajo el aspecto de la utilidad (TUCK 1979, p. 19)¹⁷. En la tradición franciscana, en Guillermo de Ockham por ejemplo, el énfasis es distinto, puesto que la idiosincrasia de esta orden, que se compromete a la pobreza apostólica, impide la propiedad y el usufructo de las cosas (TUCK 1979, pp. 20-22). Para Ockham, después del pecado original, la única relación con los objetos materiales que no implica un dominio propio, es el *simplex usus facti*, es decir el simple uso de hecho, el cual, como *dominium commune*, se ajusta al ideal franciscano de la pobreza¹⁸.

¹⁵ Cfr. Richard TUCK: *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press 1979, pp. 52ss.

¹⁶ Para lo siguiente véase R. TUCK: *Natural Rights Theories...*, pp. 5-31.

¹⁷ Tomás de AQUINO: *Summa Theologiae*, II-II, q. 66, a. 1.

¹⁸ Ver por ejemplo Guillermo de OCKHAM: *Breviloquium de principatu tyrannico*, en *Opera Politica* H. S. OFFLER (ed.), Oxford: Oxford University Press 1997, vol. 4, p. 179 (l. 3 c. 7): "*Primum dominium, scilicet commune toti generi humano, fuit et permansisset in statu innocentiae, si homo non pecasset; sed absque potestate appropriandi rem aliquam alicui personae aliter quam per usum (...)*". Traducción al castellano: Guillermo de OCKHAM: *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, trad. Pedro

Esta noción fue criticada o matizada en el siglo XVI por pensadores dominicos y jesuitas como Domingo de Soto y Luis de Molina, pero sin lugar a duda está implícitamente en la médula del argumento del franciscano Bartolomé de Albornoz, de cuyas invectivas contra de la esclavitud hablaré en un instante. Para Soto el dominio significa la propiedad de la cosa (*propietas rerum*) y tiene que ser distinguida del uso (*usus*) y del usufructo (*usufructus*)¹⁹. *Dominium* se convierte en un derecho (*ius*) y una facultad (*facultas*) para utilizar objetos (SOTO 1594, col. 286 a). De esta manera Soto define el dominio como “una facultad respecto de la sustancia de una cosa; el usufructo en cambio se da solamente respecto de su cualidad y sus accidentes”²⁰.

Si bien en la tradición dominica, el dominio de objetos materiales es algo que se da *iure naturale*, la pregunta acerca del dominio sobre la propia vida y los miembros, es decir las extremidades, tiene que ser resuelta de manera diferente, o sea desde el punto de vista del derecho de gentes. El jesuita Molina aclara que el único que tiene verdadero dominio sobre la vida y los miembros es Dios “el autor de la naturaleza misma (...) quien le concede al ser humano solamente el uso y la administración de los mismos”²¹. Como el asunto del dominio pertenece al derecho de gentes, siempre queda abierta la pregunta acerca de la legalidad de los títulos de propiedad.

Rodríguez Santidrián, Madrid: Tecnos 1992, p. 111. Cfr. R. TUCK: *Natural Rights Theories...*, p. 21.

¹⁹ Domingo SOTO: *De iustitia, et iure, libri decem*, Venetiis: apud Minimam Societatem 1594, lib. 3, q. 1, p. 284 a. Sobre el concepto de justicia y derecho en Soto véase Annabel S. BRETT: *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, pp. 137-164. Una presentación de conjunto del pensamiento de Soto en el contexto intelectual de su época es dada por J. BELDA PLANS: *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2000, pp. 399-500.

²⁰ D. SOTO: *De iustitia...*, p. 286 b: “*Dominium enim est facultas in substantiam rei: usufructus vero non nisi in eius qualitate et accidentia*”.

²¹ Luis de MOLINA: *De Iustitia et iure*, Venetiis: apud Sessas 1614, vol. 1, tract. 3, disp. 1, col. 3 A.

En Luis de Molina la pregunta acerca del dominio sobre otras personas tiene una estrecha relación con la cuestión de la disponibilidad que cada uno tiene sobre su propia vida y su propio cuerpo. Sin querer entrar en detalles acerca de los fundamentos de la teoría del derecho en Molina, quisiera señalar que para él la problemática del dominio sobre sí mismo y el tema de la esclavitud cae dentro del ámbito del *ius gentium*, el cual es relacionado con el derecho humano positivo y no con el derecho natural²². Esto es así, porque el derecho natural es uno para todo el género humano, mientras que las diferencias circunstanciales, que son propias del derecho de gentes, se dan el ámbito del derecho humano. Por lo tanto el derecho de gentes, que “regula” estas cuestiones respecto de la propiedad, pertenece propiamente al derecho humano²³.

En la distinción entre el derecho natural y el derecho de gentes, queda claro para Molina, que cuestiones acerca de la esclavitud tienen que ser tratadas en esta última clase de derecho. Como ya se había dicho, el ser humano es constitutivamente libre, sin embargo, las diferencias respecto de su estatus social y la facultad que tiene para disponer libremente sobre sí mismo se derivan de ciertas circunstancias de hecho, es decir *ex parte obiecti* (MOLINA 1614, vol. 1, col. 11 A-B). Como dice Molina: “Por derecho natural todos los seres humanos nacieron libres (...). Añadidos estos derechos, la servidumbre, que es contra la naturaleza, fue introducida por el derecho de gentes”²⁴. De esta manera su definición de la justicia, que es universal, es solamente aplicable dentro del marco del derecho natural: “Es una voluntad constante y perpetua, dándole a cada uno su derecho (*ius*)”²⁵.

²² Cfr. L. MOLINA: *De Iustitia...*, vol. 1, tract. I, disp. IV, col. 11 A.

²³ L. MOLINA: *De Iustitia...*, vol. 1, tract. I, disp. VIII, col. 11 B: “(...) *Communiter dici consuevit, nempe de iure naturali fuisse omnia communia, iure vero gentium introductam factamque fuisse rerum divisionem*”.

²⁴ L. MOLINA: *De Iustitia...*, vol. 1, tract. I, disp. VIII, col. 11 D: “(...) *Iure naturali omnes homines nascituros fuisse liberos*”. (...) *Etiam additum his iuribus, servitutem esse contra naturam de iure gentium introductam*”.

²⁵ L. MOLINA: *De Iustitia...*, vol. 1, tract. I, disp. VIII, col. 16 B: “*Est constans et perpetua voluntas, ius suum unicuique tribuens*”. Obviamente esta definición es una

Por esta razón, cualquier limitación injusta del libre albedrío es un pecado, ya que la semejanza del ser humano con Dios es razón suficiente para respetar esta libertad²⁶. Cualquier intervención en la esfera privada de una persona, p.ej. en el caso de las relaciones sexuales, tiene que contar con la anuencia de la misma (MOLINA 1614, vol. 1, col. 4 D).

Pero, volviendo a lo que me trajo a estas disquisiciones: la pregunta consistía en indagar acerca de nuestro dominio sobre nosotros mismos y sobre otros. En la *disputatio* 1 del tercer tratado de su *De iustitia et iure*, Molina efectivamente discute la pregunta si el ser humano es el señor (*dominus*) de su propia vida y de sus miembros²⁷. Desde el punto de vista del derecho eterno y natural, Molina niega rotundamente de que dispongamos íntegramente sobre nuestra propia vida, ya que ésta fue dada por Dios, quien se convierte el único *dominus* nuestro²⁸. Esto quiere decir que cualquier intento de poner en peligro o alterar la integridad corporal, contradice a la recta razón, lo que implica una infracción contra la justicia para consigo mismo y para con Dios (MOLINA 1611, vol. 4 tract. 3, disp. 1, col. 3 A-B).

cita casi textual del *Corpus Iuris Civilis* l. I de Justiniano: "*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*".

²⁶ L. MOLINA: *De Iustitia...*, vol. 1, tract. I, disp. VIII, col. 4C: "*Esse vero hominem dominium earum suarum operationum, non est aliud, quam in facultate sui arbitrij esse positum, illas elicere, vel non elicere, aut etiam elicere contrarius, ut maluerit, quod non aliud est, quam esse liberus: in quoad imaginem et similitudinem Dei dicitur homo: eaque ratione capax est virtutis ac vitij meriti et demeriti, dignusque laude aut vituperio, praemioque aut supplicio*".

²⁷ L. MOLINA: *De Iustitia et iure*, vol. 4, Venetiis: apud Sessas 1611, tract. 3 disp.

²⁸ L. MOLINA: *De Iustitia...*, vol. 4, tract. 3 disp. 1, col. 2 C: "*Homo non est dominus propriae vitae, ac membrorum, sicut est dominus pecuniae, et caeterorum bonorum externorum, quae ad ipsam spectant, ac possidet*". Cfr. también col. 4 Bs: "*Vita nihilominus, et membra, sunt donum quoddam homini in ipsius bonus à Deo concessum, ut fruatur vita, utaturque membris ad varias functiones. Est insuper homo constitutus dominus earum suarum operationum, quae facultati liberi sui arbitrij subsunt. Constitutus item est custos et administrator vitae ac membrorum. Conclusio haec satis est perspicua, communiter quae est recepta. Et secunda pars, nempe, hominem constitutum esse dominum earum suarum operationum, quae facultati liberi sui arbitrij subsunt, ostensa est in Concordia (...)*".

Ahora, lo que es válido para uno mismo, también lo tiene que ser respecto de otros. De forma parecida a la universalización ética de los estoicos, Molina constata que la prohibición de la mutilación propia y del suicidio se extiende hacia los demás, y de esta manera se prohíbe el asesinato²⁹. La alteración de la integridad corporal es lícita únicamente en el caso en que con tal acción no se contradiga la *recta ratio* y que exista, por lo tanto, una causa legítima. Esto significa que el beneficio de esta acción tiene que superar el perjuicio que con ella se ocasiona, por ejemplo en el caso de amputaciones, con la que se evita una enfermedad más grave, o cuando se matan personas en el transcurso de una guerra justa (MOLINA 1611, vol. 4, tract. 3, disp. 1, col. 5 A-E). Molina concibe estas justas causas dentro de límites estrechos, ya que excluye la posibilidad de que un gobernador, por el mero hecho de ser gobernador, adquiera el derecho de alterar la integridad física de sus súbditos, a menos que con esto se realice un acto de justicia; de todas maneras, Molina piensa que el daño del individuo *siempre* conlleva un daño de la *res publica* (MOLINA 1611, vol. 4, tract. 3, disp. 1, col. 6 A) y solamente en el caso en que el perjuicio personal sea inferior al perjuicio colectivo, se justifica el daño del individuo³⁰. Además, un acto es injusto cuando se lleva a cabo en un sujeto ignorante de las implicaciones legales y morales de tal acto³¹. En cuanto a la esclavitud, es claro que las personas pueden ser sometidas a servidumbre únicamente cuando tienen conocimiento de esta institución y sus implicaciones.

²⁹ L. MOLINA: *De Iustitia...*, vol. 4, tract. 3 disp. 1, col. 3 D: "(...) *Non minus eo praecepto (es decir el quinto mandamiento-J.A.T.) esse prohibitum occidere se ipsum, quam alium*".

³⁰ L. MOLINA: *De Iustitia...*, vol. 1, tract. 3 disp. 1, col. 5 A: "(...) *Homo exponere possit periculis propriam vitam, ac membra, quando id postulat recta ratio, vel navigando, vel bello iusto rempublicam defendendo (...)*". En la tercera conclusión (col. 5 Es), Molina transfiere este argumento a la potestad del gobernador, quien no puede disponer a gusto de los miembros del colectivo político. Esto es posible únicamente "*quantum recta ratio praescribit, ac postulat commune reipublicae bonum*" (col. 6 A).

³¹ L. MOLINA: *De Iustitia...*, vol. 1, tract. II, disp. XI, col. 18 D: "*Nullus, nisi volens (saltem imputativè) efficere potest iniustum formaliter, hoc est, iniuriam*".

Aún así, Molina no cuestiona los fundamentos legales de la servidumbre, pero sí considera que el concepto de servidumbre natural es obsoleto, dada la igualdad básica de todos los seres humanos como seres racionales. ¿Qué criterios, entonces, aplica para justificar la servidumbre legal?

En primer lugar la compra y venta de esclavos tiene que darse en el contexto de una legislación que es aceptada tanto por el país de origen del comprador como por el país del que vende. La esclavitud también tiene que ser legal en el país del cual provienen los esclavos³². Uno de estos argumentos que apoyan la legalidad de la servidumbre tiene su origen en el derecho de gentes: la captura de prisioneros en una guerra justa. Esta razón es generalmente aceptada, por lo que Molina afirma que incluso la sumisión a esclavitud de cristianos por no creyentes es justificable: "Si entonces los cristianos son capturados por infieles en una guerra justa promovida por los infieles, la manumisión de aquellos (es decir de los cristianos-J.A.T.) es verdadera"³³. La legalidad *iure Caesareo* también incluye la posibilidad de que una persona se venda a sí misma como esclava o que, en el caso de extrema necesidad, venda a los propios hijos³⁴.

¿Existía una posibilidad legítima de abandonar la esclavitud? Por lo general no, ya que, si alguien ha sido esclavizado como resultado de una guerra justa, la fuga tenía que ser considerada como un acto de injusticia³⁵. Sin embargo, la fuga de esclavos es justificable bajo

³² L. MOLINA: *De Iustitia...*, vol. 1, tract. II, disp. 33, col. 147 C: "*Efficitur deinde, ut si aliquis legibus quidem illis subiectus, sine illis conditionibus emat aliquem in servum, atamen in loco ubi leges illae non vigent, ut Aethiopem in Aethiopia; validus est contractus, vereque ille, qui emptus est, servus reddatur. Efficitur praeterea, ut si homo, legibus illis non subiectus, seipsum sine illis conditionibus vendat in loco, ubi huiusmodi leges vigent, emptio est valida: eo quod leges ille solum in favorem libertatis eorum qui illis subiiciuntur, latae fuerint*".

³³ L. MOLINA: *De Iustitia...*, vol. 1, tract. II, disp. 33, col. 144 B: "*Si tamen Christiani ab infidelibus bello iusto ex parte infidelium caperentur, vere esset illorum mancipia (...)*".

³⁴ L. MOLINA: *De Iustitia...*, vol. 1, tract. II, disp. 33, col. 150 C: "*Quamvis autem id placeat (es decir, la venta los hijos propios-J.A.T.), quando tam emens, quam vendens, iuri Caesareo esset subiectus (...)*".

³⁵ Cfr. MOLINA: *De Iustitia...*, vol. 1, tract. II, disp. 37, col. 180 A-B.

la condición de que la guerra haya sido promovida injustamente o cuando un cristiano no se encuentra, debido a su servidumbre, en condiciones de ocuparse apropiadamente de sus necesidades religiosas (MOLINA 1611, vol. 4, tract. 3, disp. 1, col. 181 B). Otras razones de una fuga legítima serían la autocompra, la enfermedad garve o la violación de esclavas (MOLINA 1611, vol. 4, tract. 3, disp. 1, col. 185 D - 188 B).

5. ¿Hubo una crítica fundamental a la esclavitud de los etíopes?

El hecho tal vez más sorprendente para nosotros consiste en que ningún pensador de los aquí mencionados haya severamente criticado la esclavitud como institución³⁶. Ni siquiera Molina, quien puso un fuerte énfasis en la naturaleza del ser humano como constitutivamente libre, excluyó la posibilidad de que una persona fuese sometida a esclavitud por otra bajo ciertas circunstancias de hecho. No obstante, la preocupación por el tema de la esclavitud efectivamente llevó a planteamientos que, si bien no fueron radicales, sí pusieron una sombra de duda sobre esta institución. Para demostrar este incipiente cuestionamiento de la esclavitud, me remitiré a tres pensadores, un dominico, un jesuita y un franciscano, quienes desde sus puntos de vista respectivos llegaron a exigirle ciertos derechos legales y morales a los esclavos.

El primer caso es el de Tomás de Mercado, hermano dominico, cuya obra *Summa de tratos y contratos*, fue publicada el año 1569³⁷. Su interés consiste fundamentalmente en lo que hoy en día atribuiríamos a una ética de la empresa, es decir en establecer criterios según los cuales se debería llevar a cabo cualquier transacción comercial, procurando “mostrar quan hermosa era la equidad, y la modestia”, en los tiempos de Sócrates (MERCADO 1587, Prólogo). Sin embargo, la situación suscitada por el rechazo de

³⁶ L. HANKE: *Aristotle...*, p. 9: “(...) No document has come to light which reveals any concerted opposition to Negro slavery during the sixteenth century”.

³⁷ La edición utilizada aquí es la siguiente: Tomás de MERCADO: *Summa de tratos y contratos*, Sevilla: Fernando Díaz 1587.

la esclavitud de los indígenas, llevó a la importación masiva de "etíopes". En este contexto, Mercado expresa claramente su intención:

"Queriendo pues immitar a estos (Sócrates, Platón, etc.- J.A.T.), que en affecto, y obras fueron verdaderos padres. Y mirando el estado presente destos reynos, y de todas las Indias, y que creo durara algunos siglos, me parescio, que de muchas cosas, que prouechosamente se pueden tratar, y es necessario se traten, seria ocupacion vtil mostrar con claridad, como exercitarian los mercaderes licitamente su arte con los demas negocios annexos, y consequentes de cambios y vsuras (...)" (MERCADO 1587, Prólogo).

Por lo tanto, Mercado debate "todos los contratos humanos, excepto el matrimonio" (que no es un contrato comercial), bajo el punto de vista de "justicia, y equidad con que se deuen celebrar" (MERCADO 1587 I, 1; p. 1r). Con miras a este fin, él establece que la obligación que se deriva del intercambio comercial "es la de Dios, la de la naturaleza, la de la yglesia, ò la de la republica" (MERCADO 1587, p. 1v). A los mercaderes hay que enseñarles los principios de la ley natural, ya que por lo general no suelen tener una noción clara respecto de los fundamentos morales y legales de sus negocios. En este sentido, Mercado *ex professo* se inscribe en la tradición tomasiana, según la cual la ley en los seres humanos es resultado de su racionalidad y, por lo tanto, de su relación con Dios: "Ansi dize sancto Thomas. La ley natural, es una participación de la ley eterna, y una impression de la lumbre diuina, en el anima racional" (MERCADO 1587, p. 2r). Por esta razón, confiesa Mercado, "no nos agradan cierto doctrinas nuevas, y peregrinas: sino las muy ranciosas antiguas" (MERCADO 1587, 10v). Lo que entonces el ser humano está obligado a hacer, proviene directamente de Dios³⁸. Sin embargo, este concepto de obligación no contradice el libre albedrío, a diferencia

³⁸ T. MERCADO: *Summa de ratros...*, p. 2r: "Y por consiguiente (Dios-J.A.T.) tiene autoridad diuina para obligarnos a poner en execucion su dictamen, è imperio".

de la coerción que se da por “fuerça ò captiuero”³⁹. Parece entonces que Mercado tiene una visión transcendentalista de las obligaciones, ya que ninguna autoridad civil u otra autoridad puede obligar, a menos que esto ocurra con base en preceptos justos que se derivan en últimas de Dios, es decir de la ley eterna⁴⁰.

El resultado que nos arroja esta breve mirada a Mercado consiste en el énfasis de que los preceptos fundamentales del derecho no están a disposición de individuos, sino que se derivan directamente de la autoridad divina⁴¹. Algunos de estos preceptos atañen precisamente el derecho a la propiedad, concepto esencial en la discusión sobre la esclavitud.

El ser humano es por naturaleza un ser social (MERCADO 1587, p. 3r), y por lo tanto le corresponden ciertos preceptos naturales que, independientemente de cualquier legislación humana, regulan la mayoría de los aspectos de la convivencia⁴². Después de haber establecido los principios prácticos “apartate del mal y haz bien” y “no hazer, lo que holgarias que nadie hiziesse contigo” (MERCADO 1587, 8v), Mercado formula un precepto más conciso: “Do claramente se collige: quan necessario es a la conseruacion del humanal gentio: que à nadie agraiemos, y todos beneficiemos” (MERCADO 1587, 9r). Haciendo referencia a Ulpiano termina por constatar tres principios: “Tres son los preceptos ò partes del derecho. El primero biuir honestamente. El segundo, no agraiar a nadie. El tercero; dar lo suyo a su dueño” (MERCADO 1587, 9v).

La regulación del intercambio comercial es sin duda un fenómeno social que requiere de ciertos principios para hacer “yqualdad en los

³⁹ T. MERCADO: *Summa de tratos...*, p. 2r: “Esto llamamos obligar, y ello obligacion (conuiene a saber) quando uno deue hazer algo libre para hazello. Que à no serlo: no seria ya obligacion, sino fuerça ò captiuero”.

⁴⁰ T. MERCADO: *Summa de tratos...*, p. 2r: “(...) Dios supremo juez, castiga seuerissimamente à los transgressores de sus preceptos”.

⁴¹ T. MERCADO: *Summa de tratos...*, p. 3v: “No ay preceptos diuinos, casi mas forçosos, que los naturales”.

⁴² T. MERCADO: *Summa de tratos...*, p. 5v: “Y nadie ha de pensar auello dexado sin ley, sino que le dio la natural: que le obligaua à muchas cosas”.

contratos" (MERCADO 1587, 9v). Por ejemplo: "Y si un esclauo, valiendo dozientos escudos se dan por el: quedan yguales comprador y vendedor. Aquel con su negro y este con sus escudos" (MERCADO 1587, 10r). Ahora, un esclavo es un ser humano y, por lo tanto, hay que tratarlo, en cuanto sujeto de intercambio comercial, de manera distinta. En primera instancia, Mercado declara que la venta de humanos es, en principio, un negocio lícito. Sin embargo, él no se ocupa tanto de la legislación como de la relación efectiva que tiene el comercio portugués de esclavos con el derecho natural. En este contexto él no escatima esfuerzos retóricos para demostrar que los portugueses realizan este comercio de un modo perverso y, por lo tanto, repudiable. Aun cuando el sometimiento a la esclavitud es, en principio, justificada por la toma de prisioneros en una guerra justa o por el derecho de gentes o por la necesidad extrema, Mercado aclara que la práctica del comercio de esclavos negros en las islas de Cabo Verde es tan desastrosa que en fondo sería mejor abandonar este negocio. Dice él: "Esta practica entendida digo, en lo que toca al derecho, dos conclusiones. La primera, que la venta y compra de negros en Cabo Verde es de suyo licita y justa. La segunda, que supuesta la fama que en ello ay, y aun la realidad de verdad que passa, es pecado mortal (...)" (MERCADO 1587, p. 105r). El asunto es de coherencia con los primeros principios éticos y jurídicos que se remontan a la ley natural. Por eso, los comerciantes de esclavos no pueden pretender aplicar principios jurídicos y morales distintos: "Pensays que tenemos aca otro derecho, o otra Theologia?" (MERCADO 1587, p. 106v).

Otro defensor de los derechos de los esclavos negros fue a principios del siglo XVII el jesuita Alonso de Sandoval (1576-1652) en Cartagena de Indias⁴³. Este autor destaca en su obra *De instauranda ethiopum salute*, la importancia de un trato digno hacia los esclavos negros. Sin embargo, tampoco él llega a rechazar esta institución. En primer plano, Sandoval establece una igualdad de principio de todos los seres humanos, independientemente de su raza, "(...) porque Dios jamas desprecia los colores (...)" (SANDOVAL 1627, p. 148v). No obstante esta afirmación de la tradicional libertad

⁴³ Cfr. A. SANDOVAL: *Naturaleza, policia...*

cristiana y la consiguiente igualdad de hecho de todos los seres humanos, paradójicamente existe, según Sandoval, una diferencia de condiciones que se deben justamente a la raza:

“Y si estos males, que avemos dicho tienen assiento en los hombres por serlo, claro es que ternan (*sic!*) mayor cabida en los miserables negros, cuya suerte por ser esclavos (...) (134r) se aya de creer, que tienen menos perfectas al mas que los muy libres, sino porque la mesma vil condicion del cuerpo, enbaraça el entender del alma, y entienden como si tuvieran medio entendimiento, y apetecen como si t[u]vieran mil apetitos” (SANDOVAL 1627, p. 133v).

Sandoval deriva de la supuesta deficiencia cognitiva y emocional de los negros, que respecto de los indígenas ya habíamos constatado en Sepúlveda, una obligación del amo de cuidar apropiadamente de sus esclavos: “(...) Si el esclavo tiene solamente medio entendimiento, el amo ha de tener entendimiento y medio, el entero para si; el medio con que supla la otra mitad, que le falta a su esclavo” (SANDOVAL 1627, p. 134r).

En todo caso, la práctica de la esclavitud no es cuestionada por Sandoval, y sus exigencias se limitan a pedir un trato digno de los esclavos, trato que comprende suficiente alimentación, ropa y, lo más importante, la disposición de tiempo para poder dedicarse al culto cristiano, asunto que Sandoval tuvo que demostrar primero, es decir que los negros son efectivamente aptos para recibir la enseñanzas de la fe católica. Les recuerda a los amos de los esclavos su obligación cristiana del buen trato, ya que “los que soys señores hazed con vuestros criados, lo que es justo y conveniente, acordaos que teneyd otro señor en el cielo” (SANDOVAL 1627, 141r).

Resumiendo se puede constatar lo siguiente. Si bien Sandoval no critica la esclavitud como tal, sí afirma que los esclavos son efectivamente seres humanos, en el sentido propio de la palabra. Esta afirmación se dirige contra la teoría aristotélica de inferioridad natural. No obstante, los esclavos negros tienen defectos cognitivos y afectivos y, por lo tanto precisan del cuidado de alguien, cuya

superioridad cognitiva y afectiva debería ser garantía para la salud del alma y la integridad física de los esclavos (SANDOVAL 1627, lib. 2 cap. 4; f 140v).

A pesar de las ambivalencias expresadas por Molina, Mercado y Sandoval respecto del estatus jurídico y social de los esclavos, sobre todo de los esclavos negros, se encuentran voces de acérrima crítica, voces que, sin embargo, parecen no haber trascendido. Uno de estos casos es el del franciscano Bartolomé de Albornoz, quien fuera catedrático de la Universidad de México a partir del año de su fundación, 1553⁴⁴. Su pequeño tratado sobre la esclavitud probablemente fue redactado alrededor del año 1570⁴⁵, y tiene el propósito de "(...) advertir a los mercaderes que, pues hay otras cosas en que emplean su caudal, no gusten de trato tan carnicero" (ALBORNOZ 1929, p. 233 b) como lo es el de negociar con esclavos.

Abiertamente hostil a de las Casas, Albornoz se pregunta irónicamente, cómo será posible que, dado que cada indígena tiene 400 defensores, la esclavitud de los mismos sigue siendo un hecho (ALBORNOZ 1929, p. 232 a). Sin embargo, él no se ocupa principalmente de la servidumbre indígena, sino "de los negros de Etiopía" (ALBORNOZ 1929, p. 232 a).

De entrada describe sucintamente las dos maneras más usuales de someter a alguien a esclavitud. Primero, hay quienes "por propia autoridad" se apropian de los esclavos, lo cual es "robo manifiesto", ya que esta actividad "es contra todo derecho, divino y humano" (ALBORNOZ 1929, p. 232 a). La segunda manera de sumisión a esclavitud es la que practican los portugueses, quienes "pagan derechos de su contratación, como cosa pública y permitida", ya que "este contrato (...) es permitido, pues los reyes lo consienten" (ALBORNOZ 1929, p. 232 a). En este punto Albornoz hace la

⁴⁴ Bartolomé de ALBORNOZ: "De la esclavitud", en: *Biblioteca de autores españoles*, Madrid 1929, vol. 65, pp. 232-233. D. DAVIS: *The Problem of Slavery...*, pp. 189-190; L. HANKE: *Aristotle...*, pp. 80-81.

⁴⁵ Esto se puede inducir del hecho de que cita a Mercado (p. 232) cuya obra tuvo su primera edición el año 1569, cfr. *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. X, p. 421.

distinción clave entre el fuero externo y el fuero interno. Solamente si un tipo de acción también se ajusta a lo que dictamina el fuero interno, podemos llamarla buena. En todo caso, la esclavitud no pertenece a este tipo de acción, porque “no hay quien entienda esta cifra; al menos para mi no lo es; que si de parte de estos miserables no ha precedido culpa para que justamente por ella pierdan su libertad, ningún trato público ni particular, por aparente que sea, basta a librar de culpa a quien tenga en servidumbre usurpada su libertad” (ALBORNOZ 1929, p. 232 b).

De las razones tradicionales para justificar la esclavitud, es decir (1) la guerra justa, (2) la ley y (3) la extrema necesidad vital, dice Alborno: “De estas digo, como de todo lo demás, que (estas razones -J.A.T.) deben de ser buenas; pues que yo no las entiendo” (ALBORNOZ 1929, p. 232 b). Por ejemplo, el derecho de someter a los prisioneros de guerra a la servidumbre no es claro: “Aristóteles dice que las cosas tomadas en la guerra son de los que las toman. Esto es muy diferente de hacer esclavos” (ALBORNOZ 1929, p. 232 b). Aquí Alborno aplica el principio de la duda en favor del perjudicado, es decir del sometido a esclavitud: “Cuando la guerra se hace entre enemigos públicos, ha lugar de hacerse esclavos en la ley del demonio; mas donde no hay tal guerra, ¿qué sé yo si el esclavo que compro fue justamente capturado? Porque la presunción siempre está por su libertad” (ALBORNOZ 1929, p. 232 b).

Respecto de la ley natural como fundamento de la esclavitud, Alborno rechaza la noción de la esclavitud natural, secamente constatando: “En cuanto a la ley natural, obligado estoy a favorecer al que injustamente padece, y no hacerme cómplice del delincuente (...)” (ALBORNOZ 1929, p. 232 b). Incluso la opción de esclavizar a alguien como último recurso de cristianización (“solo se justificará en caso que no pudiera aquel negro ser cristiano sin ser esclavo”), es rechazado dando una explicación más que convincente: “Mas no creo que me darán en la ley de Jesucristo que la libertad de la ánima se haya de pagar con la servidumbre del cuerpo” (ALBORNOZ 1929, p. 232 b - 233 a). La única forma de convertir a un no creyente tiene que darse de manera pacífica y voluntaria.

6. Epílogo

Es entonces, casi se puede decir, una ironía del destino que pensadores tan excelentes, como Molina y Soto, no hayan llevado la teoría de la libertad al campo de lo práctico y que no hayan formulado una crítica fuerte a la esclavitud. Parece que todavía el peso de la tradición en aquel entonces fue demasiado grande y que la presencia efectiva de la mano de obra de los esclavos en los procesos productivos fue aun imprescindible. Curioso es también que a nivel legal la esclavitud de los indígenas haya sido repudiada, pero tal cosa nunca sucedió respecto de los esclavos negros, y por tal motivo quizá, en casi todos los autores mencionados, con excepción, tal vez de Albornoz, la ambigüedad entre la convicción de que el ser humano es constitutivamente libre y la posibilidad real y efectiva de la servidumbre es patente. Sin embargo, parece que la balanza comienza a inclinarse a favor de los derechos de los esclavos, asunto que en siglos posteriores llevó oficialmente a rechazar este sistema. A manera de conclusión quisiera citar brevemente un pasaje de Tomás de Mercado, en el cual, creo yo, queda plenamente resumida la ambigüedad, de la que hablaba, pero donde también se percibe la incipiente preocupación por los esclavos:

“En este otro negocio que passa en este rio y toca a toda la ciudad, ni lo apruevo ni lo repruevo aquí, no quiero dezir en ello más que un refrán de Plutarcho (...): Cuando la fuente está dañada, no suele ser sana sino siempre sospechosa y enferma el agua que della sale y por los arroyos viene. En lo demás cada uno consulte su confessor”⁴⁶.

⁴⁶ Tomás de MERCADO: “Del trato de los negros de Cabo Verde”, en Juan de la PEÑA: *De bello contra insulanos...*, (= Corpus Hispanorum de Pace X), vol. 2, p. 430.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.