

BARTOLOME DE LAS CASAS EN LA AXIOLOGIA POLITICA

JORGE R. DE MIGUEL

Universidad Nacional de Rosario (Argentina)

I. INTRODUCCIÓN

1. Este nuevo enfoque del pensamiento de Bartolomé de Las Casas¹ pretende resaltar la riqueza que puede hallarse en él. Lo construimos desde una perspectiva filosófico-política tratando de realizar un balance crítico-axiológico de su obra, en base a una concepción cristiana de los valores. De ese modo, en un marco más amplio que el puramente histórico, podrán descubrirse nuevos aspectos que permitan comprender mejor el aporte de Las Casas a su tiempo y a la posteridad².

La primera nota distintiva que se alcanza al contemplar las ideas del P. Las Casas es su plenitud de vida. Si un esfuerzo se requiere para la comprensión de sus obras es el de situarse en la realidad de su época. Las Casas cuenta en sus escritos, impregnados de mundanidad, el acontecer mismo del encuentro cultural hispano-indiano. En tanto capta en profundidad su razón de ser como misionero, ama a los naturales y a todo ese Nuevo Mundo que se despliega ante sus ojos. Para testimoniarlo se convierte en historiador de las Indias. Bien es cierto que, justamente por este carácter, recibe las mayores críticas, pero es dable estimar que, aún con excesos, en su prosa fue

¹ Pueden verse también nuestros trabajos anteriores: *La idea de justicia en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, en *Revista de la Facultad de Derecho* 4/5 (Rosario, U.N.R.), prox. aparición; *Bartolomé de Las Casas y el derecho a la guerra*, en *Revista de Ciencias Sociales* 24 (Valparaíso, Univ. de Valparaíso), prox. aparición.

² En su estudio sobre la bibliografía lascasiana, Vidal Abril considera que aún está por hacerse una interpretación filosófico-jurídica y política de la obra de Fray Bartolomé. ABRIL CASTELLO, Vidal, *Bartolomé de Las Casas. Balance crítico-bibliográfico de un Centenario*, en *Anuario de Filosofía del Derecho* 18 (Madrid, Inst. Nacional de Estudios Jurídicos, 1975), p. 363.

fiel a sí mismo. Esto es, le importaba menos reflejar con precisión la realidad que confirmar en ella sus argumentos de defensa del indio americano. De aquí que su labor historiográfica tenga más valor filosófico que histórico-científico, si se entiende por filosófico el hecho de que Las Casas revela de esa manera su concepción del hombre.

En suma, tal vitalismo permite descubrir en las ideas lascasianas un tejido axiológico que, no por presentar incoherencias en ciertos aspectos, ha perdido vigencia en los siglos posteriores. A partir de ellas ha podido elaborarse una Carta de Derechos Humanos y una sistematización de sus principios democráticos, bajo la autoría de Luciano Pereña y Vidal Abril³. Con este trabajo, que ojalá merezca agregarse a tan significativo esfuerzo, creemos también contribuir a la reafirmación de ideales que, aún hoy, la humanidad espera ver concretados.

II. LOS VALORES DEL MUNDO POLÍTICO

2. Este estudio se encara a partir de una concepción tridimensional del Derecho y la Política⁴, en la cual hecho, norma y valor se encuentran debidamente concatenados e integrados, dando lugar a una dimensión sociológica, una normológica y otra axiológica, respectivamente. En la realidad social, lo jurídico se caracteriza por la *oposición*, que se traduce en adjudicaciones de potencia e impotencia, mientras que la Política se desenvuelve por *oposición* y *agregación*, vale decir, la coexistencia humana misma⁵. Dicha potencia e impotencia que se reparte en la conducta jurídica, resulta acrecentada por el compartir en el acto coexistencial de la Política. Tanto

³ Este lúcido trabajo de Luciano Pereña y Vidal Abril se encuentra en LAS CASAS, Bartolomé de, *Derechos civiles y políticos* (Madrid, Editora Nacional, 1974), p. 141 ss.

⁴ GOLDSCHMIDT, Werner, *Introducción filosófica al Derecho* (5ª ed., Buenos Aires, Depalma, 1976); *La ciencia de la justicia. Dikelogía* (Madrid, Aguilar, 1958); CIURO CALDANI, Miguel Angel, *Derecho y Política* (Buenos Aires, Depalma, 1976); *Estudios de Filosofía Jurídica y Filosofía Política*, 3 tomos (Rosario, Fundación para las Investigaciones Jurídicas, 1982/1984).

⁵ Como lo ha destacado ya el maestro argentino Carlos Cossio, en toda coexistencia hay una dosis de autonomía y de heteronomía que se impone por la idea de limitación recíproca del coexistir. Pero a su vez, coexistir significa siempre entenderse con otros: Cossio, Carlos, *La estructura del plexo axiológico*, en *Revista Jurídica Argentina "La Ley"* 84 (Buenos Aires, oct./dic. 1956), p. 791; *Primera meditación sobre la justicia*, ídem., p. 899.

En aras de satisfacer la agregación, además de las ideas de *limitación* y *entendimiento*, cabría remarcar las de *acrecentamiento* y *comprensión* ínsitas en el coexistir.

en el mundo jurídico como en el político existe una dimensión normológica representada por la captación lógica de la realidad social, esto es de los repartos y de toda la coexistencia. La estructura se completa con una dimensión axiológica que valora hechos y normas: el Derecho culmina en la justicia, supremo valor de oposición que, en la Política, se integra con el amor, supremo valor de agregación, para realizar los valores de convivencia. Como puede verse en este análisis, el Derecho se enmarca en el continente de la Política, que lo comprende y lo abarca.

Adoptando la fórmula del realismo genético creacionista cristiano, según el cual Dios creó el Universo material e ideal, es posible integrar las tres dimensiones en una verdadera ciencia del Derecho y la Política. Así, el objeto de estudio de la Jurística y Política Sociológicas está constituido por entes materiales (la conducta humana); el de la Jurística y Política Normológicas, por entes ideales enunciativos, principalmente (las normas), y el de la Jurística y Política Axiológicas, por entes ideales exigentes (los valores). Vale decir que hecho y norma son "fabricados" por el hombre, pero sobre material natural "creado". En cambio, la axiología se compone tanto de valores de fabricación humana, en virtud del libre albedrío (valores fabricados), como de valores creados por la divinidad (valores naturales).

3. En el específico terreno que interesa a nuestro estudio, es conveniente recordar que se reconoce a los valores *entidad objetiva ideal* y carácter de *exigentes*. Esto significa que son trascendentes al hombre, que sólo los capta, tienen existencia fuera de la realidad material y reclaman su realización. Se ejecutan en la conducta humana⁶, pero su carencia de concreción —ya que el hombre es libre de desarrollar o no los valores— no debe ser interpretada como inexistencia⁷.

⁶ Para Cossio y la teoría egológica, el sentido de la conducta puede ser apprehendido por la proyección de su *ideal real* y de su *ideal verdadero* (v.gr., justicia positiva y justicia verdadera). El primero da lugar a la axiología jurídica positiva, que integra la ciencia del Derecho, y el segundo, a la axiología jurídica pura, de carácter metafísico. De esta manera, Cossio rectifica la tradición jusnaturalista clásica en su referencia a valores preexistentes y sólo acepta la posibilidad de una ciencia de la justicia positiva: Cossio, Carlos, *La teoría egológica del Derecho y el concepto jurídico de libertad* (Buenos Aires, Losada, 1944), p. 112 ss.

En cambio, una ciencia de la justicia es posible a partir del reconocimiento de objetividad de la misma. Así, el ideal real puede ser enfocado como la valoración ínsita en el reparto y el ideal verdadero, como el valor objetivo que aquella valoración trata de captar.

⁷ En su crítica a la teoría de Scheler y Hartmann señala bien Recaséns Siches que los valores tienen una objetividad intravital, inmanente de la vida

Es preciso aclarar, además, que entre los *valores naturales* se reconocen como *absolutos* aquellos referidos a las fórmulas superiores de la convivencia (justicia, amor, verdad, etc.) y como *relativos*, aquellos que derivan su condición valiosa de su relación con los valores absolutos (poder, orden, solidaridad, etc.). A su vez, los *valores fabricados* son *auténticos* o *falsos* según favorezcan o no valores naturales.

4. De esta clasificación pueden inferirse dos nociones a tener en cuenta: una es la parcial historicidad de los valores y, la otra, la jerarquía entre los mismos.

Los valores naturales carecen de historicidad, salvo en su realización concreta, es decir, al ingresar en la conducta humana con sus vinculaciones de espacio y tiempo⁸ propias de ella. En otras palabras, es histórica la valoración de justicia pero no lo es el valor justicia. En cambio, los valores fabricados adquieren historicidad por su misma razón de ser. Vale decir que los cambios de circunstancias de tiempo y lugar⁹ determinan valoraciones diferentes, de las que se infieren nuevos criterios de valor, con los cuales el hombre va descubriendo el complejo axiológico natural y va desarrollando, al mismo tiempo, su propia fabricación de valores. Ahora bien, si reconocemos, entonces, un Derecho Natural y una Política Natural con tales características no debe dudarse en asignarles un contenido progresivo.

Otra cuestión es la referida a la jerarquía de los valores. Si se observa el complejo de conductas humanas, se comprueba que algunas son consideradas más valiosas que otras y, por lo mismo, son repetidas. Esto significa que los valores se nos presentan en una

humana, pues sólo en ella encuentran su sentido (RECASENS SICHES, LUIS, *Tratado General de Filosofía del Derecho* (6ª ed., México, Porrúa, 1978), p. 68 ss.

⁸ *En realidad lo justo puede variar de momento a momento, pero siempre respecto de cada situación es objetivamente justo*: CIURO CALDANI, Miguel Angel, *El Derecho, la temporalidad y la transtemporalidad*, en *Anuario de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales del Rosario* 3 (Rosario, Univ. Católica Argentina, 1981), p. 49.

Algo similar podría decirse respecto de la noción de espacialidad: lo justo en un lugar puede no serlo en otro.

⁹ Según Friedrich, *la justicia debe comprenderse como una realidad cambiante. Sus cambios ocurren en respuesta al proceso dinámico de la política, y la justicia tiene que comprenderse dentro del contexto de la política*: FRIEDRICH, Carl J., *La Filosofía del Derecho* (trad. Margarita Alvarez Franco, México, Fondo de Cultura Económica, 1964), p. 286.

relación jerárquica entre sí¹⁰. Pero conviene conocer con qué criterio se los agrupa. Bien que se parta de la mera existencia del hombre o de valores superiores trascendentes a él, lo cierto es que siempre aparece subyacente un criterio de medida de la gradación axiológica¹¹. Tal es la clave para captar el verdadero sentido de una escala de valores. Así, un excesivo apego a fórmulas superiores podría maniar la realidad de la convivencia, mientras que la exaltación a ultranza de lo existencial conduciría a la desorientación en el desarrollo de valores por incomprensión de la trascendencia. La distinción jerárquica que propone el planteo axiológico a utilizar en este estudio implica el reconocimiento de un orden natural dado, que contiene valores supremos absolutos y relativos, pero también de un orden cultural, en el que la realización humana pueda expresarse, según las especiales circunstancias de tiempo y lugar, en la concreción de valores supremos y de otros fabricados con subordinación a aquéllos.

5. La teoría trialista del mundo jurídico y político lleva a considerar por separado los valores de sus dimensiones. En la dimensión sociológica del mundo político se destacan los valores naturales relativos *cooperación, poder, igualación, elevación, previsibilidad, solidaridad, orden y vivificación*. La dimensión normológica de la Política presenta los mismos valores de la normatividad jurídica. Ellos son los valores naturales relativos *fidelidad, exactitud, subordinación, ilación, infalibilidad, concordancia, coherencia y armonía*. En su dimensión axiológica el mundo político debe realizar la convivencia a través de un complejo valorativo, que se compone de una serie de valores naturales absolutos. Dichos valores constituyen

¹⁰ Para Recaséns Siches, la gradación jerárquica de los valores tiene dos fuentes o dimensiones: *el rango de los diversos valores y el grado de mayor o menor realización de cada uno de los valores*: RECASENS SICHES, Luis (n. 7), p. 63.

¹¹ Por ejemplo, puede verse que el existencialismo coloca al hombre como inventor de los valores, por lo que descrea de una vida a priori. Corresponde al hombre darle un sentido a la vida; el valor no es más que dicho sentido elegido por el hombre: SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo* (trad. Victoria Prati de Fernández, 8ª ed., Buenos Aires, Sur, 1980), p. 61.

En cambio, desde una perspectiva tomista, para Derisi *los valores se ubican, según su jerarquía ontológica, es decir, según sea mayor o menor el acto o perfección que su realización trae aparejada para el sujeto*. El hombre es una unidad sustancial de cuerpo y alma, en la que se dan múltiples aspectos de ser y actuar jerárquicamente subordinados y ordenados a la actividad y ser específicos o espirituales. Los diversos valores que corresponden a tales aspectos también se dan subordinados entre sí: DERISI, Octavio N., *Filosofía de la cultura y de los valores* (Buenos Aires, Emecé, 1963), p. 178 ss.

diversas ramas de la Política ¹². Así, *utilidad* (política económica), *salud* (política sanitaria), *justicia* (política jurídica), *belleza* (política artística), *santidad* (política religiosa), *amor* (política erológica), *verdad* (política científica). Este conjunto está abierto a la incorporación de otros valores, dadas las múltiples posibilidades que ofrece la convivencia. Pero, además, es dable reconocer ramas totalizadoras como la política educacional, que comprende el desarrollo y transmisión de los valores, la política de seguridad, constituida por el fraccionamiento de los valores y la política cultural, que abarca la comprensión de la generalidad de los valores de convivencia, con miras al valor más alto al alcance del hombre: la *humanidad*. Por encima de él sólo es posible reconocer —aunque no alcanzar— el valor *divinidad*. Es necesario considerar, además, en todo este conjunto valorativo relaciones de distinto tipo como así también vinculaciones integradoras entre las distintas ramas del mundo político ¹³.

Consideraremos, pues, las notas más significativas del pensamiento de Bartolomé de Las Casas a la luz de los valores enunciados.

III. ANÁLISIS AXIOLÓGICO DEL PENSAMIENTO LASCASIANO

A) DIMENSION SOCIOLOGICA

6. La Política Sociológica se desenvuelve mediante actos de coexistencia. Entre ellos es posible distinguir actos de oposición y actos de agregación. Las conductas opositoras (repartos) se desarrollan bien como imposición de unos individuos a otros, sin requerir el consentimiento (actos de oposición autoritarios), bien como adjudicación recíproca por acuerdo (actos de oposición autónomos). A su vez, las conductas agregadoras desarrollan el compartir ya tendiendo a igualar a los individuos (actos de agregación equiparadores), ya permitiendo la superación de unos a otros (actos de agregación jerarquizadores). Los actos de coexistencia se ordenan, constituyendo un régimen, por dos vías constitutivas: la ejemplaridad, vale decir, el seguimiento de conductas modelo, y el plan de gobierno en marcha, en el que se identifica a los supremos conductores y los criterios con los cuales conducen.

¹² Sobre este aspecto en especial puede verse CIURO CALDANI, Miguel Angel, *Las ramas del mundo político* y, además, *Sobre la política cultural*, ambos en *Estudios* (n. 4), t. 1, p. 91-113, 145-151, respectivamente.

¹³ Al respecto, CIURO CALDANI, Miguel Angel, *Ubicación de la justicia en el mundo del valor*, en *Estudios* (n. 4), t. 2, p. 16 ss; *Integración del Derecho en el mundo político*, en *Estudios* (n. 4), t. 3, p. 217 ss.

La conducta humana, a través de estos despliegues, realiza valores diversos. Así, el *poder* es propio de los actos de oposición autoritarios, la *cooperación* caracteriza los actos de oposición autónomos, la *igualación* se enmarca en los actos de agregación equiparadores, la *elevación* corresponde a los actos de agregación jerarquizadores, la *solidaridad* es inherente a la ejemplaridad, la *previsibilidad* se satisface en la planificación gubernamental y el *orden* se realiza en el régimen en conjunto, produciendo *vivificación* al permitir la concreción de los valores de convivencia.

a) *Poder*

7. La lucha contra el autoritarismo ocupó la mayor parte de los esfuerzos de Bartolomé de las Casas. De allí que el *poder* como valor adquiere en su pensamiento singular trascendencia. En Las Casas no hay exaltación alguna del poder en sí. Acorde con su formación religiosa y su defensa del Derecho Natural, concibe al poder como instrumento de fines superiores o, en términos modernos, como valor natural relativo. Justamente el carácter de relativo es el que impide, a lo largo de su obra, calificar el poder con un trazo definitivo. Es así que por un lado se adscribe a la idea de un *poder limitado* (monarca, conquistadores, encomenderos, funcionarios en Indias) y, por el otro, apoya un *poder ampliado* (papado, misioneros y hasta indios).

Durante décadas, Las Casas había intentado dejar a la Corona a resguardo de su crítica a la conquista española, remarcando que lo que ocurría en Indias no obedecía a la voluntad real¹⁴. Pero a partir de sus *tratados*, de 1552, se agrega en su pensamiento la preocupación por un cercenamiento de las facultades del monarca, idea que adquiere solidez en el *De Regia Potestate*¹⁵. Son escritos más teóricos y, por lo mismo, más valiosos para la filosofía política posterior.

Los límites al poder del gobernante que Las Casas presenta, apoyado en la tradición cristiana medieval, reconocen dos causas fundamentales: la subordinación a la ley justa y el consentimiento popular. Ley justa es aquella que propende al bien común; el rey no manda a título personal sino como ministro de la ley, que ob-

¹⁴ LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Buenos Aires, Eudeba, 1966), p. 44 s. y 115.

¹⁵ Puede verse en LAS CASAS, Bartolomé de, *Derechos* (n. 3), p. 49 ss. Concordamos con los autores que opinan que se trata de una obra cumbre en el pensamiento filosófico-político de Las Casas.

serva ante Dios, y, por ello, *manda lo que es justo y prohíbe lo que es injusto*. Si no hiciera esto último *iría más allá de los límites de su propio poder* y su accionar *carecería de validez jurídica*¹⁶. En otras palabras, el Derecho justo, o la justicia a secas, constituye la primera fuente de limitación del poder del monarca.

El consentimiento del pueblo, a su vez, es tomado por Las Casas como un freno proveniente del mismo origen del poder. La idea pactista, ínsita en dicho concepto, será analizada más adelante. Ahora interesa remarcar el consenso como límite. La intención de Fray Bartolomé es, en última instancia, impedir la consolidación del sistema de encomiendas. Escribe pues que *ninguna sumisión, ninguna servidumbre, ninguna carga debe imponerse al pueblo sin que el pueblo, que ha de cargar con ella, dé su libre consentimiento a tal imposición*¹⁷. En una perspectiva más amplia, afirma que en asuntos de interés general es preciso requerir el consentimiento de los hombres libres¹⁸. De manera que en el concepto lascasiano no cabe la idea del poder absoluto del monarca, sino más bien la del poder consensual y, en última instancia, justo.

Desde los comienzos de sus luchas, Las Casas, obnubilado por los atropellos que observaba en Indias, dirige sus ataques contra los personeros del poder español en el Nuevo Mundo. Esta acción alcanza su máxima expresión en los años posteriores a la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542 y la Controversia de 1550. Lucha permanentemente contra el poder de conquistadores y encomenderos. Para ello exige a la Corona que se los obligue a dejar en libertad a los indios hechos esclavos en guerras que considera injustas¹⁹ y que restituyan a sus dueños (los indios) los bienes tomados²⁰. Su oposición al sistema de encomiendas es total, en tanto que los conquistadores armados sólo pueden actuar en caso de guerra justa²¹.

¹⁶ *Ibidem*, p. 87 s.

¹⁷ *Ibidem*, p. 71.

¹⁸ *Ibidem*, p. 73.

¹⁹ Ver en especial, LAS CASAS, Bartolomé de, *Tratado sobre la esclavitud de los indios (Este es un tratado... sobre la manera de los indios que se han hecho en ellas esclavos)*, en *Biblioteca de Autores Españoles* (Madrid, Imp. de los Suc. de Hernando, 1905), t. 65, p. 208-226.

²⁰ Ver, por ejemplo, LAS CASAS, Bartolomé de, *Representación dirigida por el P. Las Casas al Emperador Carlos V*, en *Brevísima relación* (n. 14), p. 143 ss.; *Tratado sobre la esclavitud* (n. 19), p. 213; *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (trad. Atenógenes Santamaría, México, Fondo de Cultura Económica, 1942), p. 541.

²¹ *Sumario de Domingo de Soto sobre la controversia con el doctor Sepúlveda acerca de los indios*, en BAE, (n. 19), p. 203 s. y nuestro trabajo *Bartolomé de Las Casas y el derecho a la guerra* (n. 1).

En cuanto a los funcionarios reales en Indias, se inclina por un cercenamiento de sus facultades, salvo el caso de las Audiencias²². Pero luego llega a proponer que tales jerarquías sean reducidas, pues los indios no las necesitan²³.

Contrastando con estas ideas de un poder limitado, hay que destacar cómo concibe Las Casas el poder de la Iglesia y el de los príncipes y señores de los indios. Para él, la Sede Apostólica concedió el principado supremo de las Indias a los reyes de Castilla y León a fin de predicar la fe cristiana y convertir a los naturales, y no para *aumentar con honra y más títulos y riquezas los estados a los príncipes cristianos*²⁴. Es decir, que reconoce al Papa la potestad espiritual mas no el poder temporal: no puede disponer de los bienes temporales de los infieles y aún carece de jurisdicción espiritual sobre ellos hasta que sean convertidos²⁵. Comparte, en definitiva, la tesis sustentada por Francisco de Vitoria y la Escuela de los Teólogos españoles²⁶. Se diferencia de ellos en que Las Casas parece otorgar al Papa poderes más amplios, en tanto la concesión pontificia la entiende como una imposición de deberes a los monarcas españoles, sin tomar en cuenta otros objetivos de la política hispana en el Nuevo Mundo y otros derechos naturales que le asistían²⁷.

Se observa, pues, que en Las Casas el poder espiritual de la Iglesia y el poder temporal del Estado se compenetran y hasta confunden, tal como ha advertido Urdániz²⁸. Es que Fray Bartolomé ha entendido que la Iglesia es un freno más a la potestad del monarca, apto para evitar los excesos de la conquista. Por eso, en ella, atribuye más poder a los misioneros que a los soldados.

²² LAS CASAS, Bartolomé de, *Representación* (n. 20), p. 160 s.

²³ LAS CASAS, Bartolomé de, *Carta al maestro Fr. Bartolomé Carranza de Miranda*, según resumen de URDANIZ, Teófilo, *Las Casas y Francisco de Vitoria*, en *Revista de Estudios Políticos* 198 (Madrid, Inst. de Estudios Políticos, nov./dic. 1974), p. 169.

²⁴ LAS CASAS, Bartolomé de, *Treinta proposiciones muy jurídicas*, en *Brevísima relación* (n. 14), p. 125, en especial, Propos. VII y VIII.

²⁵ *Ibidem.*, p. 129 s.: Propos. XIX; *Sumario de Domingo de Soto* (n. 21), p. 203.

²⁶ Al respecto puede verse, VITORIA, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra* (3ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1975), p. 61 ss.

²⁷ En este sentido, ver el comentario de Venancio Carro a los Principios IV y V del *Tratado de las Doce Dudas*: CARRO, Venancio D., *Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de Las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallos ante los maestros F. de Vitoria y D. de Soto*, en *Anuario de Estudios Americanos* 23 (Sevilla, Esc. de Estudios Hispanoamericanos, 1966), p. 177.

²⁸ URDANIZ, Teófilo (n. 23), p. 180.

El poder de los príncipes de los indios requiere también una atención especial. En una de sus "Historias" cuenta Las Casas que la forma de gobierno de la mayoría de las provincias indianas era la monarquía, en cuyos buenos ejemplos se originaba la excelencia de las costumbres de los naturales²⁹. Vale decir que, a juicio de Las Casas, la autoridad de dichos señores es consensual y justa, se asienta en el Derecho Natural³⁰, y no pueden ser, por tanto, despojados ni aún en el caso de que los reyes elegidos fueran infieles³¹. De todos modos, los príncipes indios quedarían subordinados jerárquicamente al monarca español. Cabe aclarar que en este punto Fray Bartolomé se muestra dubitativo, reconociéndoles, en última instancia, la posibilidad de no obedecer al rey de Castilla si una vez cristianizados permaneciesen en la fe y la observancia de la justicia³². Se nota, pues, que el poder de dichos señores resulta ampliado en su pensamiento, a tal punto que, como ya hemos señalado, podrían reemplazar a los funcionarios reales de Indias. Tal estructuración de jerarquías supone, además, el traslado al Nuevo Mundo de una organización de tipo feudal, con formas más justas, según Las Casas, que las que pretendían imponer los encomenderos.

En la distribución del *quantum* de poder se aprecia con claridad que el objetivo lascasiano es la protección a ultranza del indio. Aquellas jerarquías de poder que pueden favorecer dichos fines reciben una cuota mayor de facultades, mientras oscurece y hasta anula la capacidad de las que pueden perjudicarlo.

²⁹ LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia de las Indias*, en *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, t. 13 (Madrid, Bailly-Bailliere, 1909), p. 515 y 519.

³⁰ LAS CASAS, Bartolomé de, *Principia queda ex quibus procedendum . . .*, en *Colección de Tratados 1552-1553* (Biblioteca Argentina de Libros Raros Americanos, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1924), t. 3, p. 634, según la traducción de Venancio CARRO (n. 27), p. 149.

³¹ LAS CASAS, Bartolomé de, *Tratado coproductorio del Imperio Soberano y Principado Universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias*, en *Colección* (n. 30), p. 504.

³² Con respecto a la obligación que tenían los señores de los indios de subordinarse a los Reyes de Castilla, ver LAS CASAS, Bartolomé de, *Treinta proposiciones* (n. 24), Propos. XIX, p. 129 s.

Pero el mismo Las Casas declara luego, explícitamente, que tal obligación debe ser limitada: LAS CASAS, Bartolomé de, *Aquí se contiene una disputa*, en *Colección* (n. 30), p. 217.

Según García-Gallo, más que una limitación, se trata de una modificación sustancial, que afecta gravemente a la doctrina de la obligatoriedad de subordinación a la Corona de Castilla: GARCÍA-GALLO, Alfonso, *Las Indias en el reinado de Felipe II. La solución al problema de los justos títulos*, en *Estudios de Historia del Derecho Indiano* (Madrid, Inst. Nacional de Estudios Jurídicos, 1972), p. 437.

b) *Cooperación*

8. En general puede decirse que Las Casas es partidario de que la coexistencia en Indias se desarrolle con alto grado de autonomía. El valor *cooperación* encuentra, pues, en él un defensor permanente, en tanto se siente atraído por la idea de que el acuerdo sea la base de las conductas entre españoles e indios. Sus conceptos de la evangelización, la colonización y la relación pueblo-soberano importan claros ejemplos de todo ello.

El tema de la predicación de la fe cristiana en el Nuevo Mundo desató arduas polémicas en la España del siglo XVI. Las Casas es intransigente en que el modo debe ser pacífico, sin violencias que puedan provocar sumisión y no aceptación voluntaria³³. Vale decir que, según él, el indio debe abrazar la religión cristiana luego de acordar libremente con sus verdades.

Cuando debe imaginar soluciones superadoras de la encomienda propone distintos planes de colonización en los que se recurre a la cooperación entre indios y españoles³⁴. El primero de ellos, de 1516, pretende establecer un sistema comunitario de explotación de los recursos naturales, en tanto que el de 1518, luego de fracasado el primero, se asienta sobre la construcción de fortalezas-factorías; los colonos españoles allí instalados intercambiarían sus mercancías con los indígenas y, con la ayuda de misioneros, procurarían integrarlos a la vida en común. En otras palabras, de una *cooperación igual* —entre intereses comunes— parece derivar después hacia una *cooperación desigual* —entre intereses opuestos. Aunque la primera, por ser más abierta a la agregación es más valiosa desde el punto de vista de la convivencia, el segundo tipo implica un reconocimiento mayor por parte de Las Casas de los límites impuestos por la realidad indiana.

³³ Dedicó todo un tratado a este tema. Su idea principal es que *la Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarle a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad*: LAS CASAS, Bartolomé de, *Del único modo* (n. 20), p. 7.

³⁴ Para una evaluación de los distintos planes colonizadores, puede verse GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel, *Bartolomé de Las Casas* (Sevilla, Esc. de Estudios Hispanoamericanos, 1953), Vol. I, p. 126 ss. y 179 ss.; HANKE, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América* (trad. Ramón Iglesia, Buenos Aires, Sudamericana, 1949), p. 155 ss.; LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, t. III (Madrid, Aguilar, 1927), caps. 131 ss y el interesante resumen de URDANOZ, Teófilo (n. 23), p. 127 s.

En la relación pueblo-soberano cabe destacar un aspecto de la concepción pactista de Las Casas, según la cual *al elegir a sus gobernantes o a su rey, no perdió el pueblo su propia libertad*³⁵. Así, dicha relación parece acercarse más a la idea de un acuerdo que a la de un contrato que, una vez formalizado, resulta irrevocable, con lo que, una vez más, la cooperación es puesta de manifiesto. Por lo demás, como ya ha sido precisado, se requiere el consentimiento popular para los actos del gobernante de interés general. Así explícita Las Casas su preferencia por los actos de oposición autónomos sobre los autoritarios, de modo que lo que desde la perspectiva del poder constituía un límite —el consenso— resulta ahora el fundamento de la defensa del gobernado frente al gobernante.

c) *Igualación y elevación*

9. La coexistencia, como hemos dicho, se compone además de una vertiente agregativa. Las Casas y, en general, toda la Escuela de los Teólogos españoles del s. XVI, conciben la colonización como incorporación cultural del Nuevo al Viejo Mundo. Esa idea de que los hombres deben agregarse es la que en definitiva impulsa la acción de los dominicos en la Isla Española, en los primeros años del 1500, donde se inicia la vocación lascasiana.

Ahora bien, toda actitud de este tipo debe enfrentar el problema de las desigualdades reales entre los seres humanos, en este caso, entre españoles e indios. Ello se resuelve por la jerarquización, en la cual el inferior es ayudado por el superior, logrando así una igualdad hacia arriba. Pero también se da una agregación entre iguales, llamada equiparación, en la que las partes crecen mutuamente equilibradas. La trascendencia de la acción del P. Las Casas radica en la defensa del valor *elevación* del indio hacia un modo de vida superior, vale decir, que establece su preferencia por los actos de agregación jerarquizadores, aunque en un plano más abstracto sostenga el valor *igualación* de todo el género humano.

El valor *elevación* se observa en los principales planos en que se ubique al indio; su status personal, la relación con la religión y su actividad laboral. En cuanto a su condición personal, Las Casas no duda en sostener que el indio no debe padecer servidumbre, salvo que fuera por justa guerra. Este título se lo niega a la conquista española, por lo que los naturales no pueden ser tomados como es-

³⁵ LAS CASAS, Bartolomé de, *Derechos* (n. 3), p. 73.

clavos³⁶. Por otro lado, aboga por la corrección de ciertas costumbres indígenas para hacerlas más virtuosas³⁷.

Frente a la religión, el indio es jerarquizado por Las Casas en tanto lo juzga con capacidad para recibir la fe. Para lograrlo propone el mismo modo pacífico de predicación que debe ser común a todos los hombres del mundo³⁸, borrando así cualquier rasgo de inferioridad en los naturales de Indias.

La jerarquización del indio en su actividad laboral es puesta de manifiesto en la oposición de Las Casas al régimen de la encomienda y en los *remedios* que propone, como la empresa asociada de españoles e indios para el cultivo de la tierra. Prevé inclusive que los colonos españoles induzcan al trabajo a los naturales a su cargo y les enseñen técnicas de laboreo, conformando una especie de tutoría, como bien señala Urdánoz³⁹.

La tesis de la unidad del género humano, en la que Las Casas funda su defensa del indio americano, importa una exaltación del valor *igualación*, a partir del cual trata de revertir la creencia en la inferioridad natural de ciertos hombres. Logrado ello es posible jerarquizar a los indios, transmitirles cultura en un plano de igualdad humana.

d) *Solidaridad y previsibilidad*

10. Los actos de coexistencia pueden ordenarse horizontalmente por vía de la ejemplaridad o bien, verticalmente, mediante el plan de gobierno en marcha. La primera supone el desarrollo de actos que la comunidad reputa razonables según los criterios imperantes en la época, en virtud de lo cual generan conductas de seguimiento. La planificación, que se apoya también en razonabilidad, se atribuye en cambio a los conductores supremos de la sociedad en base a criterios generales que, al ser interpretados por ellos, se transforman en criterios supremos de coexistencia.

El valor *solidaridad* es el que se realiza a través de la ejemplaridad. El P. Las Casas no sólo hace mención expresa de este valor, sino que también destaca el problema de la costumbre, que está incluida en la idea de ejemplaridad. Conceptúa la solidaridad como

³⁶ Las Casas sostiene este concepto en gran parte de sus obras, en especial ver *Tratado sobre la esclavitud de los indios* (n. 20).

³⁷ LAS CASAS, Bartolomé de, *Principia queda* (n. 30), p. 639, según la traducción de Venancio CARRO (n. 27), p. 152.

³⁸ LAS CASAS, Bartolomé de, *Del único modo* (n. 20), p. 3 y 7 y *Apolo-gética historia* (n. 29), p. 129.

³⁹ URDÁNOZ, Teófilo (n. 23), p. 129.

un valor relativo, es decir, sometido a la consideración de valores superiores. Así juzga injusta la costumbre de enajenar de la Corona a súbditos, ciudades o territorios en beneficio de un señor particular⁴⁰, lo que en América ha dado lugar al sistema de encomiendas. Establece además una gradación de los deberes de solidaridad de los súbditos hacia su ciudad, su reino y los reinos extraños. La ciudad, como comunidad autosuficiente, reclama el concurso solidario de sus pobladores, para quienes ella es su *patria natural*, pero no están obligados a ayudar a otra ciudad o a todo el reino a riesgo de su propia destrucción⁴¹. Frente a un reino extraño, aún bajo la jurisdicción del rey propio, el deber de solidaridad es menor que hacia el reino de que forma parte la ciudad⁴². En un aspecto poco destacado de su pensamiento llega a sostener inclusive que, dentro del reino, la nobleza debe solidarizarse con el pueblo y defenderlo ante las arbitrariedades del rey porque así lo exige el derecho natural⁴³.

Como sostienen L. Pereña y V. Abril, el concepto lascasiano del Estado se aproxima más al de Estado-Ciudad griego que al de Estado-Nación moderno⁴⁴. El indio, según Las Casas, se debe más a su ciudad, a su ambiente inmediato que al reino de Castilla y León. Si bien es cierto que el argumento es válido, no lo es menos que, en aras de la protección al indígena, oculta el verdadero alcance de la solidaridad, que debe ser universal. Su concepto de la unidad del género humano aparece, pues, desvinculado de valores que pueden hacerla posible⁴⁵.

La costumbre, entendida como un modo lento, evolutivo, de seguimiento de conductas modelo, se integra en la ejemplaridad. Las Casas distingue bien, aunque a veces la terminología que emplea no sea la más correcta, entre costumbre racional y costumbre irracional. La primera contiene razones socialmente valederas: *es el uso razonable que haya sido introducido y ratificado por el consenso de los que lo practican*⁴⁶. Ello no le otorga todavía el carácter de justo y, a nuestro modo de ver, así parece entenderlo Las Casas, como lo demuestra el anterior ejemplo de la enajenación de súbditos, ciuda-

⁴⁰ LAS CASAS, Bartolomé de, *Derechos* (n. 3), p. 51.

⁴¹ *Ibidem.*, p. 76 s. En la página 78 se lee: *El ciudadano, en efecto, está más fuertemente vinculado con su ciudad de lo que está la ciudad con el reino.*

⁴² *Ibidem.*, p. 80 s.

⁴³ *Ibidem.*, p. 129.

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 81.

⁴⁵ Aquí radica una de las diferencias sustanciales con Francisco de Vitoria, para quien la *sociabilidad natural* de los hombres les impone universalmente deberes de solidaridad.

⁴⁶ LAS CASAS, Bartolomé de, *Derechos* (n. 3), p. 105.

des o territorios, y otros, como la costumbre de los naturales de las Antillas de comer carne humana, que reputa viciosa aunque fincada en razones de necesidad social⁴⁷. En cambio, le parecen razonables y además justas las costumbres de los indios acerca del ordenamiento de la vida familiar y ciudadana, inducidas por los buenos ejemplos de sus reyes⁴⁸. Por lo demás, en esto último parece ver Las Casas la influencia de la planificación en el desarrollo de la ejemplaridad, habida cuenta que el orden de la coexistencia se constituye por la interacción permanente de ambos modos.

La costumbre irracional no estriba en razones que la comunidad considera válidas. Para Las Casas es *aquella que no cumple las condiciones de una ley justa, o sea, que no está de acuerdo con la razón natural*; es, pues, injusta e infundada: *no es común y general respecto de los ciudadanos —como lo es la ley— y además no se refiere a algo que todos estén obligados a cumplir unánimemente*⁴⁹. Incluye dentro de este tipo de costumbre la venta de jurisdicción soberana y de cargos públicos, prácticas introducidas por *puro abuso de poder*⁵⁰. En realidad, la costumbre irracional, según la concibe Las Casas, puede asimilarse a la usanza o mera costumbre, que por no fundarse en razones estaría fuera de la coexistencia susceptible de ser enjuiciada por los valores de convivencia. O sea, no cabe decir de ella que genere solidaridad o que es injusta o que ataque la utilidad u otros valores. Pero más allá de esta aclaración conceptual, Las Casas acierta en descalificar a dichas prácticas como modelos capaces de crear ejemplaridad.

El otro modo constitutivo del orden de actos de coexistencia, el plan de gobierno en marcha, realiza el valor *previsibilidad*. En Las Casas, la planificación resulta ser el instrumento para frenar la explotación del indígena a manos de conquistadores y encomenderos. Apelando, pues, a los conductores supremos —la Corona— pretende ordenar verticalmente la colonización. Los diferentes planes que presenta a lo largo de su vida, en los que las autoridades peninsulares resultaban responsables últimos de las acciones en Indias y debían además fijar los criterios, son demostrativos de su posición de que la colonización no debía llevarse a cabo por ejemplaridad,

⁴⁷ Dice Las Casas que dicha antropofagia, parece, tendría lugar *por costumbre originada en alguna particular persona o personas que hubiesen caído en alguna enfermedad o por alguna gran hambre que hubiese acaecido: Apolo-gética historia* (n. 29), p. 539.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 514 y 519.

⁴⁹ LAS CASAS, Bartolomé de, *Derechos* (n. 3), p. 106.

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 104 ss.

esto es, por el desarrollo de conquistas particulares⁵¹. Su lucha contra la encomienda, que comenzaba a generalizarse en Indias, necesitaba el apoyo de la planificación real. En este caso, el valor *previstibilidad* parecía otorgar más garantías para el indígena que la *solidaridad* que pudiera desenvolverse entre los conquistadores.

e) Orden y vivificación

11. Planificación y ejemplaridad producen la concatenación de los actos de coexistencia en un orden o régimen. Tal es lo que la realidad social ofrece al ser consultada. Sin perjuicio de ello, en toda agrupación humana siempre existe un grado de desorden impuesto por la propia dinámica de crecimiento.

El valor *orden* se realiza, pues, en el régimen en conjunto, pero sólo cuando posibilita la satisfacción de los valores de convivencia produce *vivificación*. Las Casas hace una defensa concreta del orden en la sociedad de los indios: su organización familiar⁵² y de la servidumbre⁵³, la obediencia de las leyes, las prácticas religiosas⁵⁴, sus costumbres⁵⁵, etc. Sostiene que dicho orden no debe ser quebrantado, aunque acepta ciertas reformas. El argumento es que dicha organización resulta justa y satisfactoria de los valores de convivencia⁵⁶. No importa aquí discutírselo, porque lo interesante de resaltar es que Las Casas juzga valioso el orden en tanto está referido a la justicia, y otros valores superiores. El orden, entonces, es sólo un valor relativo.

⁵¹ En este sentido dice Carro: *Las Casas deseaba evitar las conquistas más o menos espontáneas, surgidas allí, en el Nuevo Mundo, entre las autoridades subordinadas y entre los soldados aportando los mismos jefes sus dineros particulares, como hicieron varios conquistadores célebres, y que naturalmente procuraban recuperar tras los descubrimientos y conquistas*: CARRO, Venancio D., (n. 27), p. 200.

⁵² Según Las Casas, *las mujeres obedecían a sus maridos en suma manera, porque de su naturaleza todas aquellas gentes, más que nación del mundo, son á sus mayores, las mujeres á sus maridos, los hijos á sus padres, los siervos á sus señores, los súbditos á sus reyes, príncipes y principales, obedientísimos*: *Apologética historia* (n. 29), p. 115.

⁵³ *Los indios que tenían esclavos —afirma Las Casas— les dispensaban un buen tratamiento, los consideraban como hijos. Los esclavos no eran insolentes ni se ensoberbecían. En algunas partes tenían sus haciendas o peculios con sus mujeres e hijos propios como los otros vecinos libres* (*Idem*).

Ver también *Tratado sobre la esclavitud* (n. 20), p. 218.

⁵⁴ LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética Historia* (n. 29), p. 465.

⁵⁵ LAS CASAS, Bartolomé de, *Treinta Propositiones* (n. 24), p. 133.

⁵⁶ Aunque Las Casas no mencione explícitamente estos términos, las características del régimen que elogia, en el cual el indio desarrollaba su personalidad, permite deducir que en él se anidaban la justicia y demás valores de la convivencia.

Si el orden es justo, indudablemente su corolario será la paz⁵⁷. Por eso Las Casas, al hablar de la paz, no la concibe sin justicia, siguiendo así la tradición cristiana⁵⁸. Pero además resalta otros valores de la comunidad de los indios, como la utilidad, la santidad, el amor, con lo cual el régimen resulta *vivificante*, a su juicio.

Entre españoles e indios, el régimen imaginado por Las Casas tendría características democráticas, por el predominio de la autonomía, y, por la preeminencia de los actos de agregación equiparadores, se trataría de un régimen horizontal.

El orden político concebido por Las Casas se constituye tanto por ejemplaridad como por planificación gubernamental. Su tesis pactista no es la que luego abrazaron, entre otros, Hobbes y Rousseau, para quienes la sociedad puede desenvolverse sólo por ejemplaridad, sino la que proviene de la raíz aristotélica y más puramente cristiana⁵⁹.

B) DIMENSION NORMOLOGICA

12. La Política Normológica se compone de las captaciones lógicas de la realidad social. Las normas son construcciones ideales que captan neutralmente los actos de coexistencia proyectados; los imperativos, en cambio, representan captaciones de órdenes hechas por los mismos protagonistas. A su vez, las normas se enlazan en un ordenamiento normativo, con el cual se capta el orden de actos de coexistencia. Las normas políticas no ofrecen variantes sustanciales respecto de las jurídicas, salvo el hecho de abarcar idealmente todo el universo de la convivencia.

En dichas construcciones ideales se encarnan diversos valores. Se satisface el valor *fidelidad* cuando las normas describen la auténtica voluntad de sus autores o de la comunidad respecto del orden de actos de coexistencia. La *exactitud* es realizada cuando las normas se cumplen en la realidad social. Si la jerarquía normativa resulta preservada a través de las relaciones verticales de producción,

⁵⁷ Aunque el orden por sí produce cierta tranquilidad, "pacífica", la verdadera paz sólo se alcanza cuando en aquél se realiza la justicia.

⁵⁸ LAS CASAS, Bartolomé de, *Tratado sobre la esclavitud* (n. 20), p. 220; *Apologética historia* (n. 29), p. 510.

⁵⁹ *Viendo los hombres que no podían vivir en común sin un jefe* —dice Las Casas—, *eligieron por mutuo acuerdo o pacto, desde un principio, alguno o algunos para que dirigieran y gobernarán a toda la comunidad, procurando principalmente el bien común. Y así es evidente que el dominio del hombre sobre el hombre tuvo su origen en el Derecho Natural, y fue perfeccionado y confirmado por el derecho de gentes: LAS CASAS, Bartolomé de, Principia quedam* (n. 30), p. 632, según la traducción de Venancio CARRO (n. 27), p. 147 s.

existe *subordinación* y si la vinculación es por el contenido, *ilación*. La *infalibilidad* es inherente a las relaciones horizontales de producción y la *concordancia*, a las relaciones horizontales de contenido. En su conjunto, el ordenamiento normativo realiza el valor *coherencia*, que al contribuir a los valores de convivencia se traduce en *armonía* normativa.

a) *Examen valorativo*

13. Para Las Casas, el ordenamiento normativo español destinado a regir en Indias resultaba *infiel*, por no representar la auténtica voluntad del legislador, vale decir, la Corona. En la cuestión de los métodos de la conquista, Fray Bartolomé sostiene que la *intención principal* de los reyes españoles no es hacer guerra sino atraer pacíficamente a los naturales para predicarles la fe. Pero si alguna provisión no se ajustaba a este pensamiento se debía a un defecto de información del rey⁶⁰. Por este mismo motivo, según Las Casas, se otorgaban las mercedes reales⁶¹.

Cuando se dictaron normas favorables al indio, Las Casas censura su no cumplimiento. El ordenamiento resultaba, pues, *inexacto*. Así, destaca las ordenanzas de los Reyes Católicos sobre prohibición de hacer guerra a los indios⁶², el incumplimiento de las Leyes Nuevas de 1542⁶³, las reparticiones y encomiendas hechas contra la voluntad de los reyes⁶⁴. Como se nota, Las Casas se cuida de enjuiciar directamente a la Corona, aunque la recurrencia reiterada a las primeras medidas de Isabel la Católica suponga, tal vez, una crítica a los reyes posteriores⁶⁵. Por otro lado, las normas a las que se sujetaban los indios gozan de exactitud: todos viven *guardando sus leyes*⁶⁶.

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento lascasiano para determinar la fidelidad y exactitud de las normas? En el primer caso, enarbo-

⁶⁰ LAS CASAS, Bartolomé de, *Representación* (n. 20), p. 151.

⁶¹ *Ibidem.*, p. 148 y 153 ss.

⁶² *Ibidem.*, p. 152; *Tratado sobre la esclavitud* (n. 20), p. 209; *Treinta Propositiones* (n. 24), p. 132 y 135 ss.

⁶³ LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación* (n. 14), p. 116 s.

⁶⁴ LAS CASAS, Bartolomé de, *Entre los remedios... el octavo...*, *Razón oncena*, en *Colección* (n. 30), p. 388 a 406, en especial p. 405, según la traducción de Venancio CARRO (n. 27), p. 195.

⁶⁵ Al respecto dice Carro: *Confesemos que las interinidades, más o menos breves, tras la muerte de Isabel la Católica, y las ausencias del Emperador, con luchas en Europa, favorecieron la extensión de los males denunciados por Las Casas, que nunca culpa a los reyes y venera a Isabel la Católica*; CARRO, Venancio D., (n. 27), p. 196 s.

⁶⁶ LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia* (n. 29), p. 465.

lando otra vez el Derecho Natural, afirma que *la intención del Príncipe se ha de presumir no es otra de la que según ley y razón debe ser*⁶⁷, porque, cabe agregar, el príncipe no podría mandar algo en contrario a la razón natural. Para el eventual surgimiento de casos no previstos postula una interpretación apegada a dicha intención y voluntad real⁶⁸. Es claro que este mecanismo aseguraba una mayor protección al indio. En cuanto a la exactitud de las normas de los indios y la inexactitud de las normas reales, recurre a sus conocimientos de la realidad del Nuevo Mundo, en la que dice haber observado infinidad de hechos probatorios de su posición. La norma incumplida es derecho muerto y, por lo tanto, debe operarse su revocación formal⁶⁹.

Los valores *subordinación, ilación, infalibilidad y concordancia*, que suponen un Derecho y una Política técnicamente avanzados en su elaboración normológica, no podían caber en las mentes de la época, ni mucho menos en la de Las Casas. En él, dichos valores se oscurecen al hilo de la defensa a ultranza de valores superiores de la convivencia.

El valor *coherencia* del ordenamiento normativo acaso aparezca reivindicado por los conquistadores cuando alegan tener licencia y provisiones reales a su favor. A ello Las Casas se opone diciendo que *no vieron el sol de la justicia y verdad y de la ley divina*⁷⁰.

Es obvio también que la *armonía* del ordenamiento normativo resultara afectada en virtud de la escasa consideración de la coherencia del mismo y las constantes apelaciones a valores supremos.

La relatividad de los valores de la dimensión normológica es, además, confirmada en otros conceptos. Por ejemplo, al sostener que la ley humana no puede disponer cosa alguna contra la ley natural o divina ni contra las buenas costumbres⁷¹, o que, por otro lado, deben ser conservadas las *justas leyes y buenas costumbres* de los

⁶⁷ LAS CASAS, Bartolomé de, *Representación* (n. 20), p. 154.

⁶⁸ *El privilegio y merced o gracia y concesión del Príncipe* —dice Las Casas— *nunca se extiende ni se entiende extender a los casos no pensados ni imaginados . . . y por tanto ninguna gracia, ni merced, ni beneficio, ni privilegio a quien no se extiende ni llega la ciencia o intención del Príncipe es válida de derecho, porque no tiene fundamento, que es la intención y voluntad del príncipe (Idem.)*.

⁶⁹ *... Porque todo privilegio, gracia o merced que comienza a ser dañoso, luego por el mismo derecho muerto es revocado ipso jure; y el derecho vivo y animado que es V.M., lo debe luego de revocar por obra y de hecho (Ibidem., p. 155)*.

Aunque, tal vez, resulte reiterativo, conviene aclarar que el carácter de *dañoso* viene determinado por el derecho natural y divino.

⁷⁰ *Ibidem.*, p. 149 ss.

⁷¹ LAS CASAS, Bartolomé de, *Tratado sobre la esclavitud* (n. 20), p. 214.

naturales de Indias⁷². Es, pues, bien claro que Fray Bartolomé no se deja aprisionar por la normatividad, a la que juzga en base a los criterios del Derecho Natural.

Si bien su lucha se dirigió, en gran parte, a la modificación de las leyes perjudiciales al indio y hasta logró la promulgación de medidas más justas, es necesario acordar con García-Gallo que Las Casas no ofrecía un sistema de normas que sustituyese al Derecho común español que se aplicaba en Indias. Pero, al mismo tiempo, nos cabe discrepar con este autor en su afirmación de que ése fue el motivo por el cual la prédica lascasiana fracasó⁷³. Porque aún un sistema de normas no hubiera podido dominar la realidad indiana, lejana y, a veces desconocida por el poder central⁷⁴, transformándose de esta manera en un ordenamiento inexacto. Cuando fue posible, Las Casas consiguió estampar normativamente los derechos de los indios, pero la relación de fuerzas de la realidad social a la que esas normas se dirigían, que casi siempre le fue desfavorable, impidió su efectiva vigencia. Allí residen, a nuestro juicio, algunas causas de dicho fracaso.

C) DIMENSION AXIOLOGICA

14. La Política Axiológica se integra con todo el complejo de valores que transforma la coexistencia en convivencia, esto es, en vida valiosa. Al culminar en ella, la Política representa el ámbito más propicio para el desarrollo pleno del individuo y la comunidad. Al hacerse valiosos, los actos de oposición convierten la coexistencia en supervivencia, mientras que los actos de agregación la realizan como intervivencia. La supervivencia más valiosa es la que desarrolla la justicia, en tanto la intervivencia más valiosa lleva a la plenitud el amor⁷⁵. Los valores del mundo político dan lugar a la

⁷² LAS CASAS, Bartolomé de, *Treinta Propositiones* (n. 24), p. 133.

⁷³ GARCÍA-CALLO, Alfonso, *El Derecho común ante el Nuevo Mundo*, en *Estudios* (n. 32), p. 161.

⁷⁴ Como bien señala Carro, *aunque desde España los reyes buscasen con sus expediciones y leyes la penetración pacífica y la convivencia de los españoles con los indios, surgían luego en América otras empresas a la sombra de los conquistadores de fama universal. En éstas es donde más se repitieron los atropellos...*; CARRO, Venancio D., (n. 27), p. 234.

⁷⁵ Este concepto de la Política aparece en Aristóteles cuando afirma que *un Estado no es meramente la participación de un lugar común en orden a prevenir las injurias y daños mutuos y al intercambio de bienes... un Estado es una asociación o comunidad de familias y clanes en una vida buena, y su finalidad es una vida plena e independiente...; una organización así viene producida por el sentimiento de amistad, ya que la amistad es el motivo de*

constitución de diferentes ramas. Cada una de ellas es, en definitiva, un conjunto de actos de coexistencia, descrito e integrado por normas y valorados, tanto los actos como las normas, por el valor correspondiente como fenómeno de convivencia. Aunque la axiología política permanezca siempre abierta a nuevos despliegues, como ya se ha dicho, su consideración en base a las ramas principales permite una mayor aproximación al conocimiento de la incidencia de cada valor en el complejo convivencial. En virtud de ello, enfocaremos la dimensión axiológica del pensamiento lascasiano a través de las ramas políticas más significativas.

a) *Política jurídica*

15. La política jurídica, signada por el valor *justicia*, es la representación del Derecho dentro del mundo político y adquiere especial relevancia en Las Casas. En la realidad social, los actos de oposición de la Política, que ya hemos analizado, se traducen en el mundo jurídico como repartos de potencia e impotencia. Ha quedado demostrado que Las Casas se vuelca más hacia los repartos autónomos entre indios y españoles y hace una relación equilibrada entre los modos de constituir el orden de repartos, es decir, entre la planificación en marcha y la ejemplaridad. La consideración del orden en sí muestra que lo entiende siempre referido a la justicia, con lo cual postula que la paz resultante reine en el Nuevo Mundo.

Las Casas no parece demasiado afecto a las formalizaciones, que imperan en la política jurídica, justamente a causa de la oposición que ella entraña. Acaso el fracaso de cierta normatividad española que decía observar en Indias lo haya motivado para descreer de las disposiciones formales. Es por ello que estima posible reemplazar el poder que de ellas emerge por el poder del monarca para alcanzar soluciones justas.

En cuanto al valor *justicia* en sí, en un trabajo anterior⁷⁶ hemos analizado la concepción lascasiana al respecto. La justicia aparece como valor natural y absoluto —en terminología moderna—, al cual se subordinan el resto de los valores jurídicos. El accionar del

la vida social: ARISTÓTELES, *Política*, Lib. III, cap. V, en *Obras* (trad. Francisco de P. Samaranch, 2ª ed., Madrid, Aguilar, 1967), p. 1462 s.

Y señala también: *Si los ciudadanos practicaran entre sí la amistad, no tendrían en manera alguna necesidad de la justicia; pero aún suponiéndolos justos, tendrían necesidad de la amistad, y la justicia, en el punto máximo de su perfección, parece tener la naturaleza de la amistad* (ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Lib. VIII, cap. I, en *Obras*, p. 1268).

⁷⁶ DE MIGUEL, Jorge Raúl, *La idea de justicia* (n. 1).

P. Las Casas se traduce en un constante requerimiento de justicia, a veces cayendo en excesos que llevan su manera de ver el Derecho casi a un juridicismo valorativo. Utiliza las clasificaciones de justicia de Aristóteles y Santo Tomás tratando de demostrar que los indios la realizaban plenamente.

Pero acaso el mayor aporte de Las Casas se encuentra patentizado en el contenido del valor *justicia*. Esto significa que una hipotética historia dikelógica de la humanidad no lo contaría probablemente entre los estudiosos de los aspectos formales de la justicia, pero no podría eludir su nombre entre los de aquellos que provocaron avances decisivos en el descubrimiento de las condiciones justas en un espacio y tiempo concretos. Si aceptamos la idea de que el individuo merece desarrollar al máximo sus potencialidades, asegurando así su personalización, como la fórmula que establece el contenido esencial de la justicia, surge nítida la jerarquía de Las Casas en la lucha por el mejoramiento de la vida humana en comunidad. Así lo demuestra su concepto rotundo de que el indio es un individuo que merece personalizarse, que es un *hombre* como los demás, cuando para los conquistadores parecía asimilable a la naturaleza y, como tal, debía ser dominado⁷⁷.

El humanismo y la tolerancia son componentes de todo régimen de justicia. El humanismo lascasiano puede calificarse de intervencionista⁷⁸, con amplia consideración y beneficio de los beneficiarios —los indios—, al tiempo que el humanismo que predicaban sus oponentes con frecuencia contemplaba más las ventajas de los con-

⁷⁷ En su estudio sobre las consecuencias psicológicas de los encuentros de civilizaciones contemporáneas, describe Toynbee la tendencia de los conquistadores imperialistas de clasificar a los habitantes indígenas como *nativos*. Les niegan así su humanidad y *los asimilan de manera implícita a la fauna y la flora de un 'Nuevo Mundo' virgen que ha estado aguardando a sus últimos descubridores humanos, predadores y rapaces, para entrar a formar parte, en la base, de un derecho de 'dominio eminente' de una 'Tierra Prometida' que se considera el regalo de alguna diosa de la guerra de la empresa privada TOYNBEE, Arnold, La Historia (trad. Vicente Villacampa, Barcelona, Noguer, 1975), p. 443.*

⁷⁸ El humanismo intervencionista se diferencia del humanismo abstencionista —en terminología de Werner Goldschmidt— en que este último supone un régimen en el cual cada hombre elige por sí el camino para desarrollar su personalidad. El humanismo intervencionista, en cambio, caracteriza un orden de reparto en el que se interfiere en la esfera de libertad del individuo, por considerárselo aun incapaz de escoger su propio destino. Es obvio que dicha intervención se lleva a cabo con la intención de beneficiar al beneficiario. Al contrario, si los móviles verdaderos son los de obtener ventajas para los poderosos o los grupos gobernantes, el régimen deja de ser humanista y se transforma en totalitario. Al respecto, puede verse GOLDSCHMIDT, Werner, *Introducción* (n. 4), p. 440 s.

quistadores, lo cual le daba visos de totalitarismo⁷⁹. Esta última postura, es obvio, restringe considerablemente la libertad del indio, pero también es cierto que el concepto humanista de Las Casas no debe asimilarse al de libertad⁸⁰, sin aclarar el sentido protector —y, por lo tanto, no prescindente de las actitudes libres que podían adoptar los indios— envuelto en dicho concepto.

Del mismo modo, al hablar de tolerancia cabe la misma observación. Un régimen de justicia es tolerante si acepta las distintas verdades que los individuos puedan alcanzar en el proceso de personalización. El paternalismo de Las Casas hacia los indios no permite suponer que reivindicara un clima de amplia tolerancia en el que cualquier verdad pudiera ser desarrollada, sino más bien, un ambiente de autoridad, basado en el carisma de los predicadores, en el que las convicciones privilegiadas eran las de fe, aunque con un alto grado de racionalidad en su consecución⁸¹.

El régimen de justicia defendido por Las Casas, al que caracterizamos fundamentalmente de paternalista, exalta los medios protectores para su realización. No cabe duda de que su pensamiento y acción se dirigen a amparar al indio contra encomenderos y conquistadores, contra el régimen español y contra circunstancias sobrevivientes como la miseria, la pobreza o la ignorancia, suponiendo, además, que los indios constituían una minoría frente a una superioridad de poder de los españoles.

⁷⁹ Para Las Casas, *el fin de cada comunidad congregada es su propio bien, el cual consiste en que los gobernados sean guiados a la ejecución de lo que tienen que realizar, como remediar sus defectos, corregir sus costumbres para que sean virtuosos, y lograr, gracias a la persona que los dirige, una vida pacífica, protegida, aumentada, segura y próspera.*

Con referencia a las Indias dice: *Todas estas naciones indias y sus pueblos tienen que ser regidas y gobernadas espiritual y temporalmente para su bienestar y mirando a ellos mismos de tal modo que cuanto se haga y disponga referente a ellas en su régimen temporal, se obliguen los reyes de España a hacerlo y disponerlo con vistas a la omnimoda utilidad espiritual y temporal de las mismas.* LAS CASAS, Bartolomé de, *Principia quedam* (n. 30), p. 639 y 645 s., según la traducción de Venancio CARRO (n. 27), pp. 152 a 154.

⁸⁰ Entre otros autores, parece asimilar humanismo y libertad José Antonio MARAVALL, *Libertad y derecho de ser hombre, pilares del pensamiento lascasiano*, en *Correo de la UNESCO*, Año XXVIII, junio, 1975, p. 13.

⁸¹ No obstante, debemos coincidir con Maravall en que *Las Casas tiene en su pensamiento matices que desde la tolerancia se aproximan a la libertad de conciencia (Idem.)*.

Como ya hemos destacado en nuestro trabajo anterior, *Bartolomé de las Casas y el derecho a la guerra* (n. 1), la necesidad de oponerse frontalmente a los métodos coactivos de los conquistadores llevó a Las Casas casi a la aceptación de cualquier práctica religiosa de los indios, aunque, por ejemplo, supiera sacrificios humanos. Pero más allá de esta circunstancia, el cuerpo de su doctrina de la predicación incluida en *Del único modo* autoriza a caracterizar su concepto de un régimen tolerante tal como lo hemos hecho.

b) *Política económica*

16. El valor *utilidad*, que se realiza a través de la *política económica*, representa un punto de fricción entre Las Casas y el resto de los españoles interesados por las Indias. La cuestión central radicaba en la controversia sobre la encomienda como factor de desarrollo económico. Para Las Casas, la encomienda era perfectamente reemplazable por otros sistemas, que suponían una colectivización en la explotación de la tierra.

Su reforma coloca más fuertemente el acento en la etapa del proceso económico caracterizada por la distribución que en la de la producción. Ello significa que a Las Casas parece preocuparle más de qué manera se organizan y se retribuyen los distintos factores productivos que la cantidad de bienes que el sistema pudiera originar. Realiza, pues, dentro de las relaciones económicas, una defensa mayor de los actos de oposición (representados en la distribución) que de los de agregación (encarnados en la producción). Las Casas, que en el punto de la encomienda no transige jamás, desconfía de la ejemplaridad que pueda desarrollarse entre encomenderos e indios y prefiere, entonces, que los actos de coexistencia de la política económica se ordenen por planificación gubernamental. En concordancia con ello, procura que en el plano normativo dicha planificación alcance una adecuada formalización, lo cual se cristaliza, en parte, en las Leyes Nuevas. Aunque Las Casas, en general, es reacio a moverse con una profusa legislación, su concepto de una política económica planificadora parece hacerle entender la necesidad de recurrir a la fuerza de las normas.

La consideración de la *utilidad* por parte de Las Casas es insuficiente, acaso por la influencia de su formación religiosa⁸². Aparece como un valor casi siempre sacrificado, más allá de que sus planes de colonización parezcan decir lo contrario. La incapacidad que demuestra para comprender el componente materialista de toda acción humana representa, tal vez, una de las razones más importantes de los fracasos que sufrió en la lucha por una mejor convivencia. Las soluciones económicas que imagina tienen como objetivo al campesino español, al indio, a los que quiere convertir en verdade-

⁸² Defendiendo a Las Casas sostiene Venancio Carro que *La justicia, el derecho y la moral tienen normas inmutables, impuestas por la ley de Dios, que un teólogo y un religioso no pueden olvidar. El pragmatismo de los que se conforman con afirmar que son cosas de hombres, de soldados o exigencias del negocio, del comercio, gajes de la guerra . . . , no cabe dentro de la moral cristiana*: CARRO, Venancio D., (n. 27), p. 219 s.

ros trabajadores rurales con amplia protección estatal. Por eso, acaso no pueda compartirse totalmente la opinión de Angel Losada de que *la idea central de Las Casas es y será siempre que cuantos más indios trabajen, más beneficios obtendrá la Corona* y de que ello importa *el reconocimiento del valor del capital humano por encima de todo*⁸³. Las Casas, a nuestro juicio, mira antes al indio que a la Corona, aunque conceda en la necesidad de aumentar las rentas reales, entre otros motivos, para que sus planes resulten aprobados.

La utilidad tiene para él un hondo sentido humanista, resaltando los principios de igualdad y comunidad en la explotación económica: el indio es igual al español y ambos producen comunitariamente. Las Casas se aferra a una concepción cristiana de la política económica, lo cual se aprecia, por ejemplo, en la defensa de la propiedad común originaria de los bienes⁸⁴ y en su alusión al estado de necesidad que haría resurgir dicha comunidad de origen⁸⁵. Sus adversarios participan de una concepción más liberal al considerar, por ejemplo, los bienes del Nuevo Mundo como *res nullius*. Bien podría ser Las Casas un precursor de la moderna Doctrina Social de la Iglesia en materia de política económica, pero en el siglo XVI, en plena etapa expansionista, no parecía razonable un alto grado de desconocimiento de los móviles utilitarios de una empresa humana semejante.

c) *Política religiosa*

17. La política religiosa, realizadora del valor *santidad*, es acaso la rama más ampliamente desarrollada en el pensamiento lascasiano. En ella basó casi toda su argumentación teórica para enjuiciar actitudes de los conquistadores. Es indudable que Las Casas visualizó como nadie el alto grado de agregación que genera la religión entre los miembros de un pueblo: para él, los reinos de Indias podían unirse a la cultura española más que por la pertenencia a la Corona por participar de la misma creencia religiosa. Sus métodos de evangelización, al ser menos compulsivos, otorgan cierto margen a la ejemplaridad, esto es, a la posibilidad de que los indios asuman y practiquen los principios cristianos según su propia idiosincrasia⁸⁶.

⁸³ LOSADA, Angel, *Fray Bartolomé de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica* (Madrid, Tecnos, 1970), p. 107.

⁸⁴ LAS CASAS, Bartolomé de, *Derechos* (n. 3), p. 65.

⁸⁵ LAS CASAS, B. de, *Tratado sobre la esclavitud*, (n. 20), p. 213.

⁸⁶ Las Casas llega a exaltar la religión de los naturales afirmando que los sacrificios que ofrecían demostraban un mejor concepto de Dios que otros pueblos: *Apologética Historia*, (n. 29), p. 480 s. y 494.

Es claro que, sin perjuicio de ello, la política religiosa que defiende se asienta, principalmente, en la planificación gubernamental de la Corona, lo cual es comprensible, dado que en el siglo XVI español no podía concebirse una separación tajante entre Iglesia y Reino. Pero la diferencia con sus adversarios radica en que Las Casas pretende una religiosidad planificada que se desarrolla casi exclusivamente por actos autónomos entre misioneros e indios, mientras aquéllos propugnan una evangelización más apoyada en actos autoritarios. Es por ello que, para estos últimos, la política religiosa aparece más formalizada, a partir de los textos bíblicos. En cambio, Las Casas abre su interpretación hacia la personalidad y las condiciones de vida de los naturales. Las normas de la política religiosa lascasiana son, pues, más abiertas: abandonan, cuando es necesario, la fuente formal del Evangelio y la doctrina de la Iglesia en aras de la consideración del amor cristiano en la fuente material, la realidad indiana.

El valor santidad, por su vinculación con la trascendencia, es difícilmente dominable dentro de los límites de la coexistencia humana, presionando asimismo sobre otros valores. En el pensamiento y la acción de Las Casas la *santidad* adquiere una fuerza incontenible. La concibe casi como el único fin último de la colonización de América. Por eso, para él, los misioneros eran los personajes más importantes, lo cual lo lleva a desmerecer el valor *poder*, necesario en una empresa conquistadora. Con razón ha dicho García-Gallo: *La solución reiteradamente propuesta por Las Casas de que la evangelización se lleve a cabo exclusivamente por religiosos —como en Cumaná y Vera Paz— y de que se retiren de las Indias la mayor parte de los españoles, equivale de hecho a proponer el abandono de éstas*⁸⁷. Pero también debe destacarse que los adversarios de Las Casas, cuando se apoyaban en exceso sobre el poder, desnaturalizaban la esencia de una tarea evangelizadora, en suma, de una política religiosa, cual es la de diluir la oposición en aras de la agregación, capaz de sumar las conciencias.

La *santidad* en Las Casas se expande fuertemente sobre la *utilidad*, sacrificándola con frecuencia, y además, sobre el resto de los valores de la convivencia. A su juicio y con palabras de Urdánoz, *debía el rey posponer a los fines espirituales de la conversión de los indios su beneficio temporal*⁸⁸, idea que con grados, se refleja en casi toda la obra lascasiana. En Las Casas, pues, se desdibuja

⁸⁷ GARCÍA-GALLO, Alfonso, *Las Indias*, (n. 32), p. 447.

⁸⁸ URDÁNOZ, Teófilo, (n. 23), p. 169. La idea está contenida en la *Carta al maestro Fr. Bartolomé Carranza de Miranda*, cit.

la frontera entre lo espiritual y lo temporal. Acertadamente ha señalado Carro: *Parece olvidar Las Casas el origen de la potestad civil, de los reyes y del Estado, que debe estar al servicio de los ciudadanos de la propia nación, y que no tiene por misión propia el hacer santos, sino forjar el bonus civis dentro de la sociedad orgánica* (sub. nuestro); ... *no puede sacrificar el bienestar y los intereses temporales de los propios ciudadanos en aras de los infieles o de otros cristianos*⁸⁹. Otros valores de la convivencia, como la *justicia*, reciben un considerable aporte de la obra religiosa de Las Casas, que él mismo entiende como una labor justiciera antes que misional⁹⁰.

La concepción lascasiana de la política religiosa es un admirable esfuerzo por la dignidad del hombre, porque no pretende santificar hombres ideales sino que desciende hacia los seres de carne y hueso de las Indias, con sus problemas concretos y sus extremas necesidades, para elevarlos hacia la trascendencia. Pero también cayó en excesos, un verdadero religiosismo valorativo, que tornaron irrealizables múltiples aspectos de dicha política y de los que los adversarios de su obra misional supieron sacar buen partido.

d) *Política erológica*

18. La política erológica, signada por el valor *amor*, es digna de resaltarse en el pensamiento de Las Casas. Esta rama refleja los fenómenos de agregación, cuyo sentido valioso reside en superar la oposición de la coexistencia, no en ignorarla⁹¹. De acuerdo a su postura cristiana, el amor lascasiano es un amor de jerarquización, pues no parece conformarse con equiparar al indio con el español, sino que busca elevarlo. No lo ama desde una posición individua-

⁸⁹ CARRO, Venancio D., (n. 27), p. 176 s. Interpreta Urdánóz que Las Casas fusiona los fines religiosos con los fines políticos. (URDÁNÓZ, Teófilo, *op. cit.*, p. 179). En nuestro planteo, lo religioso se expresa en una rama de la Política, por lo que no podrían ser contrapuestos. Nos parece pues más rica la idea de que la *santidad* de Las Casas avasalla otros valores políticos, como el *poder*, la *utilidad* y, en general, los valores de la convivencia que se opongan al desarrollo pleno de la *santidad*.

⁹⁰ Al respecto, opina en este sentido ANDRÉ-VINCENT, Ph. I., *Fray Bartolomé de las Casas y los derechos del hombre*, en *Revista de Estudios Histórico-jurídicos*, 6 (Valparaíso, Ed. Universitaria de Valparaíso, 1981), p. 199.

⁹¹ "Sólo quien ame también al enemigo —dice Ciuuro Caldani— sin ignorar su enemistad ni la defensa de su propio ser, pero incorporando a su personalización el mayor grado posible de personalización del enemigo, habrá desarrollado acabadamente el amor como elemento de permanente creación del universo": CIUURO, CALDANI, Miguel Angel, *Acerca de la convivencia y el amor*, en *Estudios* (n. 4), t. I, p. 142.

lista; lo siente una criatura más de la creación y, por ello, entiende que debe ayudarlo en su perfeccionamiento.

Un orden de agregación se desenvuelve mejor a través de un clima de ejemplaridad. Sin embargo, la planificación le otorga un marco de previsibilidad que puede favorecer la apertura de unos a otros. Así, Las Casas, a través de *memoriales de remedios* y planes de colonización, parece definirse por esta última posibilidad que, al hilo de una mejor explicitación de los objetivos, puede hacer superar la desconfianza mutua entre indios y españoles. Es claro, pues, que a Las Casas le interesa que la agregación se concrete en la realidad. Su formalización en el plano normativo, que siempre origina dificultades, no parece preocuparle.

En la política erológica se refleja la ubicación de Las Casas entre dos eras, esto es, entre la Edad Media, que dirigía el *amor* hacia Dios, y la Edad Moderna, que comienza a centrarlo en el mundo⁹². La grandeza de su misión en América es, justamente, haber hecho comprender que el amor a Dios es valioso cuando se alcanza a través del amor a los hombres⁹³. Las Casas es, pues, expresión de verdadero amor cristiano, realizado en un tiempo y lugar concretos, sin abstracciones⁹⁴.

Pero también es cierto que proyecta el amor sobre otros valores, desnaturalizando, a veces, su verdadero despliegue. La justicia y el amor tienen siempre una compleja relación, de cuya adecuada resolución depende toda la convivencia. Las Casas comprende el problema cuando clama por la libertad de los indios hechos esclavos, reconoce que algunos de ellos puedan haber llegado a esa situación por causa legítima (guerra justa, por ejemplo), pero en la duda, la caridad impone dejarlos libres⁹⁵. No obstante, en su pensamiento y acción el amor parece, con frecuencia, derramarse en demasía sobre la justicia, impidiendo su mejor realización. Así llega a admitir que continúen los sacrificios humanos entre los indios, tanto

⁹² *Ibidem*, p. 139.

⁹³ Con palabras de Ciuro Caldani, *sólo el amor a Dios y al mundo puede perdurar, porque acepta la limitación del hombre pero satisface su anhelo de eternidad haciéndolo protagonista del proceso divino de creación del Universo; porque reconoce la maldad en el mundo pero la reduce con miras al plan divino (Idem)*.

⁹⁴ En el mismo sentido, André-Vincent expresa que *en el nombre de Dios, que es ultrajado por la venalidad de las criaturas, el profeta reclama para los indios la restitución de sus libertades y de sus tierras. La denuncia de Las Casas no se refiere al futuro sino al presente*. ANDRÉ-VINCENT, Ph. I (n. 90), p. 201.

⁹⁵ ... y así se tolera con justicia y caridad hacer algo demasiado, como en el caso que tenemos entre manos, ántes que hacer ménos de lo necesario ...: LAS CASAS, B. de, *Tratado sobre esclavitud*, (n. 20), p. 219.

antes como después de ser bautizados; en el primer caso, por no tener juez temporal o eclesiástico fuera de los suyos; en el segundo caso, para no engendrar el odio⁹⁶. Principios elementales del Derecho Natural se subordinan, en un caso, a cuestiones de Derecho Positivo y, en otro, a la vigencia del amor. Pero es un amor que ignora la justicia, que se arroga su material estimativo, con lo cual no puede fundarse una verdadera convivencia.

El poder aparece también afectado por la política erológica de Las Casas. La contribución del poder para que el amor se realice no es significativa y, además, poco deseable. Pero, a la inversa, el amor puede enriquecer de fines superiores al poder. Esta es, sin duda, la intención de Las Casas. Sólo que en el calor de la lucha produce una inversión de la política erológica sobre el poder, desconociendo sus alcances. Eliminar la fuerza de una empresa expansionista es casi como garantizar su fracaso. Por momentos el exaltado amor por el indio de Las Casas conlleva el germen de su propia frustración.

Más allá de algunos excesos, su política erológica es digna de la mejor tradición cristiana y, tal vez, la razón principal del brillo del nombre de Las Casas en la historia española y americana.

e) *Política educacional y Política de seguridad*

19. Es preciso que los valores sean desarrollados en aras de la personalización de los individuos, pero, a su vez, fraccionados con miras a su correcta realización. Ambos procesos se consideran, respectivamente, en la política educacional y en la política de seguridad.

La política educacional supone una apertura hacia el descubrimiento de nuevos valores, apelando para ello a la transmisión del conjunto axiológico comunitario y al desenvolvimiento de los propios de cada individuo. La agregación, que es objetivo final de la educación en la dimensión social, es sostenida por Las Casas en sus propuestas, justamente, como una idea de progreso en la realización de valores por parte del indio y de transferencia a él de los sustentados por los españoles. Vale decir, la imagina como la culminación de un conjunto de actos educativos. La ausencia de planes pedagógicos formales en su pensamiento deja librada a la política educacional sólo a las posibilidades de realización en la esfera social, en base a religiosos y españoles *bien intencionados*.

⁹⁶ LAS CASAS, B. de, *Del único modo*, (n. 20), p. 567.

Los valores del resto de las ramas políticas pueden verse más o menos desarrollados a través de la política educativa. Las Casas se define por un máximo despliegue de la santidad y el amor, con cierto detrimento, a veces de la justicia y, casi siempre, con perjuicio de la utilidad. Subyace en él la idea de una educación más liberal que la francamente autoritaria de conquistadores y encomenderos. Pero por lo mismo, por importar una mayor apertura a la realización valorativa de los indios, se transforma en un riesgo para la convivencia.

La política de seguridad, a su vez, importa llevar a cabo un proceso inverso al de la educación, o sea, producir cortes en el plexo valorativo que den por resultado una convivencia más segura. Ello es así porque los valores realizados en su máxima medida, si es que tal nivel pudiera conocerse, se destruirían entre sí⁹⁷. En la dimensión social una alta cohesión interna del grupo favorece la seguridad. Esto es lo que procura Las Casas cuando pretende que los indios se manejen autónomamente, sin la participación de los españoles, llegando a pedir que se expulse a éstos de las Indias. De ese modo, cree poder asegurar una coexistencia de los naturales estructurada con los valores de ellos mismos. Normativamente, las Leyes Nuevas son un intento de dotar de seguridad a dicha coexistencia, eliminando la influencia de la encomienda. Su fracaso se explica por las dificultades que enfrenta una seguridad sólo formal en una realidad social poco manejable. La política de seguridad proyecta su influencia sobre el conjunto axiológico de la convivencia, afectando la pantonomía de los valores, esto es, su capacidad de valorar la totalidad de los actos de coexistencia, presentes, pasados y futuros⁹⁸. Una política de seguridad es valiosa si produce los fraccionamientos debidos por la especial circunstancia de tiempo y lugar en que se desenvuelve la convivencia. Este punto constituye una de las fallas más importantes de la doctrina lascasiana. Su

⁹⁷ Según Radbruch, los valores *no pueden alcanzarse todos al mismo tiempo, sino que más bien, sólo puede lograrse uno a costa de descuidar o hasta conculcar a los otros*: RADBRUCH, GUSTAVO, *Filosofía del Derecho* (4ª ed., Madrid, Rev. de Derecho Privado, 1959), p. 71 s.

Para Hartmann, los hombres no podemos ser apresados simultáneamente por un sinnúmero de valores: HARTMANN, Nicolai, *Ontología-I* (trad. José Gaos, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1965), p. 357.

⁹⁸ Una convivencia valiosa de hoy lo es en menor grado si en el pasado no fue posible realizarla y si en el futuro se duda de que lo será. Del mismo modo, lo que aquí es valioso puede no serlo en otro lado. La imperfecta naturaleza humana y la circunstancial existencia de cada hombre le impiden a sus valoraciones captar toda la amplitud pantónoma, témporo-espacial, de los valores.

excesivo fraccionamiento de la utilidad lleva a la política económica a un terreno de inseguridad, donde ni los indios ni los españoles pueden abrigar esperanzas ciertas de satisfacción de sus necesidades. Del mismo modo, cuando desfracciona valores como el amor y la santidad, otorgándole importancia extrema a su realización, produce también inseguridad en las respectivas políticas, a punto tal que fracasan en buena medida. Acaso la más acertada visión de la seguridad la tenga Las Casas en el aspecto jurídico. En suma: la política de seguridad de Las Casas, aún con loables aciertos, obstaculiza la convivencia que él mismo en sus proyectos, no en sus excesos declamatorios, desea.

f) *Política cultural*

20. Este análisis no estaría concluido totalmente si no se lo enfocara desde la perspectiva del valor *humanidad*, lo que permite internarnos en la política cultural. Entendiendo por cultura aquello producido por el hombre, a través de lo cual logra descubrir o fabricar valores, la política cultural comprende el desarrollo de dichas realizaciones con un sentido universal⁹⁹, unificante de las distintas ramas políticas¹⁰⁰.

Para alcanzar el valor *humanidad* es preciso que los valores políticos contribuyan y se integren entre sí, evitando que en la necesaria oposición de la coexistencia se afecte la debida jerarquía. A lo largo del estudio se han destacado algunas vinculaciones entre los valores, según se desprenden del pensamiento lascasiano, con el fin de observar la importancia dada a cada uno de ellos. Desde una perspectiva más general, es posible decir que la política cultural de Las Casas coadyuva más a la composición del valor *humanidad* que la de conquistadores y encomenderos. En su óptica, valores relativos como el poder, la cooperación y el orden se orientan hacia valores absolutos como la justicia, la santidad, el amor. En algunos planteos de sus adversarios, en cambio, el poder y el orden se sustentan aún contra valores superiores. En el plano de las ramas

⁹⁹ Para Ciuro Caldani, *Política es una de las maneras de realizar la cultura; La Política cultural no es la Política total, sino el desarrollo universalista que corona la Política total, integrada por las distintas ramas analíticas y por los despliegues sintéticos de la convivencia*: CIURO CALDANI, Miguel Angel, *Sobre la política cultural* (n. 12), pp. 145-46.

¹⁰⁰ Con palabras de Bogumil Jasinowski dice Ferrater Mora que las distintas ramas de la cultura se unifican por su *subsuelo valorativo*. FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, s.v. *Cultura*, (5ª ed., Buenos Aires, Sudamericana, 1969), t. 1, p. 390 ss.

políticas, Las Casas propone una integración de la justicia y el amor, en suma, la fórmula cristiana, mientras que sus opositores parecen preferir una relación más estrecha entre utilidad y justicia. Es claro, también, que Las Casas defiende un mayor margen de libertad del indio para la fabricación de valores. Pero una de sus fallas, como ya se ha destacado, radica en tolerar, con frecuencia, el desarrollo de valores falsos, como la idolatría y los sacrificios humanos. De ese modo, su política cultural deja de cumplir con su rol de orientar la fabricación axiológica hacia el valor humanidad. Las Casas tiene una visión más igualitaria y comunitaria del problema indiano, mientras sus adversarios acentúan la unicidad, esto es, las ventajas individuales que podrían obtenerse con la conquista. Pero también, de esto último se desprende que, aunque pueda defenderse una mayor contribución de Las Casas al valor humanidad, —que el paso de los siglos ha sabido reconocer—, ambas posiciones necesitan conciliarse para conformar una verdadera política cultural indiana ¹⁰¹.

IV. EPÍLOGO

21. A lo largo del estudio se ha desgranado el pensamiento de Bartolomé de Las Casas en sus notas axiológicas fundamentales. Para recomponer su unidad es necesario regresar al concepto inicial de Derecho y Política.

Más allá de su recurrencia a cualquier tipo de teoría que sirviera a su argumentación —lo cual es calificado por Hanke de *eclecticismo oportunista* ¹⁰²—, el tronco principal de la obra lascasiana se enmarca en la continuidad cristiana de la idea del Derecho, apoyada en la tradición aristotélica y desarrollada en plenitud por Santo Tomás. En dicha concepción, el mundo jurídico, por su pertenencia a un orden jerárquico derivado de la ley eterna, quedaba sumido en el campo de la Teología ¹⁰³. La Política, a su vez, que en la antigüedad

¹⁰¹ Corresponde a la Política cultural —dice Ciuro Caldani— que cada individuo esté en contacto con los valores para que pueda ser suficientemente único, igual y comunitario: CIURO CALDANI, Miguel Angel, *Sobre la política cultural*, (n. 12), p. 150.

¹⁰² HANKE, Lewis, *Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas* (Buenos Aires, Fac. de Filosofía y Letras, Inst. de Investigaciones Históricas, 1935, N° LXVII), p. 60.

¹⁰³ Acerca de la influencia del cristianismo en la autonomía del mundo jurídico, puede verse CIURO CALDANI, Miguel Angel, *La autonomía del mundo jurídico y de sus ramas*, en *Estudios* (n. 4), t. II, p. 175 ss. Allí se demuestra que, a pesar de la desjerarquización relativa sufrida por la justicia

griega abarcaba toda la vida comunitaria, fue desdibujándose en sus posibilidades de realización terrenal por la constante referencia a un orden sobrenatural. En Las Casas ello se aprecia en la sujeción que presentan la justicia y otros valores de la convivencia respecto de la santidad y el amor; en la personalización de los indios más como fieles de la Iglesia que como hombres totales; en suma, en la confusión, propia del medievo, entre Estado e Iglesia que, en el mundo político, se traduce en una exageración de la política religiosa en desmedro, especialmente, de la política jurídica y la política económica.

Pero como ya se ha destacado, Las Casas no es, en modo alguno, un doctrinario. Por lo tanto, su fidelidad a una teoría determinada declina en favor de una más amplia consideración de la situación concreta en la que debe actuar. Es precisamente esta condición la que, a nuestro juicio, permite ubicarlo como un hombre medieval teñido de modernismo¹⁰⁴. Las Casas es un cristiano que mira al hombre concreto que tiene delante —el indio— y se deja empapar por dicha realidad. Por eso lo ve hombre y no siervo, aunque todavía lo piense religioso, esto es, fiel, en acto o en potencia, de la Iglesia. Con el cristianismo lascasiano, pues, se abre para el indio americano la posibilidad del respeto a su individualidad. Y de allí, parece surgir un concepto del Derecho precursor, en ciertos aspectos, del que luego iba a sostener la Edad Moderna¹⁰⁵. En el universo de la Política, en cambio, Las Casas no aparece vinculado a la época posterior. Es indudable que la tendencia hacia una excesiva consideración del valor poder que se registra en la Política moderna a partir de Maquiavelo, no hubiera sido defendida por Las Casas. Más bien parecen ser sus adversarios los que anticipan dicha tendencia.

en la Edad Media, el cristianismo representó un gran avance respecto del mundo antiguo al sacar al hombre de su condición de súbdito del orden estatal y otorgarle un destino trascendente.

¹⁰⁴ Aunque no con los mismos fundamentos, arriba a una conclusión similar Lewis Hanke. Este importante investigador de la historia americana opina que las ideas de Las Casas, *como las de todo típico pensador político del s. XVI, eran esencialmente medievales. Pero era también moderno en el sentido de que aplicó viejos preceptos a la solución de problemas nuevos y complejos*: HANKE, Lewis, *Las teorías* (n. 102), p. 60.

¹⁰⁵ Caracterizando el Derecho de la Edad Moderna, destaca Ciuro Caldani la trascendencia de la distinción, surgida en esa época, entre ser y deber ser, que *abrió el camino para aprehender el mundo que 'es' y luego valorarlo por la justicia, la santidad, etc. Se podría evitar así que, al hilo de una teología desactualizada por el avance de otras ciencias, se desorientara la consideración del hombre real con miras a la supuesta perfección humana y que se desconociera el mundo jurídico cabal, recortándolo al hilo de lo justo establecido teológicamente*: CIURO CALDANI, Miguel Angel, *La autonomía* (n. 103), p. 180.

22. Por último, todo este análisis axiológico ha sido favorecido por la riqueza de las discusiones filosóficas que produjo dentro del mundo hispano la conquista de las Indias. Este hecho, siempre destacado y siempre destacable, diferenció a España de otros procesos expansionistas, acaso igualmente duros, pero inferiores por completo en su aporte al progreso de las ideas humanas. Por eso acierta Lewis Hanke cuando dice que *el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo por gente tan dada a la legalidad como los españoles, fue una buena fortuna para los estudiosos de la teoría política*¹⁰⁶. Sólo que para ser coherentes con el concepto de Derecho y Política que hemos utilizado, conviene aclarar la expresión *legalidad*. Si por ella se entiende la idea medieval que equiparaba lo moral a lo legal¹⁰⁷ se explicaría mejor la frase de Hanke. Porque los españoles del siglo XVI decían defender la ley, no por ser la ley sino por ser justa; en suma, tal vez sería adecuado sostener que eran gente preocupada por realizar valores superiores más que defensores de la *legalidad*.

En modo alguno se pretende desconocer con estas apreciaciones la dolorosa clausura que sufrieron las culturas americanas durante el proceso de la conquista. Fueron víctimas de la expansión de Occidente, en sí tan formidable que parece haber uniformado, en la perspectiva de los siglos, la conducta de gran parte del género humano. Vale decir, de una circunstancialidad histórica parece derivarse una universalidad¹⁰⁸. Con Bartolomé de Las Casas, dichas culturas, hoy relegadas, encontraron la palabra que intentó rescatarlas de la devastación, remarcar su singularidad. Y nadie puede decir, aún hoy, que su lucha haya dejado de tener sentido.

En oposición a nuestra postura, v. URDÁNOZ, Teófilo, op. cit., p. 168, para quien Las Casas presenta una estructura democrática del Estado avanzada y radical. Pero tales principios se inscriben en la mejor tradición de los juristas medievales, con su concepción democrática y contractual del poder político. Por lo tanto —concluye—, *no ha derivado de ellos la teoría de la autodeterminación de los pueblos ni otras consecuencias. Su convicción era firme respecto de la soberanía perpetua de los Reyes de España sobre las Indias, basada en un fundamento teocrático. Trataba simplemente de derivar de tales principios la injusticia de la enajenación perpetua de las encomiendas.*

¹⁰⁶ HANKE, LEWIS, *Las teorías* (n, 102), p. 43.

¹⁰⁷ Ver al respecto FASSO, GUIDO, *Historia de la Filosofía del Derecho*, (trad. José F. Lorca Navarrete, Madrid, Pirámide, 1979), t. II, p. 27.

¹⁰⁸ BENEDICT, RUTH, *El hombre y la cultura* (trad. León Dujovne, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971), p. 12 s.

En su opinión, *esta difusión cultural de amplitud mundial nos ha impedido, como nunca le ha ocurrido antes al hombre, tomar seriamente la civilización de otros pueblos; ha dado a nuestra cultura una universalidad compacta que hace largo tiempo hemos dejado de considerar como histórica, y a la que miramos más bien como necesaria e inevitable.*