



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.**



**Juan Ginés de Sepúlveda  
y su pensamiento imperialista**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**Luis Aarón Jesús Patiño Palafox**



**FACULTAD DE FILOSOFÍA  
Y LETRAS.**

**MÉXICO, D.F.**

**Directora de tesis  
Dra. María del Carmen Rovira Gaspar**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.**

**2005**



**COORDINACIÓN DE  
FILOSOFÍA**

m348927



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

### Agradecimientos

En lo académico debo agradecer a mis cinco sinodales, la Dra. María de Carmen Rovira Gaspar, la Dra. Virginia Aspe Armella, el Dr. Ernesto Priani Saisó, el Dr. Ambrosio Velasco Gómez y el Mtro. Pedro Enrique García Ruiz. La lectura de cada uno de ellos ha sido muy útil y valiosa para la tesis.

Pero muy especialmente, y por motivos también personales, a tres de ellos:

A que dirigió e hizo posible este trabajo, y me ha brindado también su valiosísima amistad: la Dra. Rovira, a quien profeso el mayor respeto y admiración. Siempre voy a ser su discípulo.

Por supuesto, a Priani, profesor también determinante en esta etapa de mi trayectoria escolar. Lo suyo lo dejo en que es un buen sofista, creo él que entiende a qué me refiero.

También a la Dra. Aspe, quien ha tenido las mayores atenciones hacia a mí, incluso halagos y reconocimiento exagerados.

En lo familiar debo agradecer a Lupe y Antonio su paciencia y mecenazgo con mi interminable estancia escolar y mis incontables desvaríos.

Es imposible enlistar a la cantidad de gente que en algún momento o hasta hoy me han brindado apoyo de distinto tipo o buenos momentos, dentro o fuera de la universidad. Pero de todos y todas me acuerdo.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: LUIS AARÓN J. PATIÑO PALAFOX

FECHA: 10 DE OCTUBRO DE 2015

FIRMA: 

## INDICE

**Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista**

## Índice

Introducción.....	p. 4
Capítulo 1. Ideas en torno a la esclavitud en la antigüedad grecolatina.....	p. 7
1.1 La esclavitud en Grecia. Panorama general.....	p. 7
1.2 La teoría aristotélica de la esclavitud natural.....	p. 12
1.3 Ideas antiesclavistas en Grecia y Roma.....	p. 20
a) La sofística.....	p. 20
b) La Stoa.....	p. 24
Capítulo 2. La servidumbre en la antropología cristiana.....	p. 28
2.1 San Agustín.....	p. 28
2.2 Santo Tomás.....	p. 34
Capítulo 3. Panorama de los problemas jurídicos de España ante la conquista de América	
3.1 Principios de la disputa de América (panorama general).....	p. 44
3.2 Francisco de Vitoria.....	p. 55
a) <i>Sobre los indios</i> . TÍTULOS ILEGÍTIMOS de guerra contra los indios.....	p. 56
b) <i>Sobre los indios</i> . TÍTULOS LEGÍTIMOS de guerra contra los indios.....	p. 66
c) Relección <i>DE IURE BELLI</i> .....	p. 79
d) Relección <i>Sobre la templanza</i> .....	p. 101
Capítulo 4. Juan Ginés de Sepúlveda.....	p. 107
4.1 La problemática europea: Francia, Lutero y el peligro turco.....	p. 110
a) La guerra con Francia.....	p. 111
b) Lutero.....	p. 115
c) La guerra contra los turcos. Exhortación de Sepúlveda.....	p. 125
4.2 Sepúlveda y la polémica indiana.....	p. 148
Conclusiones y reflexión final.....	p. 186
Bibliografía.....	p. 192

## Introducción

Juan Ginés de Sepúlveda es un personaje conocido principalmente por su participación en la Polémica de Valladolid, ocurrida entre los años 1550-1551. En esta histórica polémica Sepúlveda (humanista, teólogo, cronista del emperador Carlos V) y Bartolomé de Las Casas defendían opiniones muy opuestas respecto a la justicia de la guerra contra los indios americanos emprendida, en ese caso, por España. Este no es ningún dato nuevo.

¿Qué interés podría tener estudiar a un autor del siglo XVI, defensor de la justicia del poder español en América? Esta pregunta podría apoyarse aún más en el hecho de que la Polémica de Valladolid ha sido tema regularmente estudiado.

En filosofía política es difícil que sea sólo la antigüedad de un autor o una obra lo que determine si es un tema analizable o si la investigación al respecto carece de sentido. Esto no hace sino reflejar la naturaleza propia de una investigación filosófica, en la cual recurrir a fuentes muy antiguas puede incluso volverse necesario, sobre todo cuando se trata de investigar temas o problemas filosóficos. En este caso, Sepúlveda nos lleva a analizar el tema del imperialismo.

¿Por qué titular esta investigación *Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*? La propia obra del autor nos muestra que fue un intelectual que abarcó más temas que la conquista americana, y que, desde su privilegiada posición –protegido de papas y después cronista imperial de Carlos V– trató de dar respuesta a los problemas más serios de la Europa *carolina*, de la que la polémica indiana fue parte.

En su producción intelectual encontramos desde polémicas –contra Erasmo de Rotterdam y contra Lutero, por ejemplo– hasta narración histórica, como lo muestra su *Historia del Nuevo Mundo* o su labor como cronista de Carlos V.

Lo anterior muestra que el autor no es sólo analizable desde su participación en la Polémica de Valladolid, sino que es necesario revisar otras de sus obras, que son las que dan sustento a que nos refiramos a un pensamiento imperialista en Sepúlveda, no sólo por su apología de la conquista americana, sino muy bien definido desde antes e incluso, como ideólogo de un imperialismo universal, cristiano, como lo muestran la *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos* (Bolonía, 1529), obra de gran importancia en el conjunto de su producción pero que todo indica ha sido muy poco estudiada.

Aún más, a pesar de ser conocido el autor, casi siempre lo es por su *Democrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, pero casi nunca a través de sus otras obras, que muestran al ideólogo que desde la historia de las ideas vale la pena analizar.

El propósito de esta investigación es realizar ese estudio que nos parece necesario tanto en los estudios sobre la conquista americana como en los referentes al pensamiento político de la primera mitad del siglo XVI.

En este autor se manifiestan las luchas por mantener –más bien lograr– la unidad cristiana cuando se encuentra en pleno la Reforma, esto para enfrentar al enemigo de la cristiandad: el llamado turco. Sepúlveda evidencia también las contradicciones antropológicas entre Aristóteles y el cristianismo, al tratar con la mayor crudeza el tema americano desde la teoría de la esclavitud natural postulada por el *Estagirita* siglos antes.

Ante la defensa apasionada de Las Casas por la humanidad de los indios americanos, Sepúlveda afirmaba tajantemente que éstos eran siervos naturales y bárbaros, y el derecho de las naciones *civilizadas* –según su criterio– a dominar a las naciones consideradas *bárbaras*. Contra todo lo que pudiera parecer y se diga que es las Casas y el reconocimiento de la dignidad de los indios americanos lo que ideológicamente pretendió dominar en la época, creemos que es el pensamiento sepulvediano el que se impuso en la realidad: América pasó a poder de España. Hubo primero conquista y después evangelización de los indios. Es decir, lo que proponía Sepúlveda.

Del ambicioso proyecto de una unidad cristiana bajo Carlos V sólo quedó una Europa religiosamente dividida. Sin embargo, algunas ideas de esta época sobreviven ya sin sus premisas religiosas, y aún ahora algunas naciones del autoconsiderado *mundo civilizado* – mundo al que sólo pertenecerían algunas naciones–, se sienten predestinadas y dispuestas a sacar de la barbarie a aquellas naciones que aún no son *civilizadas*, aún si para ello hubiera que someterlas e imponer sistemas políticos ajenos a éstas. Sepúlveda, o más bien, sus ideas políticas, conocidas o no por quiénes las han llevado a la práctica, muestran contundentemente su presencia en otras épocas lejanas a la que fueron escritas.

El mayor interés en Sepúlveda podría radicar en mostrar con toda crudeza los ejes ideológicos del imperialismo del siglo XVI, por ello la necesidad de un estudio dedicado a su obra.

En dicho estudio, deben ser considerados varios elementos. Consideramos pertinente hacer una revisión de los antecedentes filosóficos –y teológicos en su caso– a algunas cuestiones planteadas por el humanista, tales como la teoría aristotélica de la esclavitud natural –fundamental en su pensamiento sobre la conquista americana–; el derecho natural; la teoría de la guerra justa; o la discusión previa a la Polémica de Valladolid en torno a la justicia de la conquista americana.

Con esto se considera el contexto histórico del humanista español y la relación de sus obras con las de otros autores de la época, y claro, el papel de Sepúlveda como cronista imperial. La relación con otros autores –Lutero, Vitoria, Erasmo o Las Casas– y con su contexto será evidente a partir de un estudio comparado entre las obras de éstos y las de

Sepúlveda. De la misma forma, la estrecha relación entre el contexto histórico y las obras se evidenciará.

Muy importante será también en este caso la división de la obra de Sepúlveda en dos etapas: una dedicada a las guerras europeas y otra dedicada a la polémica americana. La primera nos parece determinante en la totalidad del pensamiento político del autor. Procedemos a realizar el estudio.

## Capítulo 1. Ideas en torno a la esclavitud en la antigüedad grecolatina

### 1.1 La esclavitud en Grecia. Panorama general

La esclavitud en Grecia es un fenómeno complejo, que no se presentó con las mismas características en todas las *polis* griegas ni en todos los periodos de su historia. Por ello este estudio no puede abarcar en su totalidad esta institución de la Grecia antigua, sino tan sólo algunas características generales de ella, y sólo en Atenas y Esparta, por la importancia de estas *polis* para la cultura griega en general.

Uno de los fundamentos de la esclavitud griega era la distinción que los griegos hacían entre ellos y los *bárbaros*, es decir, los extranjeros o no griegos, a los que consideraban inferiores culturalmente. Esta distinción se mantiene históricamente –aunque hubo críticas a esta institución por parte de algunos sofistas en el siglo IV a.C.– y llega a desarrollarse teóricamente con Aristóteles, que en su obra *La Política* expone la teoría de la esclavitud *por naturaleza*. Veamos sus causas.

De las causas de esclavitud, no sólo entre los griegos sino en la antigüedad en general, la guerra fue una de las más importantes. La lógica de estas guerras era simple:

“En la antigüedad, dejando atrás los tiempos en que aun no había evolucionado el concepto del derecho que sobre los prisioneros tenía el vencedor, raras veces existió el rescate de los prisioneros de guerra, quienes, por el contrario, venían a ser como simples objetos pertenecientes al Estado cuyos ejércitos los habían capturado. De estos prisioneros, eran pasados a cuchillo los que todavía bajo el peso de las cadenas llevaban enclavada en el pecho la imagen de la patria vencida, siendo los demás vendidos en los mercados públicos.”<sup>1</sup>

Otros aspectos similares de estas guerras fueron vistos, de manera crítica, también por algunos griegos, como fue el caso de Eurípides. Esto nos lo muestra el siguiente autor:

“Durante el festival de Dioniso, en la primavera del 415, en el decimoséptimo año de la guerra del Peloponeso, cuatro meses después de que Atenas hubiera atacado y destruido la isla de Melos, pequeña y relativamente inocente, y tres meses antes de que una importante expedición fuera enviada para incorporar Sicilia al imperio ateniense, Eurípides hizo representar una de sus más terribles tragedias, *Las Troyanas*, un amargo estudio sobre la inútil crueldad de la guerra, destructora para el conquistado y no menos desmoralizadora para el vencedor. Troya ha caído y sus mujeres, dirigida por la anciana Hécuba, aguardan su destino a manos de los griegos. Poco a poco van llegando las noticias: Andrómana, la esposa de Héctor, le corresponde en suerte a Pirro; Agamenón, el jefe del ejército ha elegido a Casandra, la profetisa virgen (“¡Que gran honor para ella compartir un lecho real!, afirma el ingenuo mensajero), el hijo de Andrómana, todavía un niño, va a ser arrojado desde las murallas de Troya y la propia Hécuba, tras compartir la

<sup>1</sup> Díaz-González, J. Joaquín. *¡Tú eres esclavo!*, Barcelona, ed. Araluce, 1ª edición, 1932. p.72

agonía de su nuera, su hija y su nieto, inicia el camino hacia la esclavitud mientras las ruinas de su ciudad son entregadas a las llamas.<sup>2</sup>

Estas guerras obedecían a varios factores, y también llevaban a variadas consecuencias. En tiempos muy antiguos la esclavitud ya existía, –y continuó presente en otras culturas antiguas– pero su posterior desarrollo dependió del propio desarrollo de las distintas *polis* y de su expansión colonialista. Como consecuencia de esto hubo cambios tanto del concepto de esclavo como en el de amo. Observemos:

“En los tiempos antiquísimos y legendarios de la Grecia, la esclavitud era muy limitada o poco desarrollada, ignorándose los excesos a que dio lugar en los tiempos posteriores: la vida era, entonces, simple; la agricultura y el comercio no habían tomado aún un incremento considerable; en el propio hogar se hacía todo lo necesario para aquella vida familiar; los trabajos del campo no eran despreciados por los amos, aun por los acomodados, como se observa por los mismos personajes de la *Iliada* y de la *Odisea*, que retratan la vida y el espíritu de aquellos tiempos: [...]”<sup>3</sup>

Esta observación es importante si la comparamos con la visión de la esclavitud que encontramos, por ejemplo, en la época de Aristóteles, tal vez el momento de mayor esplendor de la intelectualidad griega, en el que para filósofos como el *Estagirita*, el trabajo servil se consideraba cosa de seres inferiores, destinados por *naturaleza* a servir. Otro importante factor mencionado debe ser considerado, las expansiones coloniales. El autor citado nos da la referencia:

“Como consecuencia de la transmigración de los pueblos, de las conquistas y primeras colonizaciones del Egeo y del Asia Menor (1184-776 a. de C.), de la consolidación política y civil de los Estados helenos (teniendo por modelos a Esparta y a Atenas, 776-500 a. de C.) y de la primera expansión colonial de Asia Menor, Sicilia y Magna Grecia, en algunas partes el vencedor redujo poblaciones enteras a la servidumbre y las destino al cultivo de los campos, al comercio y las industrias [...]”<sup>4</sup>

Esta transformación fue muy importante, pues alimento a otra importante fuente de esclavitud, como lo eran las deudas que los pobres no podían pagar. Esto se produjo en una sociedad polarizada, en la que la aristocracia griega necesitaba ya no sólo tener la posesión de esclavos, sino incluso ostentarla, pues, por simple ejemplo, se consideraba pobre al amo que poseía sólo dos esclavos. Así vemos que la ostentación de una clase alta se conjuntó con la pobreza de otra, dando mayor fuerza a la esclavitud. Wiedermann hace esta buena observación:

“It would seem that in the eighth and seventh centuries BC a rapid increase in the total population, together with the greater availability of luxury goods from the Orient and elsewhere, sharpened the competition among Greek aristocrats to possess and display

<sup>2</sup> Forrest, W.C. *Los orígenes de la democracia griega*. Trad. del inglés por Pedro López Barja de Quiroga. Madrid. Ed. Akbal. 1988. p.7

<sup>3</sup> Díaz-González, J. Joaquín. *¡Tú eres esclavo!* p.76

<sup>4</sup> Díaz-González, J. Joaquín. *¡Tú eres esclavo!* p.78-79

wealth; there were consequently increasing pressures on them to exploit their dependants, and incentives to enslave and sell abroad those who were unable to meet their demands.<sup>5</sup>

Estos hechos produjeron posteriormente una acción política tan importante como lo fueron las reformas de Solón, que mejoraron la situación respecto a la esclavitud entre los griegos, pues con ellas se prohibía esclavizar a otros griegos por endeudamiento, e incluso significaron el repatriamiento de otros griegos que, habiendo caído azarosamente en esclavitud en otros países, habían incluso olvidado la lengua griega. La fuente para conocer estas reformas es Plutarco, que explica el panorama político de la Atenas que dio lugar a dichas reformas. Citaré:

"[...] la disensión entre los ricos y los pobres llevo a lo sumo, poniendo a la ciudad – Atenas– en una situación sumamente delicada; tanto, que parecía que sólo podía volver de la turbación a la tranquilidad y al sosiego por medio de la dominación de uno solo, porque el pueblo todo era deudor esclavizado a los ricos, pues o cultivaban para éstos, pagándoles el sexto, por lo que les llamaban *partisextos* (y jornaleros, o tomando prestado sobre las personas quedaban sujetos a los logreros, unos sirviéndoles y otros siendo vendidos en tierra forastera. Muchos había que se veían precisados a vender a sus hijos, pues no había ley que lo prohibiera, o a abandonar la patria por la dureza de los acreedores."<sup>6</sup>

Sobre los poemas de Solón, únicos escritos que dejó el estadista ateniense, nos narra Plutarco:

"Gloriase en ellos Solón de que levantó de la tierra hipotecada los mojones fijados en todas partes; de que antes era sierva y ahora era libre; de que los ciudadanos obligados por el dinero, a uso los había restituido de país extraño, no sabiendo ya la lengua ática por el tiempo que habían andado errantes, y a otros que acá sufrían la indignidad de la esclavitud, los había hecho libres."<sup>7</sup>

Sin embargo, la abolición de la esclavitud fue únicamente en relación con los griegos, tomando por lo mismo mayor fuerza la distinción entre griegos y *bárbaros*; estos últimos serían vistos ahora más que nunca como personas aptas para la esclavitud. La sociedad griega, entonces más desarrollada y con una clara necesidad de esclavos, los busco entre los extranjeros, que, en general, nunca serían vistos como iguales. La observación se encuentra en un texto ya citado:

"By limiting the possibilities the rich had of exploiting the poor, Solon's reforms may well have stimulated the demand for imported slaves at Athens; and this contributed to the

<sup>5</sup> Wiedermann, Thomas. *Greek and roman slavery*. Roudedge, London, 1988. p.37 (traduciré la cita: "Aparecería en el octavo y séptimo siglos a. de. C. un aumento en la población total, junto con la gran disponibilidad de bienes lujosos del oriente y otras partes, agudizando la competición entre los aristócratas griegos para poseer y exhibir riqueza. Fueron incrementando consecuentemente las presiones sobre ellos para explotar a sus deudores, e incentivados para esclavizar y vender en el extranjero a aquellos a quienes era imposible cumplir sus demandas."

<sup>6</sup> Plutarco. *Vidas paralelas*. Trad. Antonio Ranz Romanillos. Ed. Iberia, Barcelona. 1951 p.157-158 \*agregado mío

<sup>7</sup> Plutarco. *Vidas paralelas*. p.160

development of the slave/free polarity, since henceforth *no* citizen could be made a slave, and every slave would have to be an imported foreigner (or his descendant)<sup>8</sup>

Hay sin embargo otro aspecto importante de la esclavitud griega, pues marca una diferencia entre las distintas *polis*, y es que, a pesar de ser legítima en toda la Helade, no significaba que el trato que los esclavos sufrían en todas ellas fuera el mismo, pues, en Atenas tenían incluso la posibilidad de ganar la libertad, por ejemplo, por servicios a la patria o comprándola, de forma que un esclavo pasara a ser un *liberto*.

En Atenas se daba un trato mejor que en Esparta, y en esto influyen factores antes expuestos, que sintetiza muy bien uno de los autores citados en lo siguiente, aclaro que esto pasaba en Atenas:

"Los esclavos más cultos e inteligentes servían de institutores, pedagogos, ayos, secretarios, actores, músicos, jardineros. Es de observar, que entre los esclavos, no pocas veces se encontraban personas de alta nobleza o de muy cultivado ingenio, debido a las vicisitudes, a las alternativas de la fortuna, de la guerra o de la piratería; ya que, en aquellos tiempos nadie estaba exento de caer en la esclavitud; sobre todos, indistintamente, pesaba el incubo de los caprichos de las frecuentes guerras, que, por lo tanto, con la misma facilidad de libres hacían esclavos o de esclavos, libres. Pero, por otra parte, tales vaivenes de la suerte contribuyeron mucho, si se juzga, a desarrollar una corriente de buenos tratamientos y de cierta benevolencia para con el esclavo."<sup>9</sup>

Sin embargo, había también esclavos que eran considerados como meros *instrumentos animados*, que sufrían un trato realmente cruel, siendo utilizados tan sólo para los trabajos más duros. El esclavismo espartano es la muestra de lo más clara de lo peor de la esclavitud griega; en él, se sabe incluso que "el amo tenía derechos de vida o muerte sobre sus esclavos, a quienes podía vejar a su gusto"<sup>10</sup>

Un cuadro general de la sociedad espartana es el siguiente:

"Lo primero que hay que advertir es que los espartanos sólo formaban una pequeña clase dominante, de formación tardía, entre la población laconia. Bajo su dominio se encontraba una clase popular, libre, trabajadora y campesina, los periecos, y los siervos ilotas, una masa sometida, casi privada de todo derecho. Los antiguos relatos concernientes a Esparta nos ofrecen la imagen de un pueblo que vivía de un modo permanente en un campamento militar. Este carácter dependía mucho más de la constitución interna de la comunidad que de un afán de conquista."<sup>11</sup>

Pero a pesar de las diferencias que hubo entre los distintos esclavismos griegos, en todas hubo fuentes comunes. Tanto atenienses como espartanos mantuvieron guerras –

<sup>8</sup> Wiedermann, Thomas. *Greek and roman slavery*, Roudedge, London, 1988. p.37 (traduciré la cita: "Al limitar las posibilidades que el rico tenía de explotar al pobre, las reformas de Solón podían bien haber estimulado la demanda para importar esclavos a Atenas; y esto contribuyó al desarrollo de la polaridad esclavo/libre, en adelante un *no* ciudadano podía ser hecho esclavo, y cada esclavo podía ser un extranjero importado (o su descendiente).

<sup>9</sup> Díaz-González, J. Joaquín. *¡Tú eres esclavo!* p.85-86

<sup>10</sup> Díaz-González, J. Joaquín. *¡Tú eres esclavo!* p.76

<sup>11</sup> Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. F.C.E. México 1998 p. 88

que proporcionaban esclavos al vencedor– e incluso se enfrentaron en la guerra del Peloponeso. En ambas *polis* fue una institución que permitió el auge de una clase dominante, militar en Esparta, y política e intelectual, con logros invaluable en Atenas. En ambas *polis*, los esclavos, hicieron el trabajo más forzado o mero trabajo administrativo, carecían de derechos políticos y eran quienes trabajaban mientras, como defendía Aristóteles, los hombres libres debían dedicarse a la política o a la filosofía.

Esto muestra que, aunque existente desde la Grecia más antigua, la esclavitud cambió de acuerdo a las necesidades de la sociedad griega. Pasó de ser necesaria sólo para producir lo necesario para una sociedad campesina a ser no sólo un símbolo de poder de la clase dominante, como la de los ricos y aristócratas atenienses del tiempo de Solón, que, con sus ambiciones y necesidades contribuyeron al aumento en la cantidad de esclavos en la medida en que podían. En los tiempos de esplendor ateniense, durante siglo de oro de Pericles, periodo democrático y en el se ideó la igualdad política entre los hombres libres<sup>12</sup>, fueron los esclavos quienes, por ejemplo, construían maravillas arquitectónicas como el Partenón o realizaban trabajos pesados en las minas griegas.

Se entiende así que fuera una institución necesaria para los griegos, y que, en tiempos de crisis para creencias religiosas, sociales y morales fundamentales para los griegos, como lo suscitó el surgimiento de la sofística, haya surgido una respuesta como lo fue la reflexión y defensa por parte de Aristóteles de la esclavitud *natural*, que tenía que defender incluso por necesidad. Esta teoría será abordada en el siguiente apartado.

---

<sup>12</sup> La igualdad que planteaban los griegos se limitaba a los varones. Sobre las diferencias en el plano político entre el hombre, la mujer, el esclavo y el niño, Aristóteles, -en *Política* 1260 a 7- nos muestra de manera muy clara en que se sustentaban tan marcadas diferencias. Nos dice: "De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la hembra, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero sin autoridad." Esta diferencia será muy importante para su distinción entre los dominios político y despótico, que explica en el mismo libro.

## 1.2 La teoría aristotélica de la esclavitud natural

Uno de los aspectos más polémicos de la filosofía de Aristóteles es su teoría de la esclavitud por naturaleza, que expone en el primer libro de su *Política* (por esa razón será ese primer libro en el que me basaré en este ensayo). Sin abarcar toda el pensamiento político del *Estagirita*, y limitándonos a esta teoría, debemos tener en cuenta algunos aspectos, entre ellos, en qué forma fue escrita y, luego, su contexto, ambos importantes. Carlos García Gual nos muestra el primero de ellos:

"Aristóteles no preparó la edición de la *Política* tal como nosotros la conocemos. Tal vez, como ha dicho R. Stark, nunca se propuso escribir un tratado único con dicho título, como tampoco se había propuesto una *Metafísica*. Sus escritos políticos son una suma de tratados menores –*pragmata*– sobre temas más limitados. Es importante esta advertencia para entender lo que tiene la obra de incompleto, redactada a trechos en ese estilo de apuntes rápidos, con sus reiteraciones y aparente desorden. No es que se tratara de una obra para uso escolar o esotérico, sino que es una redacción no definitiva."<sup>13</sup>

Sobre el contexto en que escribió esta teoría el *Estagirita*, tenemos el siguiente testimonio de Thomas Wiedermann:

"He explains his own interpretation of slaves as "tools to assist activity", rather than merely economic 'productivity'; goes on to discuss the problems raised by fifth-century Sophists' opinions that slavery had to be *either* natural *or* merely a conventional institution of some humans societies [...]"<sup>14</sup>

La importancia que como precedente a esta obra de Aristóteles tuvieron las críticas de los sofistas a la esclavitud la confirma García Gual, el autor ya antes citado:

"Para Aristóteles (en los primeros capítulos del libro I de la *Política*) las relaciones fundamentales de la sociedad familiar: hombre y mujer, padre e hijo, señor y esclavo, están definidas por naturaleza (*physis*) y no por convención (*nomoi*). Realmente, plantear la relación de esclavo y señor paralela a las otras dos parejas domésticas no es del todo correcto, y puede advertirse que Aristóteles lo sospecha. Por eso recurre a fundamentarla de modo más general en el marco de la economía. En este marco es mucho más difícil sostener el derecho natural de la esclavitud, y son notorios los esfuerzos y equilibrios de Aristóteles para mantener su tesis. Esto se advierte en el capítulo VI del libro I, en el que P. Moraux ha señalado que pueden rastrearse ecos de un debate sobre la legitimidad de la esclavitud. Ya la sofística había presentado las dos tesis enfrentadas: el derecho natural a esclavizar a los vencidos debió de ser mantenido por quienes proclamaban el derecho del más fuerte a imponer su ley sobre los más débiles, de acuerdo con la ley natural. La tesis más humanitaria, que rechazaba la esclavitud como fundada en un hecho de violencia y en

<sup>13</sup> Fernando Vallespín (comp.), *Historia de la teoría política vol. 1*. Ed. Alianza, Madrid. 1999. p.153-154

<sup>14</sup> Wiedermann, Thomas. *Greek and roman slavery*. Routledge, Londodn. 1988. p.16 (traduciré: "El explica su propia interpretación de los esclavos como "instrumentos para asistir actividades" antes que meramente la "productividad" económica, yendo sobre la discusión surgida por las opiniones sofísticas del siglo V sobre si la esclavitud era natural o meramente una institución convencional de algunas sociedades humanas."

una convención injusta, fue sostenida por los partidarios de la igualdad de los hombres [...].<sup>15</sup>

Veamos directamente al *Estagirita*. La exposición de Aristóteles se desarrolla de la siguiente manera. Su punto de partida es plantear una finalidad a las comunidades o ciudades, y el fin de la que considera es entre todas la comunidad soberana. Escribe Aristóteles:

"Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que cada comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en sus actos), es evidente que todas tienden a cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Esta es la llamada ciudad o comunidad cívica." (Aristóteles. *Política* 1252 a 1)

Planteado esto, para analizar socio-económicamente a la ciudad (sobre ésta, y la forma de gobernarla, nos dice Aristóteles que hay diferencias específicas, que no se limitan a la cantidad de personas, sobre la que se gobierna; considera cosas distintas ser gobernante, rey, administrador de casa o amo de esclavos) propone un método, que consiste en descomponerla hasta sus partes más simples. Con esto Aristóteles espera poder llegar a algún resultado que considere científico.

Lo primero que encuentra con este método es que las distintas relaciones sociales deben basarse en la necesidad, pues están fundadas en la naturaleza. Dichas relaciones no son azarosas, se dan con una finalidad:

"Si uno observa desde su origen la evolución de las cosas, también en esta cuestión, como en las demás, podrá obtener la visión más perfecta. En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación [...], y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad." (Aristóteles. *Política* 1252 b 2)

De las uniones naturales que contempla, necesarias en vista de algún fin, la primera es la casa, constituida naturalmente *para la vida de cada día*. A continuación de esta viene la aldea, que es para Aristóteles "la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas [...]". (Aristóteles. *Política* 1252 b 5)

Expuesto esto, Aristóteles pasa ahora a analizar la ciudad y plantear su naturaleza:

"La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De ahí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquellas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. [...]

<sup>15</sup> Fernando Vallespin (comp.) *Historia de la teoría política vol. I*. p.157-158

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre [...]” (Aristóteles. *Política* 1252 b 8-9)

Concluye a partir de esto que, “la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte.” (Aristóteles. *Política* 1253 a 13)

Aristóteles ubica a la casa como parte de la ciudad, y a la administración doméstica como parte de la casa. Es aquí, como elemento menor de la administración, en donde ubica el *Estagirita* la relación amo-esclavo. Para él se trata de un servicio necesario, que, sin embargo, presenta problemas, pues ya había sido criticada como una institución antinatural. A pesar de esto, Aristóteles define a los esclavos como *instrumentos o posesiones animadas*:

“Ahora bien, la propiedad es una parte de la casa, y el arte de adquirir, una parte de la administración doméstica (pues sin las cosas necesarias es imposible tanto vivir como vivir bien). Y lo mismo que en las artes determinadas es necesario disponer de los instrumentos apropiados si ha de llevarse a cabo la obra, así también en la administración doméstica. De los instrumentos, unos son inanimados y otros animados; [...] Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos.” (Aristóteles. *Política* 1254 a 2)

Los considera, además de instrumentos, objeto de posesión plena del amo:

“De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte. Pues la parte no es sólo parte de otra cosa, sino que pertenece enteramente a ella, y lo mismo la posesión. Por eso el amo es solamente dueño del esclavo, pero no le pertenece. El esclavo, en cambio, no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece enteramente”. (Aristóteles. *Política* 1254 a 5)

Y define después su condición:

“Cual es la naturaleza del esclavo y cual su facultad resulta claro de lo expuesto; el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión. Y la posesión es un instrumento activo y distinto.” (Aristóteles. *Política* 1254 a 6)

Dicho lo anterior, Aristóteles tiene que plantear el problema de la legitimidad o la ilegitimidad natural de la esclavitud. El planteamiento que hace es el siguiente:

“Después de esto hay que examinar si alguien es de tal índole por naturaleza o si no; si es mejor y justo para alguien ser esclavo o no, o bien si toda esclavitud es contra naturaleza”. (Aristóteles. *Política* 1254 b 2)

Contra un supuesto carácter natural de la esclavitud y una diferencia también natural entre los hombres ya se habían presentado críticas, cuyos autores menciona el ya citado García Gual. A éstas las considera implicadas en la defensa que Aristóteles hace de su legitimidad natural:

"El sofista Antifonte, por ejemplo, rechazaba como arbitraria e innatural la distinción entre Griegos y bárbaros. Hipias y Gorgias habían sostenido probablemente tesis análogas. Eurípides había protestado varias veces desde la escena contra las injusticias de la esclavitud, mostrando que el valor del hombre no está de acuerdo con su posición social (así lo hizo en su *Alejandro*, tragedia del año 415)."<sup>16</sup>

Aristóteles, nos dice el mismo autor completando lo anterior, "tiene en cuenta los argumentos de estas discusiones anteriores; pero va a fundamentar su defensa de la esclavitud en un nuevo punto de apoyo: la indispensable necesidad de una mano servil para realizar los trabajos necesarios, en cuya ocupación no puede perder su tiempo el hombre libre dedicado a una actividad superior."<sup>17</sup>

En esta línea marcada por García Gual va esta importante reflexión de Aristóteles:

"[...] no es lo mismo el poder del amo y el político, ni todos los poderes son idénticos entre sí, como algunos dicen; pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza, y otro, sobre esclavos, y el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno sólo), mientras que el gobierno político es sobre hombres libres e iguales. El amo no se llama así en virtud de una ciencia, sino por ser de tal condición, e igualmente el esclavo y el libre. No obstante, puede existir una ciencia del amo y otra del esclavo. Lo del esclavo sería como la que profesaba aquel de Siracusa. Allí, un individuo, a cambio de un sueldo, enseñaba a los esclavos servicios domésticos corrientes. Puede añadirse también un aprendizaje de cosas tales como el arte culinario y las demás clases de servicios semejantes. Hay diversidad de trabajos; unos más honrosos, otros más necesarios [...] Todas las ciencias de este tipo, pues, son ciencias serviles. La ciencia del amo es la que enseña a servirse de los esclavos. Pues el amo no lo es por adquirir esclavos, sino por saber servirse de ellos. Esta ciencia no tiene nada de grande ni de venerable; el amo debe sólo saber mandar lo que el esclavo debe saber hacer. Por eso todos los que tienen la posibilidad de evitar personalmente sufrir malos ratos confían este cargo a un administrador, y ellos se dedican a la política y a la filosofía." (Aristóteles. *Política*. 1256 a 2-5)

Esto anterior se mantiene en congruencia con una afirmación previa de Aristóteles:

"Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar." (Aristóteles. *Política* 1254 b 2)

Después, intenta fundamentar esto como una determinación dada por la propia naturaleza:

"Donde quiera que uno manda y otro obedece, hay una obra común. En efecto, en todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en los

<sup>16</sup> Fernando Vallespin (comp.) *Historia de la teoría política*. vol.1 p.158

<sup>17</sup> Fernando Vallespin (comp.) *Historia de la teoría política* vol.1 p.158

seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza." (Aristóteles. *Política*. 1254 a 4)

Así, a partir de la jerarquía puesta por la naturaleza, misma que aplica a las partes del ser vivo, –pensado a partir de una dualidad cuerpo/alma– trata de mostrar la presupuesta superioridad natural de unos hombres sobre otros:

"El ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado. Pero hay que estudiar lo natural, con preferencia, en los seres conformes a su naturaleza y no en los corrompidos. Por eso hay que observar al hombre que está mejor dispuesto en cuerpo y en alma, en el cual esto resulta evidente. Ya que en los malvados o de comportamiento malvado, el cuerpo parece muchas veces mandar en el alma, por su disposición vil y contra naturaleza." (Aristóteles. *Política*. 1254 b 5)

El dominio del alma sobre el cuerpo, orden correcto para Aristóteles en ésta dualidad, queda confirmado en lo siguiente:

"Es posible, como decimos, observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos." (Aristóteles. *Política*. 1254 b 6)

El siguiente paso de Aristóteles es hacer un paralelismo entre los esclavos naturales y los hombres libres con esta dicotomía cuerpo/alma, intentando establecer una diferencia radical entre unos individuos y otros. En ella concede a los esclavos naturales un grado mínimo de racionalidad, lo que considera uno de los argumentos a favor de su esclavitud:

"Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos) estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando, como en los casos mencionados. Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla". (Aristóteles. *Política* 1254 b 8-9)

Aristóteles planteará incluso otra diferencia entre esclavos y señores naturales. Sin embargo, esta diferencia no es tan evidente, como él mismo lo muestra. De cualquier forma cree que con ella demuestra la esclavitud natural:

"La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política (ésta se encuentra dividida en actividad de guerra y de paz). Pero sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas. Pues esto es claro, que si el cuerpo bastara para

distinguirlos como las imágenes de los dioses, todos afirmarían que los inferiores merecerían ser esclavos. Y si esto es verdad respecto del cuerpo, mucho más justo será establecerlo respecto del alma. Pero no es igual de fácil ver la belleza del alma que la del cuerpo. Así, pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavo es conveniente y justo." (Aristóteles. *Política*. 1254 b 8-11)

Pero estos no son los únicos problemas que examina sobre la esclavitud, adentrándose también en sus problemas prácticos, ya vistos en el apartado anterior. En este plano también surgen problemas: la esclavitud puede tener distintas fuentes (las guerras la principal; éstas dejaban tras de sí grandes cantidades de prisioneros, entre los que pudieran hallarse nobles convertidos así en esclavos. Otras causas eran las deudas no pagadas, por las que la servidumbre impuesta entre los propios griegos era frecuente; respecto a esto son importantes las ya mencionadas reformas de Solón, que prohibieron la esclavitud de los griegos por deuda), que no se podían considerar siempre justas. Aristóteles expone los problemas que surgen al afirmar, como se refería, que *unos son libres y otros son esclavos por naturaleza*:

"Pero no es difícil ver que los que afirman lo contrario tienen razón en cierto modo; pues se dice en dos sentidos lo de esclavitud y esclavo. Hay también una especie de esclavos y de esclavitud en virtud de una ley, y esa ley es un cierto acuerdo, según el cual las conquistas de guerra son de los vencedores." (Aristóteles. *Política*. 1254 a)

Aristóteles explica que este derecho de los vencedores a someter a los vencidos a esclavitud puede ser denunciado de ilegalidad. Para el *Estagirita*, la causa de la controversia, "y lo que provoca la confusión de argumentos es que en cierto modo la virtud, cuando consigue medios, tiene también la máxima capacidad de obligar, y el vencedor sobresale siempre por algo bueno, de modo que parece que no existe la fuerza sin la virtud y que la discusión es sólo sobre la justicia." (Aristóteles. *Política*. 1255 a 3).

Respecto a la justicia, Aristóteles menciona dos definiciones: en la primera es entendida como benevolencia, en la segunda como el derecho del más fuerte (de esta última, el mejor representante quizás sea Calicles, personaje del diálogo platónico *Gorgias*).

El problema en torno a las causas de la esclavitud sigue presente aquí; además, Aristóteles encuentra otra parte problema: la esclavitud por guerra se podría considerar justa (es decir, se reconoce a la guerra como una fuente justa de esclavitud, problema fundamental para esta investigación), pero las causas de una guerra podrían ser injustas (esto nos lleva directamente al problema de las causas de guerra justa, y su consecuente servidumbre sobre los vencidos); consecuentemente, el verdadero problema es la justicia:

"Algunos, ateniéndose enteramente, según creen, a una cierta noción de la justicia (puesto que la ley es algo justo), consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan: pues se acepta que las causas de las guerras pueden no ser justas, y de ningún modo se puede llamar esclavo a quien no merece la esclavitud. De

lo contrario sucederá que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos, si por accidente son apresados y vendidos." (Aristóteles. *Política*. 1255 b 5)

De fondo, nos dice Aristóteles, está la noción de *esclavo por naturaleza*, pues, considera, "es necesario admitir que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna. (Aristóteles. *Política*. 1255 b 6)"

Considera entonces que hay en quienes es evidente su condición natural, sea ésta la libertad o la servidumbre. En estos casos, dice Aristóteles, "para uno, es conveniente y justo ser esclavo, y para otro, dominar, y uno debe obedecer y otro mandar con la autoridad de que la naturaleza le dotó, y por tanto, también dominar." (Aristóteles. *Política*. 1255 b 9). Sin embargo, ya fue visto que una posible evidencia de esclavitud o libertad natural, como la antes expuesta diferencia entre los distintos tipos de cuerpos y sus capacidades, no es evidente por sí misma. Por otro lado, suponer que alguien perciba la razón sin poseerla, tampoco es una prueba sólida a favor de su tesis. Aún así, a pesar de los problemas argumentativos ya vistos, debemos poner atención a una de las conclusiones más radicales de Aristóteles en este primer libro de la *Política*, fundamental para toda ésta investigación:

"[...] si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos los seres a causa del hombre. Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza." (Aristóteles. *Política* 1256 b 12)

Con estos argumentos hasta aquí expuestos considera Aristóteles demostrada su teoría de la esclavitud natural y terminado su estudio sobre la relación amo-esclavo. Sin embargo, su exposición no parece dejar concluido de manera definitiva el problema de la esclavitud.

Concluamos: La esclavitud era una institución histórica, pero, a partir de la distinción entre naturaleza y ley, planteada por la sofística, fue cuestionada. Aristóteles, dentro del debate *iusnaturalista* trata, tal vez sin éxito, de demostrar la justicia de la esclavitud, postulando la existencia de seres destinados por naturaleza para servir a otros que, a la inversa, están destinados naturalmente a mandar. Estos esclavos serían además la base material sobre la que se erigirían los hombres libres, que consideraba Aristóteles deberían dedicarse a labores más honrosas, propias de su condición libre, como la filosofía y la política. En palabras de García Gual, con éste supuesto, los esclavos han quedado reducidos a "utensilios al servicio de los demás, casi cosas, casi animales domésticos, cuyo ser se reduce a un valor de utilidad."<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Fernando Vallespin (comp). *Historia de la teoría política* vol. 1. p.160

Sin embargo, hemos visto que Aristóteles no pudo dar un criterio definitivo para distinguir a los que serían esclavos o que serían libres, según la directriz de sus planteamientos. Nos dice García Gual al respecto:

"[...] la admisión de que los esclavos se diferencian de los libres *por naturaleza* plantea graves problemas. (Para salvar la dificultad obvia de que en muchos casos la superioridad natural, en lo físico y lo intelectual, del amo sobre sus esclavos no resulta evidente ni mucho menos, Aristóteles admite la posibilidad de que, en algunos casos, los esclavos reales, de hecho, no se corresponden con los esclavos *por naturaleza*, y entonces lo son por un mero hecho de fuerza, es decir, por una situación convencional injusta, con lo que evita la objeción fáctica más directa, si bien no la más general, a su tesis.)"<sup>19</sup>

El problema que en realidad genera la tesis aristotélica de la esclavitud *natural* es mucho más profundo, fundamental para la antropología filosófica y la ética, como nos muestra García Gual:

"Si el esclavo se diferencia del hombre libre por naturaleza en su capacidad corporal y anímica, y «tanto como el alma del cuerpo o el animal del hombre», ¿hasta qué punto pueden reconocerse ambos miembros de la misma especie, la humana? ¿Hasta qué punto el esclavo puede quedar definido como un «animal con *lógos*», sin que esto contradiga su inferioridad natural, condición necesaria para su esclavitud justa? Aristóteles se plantea, apresuradamente y como con cierta mala conciencia el problema, y lo resuelve con la afirmación de que «el esclavo participa del *lógos*, en cuanto tiene percepción de él, pero no lo posee.»"<sup>20</sup>

Concluiré esta exposición con una tesis del mismo autor, que me parece deja mucho para la reflexión. Para ésta autor, Aristóteles, con la teoría de la esclavitud natural, "lo que hace es postular una diferencia *natural* para fundamentar luego en ella la distinción social e histórica, y defender luego que ésta es una institución natural. Es decir, que incurre su argumentación en un círculo bastante vicioso. La desigualdad de los hombres es, en realidad, un postulado de su teoría social."<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Fernando Vallespin (comp). *Historia de la teoría política vol.1* p.160

<sup>20</sup> Fernando Vallespin (comp). *Historia de la teoría política vol.1* p.161

<sup>21</sup> Fernando Vallespin (comp). *Historia de la teoría política vol.1* p.161

### 1.3 Ideas antiesclavistas en Grecia y Roma

#### a) La sofística

Las obras filosóficas de Platón y Aristóteles surgieron en una época de crisis y de transición de la cultura griega. El primero fue testigo de la secuela de la ilustración griega del siglo V a.C., fue por ello testigo de la crisis de importantes estructuras morales y políticas griegas, a las que respondió con un pensamiento que, dentro de sus ambiciones filosóficas, fue teóricamente una propuesta conservadora respecto a la revolución intelectual que representó el surgimiento de la sofística, movimiento fundamental para entender las ideas anti-esclavistas en la antigüedad. El lugar de la sofística en la historia del pensamiento nos lo muestra la estudiosa francesa Jacqueline de Romilly:

"En el terreno crítico, los sofistas son los primeros en dedicarse a una crítica radical de todas las creencias en nombre de una razón metódica y exigente. Son los primeros en tratar el mundo y la vida en función del hombre en solitario. Son los primeros en hacer de la relatividad de los conocimientos un principio fundamental y en abrir los caminos no solamente de un pensamiento libre, sino de la duda absoluta en todo lo que es metafísica, religión o moral."<sup>22</sup>

Aristóteles, por su parte, fue testigo privilegiado, si bien no necesariamente consciente, de la nueva configuración que daba al mundo antiguo Alejandro Magno con sus campañas militares, configuración que superaba los alcances teóricos del pensamiento político del *Estagirita*, basado aún en el ideal clásico de la *polis*.

No es posible abordar aquí detalladamente estos panoramas, por lo que me centraré en nuestro tema, las críticas a la esclavitud, o a las ideas que podrían llevar a dicha crítica.

Las primeras críticas que sufrió esta importante institución vinieron por parte de algunos sofistas, especialmente Antifonte de Ramnunte. Sin embargo, el fundamento teórico que dio lugar a esta crítica, la oposición entre naturaleza y ley, entre derecho natural y derecho positivo (que era parte esencial del pensamiento sofístico, con todo y las diferencias que pudiera haber entre los distintos sofistas), se encontraba bien determinada también en otro sofista, Hippias de Eli, ambos pertenecientes a la primera sofística, dentro de la que encontramos a los más renombrados de ellos, Protágoras y Gorgias.

Nuestra fuente de estudio es, irónicamente, Platón, que en su *Protágoras*, la imaginaria asamblea de sofistas, pone lo siguiente en boca de Hippias:

"Varones aquí reunidos, a todos os considero parientes, amigos y ciudadanos por naturaleza, no por ley, pues lo semejante está por naturaleza emparentado con lo semejante; la ley, en cambio, que es tirano de los hombres, fuerza muchas cosas contra la naturaleza." (Platón. *Protágoras*. 337 d)

<sup>22</sup> Romilly, Jacqueline de, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Traducción del francés Pilar Giralt Gorina, ed. Seix Barral. Barcelona, 1997. p. 238

Sin embargo, el fragmento, que parece muy claro, presenta problemas. Nos dice Guthrie:

"Hippias, en el *Protágoras* (337 c), llama al conjunto de los diferentes Estados, «mis parientes y familia y ciudadanos por naturaleza, no por *nómos*, porque por naturaleza lo igual es pariente de lo igual, pero el *nómos*, tirano de la humanidad, violenta la naturaleza de muchas maneras». Sería, por lo tanto, escandaloso el que ellos, los más sabios entre los griegos, riñeran entre ellos mismos. Aquí hay opiniones diferentes sobre si Hippias está predicando la unidad de la humanidad o, simplemente, de los griegos o, incluso, de los filósofos, porque muy bien podrían ser ellos a los que llama con el nombre de «naturalmente semejantes». ¿«Reconoce» aquí Hippias, [...] «como amigos y parientes, a los hombres de todas las ciudades y naciones»? Sus palabras reales son las mismas que las del Sócrates de Platón, en *Rep.* 470 c, cuando dice que la raza griega es «una familia y un linaje», pero inmediatamente añade que los griegos y los bárbaros no son sólo extranjeros sino enemigos naturales."<sup>23</sup>

Cabe aclarar, es el Sócrates de Platón quien se refiere a los bárbaros como enemigos naturales.

De Antifonte, el otro sofista que nos importa (del que se cree pudo haber sido autor del *Anónimo Jámblico*, importante papiro descubierto en 1915, que defiende radicalmente la característica oposición entre *phýsis* y *nómos*.), se conserva el siguiente fragmento:

"Veneramos y respetamos a los hijos de padres nobles, pero a los de condición humilde ni los veneramos ni los respetamos. En esto nos comportamos unos con otros como bárbaros, ya que por naturaleza todos estamos hechos para ser iguales en todos los aspectos, tanto bárbaros como griegos. Esto puede verse observando las necesidades naturales que todos los hombres tienen. [Todas ellas pueden procurárselas de la misma forma todos los hombres, y en todo esto] nadie se distingue de nosotros, ni que sea bárbaro ni griego; porque todos respiramos el mismo aire por la boca y las ventanillas de la nariz y [comemos con las manos]..."<sup>24</sup>

Además de esto, hubo otro sofista de nombre Alcídámante (que fue alumno de Gorgias) del que muy poco se sabe, pero que del que nos ha llegado un muy breve pero muy importante fragmento, en el que afirmaba: «Dios ha hecho a todos los hombres iguales, la Naturaleza no hizo a nadie esclavo».

Nuestra referencia obligada a éste breve fragmento es la defensa que Aristóteles hacía de la esclavitud como condición natural, nuestro tema anterior, para entender en su verdadera dimensión las afirmaciones de Antifonte y de Alcídámante.

Sin embargo, debe tomarse en cuenta que ésta actitud de fuerte crítica no fue una característica de todos los sofistas, aunque como movimiento siempre tuvieron un pensamiento que iba más allá de los estrechos límites de la *polis*. Gorgias, por ejemplo, fue

<sup>23</sup> Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega III*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Ed. Gredos, Madrid, 1994. p.164-165

<sup>24</sup> Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega III*. p.156

más bien un precursor del pan-helenismo, mismo que fue continuado por uno de sus alumnos, Isócrates (si bien también fue una preocupación de otros pensadores adversos a la sofística, como fue el caso de Platón, que consideraba a los *bárbaros* enemigos naturales, como ya se ha mostrado).

El grado de cosmopolitismo alcanzado por la sofística podemos verlo incluso en un personaje creado por Platón, que, manteniéndose dentro de la oposición entre naturaleza y ley, llega a conclusiones totalmente opuestas a la defensa de la igualdad política o a planteamientos como los de Antífonte o Alcídamente. Me refiero al conocido Calicles, del diálogo *Gorgias*.

Este personaje irrumpe súbitamente en el diálogo, tratando de refutar a Sócrates. En él, al igual que en Antífonte, la ley y la naturaleza se oponen; es más, las leyes, según sus planteamientos, son establecidas por los débiles para atemorizar a los más fuertes, cosa que a nuestro personaje le causa repulsión. Para él, la naturaleza, considerada aquí como fuente del derecho natural, (entendiendo este personaje al derecho natural en su sentido "absoluto", lo que implicaría que el derecho natural es el mismo tanto para el hombre como para los demás animales; esta importante especificación la explica Santo Tomás en su propio estudio del derecho. Sin embargo, Tomás hace su investigación con otros fines y a conclusiones muy diferentes a las del personaje platónico<sup>25</sup>) muestra la legitimidad del dominio del más fuerte:

"[...] según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y las razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más. En efecto, ¿en qué clase de justicia se fundo Jerjes para hacer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas, e igualmente, otros infinitos casos que se podrían citar? Sin embargo, a mi juicio estos obran con arreglo a la naturaleza de lo justo, y también, por Zeus, con arreglo a la ley de la naturaleza. Sin duda, no con arreglo a esa ley que nosotros establecemos [...]" (Platón. *Gorgias*. 483 d)

Claro, Calicles no era un sofista, además se duda de su existencia histórica, y ha sido unánimemente criticado, pero al manejar algunos elementos teóricos de la sofística, la postura que expresa debe ser vista como una posible –y no necesariamente correcta– interpretación jurídica de la oposición entre naturaleza y ley planteada por la sofística, siendo la otra la de Antífonte o la de Alcídamente. Lo que evidencia ésta interpretación es la visión universalista que se comienza a tener del derecho, que fundamentará la idea de un derecho natural por encima del derecho civil, e incluso previo a él; la formulación específica de éste derecho llegará con Cicerón, misma que se verá después.

<sup>25</sup> Véase su *Tratado de la justicia* (2-2 q.57 a3)

Otra interpretación del derecho natural es en la que basaba el pan-helenismo<sup>26</sup>, que en realidad termina siendo una maraña para defender la presupuesta superioridad griega. Así, gracias a éste, Eurípides, en su *Ifigenia* puede recoger la idea de que «Es justo que los griegos dominen sobre los bárbaros, porque ellos son esclavos, pero nosotros somos libres», idea que compartían algunos griegos. La interpretación de un personaje como Calicles, con todo lo negativo que pueda tener, acepta la idea de un derecho natural, que regiría «en todas las ciudades y razas humanas», mismo por el que incluso los persas, es decir, los *bárbaros*, podrían también dominar legítimamente a los griegos.

En todo caso, sobre la sofística y su crítica a la esclavitud, revalorando su importante aportación intelectual, sería válido preguntarse como lo hace Guthrie:

“¿Hasta qué punto es verdad la afirmación de Nestle en 1901, de que «redundará siempre en gloria de la sofística griega que, partiendo de la concepción de ley natural, se opuso a la existencia de la esclavitud sobre bases teóricas, y la escuela socrática, Platón y Aristóteles, representan, a este respecto, un decidido paso atrás»?”<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Un buen ejemplo de esto es la mención de Platón, (*República* 470 c) en tomo a la guerra contra los bárbaros, considerados por él enemigos naturales de los griegos.

<sup>27</sup> Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía III*. Trad. Joaquín Gonzáles Feo, ed. Gredos, Madrid, 1994. p.163

## b) La Stoa

En relación con problema de la esclavitud en Grecia, no hay, después de los sofistas mencionados una crítica concreta, sino hasta la última Stoa, (las otras escuelas que surgieron en el periodo helénico fueron los epicúreos y los cínicos) concretamente con Séneca, aunque como escuela filosófica cumplió un papel fundamental en la Grecia posterior a las conquistas de Alejandro Magno, y por llegar a ser posteriormente la filosofía del Imperio Romano (el caso Marco Aurelio es paradigmático, emperador romano y filósofo estoico).

Esta época representa el fin de la *polis* como el centro de la vida del ciudadano, entendido como el hombre libre, convirtiéndose la *cosmópolis* en el nuevo horizonte político. Grecia se convierte en imperio, al triunfar Alejandro Magno en sus campañas militares, con esto entra aún más en contacto con los pueblos llamados *bárbaros*, que se vuelven parte del vasto imperio. Sin embargo, la temprana muerte de Alejandro, a los 33 años, provoca la repartición de los enormes territorios conquistados entre sus generales. Poco después Roma emerge en el panorama como la gran potencia que terminaría por hacer del Mar Mediterráneo *un lago romano*. Grecia termina por ser sólo una provincia romana, con lo que el ideal de ciudad autosuficiente que describe Aristóteles en la *Política*, en suma, el ideal clásico de vida griego deja de ser viable.

El ascenso de Macedonia fue también causa de fuertes disputas internas entre las distintas ciudades griegas, pues, para algunas como Atenas era fundamental su propia autonomía, era fundamental no ser gobernados monárquica y despóticamente por un rey, como lo fue Filipo, pues eso era considerado como un gobierno de *bárbaros*, indigno de hombres libres. El principal vocero de éste enfrentamiento con el imperialismo macedónico fue el orador Demóstenes de Atenas. Es en medio de este caos político que surge la Stoa.

La Stoa fue fundada alrededor del 300 a.C. por Zenón, quién dio forma a sus fundamentos doctrinales, aunque también Crisipo ocupa un lugar muy importante como uno de los fundadores de la escuela. De ésta, sus fundamentos son los siguientes:

Zenón, a partir de su propia concepción del *lógos*, posiblemente basada en Heráclito (que en su fragmento 30 plantea un cosmos "uno mismo para todos los seres") pudo construir una explicación del mundo que podía dar cuenta de él como totalidad racional, como *lógos* universal. Esto nos lo confirma Carlos García Borrón:

"Parece cierto que la unidad doctrinal de la Stoa procede de que ya Zenón vio al hombre, «animal-que-habla-y-razona», como el ser que, por medio del *lógos* que en él obra, está íntimamente unido al *lógos* universal y es consciente de formar parte de la «comunidad de los racionales»".<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Victoria Camps (comp.), *Historia de la ética 1*. Ed. Crítica, Barcelona, 1998. p.211

En la Stoa, el conocimiento de éste *lógos* universal debía ser la base de la ética, pues, es esa ley universal la que debía regir la conducta humana. Para los estoicos la virtud debía basarse en el conocimiento, —de hecho, no pueden estar separados—; al final, la práctica virtuosa no puede imaginarse sin sabiduría. Esto es, para la Stoa, sin una reflexión teórica y sin la búsqueda de la verdad no puede pensarse en poseer la sabiduría. El ideal de sabio estoico es el del un hombre consciente del orden de la naturaleza, y, tiene además la obligación de aceptar tal orden:

"El estoicismo, aunque no mecanicista, es determinista. Una irrompible cadena de causas y efectos, regida por la divina fuerza natural inmanente, determina todo acontecer. Y como cuanto acontece está originado en ella, que es racional, la determinación es *providencia*. De la conexión (*sympátheia*) de todas las cosas, que desarrollan, como en un todo orgánico las posibilidades de su origen común, resulta la *unidad de la naturaleza*; y de la racionalidad de la causa común han de resultar la belleza y perfección de un todo *armónico*. El hombre no podría escapar a aquella conexión ni romper su armonía, y el acierto del sabio consiste en *aceptar voluntariamente*, dar su *asentimiento cooperador* al orden cósmico, pues, según dirá Séneca, «el destino *conduce* a quien consiente y *arrastra* a quien no consiente».<sup>29</sup>

Así, podremos ver que el estoico, al dar su asentimiento al orden natural del mundo, (recuérdese siempre, es un orden racional) busca la autosuficiencia, y, la indiferencia, con lo que encuentra la felicidad:

"Los seres racionales deben considerar, pues, valioso solamente lo razonable, lo que el *lógos* nos muestra como nuestra relación con la naturaleza y con los demás hombres y las determinaciones y deberes que se siguen de tal conocimiento. El atenerse así a lo razonable es la virtud, y en ésta está la felicidad, pues ella es 'autosuficiente' (*autárkés*), *no depende de los otros ni de otra cosa*. Todo lo demás es, en rigor, 'indiferente' (*adiáphoron*): *vida, salud, honor, posesiones, placer, no son en sí y por sí, bienes*, como no son en sí y por sí *males* la muerte, la enfermedad, las afrentas, la pobreza o el dolor. Ni aquéllos han de ser buscados ni éstos rehuidos por sí mismos, sólo la conducta correcta (racional) asegura la propia satisfacción."<sup>30</sup>

En base a esto, debe entenderse que la importancia de la Stoa radica en ser, ante todo, un pensamiento ético, como nos lo muestra el autor ya citado:

"Las fuentes coinciden en que Zenón buscó en la filosofía soporte para la vida moral y, cuando entendió necesario que la filosofía se elaborase como *sistema de saber*, concibió éste como dirigido a y culminado en un *saber ordenar la conducta*; como suele decirse, un sistema de finalidad ética. [...]

El estoicismo fue resultado de aplicar la mente dialéctica y razonadora, y el deseo de ver con claridad y *decir* con rigor con rigor intelectual y coherencia (sin «misterios»

<sup>29</sup> Victoria Camps (comp), *Historia de la ética III*, p. 214

<sup>30</sup> Victoria Camps (comp), *Historia de la ética III*, p. 219

inefables ni ideas no analizadas) propio de la filosofía griega, a la nueva situación del hombre griego, cuando desaparece su marco tradicional, la *polis*. Aquel hombre se sentía *perdido* en un mundo que seguía siendo el mismo inmovible cosmos *natural*, pero se había convertido en un caos político, difícilmente comprensible y no controlable por el ciudadano (*polites*, un tipo definitivamente obsoleto).<sup>31</sup>

Y, siendo el pensamiento ético del mundo grecorromano, tuvo que dar al hombre una explicación del mundo a nivel cosmopolita:

"El cosmopolitismo tendió a ocupar el lugar de los «deberes del ciudadano» precisamente porque la *polis* había perdido su antiguo sentido y faltaba un sustitutivo concreto y sólido como llegaría a serlo el Imperio romano. En la vieja Stoa predominó la idea de que la naturaleza racional fundamenta una comunidad que, por basarse en algo que no son las convenciones locales, debe ser coextensiva con la humanidad. Todos somos *parientes*, con igual origen y destino, sujetos a la misma ley que no es ninguna de las leyes positivas, miembros del mismo cuerpo no encarnado en institución alguna, acreedores meramente como hombres a la común buena voluntad. El himno a Zeus de Cleantes habla de la «ley divina universal que reverencian quienes se guían por la razón». Crisipo formuló la idea de un solo Estado y una sola ley soberana, código moral de la humanidad."<sup>32</sup>

Es por esto que un estoico puede hablar de una «comunidad de los racionales», o del sabio como «ciudadano del mundo». Ahora, con estas ideas, ¿Cómo trató la Stoa el problema de la esclavitud?

El autor estoico que hizo la crítica más dura a la esclavitud fue Séneca, del que sólo me referiré a algunas de sus opiniones al respecto. Séneca consideraba lo siguiente:

"Yerra quien creyere que la esclavitud se apodera de todo el hombre. Su parte mejor está libre. Sólo los cuerpos están sujetos a esclavitud y pueden ser objeto de dominio. La mente es *sui iuris* y es tan libre y tan movable que ni siquiera puede ser detenida dentro de esta cárcel en que está encerrada para que no use su empuje y haga cosas ingentes y salga hasta el infinito para hacer compañía a los astros".<sup>33</sup>

También podemos encontrar en Séneca ataques a la institución esclavista que iban más allá de el plano teórico, refiriéndose de lleno a la realidad, ataques que además emitió como educador del emperador Nerón:

"La influencia de Séneca en el Imperio Romano es comparable a la de los hombres más célebres; bajo su sombra benéfica se deslizaron los cinco primeros años del imperio de Nerón, y Séneca hubo de intervenir enérgicamente por la mitigación del estado de los esclavos. Así dice:

Más a los infelices siervos no les es permitido mover los labios ni para hablar. El menor cuchicheo es reprimido con golpes, y ni siquiera ruidos inevitables como la tos, el

<sup>31</sup> Victoria Camps (comp). *Historia de la ética III*. p. 217

<sup>32</sup> Victoria Camps (comp). *Historia de la ética III*. p. 221

<sup>33</sup> La fuente que he tomado para la cita de Séneca es Eleuterio Elorduy, en su obra *El estoicismo* vol.2, publicada por Gredos. P.269-270

estomudo y los sollozos, están exentos de azotes. El silencio interrumpido con una voz se expía con castigos terribles. Toda la noche la pasan en silencio y en ayunas, y así resulta que después hablan mal del señor, delante del cual no pueden hablar. Pero los siervos que pueden hablar, no sólo delante del señor, sino con él mismo, los siervos, digo, cuya boca no se cosía, estaban preparados a dar la vida por su amo, atrayendo para sí el peligro que amenazaba a su señor. Hablaban en los convites, pero callaban en los tormentos. A todo esto se repite en tono despectivo el proverbio de que tenemos tantos enemigos como siervos. No los tenemos, los hacemos. Omíto otras crueldades y ferocidades, pues no los tratamos ni como hombres, ni siquiera como bestias.<sup>34</sup>

Este mismo autor nos proporciona otro testimonio del pensamiento de Séneca, sumamente revelador para nuestro tema:

"En el libro *De vita beata ad Gallionem* defiende Séneca la doctrina de que lo mismo se puede hacer beneficios a los esclavos que a los libres, con tal de que los unos y los otros no sean indignos. (*Dial.*, VII, 24, 3): La naturaleza me manda ayudar a los hombres, esclavos o libres, hijos de libres o de libertos, de libertad justa o dada entre amigos, ¿qué importa?<sup>35</sup>

Queda ahora por ver un aspecto importante para este estudio: el límite entre lo teórico y lo práctico de las críticas estoicas a la esclavitud, pues, a pesar de lo congruentes que fueron con sus postulados teóricos (como también lo fueron las de la sofística), la antigüedad no fue testigo de la abolición de la esclavitud. ¿Podemos pensar en un fracaso de la Stoa? Esta es una posible respuesta:

"Se ha asociado frecuentemente al estoicismo con la doctrina anti-esclavista. Pero la abolición de la *esclavitud* no constituye una enseñanza de los estoicos de la Antigüedad. El *estoicismo* acepta inequívocamente la nobleza y la esclavitud en cuanto *instituciones sociales*: en estas cuestiones –como, en definitiva, en todos los problemas de la política concreta– es tan conservador como cualquier otra filosofía del siglo IV a.C. Aunque la Estoa antigua favorecía abiertamente el trato humanitario de los esclavos –considerados como seres también capaces de alcanzar la sabiduría–, la discusión de este asunto, una vez más, «era puramente teórica y ética», evidenciando ese gran conservadurismo que caracteriza a las grandes ideologías de la época, aunque pudieran ser «radicales en sus postulados teóricos». [...] la diferencia del estoicismo respecto de otras escuelas consiste en haber concebido las relaciones de justicia entre todos los hombres, en tanto iguales, como inseparables del *ideal de sabiduría*.<sup>36</sup>

Sin embargo, a pesar de este mencionado *conservadurismo*, las aportaciones tanto de la sofística como de la Stoa a la idea de igualdad de los hombres son indiscutibles, y, si bien no tuvieron una acción práctica y abolieron con ella la esclavitud, en siglos nadie lo hizo.

<sup>34</sup> Elorduy, Eleuterio. *El estoicismo vol.2*. Gredos, S.A. 1972. p.270-271

<sup>35</sup> Elorduy, Eleuterio. *El estoicismo vol.2* p.271

<sup>36</sup> Puente Ojea, Gonzalo. *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Ed. Siglo XXI, de España, Madrid. S.A. 1974. p. 28-29

## Capítulo 2. La servidumbre en la antropología cristiana

### 2.1 San Agustín

Vistos en el anterior capítulo algunos problemas en torno a la legitimidad o la ilegitimidad de la esclavitud (o *servidumbre*, pues, en el cristianismo éste término es siempre utilizado en relación al otro) en el mundo griego y romano, corresponderá a este capítulo buscar esta problemática en el pensamiento cristiano. El cristianismo, religión predominante en el mundo Occidental, tuvo más problemas que la filosofía pagana para justificar la esclavitud, pues iba contra el principio de hermandad de los hombres ante Dios, (esto es, contra su antropología). En la filosofía pagana, éste problema, con sus repercusiones políticas, estaba relativamente resuelto con la postulación de la teoría de la *esclavitud por naturaleza*, que, como se pudo ver antes, intentó desarrollar teóricamente Aristóteles en el primer libro de la *Política*.

La extensión temática y cronológica del cristianismo, así como sus complejas relaciones con la filosofía pagana y sus particularidades, no serán tratadas a detalle en esta investigación; el problema en concreto a tratar será la servidumbre desde sus postulados filosóficos. Por la ya mencionada extensión temática de esta religión, el problema de la esclavitud sólo será tratado en los dos filósofos cristianos más importantes, San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Esto no agotará el tema, pero servirá para mostrar al menos su complejidad.

La profunda relación entre religión y filosofía en el cristianismo –sabido es que durante el medioevo no hay una distinción tajante entre teología y filosofía– nos hace necesario revisar uno de los principales postulados de la religión cristiana, que es también una de las principales controversias con la filosofía pagana: la creación del mundo y del hombre por Dios.

Esta creación es narrada en el Génesis, libro del Antiguo Testamento:

\*26. Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra por la tierra.

27. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó.<sup>37</sup>

La introducción del pecado original en el mundo por el hombre es el otro elemento fundamental del cristianismo, pues, determina toda la antropología cristiana. En el imaginario cristiano, el hombre, antes del pecado, vive, por decirlo de alguna manera, en un estado de pureza, vive de acuerdo a su naturaleza tal como fue creado. El estado posterior al pecado implica enormes consecuencias para la vida del hombre, pues, con él, su naturaleza se ha desordenado. De estar en una vida sin sacrificio, en la que sólo tenía

---

<sup>37</sup> Gn. 1. 26-27

como condición para existir –además eternamente– obedecer a Dios, pasa a una vida de arduo trabajo y, sobre todo, temporal. La expulsión del paraíso también es narrada en el Génesis.

Es importante notar que tanto San Agustín como Santo Tomás dan por cierta la creación del hombre por Dios, y su origen único en Adán, pues de ello derivan la herencia del pecado *original* en todos los hombres, de lo que vendrán importantes consecuencias. En el caso del obispo de Hipona, es en su obra *Ciudad de Dios* en donde se confirma su convicción en este origen común:

“El género humano trae su origen de un solo hombre, el primero, que Dios creó, según el testimonio de la santa Escritura, que goza de maravillosa autoridad, no inmerecida, en el orbe de la tierra y entre otras todas las naciones, y que predijo con inspiración divina, entre otras verdades, que habían de creer en ella.” (*De civ. Dei*. XII, 9,2)

Tomás de Aquino, al discutir si hay o no transmisión del primer pecado al género humano, —problema del que se ocupó San Agustín en su disputa con Pelagio— afirma el origen común de este a partir del primer hombre, concluyendo:

“Así que se debe proceder por otro camino, diciendo que todos los hombres, que nacen de Adán, pueden considerarse como un solo hombre, en cuanto convienen en la naturaleza que reciben del primer padre, al modo que en los [estados] civiles todos los hombres, que forman una sola comunidad, se reputan como un solo cuerpo y toda la comunidad como un sólo hombre; [...] de ese modo, pues, el desorden que hay en este hombre engendrado de Adán, no es voluntario por la voluntad del mismo, sino en la voluntad del primer padre, que mueve con ese movimiento de generación a todos los que se derivan de su origen[...] Por cuya razón el pecado, que así se deriva del primer padre a todos sus descendientes, se llama *original*, [...]” (q.81, a.1)<sup>38</sup>

La existencia de primer pecado es fundamental para comprender la forma en que San Agustín entiende la sociedad humana –y, en general, al hombre–, principalmente en la *Ciudad de Dios*, obra capital para entender su pensamiento político. Agustín escribe esta obra (aunque no de manera continua) entre los años 410 y 426, y tiene como motivo la caída de Roma, y de hecho, la primera parte de la obra trata de refutar a quienes pudieran haber considerado a los cristianos como la causa de esta caída, sin embargo, la obra va más allá, como nos muestra Miguel Ángel Rossi:

“Si bien es acertado decir que la primera parte de su obra estuvo destinada a refutar a aquellos que acusaban como responsables de la caída de Roma, a los cristianos, la *Ciudad de Dios* va mucho más allá de un mero esquema apologético. Contiene una explícita teología de la historia, la primera que toma al hombre y a la humanidad en su conjunto como protagonistas de la misma. Una historia que es pensada teleológica y progresivamente. [...]”

<sup>38</sup>Tomás de Aquino, Santo. *Summa Teológica*. (selección). Introducción y notas por el P. Ismael Quiñes. Ed. Esapasa-Calpe. 1957. p.121-122

Su objetivo, así como el de muchos sermones y cartas, era ofrecer un marco de contención a sus fieles, quienes se sentían agobiados y aterrados por tal devastación. No olvidemos que Roma es sinónimo de civilización, en la medida en que ha garantizado, a través de su estructura imperial, una lengua oficial común, la fluidez de las comunicaciones, la transmisión de la cultura, la vigencia del derecho, la organización comercial, la defensa de la frontera; es decir, en última instancia, las condiciones de posibilidad, de la vida humana en sociedad. [...]»<sup>39</sup>

En la teología de la historia de Agustín, la diferenciación entre las dos ciudades , la *Civitas Dei* y la *Civitas terrena* juega un papel determinante, por los fines opuestos a que aspiran los ciudadanos de cada una de ellas:

"La distinción entre «*civitas Dei*» y «*civitas terrena*» constituye la idea central. En esta dualidad radica el origen y –dado que ambas ciudades son invisibles– la dinámica interna de la historia. El criterio para esta diferencia fundamental es el libre albedrío, que se concreta en la *bona* y la *mala voluntas*. Ambas *civitates* no se limitan al hombre. En el origen está la decisión irreversible de los ángeles; el número de hombres predestinados equivale con toda exactitud al número de ángeles caídos. «*Amor Dei*» y «*amor sui*» son el criterio de distinción y, a la vez, la definición de ambas *civitates*: «Es así como ambas ciudades son fundadas por dos tipos de amor; la terrena por el amor propio, que se exagera hasta el desprecio de Dios; la divina por el amor a Dios, que se eleva hasta el desprecio de sí mismo» (*De civ. Dei* XIV, 28). La historia secular del mundo es la realización de la lucha y el enfrentamiento entre estas dos ciudades.»<sup>40</sup>

El amor a Dios, y el respeto al orden puesto por Él juega por demás un papel de gran importancia, es parte fundamental de la doctrina agustiniana, en donde el problema central es el de la salvación y la vida eterna. Sin embargo, a esta vida eterna, a esta Bienaventuranza no se aspira con el apego a la vida terrena –que es el fin de la *civitas terrena*–, que para Agustín es tan sólo un puente con reglas bien definidas: el hombre es creado por Dios superior a los seres irracionales, a los que legítimamente domina; es además libre, pero su finalidad no se queda en la vida temporal. Su verdadero fin, la vida eterna –la salvación–, sólo la logrará –y, en sentido estricto, recuperará– usando correctamente los bienes que le han sido dados en la creación:

"Dios, pues, Creador sapientísimo y Ordenador justísimo de todas las naturalezas, que puso como remate y colofón de su obra creadora en la tierra al hombre, nos dio ciertos bienes convenientes a esta vida, a saber: la paz temporal según la capacidad de la vida mortal para su conservación, incolumidad y sociabilidad. Nos dio además todo lo necesario para conservar o recobrar esta paz; así lo propio y conveniente al sentido, la luz, la noche, las auras respirables, las aguas potables y cuanto sirve para alimentar, cubrir, curar y adornar el cuerpo.

<sup>39</sup> Borón, Atilio (comp.). *La filosofía política clásica*. Colección Clacso, EUDEBA, 2003. p.134-135

<sup>40</sup> Heinzmann, Richard. *Filosofía de la edad media*. Trad. Víctor M. Herrera. Herder, 1995. p.126-127

Todo esto nos lo dio bajo una condición, muy justa por cierto: que el mortal que usara rectamente de tales bienes los recibirá mayores y mejores. Recibirá una paz inmortal acompañada de gloria y el honor propio de la vida eterna, para gozar de Dios y del prójimo en Dios. Y el que usara mal no recibirá aquellos y perderá éstos." (*De civ Dei* XIX, 14, 2)

El libre albedrío, característica primordial del hombre, es el elemento a partir de la cuál se juega éste su Bienaventuranza o su castigo (problema central en la ética agustiniana), su pertenencia a la *civitas Dei* o a la *civitas terrena*, y de la historia como *historia* de la salvación, según la entiende Agustín:

"[...] Al hombre, llamado por creación natural a ocupar el medio entre los ángeles y las bestias, lo creó uno y solo. Pero lo creó de tal forma, que si, sujeto a su Creador, como a Señor verdadero, cumplía piadosa y obedientemente sus preceptos, pasaría sin morir, en compañía de los ángeles, a gozar de una inmortalidad feliz y eterna, y, en cambio, si, usando soberbia y desobedientemente de su libre albedrío, ofendía al Señor su dios, sometido a la muerte, viviría bestialmente, esclavizado por la libido y destinado luego a un suplicio eterno." (*De civ. Dei* XII,21)

Marcados los caminos según las dos ciudades, siendo el espiritual el de la *civitas Dei*, es la *civitas terrena* la que importa para nuestro tema, la servidumbre (como negación en la práctica de la igualdad genérica del hombre), pues, es en ella en donde Agustín la ubica. Para Agustín la condenación es justa, pues, el pecado fue realizado pervirtiendo el uso del libre albedrío otorgado al hombre. Las consecuencias en la vida social son varias, la servidumbre entre otras. Sin embargo, ésta es una trasgresión contra el derecho natural, pues, el dominio del hombre sobre el hombre no es algo dado por naturaleza, y, según la propia Biblia, en el Génesis, el dominio otorgado por Dios al hombre es sobre los otros seres irracionales, no sobre otros hombres. La explicación de Agustín viene entonces desde las peculiaridades de la ciudad terrena. Agustín, que ha postulado la *civitas Dei*, mira a su contraparte con todas sus realidades, e intenta dar una explicación de éstas:

"La sociedad de los mortales, extendida por toda la tierra y en los más diversos lugares, ligada por la comunión de una misma naturaleza, se divide con frecuencia contra sí misma, y la parte que domina oprime a la otra. Esto se debe a que cada uno busca su propia utilidad y su cupididad y a que el bien que apetecen, o no es suficiente para nadie, o no para todos, porque no es el bien auténtico.

La parte vencida se rinde a la vencedora, prefiriendo la dominación o aun a la libertad cualquiera paz y salud. [...] En efecto, en casi todas las naciones la naturaleza grita con voz fuerte que los vencidos prefieran sufrir el yugo de los vencedores a ser aniquilados en los últimos furios de la guerra. Y así se entiende que, no sin un consejo de la Providencia, en cuya mano está el ser vencedor o vencido en la guerra, unos pueblos hayan sido señores y otros súbditos." (*De civ. Dei* XVIII, 2, 1)

Y, es precisamente de éstas guerras que se deriva la servidumbre. Agustín la encuentra justificada en el pecado y el derecho de guerra, que, no pueden estar al margen de la justicia de Dios. No la considera como parte del orden natural, sino más bien como castigo:

"Esto es prescripción del orden natural. Así creó Dios al hombre. *Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueva sobre la tierra.* Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. [...] La palabra *siervo*, en la etimología latina, designa los prisioneros, a quienes los vencedores conservaban la vida, aunque podían matarlos por derecho de guerra. Y se hacían siervos, palabra derivada de *servir*. Esto es también merecimiento del pecado. Pues, aunque se libre una guerra justa, la parte contraria guerrea por el pecado. Y toda victoria, aun la conseguida por los malos, humilla a los vencidos por juicio divino, o corrigiendo los pecados, o castigándolos. [...] La primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado, que somete un hombre a otro por el vínculo de la posición social. Esto es efecto del juicio de Dios, que es incapaz de injusticia y sabe imponer penas según los merecimientos de los delincuentes." (*De civ Dei* XIX, 15)

Pero, aún después de considerar a la servidumbre en su aspecto práctico, su análisis pone énfasis en su relación con el orden puesto por Dios, pues también tiene para Agustín una función en éste, nunca la considera azarosa. La servidumbre a otro hombre, a pesar de ser un castigo, es considerada por Agustín como preferible al dominio ejercido sobre el hombre por las pasiones. Estas son consideradas por Agustín como la causa de las malas acciones, pues, considera, "toda acción mala no es mala por otra causa, sino porque se realiza bajo el influjo de la pasión, o sea de un deseo reprobable. (*De libero arbitrio* I, 4, 10)". Por deseo reprobable Agustín se referirá al "deseo desordenado de aquellas cosas que podemos perder contra nuestra propia voluntad. (*De libero arbitrio* I, 4, 10), o *libídine*."

Así, para Agustín, la servidumbre a otro hombre es sólo parte del problema de la libertad, fundamental en su pensamiento, dando la mayor importancia a la libertad como el dominio de la recta razón sobre la libídine, que será para Agustín la elección del verdadero Bien, de la bienaventuranza y la vida eterna, que, para él, sólo se pueden dar en Dios. La servidumbre penal no puede hacer esclava al alma, que es el lugar en donde para Agustín se da la verdadera libertad, y es ella de la que todo hombre, por estar hecho a imagen y semejanza de Dios es partícipe, participa. Se sigue entonces que todo hombre aspira a la salvación y a la vida eterna. Es este plano de la existencia humana el que realmente preocupa a Agustín<sup>41</sup>:

"A la verdad que es preferible ser esclavo de un hombre que de una pasión, pues vemos lo tiránicamente que ejerce su dominio sobre el corazón de los mortales la pasión de dominar, por ejemplo. Más en ese orden de paz que somete unos hombres a otros, la

<sup>41</sup> Sobre este punto, Agustín —en *De libre albedrío* 1, 15, 32— da una explicación muy clara. Nos dice: "[...] no hay más libertad verdadera que la de los bienaventurados y la de los que siguen la ley eterna." Esto lo explica en relación a la libertad respecto a otro hombre, que es considerada tan sólo un bien temporal.

humildad es tan ventajosa al esclavo como nociva la soberbia al dominador. Sin embargo, por naturaleza, tal como Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo ni del hombre ni del pecado. Empero, la esclavitud penal está regida y ordenada por la ley, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo. Si no se obrara nada contra esta ley, no habría que castigar nada con esa esclavitud.”(*De civ Dei* XIX, 15)

Podemos discutir a Agustín su solución al problema de la servidumbre, pues, parece dejar más problemas que soluciones. Podemos pensar que, al aceptarla, Agustín contradice el precepto cristiano de amar al prójimo, fundamental en su antropología y con enormes implicaciones. Tal precepto parece no haber sido respetado por el gran teólogo de Hipona, como podremos darnos cuenta a partir por lo que observa Bonnie Kent:

“Christ’s command to love our neighbors as ourselves automatically prohibits “instrumentalizing” our fellow human beings. Elaborating on this command in *De vera religione*, Augustine explains that we must love our neighbors as human being, for his intrinsic worth, not for some pleasure or advantage that we hope to derive from him, as if he were no more than an amusing parrot or a beast of burden. To put the point in another way, we must love people because they belong to God, not because they belong to us. Augustine goes so far to declare it more *inhuman* to love somebody because he is your son than he is a human being, made in the image of and belonging to God.”<sup>42</sup>

Con esto nos queda un problema: aún aceptando que la servidumbre sea producto del pecado, ¿qué puede determinar que unos hombres sean siervos de otro, si, como humanidad, todos han heredado el pecado original? Agustín piensa que todo está predispuesto por la Providencia, qué, para él, jamás obra injustamente... podemos concluir así que Agustín no ha resuelto, al menos para nosotros convincentemente el problema.

---

<sup>42</sup> Eleonore Stump and Norman Kretzmann, ed. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University press 2001. p. 214 (traduciré: La orden de Cristo de amar a nuestros semejantes como a nosotros mismos prohíbe automáticamente “instrumentalizar” a nuestros compañeros seres humanos. Detallando sobre esta orden in *De vera religione*, Agustín explica que debemos amar a nuestro prójimo como ser humano, por su valor intrínseco, no por algún placer o ventaja que esperemos derivar de él, como si él fuera no más que un perico divertido o una bestia de carga. Para poner el punto de otra manera, debemos amar a las personas porque pertenecen a Dios, no porque nos pertenezcan. Agustín va tan lejos para declarar más *inhumano* amar a alguien porque él es tu hijo que porque es un ser humano, hecho a imagen y perteneciendo a Dios.)

## 2.2 Santo Tomás

Revisemos este problema en Santo Tomás de Aquino. Al también llamado *Doctor Angélico*, lo separan varios siglos de San Agustín, pues, nace muy probablemente en 1225, muriendo en 1274. Santo Tomás es el teólogo que, hasta el siglo XIII, pudo ser competidor en autoridad e influencia del obispo de Hipona, y tal vez el filósofo medieval más importante, por ello la importancia de estudiarlo.

Para entender la explicación que da al problema de la servidumbre es importante conocer su análisis del derecho, que se encuentra relacionado a la justicia y a la ley; –de ésta última distinguirá cuatro diferentes (eterna, natural, humana y divina)–. Tomás no parte de la nada para desarrollar sus conceptos sobre la ley, lo que en realidad hace es culminar en la escolástica del siglo XIII el contacto entre las filosofías del derecho pagana y cristiana. Nos limitaremos a revisar tan sólo algunos planteamientos teóricos sobre el derecho expuestos por Cicerón, San Pablo y San Agustín, importantes para la exposición sobre Santo Tomás, y posteriormente, para la de Gines de Sepúlveda.

El derecho como problema filosófico no es exclusivo del cristianismo, como ya se ha podido ver, pues, ya desde los sofistas es importante la cuestión de los tipos de derecho que pudieran existir, y sobre todo, la cuestión del derecho natural. La distinción entre derecho positivo y derecho natural propuesta por estos filósofos del siglo IV a.C. jugó un papel importante para la discusión filosófica posterior. La Stoa, también ya expuesta, con su idea de “obrar conforme a la naturaleza”, juega igualmente un papel determinante en el problema del derecho. Sin embargo, es un pensador no estoico quien sería determinante para la filosofía cristiana del derecho, Cicerón, quien con su formulación de la *ley eterna* significó una gran influencia en San Agustín, de quien sobraría decir su importancia en el cristianismo.

Cicerón busca las bases del derecho en la naturaleza, tratando de encontrar un derecho universal, de manera que, “ese derecho que llamamos civil no sea otra cosa que parte del todo, ocupando un muy pequeño lugar en el de la naturaleza.”<sup>43</sup>, nos dice. Así debemos entender derecho natural como derecho universal.

Cicerón insiste varias veces en el origen del derecho en la naturaleza, y define a la ley como “la razón suprema comunicada a nuestra naturaleza, que manda lo que debe hacerse y prohíbe lo contrario.”<sup>44</sup> También nos dice que, “el carácter de la ley es la equidad.”<sup>45</sup> Pero su universalidad y eternidad las determina más adelante cuando plantea que el derecho fundamental debe ser tomado “de aquella ley suprema, que ha nacido para todos los siglos, antes de que existiese ninguna ley escrita, antes de que se fundase ninguna ley.”<sup>46</sup> Así

<sup>43</sup> Cicerón. *Tratado de las leyes*. Trad. Francisco Navarro y Juan Bautista Calvo. Ed. Porrúa. 1999. p.98

<sup>44</sup> Cicerón. *Tratado de las leyes*. p. 99

<sup>45</sup> Cicerón. *Tratado de las leyes*. p. 99

<sup>46</sup> Cicerón. *Tratado de las leyes*. p. 99

mismo, también es de gran importancia su opinión respecto a la medida de lo justo y de lo injusto, cuando dice:

"[...] el derecho comienza en la ley, siendo esta la fuerza de la naturaleza, el espíritu y la razón del sabio, la regla de lo justo y de lo injusto."<sup>47</sup>

Con esta afirmación, Cicerón, sin ser estoico y a partir del derecho, lleva los postulados de la escuela fundada por Zenón respecto al sabio y la naturaleza a una universalidad jurídica.

Pero la filosofía del derecho cristiana no parte del helenismo, aunque termine por darse un profundo diálogo filosófico entre ambas corrientes. En el caso del apóstol San Pablo tomaremos a Alfredo Verdross como guía en el análisis de la filosofía del derecho cristiana, y ver hasta que punto es original su concepto de derecho natural.

Verdross afirma que diversos pasajes del Nuevo Testamento "presuponen la existencia de una ley ética asequible a la razón natural."<sup>48</sup> Para este autor, San Pablo reconoce tanto la existencia de un derecho natural como su validez. El Decálogo sería la expresión verbal de la ley ética natural. San Pablo, en la *Epístola a los Romanos* toca puntos importantes respecto a la relación entre creyentes y gentiles. Uno de ellos es la unicidad de Dios y su poder sobre los gentiles, que, para el Apóstol, serán juzgados de acuerdo con la misma ley que los creyentes, así como se salvarán también con la fe. Nos dice:

"29. Es Dios solamente el de los judíos? ¿No es también Dios de los gentiles? Ciertamente, también de los gentiles.

30. Porque Dios es uno, y él justificará por la fe a los de la circuncisión, y por medio de la fe a los de incircuncisión.

31. ¿Luego por la fe invalidamos la ley? En ninguna manera, sino que confirmamos la ley." (Rom. 3. 29-31)

San Pablo indica también que Dios es (o debe de ser) conocido por sus obras, de manera que para el Apóstol un gentil no podría argumentar su pecado por desconocimiento de Dios, el cual, piensa, se ha manifestado tanto a gentiles como a no gentiles, a los primeros mediante la ley natural, a los segundos mediante la Ley Mosaica:

"18. Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad;

19. porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó.

20. Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa." (Rom. 1. 18-20)

<sup>47</sup> Cicerón. *Tratado de la leyes*. p.99

<sup>48</sup> Verdross, Alfredo. *La filosofía del derecho en el mundo occidental*. Trad. Mario de la Cueva. UNAM 1983 p.91

A partir de esto se da una importante relación entre distintas partes de la *Epístola*, que nos indican cuál podría ser la ley natural implícita en el Decálogo, y qué sentido tiene que el Apóstol afirme lo siguiente:

"12. Porque todos los que sin ley han pecado, sin ley también perecerán; y todos los que bajo la ley han pecado, por la ley serán juzgados;" (Rom, 2. 12)

¿Por qué ley podrían ser juzgados los gentiles, a pesar de no ser circuncisos? Recordemos que Pablo ya ha dicho que a Dios se le conoce por sus obras:

"21. Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos, y su necio corazón fue entenebrecido.

22. Profesando ser sabios, se hicieron necios,

23. y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles." (Rom, 1, 21-23)

Esto es una clara alusión a la idolatría, considerada como la ofensa al 1er mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas. De aquí va Pablo a otro punto medular en el derecho cristiano, el ubicar la ley natural en el corazón de los hombres, permitiendo aun al gentil la salvación, pero implicando también con ello también el castigo. Pablo puede así escribir también en la *Epístola*:

"13. porque no son los oidores de la ley los justos ante Dios, sino los hacedores de la ley serán justificados.

14. Porque cuando los gentiles que no tienen ley, hacen por naturaleza lo que es de la ley, éstos, aunque no tengan ley, son ley para sí mismos,

15. mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia, y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos," (Rom, 2. 13-15)

De esta forma San Pablo, partiendo de la idea de un Dios único y mediante un derecho natural impreso en el corazón de las personas, incluye en la salvación tanto a cristianos como a gentiles. Sin embargo, la filosofía cristiana del derecho encontrará un mejor desarrollo teórico con San Agustín.

Del obispo de Hipona ya hemos visto su interpretación de la servidumbre como producto del pecado, pero no hemos visto a detalle su visión del derecho, si bien en su exposición ya han sido introducidas ideas importantes como la de Providencia, que, para Agustín gobierna de manera justa todo el mundo y lo que en él acontece, como el ejemplo que –en *De civ. Dei* XVIII, 2,1– da sobre las derrotas y las victorias en las guerras, así como el del señorío y la servidumbre. Una pauta para la comprensión de la distinción entre ley eterna, natural y temporal que hace el obispo Agustín (que culmina filosóficamente la Patrística) nos la da Verdross, que señala:

"[...] Agustín (354-430) tomó de Cicerón el concepto de *lex aeterna*, pero le dio un nuevo contenido: mientras para la concepción monista de la Stoa, la *lex aeterna* es

idéntica a la *lex naturales*, ya que –según expusimos anteriormente– la razón humana no es sino un efluio de la *ratio divina*, en San Agustín se encuentra una clara e inconfundible diferenciación entre la razón divina y la razón humana creada por Dios. Esta diferenciación permite a San Agustín ver en la *lex aeterna* un orden ordenador (*ordo ordinans*), en tanto la *lex naturalis* es, respecto de aquél, un orden ordenado (*ordo ordinata*), constituyendo un *ordo ordinans* solamente en relación con la ley humana.<sup>49</sup>

Agustín expone las distintas leyes en *Del libre albedrío*. En su exposición de las distintas leyes deriva de ellas importantes consecuencias que sería conveniente revisar:

“Ag.- Llamemos, pues, si te parece, ley temporal a esta que, aun siendo justa, puede, no obstante, modificarse justamente según lo exijan las circunstancias de los tiempos.

Ev.- Llamémosla así.

15. Ag.-Y aqueila ley de la cual decimos que es la razón suprema de todo, a la cual debe obedecerse siempre, y que castiga a los malos con una vida infeliz y miserable y premia a los buenos con una vida bienaventurada, y en virtud de la cual justamente se da aquella que hemos llamado ley temporal, y en su misma virtud y con igual justicia se la modifica, ¿puede no parecer inmutable y eterna a cualquier persona inteligente? ¿O es que puede ser alguna vez injusto el que sean desventurados los malos y bienaventurados los buenos, o que el pueblo morigerado y sensato se le faculte para elegir sus magistrados y, por el contrario, se prive de esta derecho al disoluto y malvado?

Ev.- Entiendo que esta ley es inconmensurable y eterna.

Ag.- Creo que también te darás cuenta de que en tanto la ley temporal es justa, y legitima en cuanto está fundada en la ley eterna; porque si el pueblo a que ayudimos en un tiempo gozó justamente del derecho de elegir a sus magistrados, y en otro distinto se vió justamente privado de este derecho, la justicia de esta vicisitud temporal arranca de la ley eterna, según la cual siempre es justo que el pueblo juicioso elija sus magistrados, y que se vea privado de esta facultad el que no lo es, [...]

Ag.- Según esto, para dar verbalmente, y en cuanto me es posible, una noción breve de la ley eterna, que llevamos impresa en nuestra alma, diré que es aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas. [...]” (*Del libero arbitrio*, I, 6, 14-15)

Tenemos así que la ley eterna, ordenación divina de todo lo creado, determina a su vez a la ley natural, que es “[...] una grabación de la ley eterna en la conciencia de los hombres. La ley natural y la ley eterna son tan distintas como la figura grabada en cera de un sello grabador y el sello mismo.”<sup>50</sup> Sobre la ley temporal, Agustín ya había escrito en la referencia citada la necesidad de que estuviera fundada en la ley eterna. Al final, las tres leyes mencionadas por Agustín parecen estar interrelacionadas de forma indisoluble, estando fundadas la natural y la temporal en la eterna, sin lo cual no podrían ser consideradas justas, y por tanto, no serían consideradas leyes.

<sup>49</sup> Verdross, Alfredo. *La filosofía del derecho en el mundo occidental*. p.105

<sup>50</sup> Verdross, Alfredo. *La filosofía del derecho en el mundo occidental*. p.106

Tomás se ocupa de la servidumbre en el *Tratado de la justicia*, pero también el *Tratado de la ley* nos da elementos importantes para su análisis del tema, en el que el papel de derecho es también muy importante. Tomás hace una mención muy breve sobre la legalidad de la servidumbre, llegando a una justificación por *utilidad*, a ello llega a partir de una clara distinción entre distintos tipos de ley.

En el *Tratado de la ley*, cuestión 90 (*Sobre la esencia de la ley*), señala las siguientes cuestiones en torno a ella:

1° ¿pertenece a la razón?, 2° ¿ordena siempre al bien común?, 3° ¿la razón particular es capaz de hacer ley?, y 4° ¿es la promulgación su esencia? Las respuestas que da son las siguientes:

1°- "La ley es una especie de regla y medida de los actos, por cuya virtud es uno inducido a obrar o apartado de la operación. Ley, en efecto, procede de "ligar", puesto que obliga a obrar. Ahora bien, la regla y medida de los actos humanos es la razón, la cual, como se deduce de lo ya dicho, constituye el principio mismo de los actos, pues a ella compete ordenar las cosas a su fin, que es principio primero de operación, según el Filósofo. [...] de lo que se deduce que la ley es algo propio de la razón." (1-2 q. 90 a.1)

2°- "Hemos dicho que la ley, como norma y medida de los actos humanos, pertenece a aquello que es principio de esos mismos actos. Pero, así como la razón es principio de los actos humanos, dentro de ellas cabe señalar algo que es a su vez principio de todo lo demás que a la razón se refiere, y a lo cual mirará la ley más directa y principalmente. – Ahora bien, el primer principio en el orden operativo al que se refiere la razón práctica, es el fin último, y como el fin último de la vida es la felicidad o bienaventuranza, como ya dijimos. Es necesario que la ley mire principalmente a ese orden de cosas relacionadas con la bienaventuranza. [...] Y de ahí que el Filósofo haga mención tanto de la felicidad como de la vida común política en la definición dada de cosas legales: "Llamamos –dice– cosas legales justas a aquellas que causan y conservan la felicidad y cuanto a la felicidad se refiere dentro de la vida común de la ciudad", pues la ciudad es, como dice el mismo Aristóteles, la comunidad perfecta." (1-2 q. 90 a.2)

3°- "La ley propiamente dicha, en primero y principal lugar se ordena al bien común. Ahora bien, ordenar una cosa al bien común toca, bien a la comunidad, bien al que hace las veces de ésta. Por tanto, legislar pertenece a la comunidad o a la persona pública que tiene el cuidado de la comunidad, porque en todo género de cosas, ordenar al fin compete a aquel que tiene como propiedad ese fin." (1-2 q. 90 a.3)

4°- "La ley no es más que una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad." (1-2 q. 90 a.4)

Expuesta la *Esencia de la ley*, Tomás distingue cuatro tipos de leyes: 1ª eterna, 2ª natural, 3ª humana y 4ª divina.

Todas ellas, aun con sus marcadas diferencias, se encuentran estrechamente vinculadas, y parece por momentos que no pueden pensarse por separado e incluso,

Tomás las explica una detrás de la otra, por lo que para la exposición será lo mejor seguir el orden que el mismo *Aquinense* da. Del estudio de estas leyes realizado por el *doctor Angélico* obtendremos las siguientes exposiciones:

Sobre la ley eterna, de gran importancia, por ser la ley que ordena al universo en su totalidad, nos dice Tomás:

"Como ya dijimos, la ley no es más que el dictamen de la razón práctica en el soberano que gobierna una sociedad perfecta. Pero es manifiesto –supuesto que el mundo está regido por la divina Providencia [...] que todo el conjunto del universo está sometido al gobierno de la razón divina. Por consiguiente, esa razón del gobierno de todas las cosas, existente en Dios como en supremo monarca del universo tiene carácter de ley. Y como la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepción es eterna, por fuerza la ley que tratamos debe llamarse eterna." (1-2 q. 91 a.1)

La siguiente ley expuesta es la ley natural, importante por vincular al hombre (*criatura racional*) con la Providencia:

"La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente para si y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural." (1-2 q. 91 a.2)

Sobre la ley natural, Tomás había ya indicado antes algo esencial para su carácter de ley: su promulgación. De la manera en que se considera promulgada esta ley en la concepción tomista, se derivan importantes consecuencias:

"1. La promulgación de la ley natural se ha realizado por el hecho de que Dios la ha impreso en las mentes de los hombres, y por esta impresión, es naturalmente cognoscible.

2. Aquellos a quienes la ley no se promulga, están obligados a observarla, ya que, una vez promulgada, la conocen o pueden venir al conocimiento de ella por medio de otros." (1-2 q. 90 a.4)

La siguiente ley contemplada por Tomás es la ley humana (o temporal). En ella encuentra Tomás varios límites, pero claro, no pierde por ello su capacidad para ordenar los actos humanos. En el caso de esta ley, que no puede ser ella misma su propia medida, Tomás se encuentra con un problema obvio: su relatividad y diferencias según los distintos pueblos (con esto hallaremos en Tomás una importante distinción entre razón práctica y razón especulativa, siendo la primera por la que explica los problemas generados por la ley humana); además, encuentra a la razón humana capaz de conocer sólo algunos principios de la ley eterna –de la que debemos recordar, participa la criatura racional por naturaleza—. Es importante señalar que Tomás reconoce a la razón práctica un conocimiento *por grados* de la ley eterna, conocimiento determinado por la capacidad propia de la razón humana. Por ello, si bien la ley humana no manifiesta en plenitud a la razón eterna, manifiesta al

menos una parte de ella, manteniendo su estatus de ley justa. Con esto, Tomás integra coherentemente a la ley humana dentro del esquema de leyes fundadas en el orden providencial, de forma que cada una de ellas esté relacionada con la otra, si es que se trata de una ley justa, y que aspire a cumplir con su función de ordenar la acción:

"[...] la fuerza de la ley depende de su nivel de justicia. Y, tratándose de cosas humanas, su justicia está en proporción con su conformidad a la norma de la razón. Pues la primera norma de la razón es la ley natural, [...] Por consiguiente, toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que deriva de la ley de la naturaleza; y si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley." (1-2 q.95 a.2)

Así, la razón humana no se aparta de la razón natural, como el propio Tomás explica, pues:

"2. [...] aquellos principios que naturalmente informan esa razón son reglas generales y normas de todas las acciones que el hombre realiza, y para las cuales la razón natural es regla y medida, aunque no lo sea para las cosas que tienen su origen en la naturaleza.

3. La razón práctica versa acerca de lo operable, que es singular y contingente, pero no acerca de lo necesario, que es objeto propio de la razón especulativa. De ahí que las leyes humanas no puedan gozar de la infalibilidad que tienen las conclusiones demostrativas de las ciencias. Pero no es necesario que toda medida sea completamente cierta e infalible; basta que lo sea en el grado posible dentro de su determinado orden de cosas." (1-2 q.91 a.3)

La última ley observada por Tomás es la ley divina. Esta es la ley revelada en la Biblia, y tiene como fin dar dirección a la vida humana, la cual tiene como finalidad la bienaventuranza, a lo que ni la ley eterna ni la natural –y mucho menos la temporal– llevan. Esta ley, más que propiamente derecho, piensa Tomás, es ley sagrada, y en cierto caso puede conllevar a la desobediencia de las otras leyes, dado que, por ninguna de las anteriores puede ser desobedecida la ley divina (para Tomás un ejemplo claro de esto es el hecho de que una ley humana, impuesta por un tirano, obligue a la idolatría; si sucediese esto, dicha ley debe ser desobedecida inmediatamente).

Hasta este punto se han mostrado la esencia de la ley y sus cuatro tipos, pero para llegar a la conclusión tomista sobre la servidumbre se necesita especificar dos conceptos que han aparecido en lo hasta aquí explicado: derecho y justicia.

Ambos se encuentran en una estrecha relación con la ley, pero a pesar de estar implicado el derecho al referirnos a la justicia, y viceversa, sólo de la justicia ofrece Tomás una definición clara ("dar a cada uno lo que le pertenece según derecho" 2-2 q.58 a.1). En relación al derecho, el *Aquinense* distingue dos tipos, el natural y el positivo (el derecho de gentes será identificado con el natural); en este caso, al igual que sucedió con las diferentes leyes, la conexión entre uno y otro es prácticamente indisoluble. Veamos ahora las características de los dos derechos expuestos por Tomás.

La obra a consultar en este caso será el *Tratado de la justicia*, en la cuestión 57 (*Del derecho*). Los problemas que plantea Tomás son los siguientes:

1° ¿es el derecho objeto de la justicia?, 2° ¿está bien dividido en natural y positivo?, 3° ¿se identifican el derecho natural y de gentes? Concluye lo siguiente:

1°: La concluye afirmativamente, el derecho es, efectivamente, objeto de la justicia. Nos hace además una aclaración importante sobre la justicia, que ya había sido definida como “dar a cada uno lo que pertenece según derecho”. La justicia tiene como propio de sí “ordenar (o regir) al hombre en las cosas relativas a otro (2-2 q.57 a.1).

De esto se derivan importantes consecuencias, la primera, el derecho es algo propio del hombre, que recordemos, es la *criatura racional*, participe de manera especial de la ley eterna, además de social por naturaleza. El derecho es entonces lo que ordena las relaciones sociales, que deben de ser necesariamente justas, de acuerdo a un orden justo, establecido por la divina Providencia. La alteración de dicho orden, recuérdese, no es sino corrupción de la ley.

Surgen así dos puntos importantes. Primero, tenemos para toda ley la obligación de ser justa, pero también la idea de que el orden ya establecido por la Providencia es siempre justo; concretando: el orden social, en el que se puede ser siervo, sería justo bajo ciertas exigencias jurídicas, que obedecen a un orden ya establecido. Entonces, ¿existe aquí la posibilidad de alterar ese orden alterar esa condición servil, es decir, de liberación, sin caer en corrupción de la ley?...Revisemos los otros planteamientos de Tomás.

2°: El derecho natural, que debe ser el mismo en todas las naciones, inmutable e igual para todos, y que debe ser medida del derecho positivo, está presupuesto en la argumentación tomista. Tomás considera el hecho de que en las cosas humanas no se da esta inmutabilidad, pero aclara que el derecho positivo no puede ser medida de sí mismo, pues, su justicia se da siempre en la medida que se relacione con el derecho natural. Nos dice Tomás:

“2. La voluntad humana, en virtud de un convenio común, puede establecer algo como justo en aquellas cosas que de suyo no se oponen a la justicia natural, y aquí es donde tiene lugar el derecho positivo. [...] Pero, si algo en sí mismo se opone al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana;” (2-2 q.57 a.2)

Así, Tomás da por acertada la división del derecho en natural y positivo, pero presuponiendo primero el natural. En el siguiente, sobre el derecho de gentes, se detallarán algunos aspectos del derecho natural.

3°: Tomás se refiere al derecho de gentes como aquel “que usan todas las naciones”, pues, todas las naciones legislan. Ya había sido mencionada la división entre derecho positivo y natural. El derecho de gentes no puede ser positivo, pues, no es algo dado por

convenio entre todos los hombres, entonces sería derecho natural. ¿En que sentido lo sería?

Para explicar esto Tomás expone dos sentidos en que es posible referirse al derecho natural. Primero, de forma absoluta y refiriéndose a las cosas en sí mismas, segundo, de acuerdo a sus consecuencias.

De la primera forma, la absoluta, el derecho natural sería el mismo tanto para hombres como para animales. Pero visto desde la segunda forma, en la que está implicada la razón natural, propia del hombre como *criatura racional*, es de la que podemos considerar al derecho de gentes como derecho natural. Recuérdese que la ley, que es regla y medida de los actos, es algo propio de la razón. Por ello el derecho de gentes –dictado por la razón natural–, que todas las naciones tienen, se puede considerar natural. Así la razón lleva a actuar de acuerdo a fines, que han de suponerse racionales y destinados al bien común, que es el fin para el que está ordenada la ley. Nos dice Tomás:

“3. Desde el momento en que la razón natural dicta aquellas cosas que son de derecho de gentes, esto es, las que entrañan evidentemente equidad, síguese que no requiere una especial institución, sino que la misma razón natural la instituye, [...]” (2-2 q.57 a.3)

Ahora puede ser expuesta la justificación que Tomás da a la servidumbre, pues es como parte del derecho de gentes –y de acuerdo a lo expuesto, también del derecho natural–, como la expone. Para esto debe ser considerada la manera *por consecuencias* de considerar el derecho natural, ya expuesta. La conclusión sobre la servidumbre dada por Tomás es esta:

“2. El que este hombre, considerado en absoluto, sea siervo y no este otro, no se funda en una razón natural, sino solamente en alguna utilidad consiguiente, en cuanto es útil a un individuo ser dirigido por otro más sabio, y a éste ser ayudado por aquél, como dice Aristóteles. Luego la servidumbre, que pertenece al derecho de gentes, es natural en el segundo sentido, no en el primero.”(2-2 q.57 a.3)

Esta conclusión, es notorio, se fundamenta en una filosofía del derecho mucho más desarrollada en comparación a la que encontró San Agustín, que sólo pudo dar por resuelto el problema al suponerlo consecuencia del pecado. Entre Agustín y Tomás, hay, temporalmente, siete siglos de diferencia, que implican muchas cosas filosóficamente hablando. En tiempos de Tomás la *Escolástica* está plenamente desarrollada, y el diálogo entre el cristianismo y la filosofía pagana ha llegado a un grado imposible durante los primeros siglos del cristianismo.

La primera etapa del cristianismo representa un periodo en el que la naciente religión tuvo que distinguirse de la filosofía pagana, a la que no podía ignorar y con la que tuvo que mantener un permanente diálogo filosófico. Finalmente, gracias a éste diálogo –aun habiendo deferencias incommensurables entre ambos sistemas– se daría una síntesis que

termino por determinar a toda la filosofía occidental. Posiciones de rechazo a diversos postulados de la filosofía pagana —como lo fue la de Tertuliano, por poner un ejemplo— se dan como consecuencia de una permanente tensión entre la fe y la razón, prioridades distintas y muy importantes para cada uno de estos sistemas; esta dicotomía será, junto a otros problemas filosóficos, uno de los problemas fundamentales de la filosofía medieval.

Debe entenderse que, a pesar de la gran influencia como filósofo de Aristóteles (conocido en éste periodo como *el Filósofo*) sobre Santo Tomás —que en su tiempo ya ha tenido acceso a obras antiguas gracias a la invaluable aportación de las traducciones árabes—, los dogmas de fe y la exigencia racional de la filosofía conviven en la Edad Media en una inevitable tensión, origen de la ambigüedad que encontramos en sus soluciones respecto a problemas como el de la servidumbre y la guerra justa, que en esta investigación son relevantes. Estas diferencias fundamentales entre estos sistemas deben entenderse como la fuente de las contradicciones que podamos hallar en la filosofía medieval, no necesariamente como errores, pues, será hasta que se conciba a la razón y la filosofía como un ámbito independiente de la fe y la religión, que problemas como el tratado aquí sean pensados con menos ambigüedad. Estos aspectos contextuales deben ser tomados en cuenta para no hacer juicios erróneos sobre este importante periodo de la historia de la filosofía y de la cultura occidental en general.

## Capítulo 3. Panorama de los problemas jurídicos de España ante la conquista de América

### 3.1 Principios de la disputa de América (panorama general)

En los anteriores capítulos fue expuesto el problema antropológico-filosófico de la esclavitud *natural* desde la filosofía aristotélica, el estoicismo y el cristianismo, pues dicha teoría es uno de los puntos medulares de la defensa de guerra justa contra los indios expuesta en el *Democrates alter*, obra capital de Juan Ginés de Sepúlveda.

Esta polémica teoría expuesta por Aristóteles en la *Política*, que fue retomada y aplicada a los indios de América en 1510 por el nominalista escocés John Maior<sup>51</sup>, a pesar de su importancia, no agota la discusión en torno a la legitimidad de la conquista de América por España, por lo que ahora deben ser expuestos los problemas jurídicos que la complementan, para ubicar la obra de Sepúlveda en su sitio correcto.

Casi inmediatamente después de ser descubiertas las tierras del nuevo mundo fue decretada la que sería la primera instancia de legitimación de la ocupación española sobre las tierras entonces recién descubiertas: las bulas de Alejandro VI.

Según documentos de la época, fueron cuatro las emitidas en total, unas, el 4 de mayo de 1493 y el 26 de septiembre del mismo año, complementándose en sus diferentes aspectos cada una. Fue la segunda de ellas en la que se decretaba la donación papal a los reyes católicos de España de las tierras descubiertas en las Indias, siempre planteada con el fin de propagar la religión cristiana.

Este tipo de bulas tenía antecedentes en la Edad Media y eran tenidas de manera indudable por títulos legítimos de conquista y propiedad, de ahí que fueran constantemente mencionadas por los apologistas del imperialismo español en las disputas suscitadas a partir de 1511, año en que el fraile dominico Antonio de Montesinos diera un importante sermón criticando la crueldad con que los españoles habían reducido a la servidumbre a los nativos de las islas conquistadas. Los antecedentes a las bulas de 1493 son éstos:

"En 1016 y 1049 los pisanos alegaron las bulas apócrifas sobre la isla de Cerdeña, Adriano VI concedió a Enrico II de Inglaterra la isla de Irlanda [...] Clemente VI en 1344 dio a Luis de la Cerda, conde de Clermont, hijo del rey Alfonso de Castilla, expulsado por Sancho IV, el principado de las Canarias, quedando obligado a rendir el homenaje. A principios del siglo XV, Martin V concedió al rey de Portugal la investidura de los descubrimientos desde el cabo Bojabor a la India. En 1437, el papa Eugenio IV, con

<sup>51</sup> La opinión de Maior sobre los indios americanos aparece en su *Comentario* al libro de *Las sentencias*, distinción 44, Q. 3, folio CLXXXVII; nuestra fuente para el texto es Rovira Gaspar, María del Carmen. *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. de Ma. del Carmen Rovira Gaspar. -Porrua-H. Cámara de diputados, México, 2004, p. 256-:

"[...] aquel pueblo del otro lado y más allá del Ecuador vive bestialmente y viven hombres muy feroces, como dice Tolomeo en el *Cuadriferito*, y ya esto es claro por experiencia que el primero que los ocupa es justamente los goberna, porque por naturaleza son siervos, como es claro en los capítulos tercero y cuarto de la *Política*. El filósofo dice: *Es claro que unos son por naturaleza siervos, otros libres... y es justo que uno sirva a otro que sea libre, y conviene que obedezca ese imperio porque es innato también dominar.*"

motivo de la expedición de Alfonso V de Portugal contra los infieles de Tánger resolvió, con parecer del Consistorio Vaticano, que si los infieles ocupaban territorios de cristianos y habían transformado las iglesias en mezquitas, o habían hecho mal a los cristianos, o eran idolatras o pecaban contra natura, se les podía hacer guerra justa, pero con piedad y discreción. En 1552 Nicolás V, en virtud de su autoridad apostólica, permitió a Alfonso de Portugal y sus sucesores atacar y poner en servidumbre a los sarracenos y otros infieles enemigos de Cristo, tomarles sus tierras y sus bienes muebles e inmuebles. Hubo finalmente otras bulas de Calixto II en 1456, de Pío II en 1459 y de Sixto IV en 1481.

Los datos permiten afirmar [...] que la concesión de 1493 a favor de los reyes de Castilla no fue un acto especial de soberanía del Pontificado, sino la prolongación de la práctica del medioevo [...]”<sup>52</sup>

Las cuatro *bulas alejandrinas* fueron las siguientes: *Inter Caetera*, *Inter Caetera II*, *Eximiae Devotionis* y *Dudum Siquidem*. Cabe mencionar que a las primeras dos las antecedía una bula homónima emitida en 1456 por el papa Calixto III, emitida para dirimir la disputa entre Portugal y España en torno la posesión de islas Canarias.

Las primeras dos, las *Inter Caetera*, son las más importantes, pues, en ellas cedía el papa Alejandro VI los territorios descubiertos y no ocupados antes por otros príncipes cristianos a los reyes de España, así como el privilegio y obligación de adoctrinar en la fe católica a los indios de dichas tierras; las bulas especificaban lo siguiente:

“Alejandro VI, siervo de los siervos de Dios: los ilustres carísimos en Cristo hijo Rey Fernando, y muy amada en Cristo hija Isabel de Castilla, de León, de Aragón, de Sicilia y de Granada, salud y bendición apostólica... Entendimos, que desde atrás aviadse propuesto en vuestro ánimo de buscar y descubrir algunas islas y tierras firmes remotas e incógnitas, de otros hasta ahora no halladas, pera reducir a sus moradores y naturales de ellas al servicio de nuestro Redentor y que profesen la fe católica... *motu proprio* y no a instancia de petición vuestra, ni de otro que por vos lo haya pedido, y de cierta ciencia y de la plenitud del poderío apostólico, todas las islas y tierras que fueren descubiertas [...] por el tenor de las presentes *las damos, concedemos y asignamos perpetuamente* a vos y a los reyes de Castilla y de León, vuestros herederos y sucesores.... Así que a ningún hombre le sea lícito quebrantar o con atrevimiento temerario ir contra esta carta de encomienda, amonestación, requerimiento, donación, concesión, asignación, [...] Y si alguno presumiese intentarlo, sepa que incurrirá en la indignación del Omnipotente Dios y de los bien aventurados Apóstoles Pedro y Pablo.”<sup>53</sup>

Recurrir a las bulas como título legítimo de ocupación implicaba aceptar la plenitud del poder apostólico, como la misma bula lo muestra. Significaba reconocer el poder tanto espiritual como temporal de la iglesia, además de universal y superior al de los príncipes

<sup>52</sup> Zavala, Silvio. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. Ed. Porrúa, México, 1988. p.32

<sup>53</sup> López Gallo, Manuel. *Economía y política en la historia de México*. Ed. El Caballito, México, 1988. p.24-25 Algo que debe ser considerado es que el autor citado, que he tomado como fuente, llama a la bula alejandrina de mayo de 1493 *Noverunt Universi*, además de conservar la ortografía original.

tanto como cristianos e infieles, detentadores sólo de potestad temporal. Esta tesis del *Dominus Orbis*, poder también temporal del papa, fundada en las tesis del canonista Enrique De Susa –también conocido como el *Ostiense*, autor de la obra *Summa aurea*–, “según la cual los pueblos los pueblos gentiles tuvieron jurisdicciones y derechos antes de la venida de cristo al mundo; pero desde ésta, todas las potestades espirituales quedaron vinculadas en su persona, y luego, por delegación, en el Papado, de suerte que los infieles podían ser privados de sus reinos y bienes por autoridad apostólica, la cual estaban obligados a obedecer. [...]”<sup>54</sup> fue cuestionada, ya antes del descubrimiento y conquista de América, por autores como Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham<sup>55</sup>, y posteriormente, en completa relación con nuestro tema, por Francisco de Vitoria, cuya relección *Sobre los indios*, será comentada como parte de éste mismo capítulo.

El periodo posterior a 1493 y anterior a 1536-1539 representa al aparición de las primeras críticas a los métodos y brutalidad de la conquista americana, no a la legitimidad del dominio español sobre las Indias. La necesidad de evangelizar a los indígenas no se

<sup>54</sup> Zavala, Silvio. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. p. 15

<sup>55</sup> Las críticas que hicieron estos autores a la extensión del poder papal al ámbito terrenal, esto es, la teocracia papal, bien llamada *cesareopapismo*, valen la pena de ser vistas por su radicalidad.

Marsilio de Padua las expone en su obra *El defensor de la paz*, del año 1324. En ella, “Marsilio de Padua no sólo establece una plena autonomía entre lo temporal y lo supra-temporal, sino que separa claramente las aguas entre los hacedores y los enemigos de esa paz: [...] Sin duda los enemigos de la paz son los abusos a los que conduce la doctrina de la plenitudo potestatis papal. [...]” (Borón, Altio. *La filosofía política clásica*. Colección Clacso, EUDEBA, 2003 p.188). Sobre la *plenitudo potestatis* del papa concluía lo siguiente Marsilio:

“§ 12. Esta opinión, pues, de algunos obispos romanos, la indebida y quizá perversa apetencia del principado, que afirman debérseles, según dicen, de la plenitud de potestad a ellos conferida por Cristo, es la causa singular, aquella que dijimos ser el origen de la intranquilidad o discordia en la ciudad o en el reino. [...] Porque no le pertenece al obispo romano, ni a otro obispo, sacerdote o cualquier otro ministro sagrado, en cuanto tales, el cargo de gobierno coactivo sobre cualquier persona particular de cualquier condición que sea, [...]”

§ 13. Y porque esta parte perniciosa, enemiga total de la paz humana y su felicidad, puede inficionar en grado máximo, por el mismo vicio de la raíz corrompida, a todos los demás reinos de los fieles cristianos del mundo, juzgo necesario rechazarla, como en los comienzos quedó dicho. Primero, rasgando la envoltura de aquella opinión dicha, como raíz de los males ya acaecidos y por acaecer; después, frenando con acciones externas, si es preciso, a sus adalides o inventores ignorantes o injustos y a sus obstinados defensores. [...] Y para que no me llame a mí mismo injusto [...] me propongo, primero con la doctrina, y luego consiguientemente con la obra exterior a mí posible, arrojar esta peste de los hermanos fieles de Cristo. [...]” (Padua, Marsilio de. *El defensor de la paz*. Trad. Luis Martínez Gómez, ed. Tecnos, Madrid, 1989. I, XIX, 12-13 p. 115-117)

Guillermo de Ockham, por su parte, hace la crítica de la doctrina teocrática del papado en su obra *Sobre el gobierno tiránico del papa*. En ella concluye Ockham lo siguiente sobre la ya mencionada tesis del *plenitudo potestatis*:

“CAPÍTULO 1. [...] La providencia divina –que acostumbre a sacar bien de las malas obras de los hombres y a causa de los pecados del pueblo, por cuyos méritos a veces se corrompen los obispos– permitió quizá que algunos de los llamados obispos romanos se extendieran ilícita y presuntuosamente a las cosas divinas y humanas su poder usurpado con engaño. De la misma manera permitió también que apareciera inexcusable su malicia y que la destreza de los investigadores [...] sacra a la luz las verdades ocultas que habían de aprovechar a las generaciones futuras del género humano, y por las que pusiese freno a la maldad de aquellos sumos pontífices que intentasen gobernar tiránicamente. [...]”

CAPÍTULO 2. [...] Hay quienes intentan reforzar esta afirmación en las palabras de Cristo a San Pedro: «Te daré las llaves del reino de los cielos y lo que desatares en la tierra desatado será en el cielo» [...]

Añádase que Cristo tuvo tal plenitud tanto en las cosas temporales como en las espirituales. Su vicario general, esto es, el papa, tiene, por tanto, el mismo poder de plenitud. Y también el papa está libre de todas las leyes positivas, pudiendo incluso corregir cualquier ley civil y canónica. En consecuencia, tiene en la tierra esta misma plenitud e poder. [...] Luego mucho más tiene tal plenitud de poder tanto en las temporales como en las espirituales para hacer todo lo que no repugna ni a la ley divina ni a la ley natural, a la que parece pertenecer la equidad natural.

CAPÍTULO 3. [...] Esta afirmación la juzgo no sólo falsa y peligrosa para toda la comunidad de los fieles, sino incluso herética. [...] es herética porque repugna abiertamente a la Sagrada Escritura.

De [...] innumerables argumentos de la ley divina y de los Santos Padres se deduce meridianamente que la ley cristiana no es de tanta servidumbre como la ley mosaica. Pero si el papa, por precepto y ordenación de Cristo, tuviera tal plenitud de poder mandar *de iure* todas las cosas tanto temporales como espirituales que no van contra la ley divina ni el derecho natural, la ley cristiana sería de horrendísima servidumbre [...] Pues todos los cristianos –tanto emperadores y reyes como todos sus súbditos– serían esclavos del papa según la más estricta acepción del término. Porque no hubo ni habrá *de iure* quien tenga mayor poder sobre cualquier hombre que aquel le pueda mandar todo lo que no va contra el derecho natural ni el divino. [...] Tal afirmación, en consecuencia, se ha de tener por herética.” (Ockham, Guillermo de. *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Trad. Pedro Rodríguez Santidrián. Ed. Tecnos, Madrid, 1992. 2, 1-3. p.21-27)

cuestionó, pero el sometimiento a una virtual esclavitud a que fueron reducidos los naturales de los lugares descubiertos por los europeos, fue la causa del escándalo entre los misioneros destinados a cumplir dicha conversión. El problema de fondo en este periodo era la contradicción que se daba, por un lado, entre el fin principal que justificaba la conquista, que estaba estipulado en las bulas papales, la evangelización de los indios, y por otro, las necesidades prácticas surgidas de la conquista, principalmente la explotación de las nuevas riquezas adquiridas (fundamentalmente la extracción del oro de las minas). Las necesidades económicas hacían necesario el trabajo de los indios conquistados, sometidos a sus conquistadores según el derecho de guerra.

Esta necesidad de mano de obra fue la causa de la salvaje explotación ejercida sobre los indios, que, junto a otros factores, causó la muerte de la mayor parte de los naturales de las zonas conquistadas, como fue el caso de La Española, lugar de donde surgieron las primeras protestas contra dicha explotación.

Tal problema no pudo ser ignorado por la corona, que buscó soluciones, tratando de guardar el fin principal indicado en las bulas, la evangelización, sin descuidar los beneficios que de la conquista obtenía. Por ello, la reina Isabel la Católica trató de guardar las formas correctas de evangelización y de asegurar un trato humanitario a los indios, que en el proyecto ideado por la corona eran considerados como súbditos libres de España (otro término correcto para su situación era el de *vasallos*), no esclavos o siervos; sin embargo, esto no impidió que su fuerza de trabajo fuera legítima y *moderadamente* utilizada. La condición del *vasallo*, según la costumbre medieval, era la siguiente:

"The vassal should never attack his lord, in word or in deed. He should not attack his lord's castle while his lord was in it. He should attack neither rape nor his lord's wife (so long as her husband was alive), or his lord's daughter, daughter-in-law or sister (the last-named only for as long as she was living in her brother's house). He must warn his lord of any plots he might hear of being hatched against him. He should help him in his just wars, and at the very least defend in his unjust ones. Above all, he must not forsake his lord on the battlefield: {...}"<sup>56</sup>

Pero en el caso de los indios americanos, de quienes ya se ha dicho, era necesaria su fuerza de trabajo al servicio de los españoles, la reina Isabel la Católica, a solicitud de Fray Nicolás de Oviedo, designado gobernador de La Española en 1502, aprobaba llevar el sistema medieval de *encomiendas* a las Indias, con restricciones muy precisas:

"«Mandé dar esta mi carta en la dicha razón por la cual mando a vos, el dicho Nuestro Gobernador, que al día que esta mi carta viéredes en adelante, compelaís y apremiéis a

<sup>56</sup> Critchley, John. *Feudalism*. George Allen and Unwin (publishers), London, 1978. p.31 Traduciré: "El vasallo no debía nunca atacar a su señor, en palabra o en acto. No debía atacar el castillo de su señor mientras él estuviera ahí. No debía ni violar ni seducir a la esposa de su señor (hasta después de que su esposo viviera), o a su hija, nuera o hermana (de apellido sólo hasta que viviera en la casa de su hermano). Debía avisar a su señor sobre cualquier injuria que oyerá fuera maquinada contra él. Debía ayudarlo en sus guerras justas, y por lo menos defenderlo en las injustas. Sobre todo, no debía abandonarlo en el campo de batalla: [...]"

los dichos indios que traten y conserven con los cristianos de la dicha Isla, y trabajen en sus edificios, y coger y sacar oro y otros metales, y en hacer granjerías y mantenimientos para los cristianos vecinos y moradores de la dicha Isla; y hagáis pagar a cada uno el día que trabajare, el jornal y el mantenimiento... que os pareciere que debiere haber, mandando a cada cacique que tenga cargo de cierto número de los dichos indios, para que los hagáis trabajar donde fuera menester; y para que las fiestas y días que pareciere, se junten a oír y ser doctrinados en las cosas de la Fe... Lo cual hagan y cumplan como personas libres que son, y no como siervos; y haced que sean bien tratados los dichos indios, y los que fueren cristianos mejor que los otros; y no consistáis ni deis lugar a que ninguna persona les haga mal ni daño ni otro desaguisado alguno.»<sup>57</sup>

Pero en la práctica, su estado no fue realmente el *vasallaje*. Repartidos los indios entre los españoles, para su evangelización, fueron tratados más bien como esclavos. Contra la forma en que fueron tratados los indios fue la denuncia del ya mencionado sermón de Antonio de Montesinos en 1511. Este es su contenido:

“¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos de sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dáis incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a nosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo?”<sup>58</sup>

La corona respondió rápido a los reclamos de Montesinos, que obtuvo incluso audiencia con Fernando el Católico, en la cuál, se dice, expuso el monarca su ignorancia de los hechos acontecidos en La Española.

Debemos considerar algo importante en este reclamo de Montesinos: la orden religiosa a la que perteneció. Tanto Montesinos como Bartolomé de Las Casas —este último, que a su llegada a La Española, en 1502, fue encomendero, siéndolo hasta 1514, siete años después de recibir en 1507 las ordenes sacerdotales— pertenecieron a la orden dominica, en constante disputa con la orden franciscana. La protesta de Montesinos, emitida ante la indiferencia de los otros misioneros, se considera, así, el inicio de la disputa sobre la legitimidad de la conquista. Sería otro dominico, Francisco de Vitoria, quien haría una de las críticas más fuertes a los fundamentos de legitimación de la conquista.

<sup>57</sup> Simpson, B. Lesley. *Los conquistadores y el indio americano*. Trad. Encarnación Rodríguez Valverde. Ed. Península, Barcelona, 1970. p.27

<sup>58</sup> Pereña, Luciano. *La idea de justicia en la conquista de América*. Ed. Mapfre, Madrid, 1992. p. 20

Respecto a las distintas posturas ante la encomienda, el haber pertenecido los misioneros a una orden u otra es una cuestión importante, pues, determinada algunos patrones comunes en ellas. Aún así, hubo posturas divergentes entre distintos misioneros – y no sólo ante el tema concreto de la encomienda– que podían pertenecer a la misma orden (hubo, por ejemplo, un dominico, fray Tomás de Ortiz, que consideraba absolutamente viciosos a los indios, o un franciscano, fray Juan Quevedo, que aceptaba la tesis de la esclavitud natural de los indios) y no compartir la misma opinión sobre problemas concretos como el de la naturaleza de los indios. Por ejemplo, Vasco de Quiroga, perteneciente a la orden franciscana, siendo también antiesclavista, mantuvo ante la encomienda una postura opuesta a Las Casas. Esto nos muestra importantes diferencias en la concepción que de la evangelización tenían los distintos misioneros:

“[...] a pesar de su oposición a la esclavitud, Quiroga, como la mayoría de los miembros de la orden franciscana, era en realidad un feroz adversario de Las Casas y un firme apologista de la encomienda. Quiroga afirmaba, con cierto fundamento, que la *Información* se había escrito para servicio de Dios y de su majestad, y para «uso de los conquistadores y colonizadores» y, en 1531, había escrito una carta a la corona en apoyo de la petición de Cortés de que se le permitiera extender las conquistas [...]”<sup>59</sup>

Pero lo importante hasta aquí es la reacción que tuvo la corona hasta ese momento, a finales de 1511 al exterminio de los indios –no necesariamente intencional, pero sí causado en mucho por las pésimas condiciones de vida y el trabajo forzado al que eran sometidos por los españoles–. Al año siguiente, tras la deliberación de un consejo de teólogos, convocada por Fernando el Católico, se promulgan el 27 de diciembre de 1512 las *Ordenanzas para el buen regimiento y tratamiento de los indios*, o *Leyes de Burgos*. Estas leyes constaban de 35 artículos, en los que eran abordados problemas muy concretos, sin alterar sustancialmente la condición de los indios como encomendados. En lo que se ponía énfasis era en su conversión a cristianismo, en la regulación de su trabajo y en evitar que sufrieran maltratos por parte de sus encomenderos españoles, qué, aún así, verían beneficiados con el trabajo indígena. Algo importante en ellas es ver que en esta legislación se aceptaba la esclavitud, si bien no sobre todos los indios. Veamos algunos de los puntos más relevantes en el resumen realizado por L. Simpson:

“Art. 1. Provee que los indios que los indios sean establecidos cercanos a los habitados por sus encomenderos [...] Al trasladarlos a sus nuevas residencias, sus casas debían ser quemadas para disuadirlos de volver a ellos.

Art. 2. Provee el traslado de se haga suavemente, «con el menor daño posible para los indios».

<sup>59</sup> Padgen, Anthony. *El imperialismo español y la imaginación política*. Trad. Soledad Silió, ed. Planteq, Barcelona, 1991. p.49 La obra de Quiroga que menciona el autor citado es *Información en derecho*, escrita en 1535.

Art. 3. Provee que en cada nuevo poblado el encomendero construya una iglesia [...]; que el encomendero enseñe al indio a hacer la señal de la Cruz y a recitar a coro el Ave María, el Padre Nuestro, el credo y la Salve Regina.

Art. 4. Provee que cada quincena el encomendero realice un examen de los indios para comprobar lo que han aprendido; que más adelante les enseñe los Diez Mandamientos, los siete pecados capitales y los artículos de la Fe. Esto es, a aquellos que tengan capacidad para aprenderlos.

Art. 11. Se prohíbe a los encomenderos y a los demás utilizar a los indios como cargadores en las minas.

Art. 13. Provee que los indios están obligados a extraer oro de las minas cinco meses al año; que al final de cada periodo descansen durante cuarenta días; que nadie puede ser empleado en la minería durante el periodo de descanso, excepto si es esclavo.

Art. 15. Provee que los encomenderos alimenten a sus indios, que les den carne guisada, al menos los domingos y días de fiesta.

Art. 17. Provee que los indios de los caciques de trece años para abajo sean educados por los franciscanos durante cuatro años y después vuelvan a su encomendero.

Art. 18. Provee que las mujeres no sean enviadas a trabajar a las minas desde el cuarto mes de embarazadas; que sean utilizadas para faenas caseras.

Art. 22. Provee que los caciques puedan usar un número limitado de sus súbditos para su servicio personal.<sup>60</sup>

A éstas leyes se les hicieron modificaciones de importancia mínima en 1513. A esta etapa, en que el problema discutido era la virtual esclavitud establecida en América, sigue otra quizás más importante, pues sentó las bases para cuestiones posteriores, que llevaron hasta el replanteamiento de los límites y legitimidad de la donación papal, uno de los argumentos más fuertes utilizado por los apologistas de la conquista. Igualmente fue cuestionado el derecho de España a despojar a los indios de sus posesiones y de su potestad política, cosa no implicada por la tan mencionada necesidad de evangelizarlos. Así, demostrar que la guerra contra los indios era justa, se convertía ahora en parte central de la disputa. El problema es muy complejo, y la ambigua posición de los teólogos (ya se ha dicho, distinta según incluso la orden de origen, o similar sólo en algunas cuestiones y radicalmente distinta en otras), y juristas que emitieron juicios al respecto lo nuestra, pues, habla diversos intereses detrás de la posición defendida.

Una parte de los misioneros —Las Casas, quizás el principal ejemplo— buscaban una evangelización pacífica (idea a la que algunos como él nunca renunciaron), respetando la libertad natural de los indios —libertad que un cristiano no podría haberles negado sin ir contra los fundamentos éticos del cristianismo—.

<sup>60</sup> Simpson, B. Lesley. *Los conquistadores y el indio americano*. p.48-50

Contrariamente, algunos apologistas, también a favor de la evangelización, veían la conquista armada como requisito de la cristianización, e incluso algunos presuponían la esclavitud natural de los indios, teoría expuesta por Aristóteles, ya antes expuesta. Esta importante discusión sobre la naturaleza del indio –que en general fue visto desde una perspectiva bipolar, ya fuese como un buen salvaje o como un agresivo bárbaro– se agudizó según avanzaban los descubrimientos geográficos y eran apreciadas las diferencias entre los diferentes habitantes del Nuevo Mundo, que podían ser desde sociedades simples de indígenas pacíficos o agresivos caníbales (llamados *caribes* por los conquistadores, contra quienes normalmente se considero justa la guerra), hasta grandes civilizaciones como lo fueron la de los aztecas o los incas. La innegable diferencia entre los distintos habitantes de América, ponía en serios problemas la tesis de la barbarie y falta de civilidad de los indios, uno de los principales argumentos de los apologistas.

Otra forma de justificar la conquista –aún en base a la tesis del *Dominus Orbis*– vino después de las Juntas de Valladolid de 1513, de las que surge el *Requerimiento*, manifiesto mediante el cual los conquistadores anunciaban a los indios, vía la lectura de dicho documento, la donación papal de las Indias a los reyes de España, y las consiguientes hostilidades, ahora sí, consideradas justas, si los naturales se resistían a aceptar la soberanía del papa y de los reyes de España, o bien, si se resistían a la evangelización, ya sea no aceptándola o interfiriendo en ella. En su elaboración participaron Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz (autores también de las obras apologéticas *Libellus de inulis oceanis quas vulgus Indias appellat*, el primero, y *De dominio reguē Hispanie super Indias*, el segundo), que con esto afirmaban el *Dominus Orbis* del Papa, y trataban el problema de los indios de América bajo las mismas premisas que habían guiado la guerra contra los infieles conocidos con anterioridad por los europeos, a los que, asintiendo la tesis del *Dominus Orbis*, se les consideraba bajo la jurisdicción del Summo Pontífice. Notorio es que la donación papal se seguía considerando por sí misma un título legítimo de conquista. La consecuencia es que una guerra, considerándose justa, garantizaría la posibilidad legítima de adueñarse de los bienes de los indios; con esto se suponía resuelto el problema más importante para la corona: el de la propiedad, pues, la soberanía española sobre las Indias no fue realmente cuestionada.

En cuanto a la cristianización de los indios, siempre aceptada como necesaria, a partir del *Requerimiento*, se consideraba que incluso se les daba la opción de convertirse libremente; en caso de no aceptar tales condiciones los indios las consecuencias eran obvias. El texto del *Requerimiento*, tal y como fue expedido, quedaba de la siguiente forma:

“De parte del Emperador y Rey don Carlos, y doña Juana, su madre [...] Sus criados os notificamos y hazemos saber, como mejor podemos, que Dios nuestro señor, uno y eterno, crió el cielo y la tierra, e un hombre e una muger, de quien nos e vosotros y todos

los hombres del mundo fueron y son descendientes e procreados e todos los que después de nosotros vinieren. [...]

De todas esas gentes Dios nuestro señor dio cargo a uno, que fue llamado S. Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior a quien todos obedeciesen [...] y dióle todo el mundo por su Reyno y jurisdicción, [...] también le permitió [...] juzgar e gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles o de cualquiera otra seta o creencia que fueren. [...]

Uno de los Pontífices pasados que en lugar deste sucedió en aquella dignidad y silla que ha dicho, como señor del mundo hizo donación de estas tierras e tierra firme del mar Océano a los dichos Rey y Reyna e sus sucesores en estos Reynos, con todo lo que en ella ay, según se contiene en ciertas escrituras que sobre ello pasaron, según dicho es, que podréis ver si quisieredes. Ansi que sus Majestades son Reyes y señores destas islas por virtud de la dicha donacion; y como a tales Reyes y señores algunas islas más y casi todas a quien esto ha sido notificado, han recibido a sus Majestades, y los han obedecido y servido y sirven cómo súbditos lo deven hazer e con buena voluntad y sin ninguna resistencia [...] vosotros sois tenidos y obligados a hazer lo mismo.

Por ende, como mejor podemos, vos rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho e toméis para entenderlo e deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconoczáis a la yglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Summo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Emperador y Reyna doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores e señores e Reyes de essas islas e tierra firme, por virtud de la dicha donacion, e consintáis e déis lugar que estos padres religiosos os declaren y p ediquen lo susodicho.

Si ansi lo hizieredes, haréis bien, e aquellos que sois tenidos y obligados, y sus altezas e nos en su nombre, vos recibiremos con todo amor y caridad, e vos dexaremos vuestras mugeres e hijos e haciendas libres e sin servidumbre [...]

Y si no lo hizieredes o en ello maliciosamente dilación pusiéredes, certificoos que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, e vos haremos guerra por todas las partes e maneras que pudiéremos, e vos sugetaremos al yugo e obediencia de la iglesia e de sus majestades, e tomaremos vuestras personas e de vuestras mugeres e hijos e los haremos esclavos, e como tales los venderemos e dispornemos dellos como sus Majestades mandaron, e vos tomaremos vuestros bienes, e vos haremos todos los males y daños que pudiéremos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten e contradicen, y protestamos que las mugeres y daños que dello se recrecieren sea vuestra culpa e no de sus Majestades, ni nuestra, no destes cavalleros que con nosotros vienen, y de como lo dezimos y requerimos pedimos al presente escribano que nos lo dé por testimonio signado, y a los presentes rogamos que dello sean testigos.”<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Consultado en Pereña, Luciano. *La idea de justicia en la conquista de América*. p.237-239 Se ha conservado la ortografía original.

La apología de la conquista siguió por vía de personajes como Martín Fernández de Enciso<sup>62</sup> y Gregorio López<sup>63</sup>, que, no obstante no llevaron la disputa de la conquista mucho más lejos de donde se encontraba, y, en el caso de López, su aporte es poner duda, o al menos no asentar títulos de guerra justa y propiedad, como las bulas papales, que en autores como Palacios Rubios eran un punto de partida más que una cuestión a discutir.

Puede verse así el sentido de la afirmación de Anthony Padgen, según la cual, "la preocupación más agobiante de la corona y sus consejeros no era la cuestión de la soberanía, aunque en modo alguno fuera ésa una cuestión indiscutible, sino los derechos de propiedad".<sup>64</sup> Este último paso, no partir de la donación papal como título de propiedad, significaría, efectivamente, un antecedente al camino que seguiría la discusión empezada en 1511 y que en 1538-1539, con las reelecciones de Vitoria, –tanto *De la templanza* como *De los indios*– ya había llevado a cuestionar de manera muy seria la justicia de la conquista y el derecho de España a reinar sobre las Indias.

Hasta éste momento hemos llegado a exponer, de manera muy breve, lo sucedido hasta 1513, pero para llegar hasta el periodo 1538-1539, año en que Vitoria dicta sus lecciones en Salamanca, serán mencionados algunos sucesos importantes. En 1516 muere Fernando el Católico, y sube al trono su nieto, Carlos V, en cuyo reinado, que dura hasta 1556, se lleva a cabo la Polémica de Valladolid, evento clave en la historia de la discusión sobre la justicia de la conquista de América.

En éste lapso también se consolida el dominio español en América a través de las conquistas de México y del Perú, en 1519-1521 y 1531-1533, respectivamente. A causa de las exitosas campañas militares en México, en 1522 Hernán Cortés es nombrado por Carlos V capitán general y gobernador de la Nueva España, nombre que dio a los territorios conquistados. Otros sucesos políticos son el establecimiento del Consejo de Indias en 1524, que ordena en 1528 el regreso de Cortés a España, quedando el control de la Nueva España en la Real Audiencia, hasta que, en 1535 es instituido el virreinato, siendo Antonio de Mendoza el primero en ejercerlo.

La contienda entre los colonos encomenderos y los misioneros continúa en la Nueva España, tal como se había presentado antes a partir de los atroces sucesos acontecidos en la Española (Islas Antillas), con las consecuentes disputas sobre la condición legal de los indios y los métodos correctos de evangelización, sobre la justicia de la encomienda, sobre el derecho de la corona a reinar en las Indias, etc; de éste conflicto entre los diversos intereses suscitados es de donde surgen figuras tan relevantes como el Bartolomé de las Casas, que es sólo el más conocido entre muchos misioneros y juristas que participaron de ésta polémica, fuese cual fuese su posición ante los problemas surgidos de la conquista. En

---

<sup>62</sup> Ver Perañá, 1992 obra citada p.39-40

<sup>63</sup> Ver Zavala, 1988 obra citada p.81

<sup>64</sup> Ver Padgen, 1991 obra citada p.34

cuanto al papel desempeñado por los misioneros franciscanos, mención especial merece la fundación en 1536 del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, escuela en la que evangelizaban y educaban al estilo europeo a los descendientes que entonces quedaban de la nobleza indígena, como miras a utilizar su influencia en la posterior evangelización de los indios. De éste colegio tuvieron el manejo hasta 1546., entregándolo a los alumnos que de él salían.

En otro intento de garantizar la condición de los indios como súbditos libres, no siervos de la corona española, Carlos V emite en 1526 las *Ordenanzas de Granada*. Se presenta también en 1535 otra intervención del Papa, en esa ocasión Paulo III, en la que se defendía la humanidad de los indios, su capacidad para recibir la fe cristiana, su libertad y el dominio de sus bienes, así como se descalificaba todo acto que atentase contra sus derechos<sup>65</sup>.

Así, con una fuerte polémica como antecedente, se dicta la relección *De indis* de Francisco de Vitoria, que implicaban una seria revisión de los títulos que avalaban la conquista de América, y que se convertiría una pieza clave en la filosofía del derecho de esta conquista. Por esa razón, Vitoria debe ser visto por separado.

---

<sup>65</sup> Ver Zavala, 1988. obra citada p.48-49

### 3.2 Francisco de Vitoria

Francisco de Vitoria (1486-1546) es no sólo uno de los teólogos más importantes que participaron en la disputa sobre la justicia de la conquista de América, sino uno de los filósofos españoles más influyentes que haya existido, al grado de ser considerado fundador del derecho internacional. Su obra respecto al problema de la conquista de América, más allá del tema de esta investigación, es relevante por representar una de las críticas más importantes realizadas a la política imperial española durante el siglo XVI. Para apreciar esto es importante entender que esas críticas surgieron en el seno mismo de la intelectualidad española de la época, representada en importante medida por las ordenes religiosas, lo que dio a la conquista española, con todo y sus inevitables crueldades, un matiz *humanitario* en relación a lo que sucedió, por ejemplo, en la colonización del norte de América por otros inmigrantes europeos. En el caso español, claro está, teniendo también un lugar importante la explotación de las riquezas minerales americanas y el control ejercido aquí desde Europa, la evangelización jugó —al menos en el proyecto imperial— desde el principio de la conquista un papel de suma importancia.

Los problemas jurídicos ya expuestos anteriormente nos muestran la verdadera importancia de los cuestionamientos llevados a cabo por teólogos como Vitoria, y permiten ver el honor que a España corresponde al haber dado lugar a eventos como la *Polémica de Valladolid* entre Sepúlveda y Las Casas.

Otro aspecto que hace importante la obra de Vitoria fue su influencia en la posterior legislación de Indias, con la que se terminaba de especificar la condición que, desde el reinado de Isabel la Católica —en contra de los encomenderos españoles— se planeaba para los indios: súbditos libres, no vasallos de la corona. Con esto —las bases fundamentalmente tomistas de la filosofía vitoriana y la labor de diversos misioneros llegados a América—, se aceptaba de forma definitiva de la condición humana de los indios y su aptitud para recibir la fe católica.

La realidad histórica, aunque muy importante, no se discutirá aquí; lo relevante para nuestro tema son los problemas jurídicos tratados por Vitoria. La exposición mostrará la relación y contraposición directa entre los presupuestos básicos del *Requerimiento* y las conclusiones de Vitoria.

a) **Sobre los indios.** TÍTULOS ILEGÍTIMOS de guerra contra los indios.  
(Capítulos 1º y 2º)

Vitoria dicta dos *Relecciones* relacionadas con la conquista de América, *Sobre los indios (De indis)*, de 1539, y *Del derecho de guerra (De iure belli)*, de 1540. La trata además el en *De la templanza (De Temperancia)*, curso que dicta en 1536-1537, es decir, anterior a *Sobre los indios*. En dicha relección se planteaba *Si los príncipes cristianos, con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros a causa de su costumbre sacrílega de comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas en sus sacrificios [...]*; y de si, en el caso de que no puedan hacerla con su autoridad, pueden hacerla por mandato y comisión del Sumo Pontífice (*De la templanza*, 239, Fragmento)<sup>66</sup>.

La primera de ellas, *Sobre los indios*, es la más estudiada en relación con el problema americano, pues en ella refuta Vitoria la teoría del *Dominus orbis* del papa, junto con el señorío universal del emperador. Asienta también aquí el verdadero y legítimo señorío público y privado de los indios. Por esta razón, *Sobre los indios* será comentado brevemente y en relación con el Requerimiento, para dar después lugar a un análisis del Fragmento de *De la templanza*, el cual, de forma breve, pero sustancial, contiene elementos que aparecen en las dos relecciones posteriores y muestra la posición vitoriana en torno a la conquista. >

*Sobre los indios* consta de tres capítulos: I. ¿ESOS BARBAROS ANTES DE LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES ERAN VERDADEROS DUEÑOS?; II. DE LOS TITULOS NO LEGITIMOS POR LOS CUALES LOS BARBAROS DEL NUEVO MUNDO PUDIERON VENIR AL PODER DE LOS ESPAÑOLES; III. DE LOS TITULOS LEGITIMOS POR LOS CUALES PUDIERON VENIR LOS BARBAROS A PODER DE LOS ESPAÑOLES.

En *De indis* aclara algo importante. Para entrar al tema debemos observar que Vitoria, al abordar la problemática americana desde el derecho natural, no desde el derecho positivo, considera esto un problema concierne a los teólogos, no a los juristas. Especifica Vitoria:

\*He de observar que esta discusión no pertenece a los juristas, al menos exclusivamente. Porque aquellos bárbaros no están sometidos, como diré enseguida, al derecho positivo, y por tanto sus cosas no deben ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son bastante competentes para poder definir por si mismos semejantes cuestiones. (*DE INDIS* I. 8) <sup>\*67</sup>

Vitoria ha mencionado aquí las leyes divinas, sin embargo tenemos que aclarar, en vista a la exposición, que el análisis que realiza se basa principalmente en las Escrituras y en la

<sup>66</sup> Los filósofos escolásticos del siglo XVI y XVII. Selección de textos por Clemente Fernandez. B.A.C. Madrid, MCMLXXXVI p. 143-144. *De la templanza* será consultada en esta edición.

<sup>67</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. Corpus hispanorum de pace vol. 5, Consejo Superior de Investigaciones Científicas [C.S.I.C.] Madrid, 1967. p. 11

filosofía del derecho desarrollada por Santo Tomás. Por ello, no se trata de una obra *canónica*, sino de un estudio del problema jurídico surgido de la conquista desde las bases mismas del derecho cristiano y su complejo sistema, en el que las distintas clases –divino, natural, positivo y de gentes– de derecho forman una unidad indisoluble.

Así, no es contradictorio con el proyecto vitoriano que muchas de sus conclusiones provengan del derecho natural, pues, partiendo nuestro teólogo del derecho cristiano (según el cual, la ley natural es participación de la criatura racional en la ley eterna –con la cual Dios ordena el universo–), este sería una especie de “puente” –por decirlo de alguna manera– entre las leyes divina y eterna, y las contingentes leyes humanas. Estas últimas, en un sentido estricto, serían dependientes de las anteriores, sobre las que se fundan. Con esto, en las reelecciones se muestra incluso el lugar que daba Vitoria a la teología:

“Vitoria, en la reelección *Sobre los indios*, pronunciada en los primeros días de enero de 1539, afirmaba la supremacía de los miembros de la Iglesia en relación con la solución de los asuntos “de conciencia” de carácter “dudoso”, haciendo extensiva dicha supremacía en general al campo de lo político, que, como veremos más adelante, guardaba éste, o por lo menos debía guardar, según Vitoria, una estrecha relación con la moral. “Así, pues, entiendo que en las cosas dudosas hay que consultar a aquellos constituidos para ello por la Iglesia, como son los Prelados, los Predicadores, los Confesores y los peritos en las leyes divinas y humanas.

Y no sólo en la reelección *Sobre los indios*, sino también en la reelección *Sobre el poder civil*, Vitoria, ya desde las primeras líneas, afirma: “El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia parecen ajenos a su profesión”, sin embargo, su espíritu crítico lo conduce a concluir de este modo: “han de ser contadísimos por ser también muy pocos los que se revelan esclarecidos en todas las artes necesarias para esta profesión de buenos y sólidos teólogos.”<sup>68</sup>

Como hemos visto antes, los presupuestos *iusnaturalistas* eran un factor determinante para las diferencias entre la antropología cristiana y la filosofía aristotélica (y su defensa de la esclavitud *natural*). Que Vitoria aclare que la discusión no debe centrarse en el derecho humano (o también, *positivo*, el cual se ha mostrado en la exposición de Santo Tomás, no se trata de un derecho autosuficiente) nos muestra también otro aspecto nada superficial en el problema americano: la disputa que habla, por un lado, entre teólogos, comprometidos con la religión y su estricta moral, y, por el otro, juristas, vinculados siempre con los intereses de la corona. Recuérdese que fue Juan López de Palacios Rubios, jurista, quien redactó el texto del Requerimiento. No implica esto una guerra entre la corona y los teólogos, pero sí el inevitable enfrentamiento entre los intereses del Imperio y los de la religión. Este aspecto es muy importante para una lectura más profunda de las

<sup>68</sup> Rovira Gaspar, María del Carmen. *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. Porrúa-H. Cámara de diputados, México, 2004. p. 117-118.

*Relecciones*, que contemple también la recepción que tuvieron entre sus contemporáneos<sup>69</sup>. La relección plantea, entre otras, las siguientes cuestiones.

En el CAPÍTULO PRIMERO encontramos lo siguiente:

1. ¿Eran dueños legítimos de sus bienes y propiedades particulares?
2. Error de los que defendían que los pecadores que actualmente están en pecado mortal no pueden poseer dominio sobre cosa alguna
3. El pecado mortal no impide ni la propiedad civil ni el verdadero dominio.
4. La infidelidad no es impedimento para ser verdadero propietario.
5. Según el derecho divino el hereje no pierde el dominio sobre sus bienes por razón de la herejía.
10. Los bárbaros ni por el pecado de infidelidad ni por otros pecados mortales se hallan impedidos de ser verdaderos dueños, tanto pública como privadamente.
14. ¿Pueden ser dueños los amentes?
15. Tampoco con este pretexto se hallan impedidos los bárbaros de ser verdaderos dueños.
16. Antes de la llegada de los españoles los indios verdaderos señores pública y privadamente.

En todos los casos Vitoria expone en su estudio argumentos en contra y en favor de la cuestión a resolver, a partir de los cuales saca sus conclusiones.

Vitoria inicia la exposición replanteando de nuevo el problema a resolver:

"Volviendo, pues, a nuestro tema, preguntaré primero, para proceder con orden: ¿Esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente? Esto es: ¿eran dueños legítimos de sus bienes y propiedades particulares y había entre ellos quienes fueran verdaderos príncipes y señores de los demás?

1. Y pudiera creerse que no. Porque los siervos no tienen dominio sobre las cosas [...] (*DE INDIS* l. I, I)."<sup>70</sup>

Con esto se muestra de nuevo el problema que verdaderamente preocupaba a los españoles, la legítima posesión de las Indias. Recuérdese al ya citado autor Anthony Padgen, que decía que "la preocupación más agobiante de la corona y sus consejeros no era la cuestión de la soberanía, aunque en modo alguno fuera ésa una cuestión indiscutible, sino los derechos de propiedad". En el caso de Vitoria, avanzada la relección, también la soberanía será cuestionada.

Ante la posibilidad de que los indios americanos fueran los *siervos por naturaleza* de la teoría aristotélica –incapaces de gobernarse a sí mismos y más aptos para las labores corporales que las intelectuales–, como efectivamente fueron considerados por algunos, y al parecer, por momentos, por el propio Vitoria, que dice de ellos:

<sup>69</sup> Para éste asunto ver la obra ya citada de Carmen Rovira, principalmente las páginas 115-125.

<sup>70</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los Indios*. p. 13

"[...] Como elegante y doctamente dijo Aristóteles: *Hay quienes por naturaleza son siervos, o sea, para quienes es mejor servir que mandar.* Son aquellos que no tienen la razón suficiente ni aun para gobernarse a sí mismos, sino sólo para entender las órdenes de sus amos, y cuya fuerza más está en el cuerpo que en el espíritu. Verdaderamente que si hay gentes de tal naturaleza, lo son sobre todo estos bárbaros, que realmente apenas parecen distar de los brutos animales y son del todo incapaces para el gobierno. Y sin duda es mejor para ellos ser gobernados por otros, que regirse a sí mismos. Pues como Aristóteles dice, es justo y obvio que sean esclavos [...] y, por lo tanto, no pueden ser dueños."(DE INDIS I. I, 1-2)<sup>71</sup>

A esto replica:

"Hay razones en contra: Que ellos estaban, pública y privadamente, en pacífica posesión de las cosas; luego absolutamente (si no consta lo contrario) deben ser tenidos por verdaderos señores, y no se les puede despojar de su posesión en tales circunstancias.

Para la solución de este asunto no quiero recordar aquí lo que enseñan los doctores acerca de la definición del dominio[...] Y, por tanto, dejando esas cosas a un lado, debe notarse que si los bárbaros no tuvieran dominio, no parece que pueden alegarse otros motivos, sino porque son pecadores, porque son infieles o porque son amentes o idiotas." (DE INDIS I. I, 1-2)<sup>72</sup>

A éstas últimas posibilidades –infidelidad o idiotez–, debe ponerse mucha atención, pues, en torno a ellas gira buena parte del Sumario de este CAPÍTULO PRIMERO, además de ser argumentos comúnmente utilizados por Sepúlveda el *Democrates alter*, mismos que se verán más adelante. Resueltos los puntos 1 y 2, para analizar las siguientes cuestiones, fundadas en la teoría de que por pecado mortal se pierde el dominio, Vitoria establece que "El pecado mortal no impide ni la propiedad civil, ni el verdadero dominio (DE INDIS I. I, 3)". A favor de esto escribe el dominico:

"[...] si el pecador no tiene el dominio civil (del cual parece que se habla), tampoco el natural. Pero esta conclusión es falsa. Y la pruebo, ya que el dominio natural es de origen divino, lo mismo que el civil; y aún más, pues el civil más bien parece de derecho humano; luego si por ofender a Dios el hombre pierde el dominio civil, por la misma razón perdería también el dominio natural. La falsedad de tal consecuencia está demostrada por el hecho de que no pierde el dominio sobre sus propios actos y sobre sus propios miembros, pues tiene el pecador derecho a defender su propia vida. (DE INDIS I. I, 3)<sup>73</sup>

De ahí, la posibilidad de perder el dominio por infidelidad queda automáticamente negada, pues, no dice Vitoria:

<sup>71</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios.* p. 13-14

<sup>72</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios.* p. 14

<sup>73</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios.* p. 18

"[...] La fe no quita el derecho natural ni el humano. Ahora bien, el dominio es o de derecho natural o de derecho humano. Luego, no se pierde el dominio por falta de fe. Y para terminar diré que éste es un error tan manifiesto como el anterior, y que es herejía.

Y de ello resulta que no es lícito despojar de las cosas, que poseen, a los sarracenos ni a los judíos ni a los demás infieles por el solo hecho de no ser cristianos, y el hacerlo es hurto o rapiña, lo mismo que si se hiciera a los cristianos. (DE INDIS l. 1, 4)<sup>74</sup>

Con esto queda también negado el punto 5 del capítulo. Escribe Vitoria:

"[...] Según el derecho divino, el hereje no pierde el dominio de sus bienes. Lo admiten todos y es evidente. Porque la confiscación de bienes es una pena, y como no hay una pena en la ley divina para esta vida es claro que, por derecho divino, no se pierden los bienes por herejía.

Además, resulta esta proposición de la primera. Si por causa de infidelidad no se pierde el dominio, menos por la herejía, sobre la cual nada expresamente se ha dispuesto en el derecho divino. (DE INDIS l. 1, 5)<sup>75</sup>

Las siguientes cuestiones son la aplicación concreta de lo hasta ahora expuesto sobre los indios, siempre llamados bárbaros por Vitoria:

"10. De todo lo dicho se sigue esta conclusión: que los bárbaros ni por el pecado de infidelidad ni por otros pecados mortales se hallan impedidos de ser verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y que por este título no pueden los cristianos apoderarse de sus bienes, [...].

11. Pero aún queda la duda de si no son dueños, porque sean idiotas o amentes. (DE INDIS l. 1, 10-11)<sup>76</sup>

A esta última posibilidad Vitoria responde negativamente. En esta conclusión, a pesar de ser favorable a los indios, es evidente el desdén con que siempre fueron vistos los indios por los españoles, aun por intelectuales críticos como Vitoria. Así mismo, nos muestra el sentido siempre negativo del término *bárbaro*, y a un nivel más profundo, —que no es tema de esta investigación, pero podría serlo de otra—, la barrera siempre puesta entre los filósofos, teólogos, nobleza, etc., en general, el grupo dominante, y el resto de la gente, considerada inculta —aun al interior de la sociedad española de entonces—, por lo que no es casual la aceptación de la servidumbre *natural* postulada por Aristóteles en la filosofía medieval, interpretada con matices cristianos.

"[...] Tampoco por esta causa los bárbaros se hallan impedidos de ser verdaderos dueños. Se prueba, porque en realidad no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen también una forma de religión, y no yerran tampoco en las cosas que son evidentes a otros, lo que es indicio de

<sup>74</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 20

<sup>75</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 21

<sup>76</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 25

uso de razón. Dios y la naturaleza no les abandonan en lo que es indispensable para la especie; y lo principal en el hombre es la razón, y es inútil la potencia que no se reduce al acto. Asimismo, hubieran estado tantos miles de años, sin culpa suya, fuera del estado de salvación, puesto que han nacido en pecado y carecen de bautismo, y no tendrían uso de razón para investigar lo necesario para la salvación. Por lo que creo que el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales. (*DE INDIS* l. I, 15)<sup>77</sup>

La respuesta a si los indios eran verdaderos dueños, en esta parte de la reelección, —y, contra los intereses reales—, era evidente.

EL CAPÍTULO SEGUNDO, llamado DE TÍTULOS NO LEGÍTIMOS POR LOS CUALES LOS BÁRBAROS DEL NUEVO MUNDO PUDIERON VENIR AL PODER DE LOS ESPAÑOLES, contiene importantes análisis de Vitoria.

Los títulos que expone en este capítulo son siete: 1). Señorío universal del Emperador. 2). Autoridad del Sumo Pontífice. 3). Derecho de descubrimiento. 4). Negativa de los indios a recibir la fe de Cristo. 5). Los pecados de los indios. 6). La elección voluntaria del dominio español por los indios. 7). Donación especial de Dios.

El sumario del capítulo enlista —entre otras— las siguientes cuestiones y la forma en que se desarrolla la exposición. Expondremos sólo algunos de estos títulos:

1. El primer título podría ser que el Emperador es el dueño del mundo.
2. El Emperador no es el señor del orbe.
3. Aun suponiendo que el Emperador fuese dueño del mundo, no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros y establecer nuevos gobernantes quitando a los antiguos y cobrar impuestos.
4. El segundo título que se alega es la autoridad del Sumo Pontífice.
5. El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe hablando de dominio y potestad en sentido propio.
6. Aun admitiendo que el Sumo Pontífice tuviera esta potestad política sobre todo el orbe, no podría transmitirla a los príncipes seculares.
7. El Papa tiene poder temporal en orden a las cosas espirituales.
8. El Papa no tiene ningún poder temporal sobre los indios ni sobre los demás infieles.
9. Aunque los bárbaros no quisieran reconocer ningún dominio del Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni apoderarse de sus bienes.
21. El quinto título es los pecados de los mismos bárbaros.
22. Los príncipes cristianos, ni aun con la autoridad del Papa, pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra la ley natural, ni castigarlos por esta causa.
23. El sexto título que se alega es la elección voluntaria.

<sup>77</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 30

Vitoria, como el título mismo lo dice, considera todos estos títulos como no legítimos, lo que hace al primero y segundo capítulos de esta reelección la parte verdaderamente crítica del pensamiento vitoriano respecto al problema indiano, pues, cuando entremos al tercer capítulo encontraremos contradicciones con lo expuesto en los que le preceden. Pasemos directamente a Vitoria.

Respecto al poder del Emperador Vitoria dice lo siguiente:

"2. [...] El Emperador no es el señor del orbe. Y lo probaremos. El dominio no puede existir sino en virtud del derecho natural, del divino o del humano. Se demuestra la premisa menor, primeramente en cuanto al derecho natural, porque, como dice muy bien Santo Tomás[...], por derecho natural los hombres son todos libres, exceptuándose solo los dominios paterno y marital, porque, según derecho natural, el padre tiene potestad sobre sus hijos y el esposo sobre la mujer. Por lo tanto, no hay nadie que tenga por derecho natural el imperio del orbe. Y, como dice también Santo Tomás[...], el señorío y la autoridad se han introducido por el derecho humano y, por lo tanto, no son de derecho natural [...] (DE INDIS I. 2, 2)"<sup>78</sup>

La segunda cuestión, a partir de lo anterior, es fácilmente negada:

"3. TERCERA CONCLUSIÓN: *Aun suponiendo que el Emperador fuese señor del mundo, no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros y establecer nuevos príncipes quitando a los antiguos y cobrar impuestos.*

Se prueba. Porque ni aun los que atribuyen al Emperador el dominio del orbe dicen que sea dueño con dominio de propiedad, sino tan sólo con el de jurisdicción. Este derecho no se extiende hasta el punto de poder convertir los territorios en lo que a su provecho personal convenga, o poder dañar pueblos y haciendas a su arbitrio. De todo lo dicho se infiere que por este título no pueden los españoles ocupar aquellos territorios. (DE INDIS I. 2, 3)"<sup>79</sup>

Conviene ahora, para la exposición, retomar parte del Requerimiento –ya antes transcrito–, en vista a contextualizar los puntos 3, 4, 5 y 6 de este CAPÍTULO SEGUNDO de la reelección; la relación entre un texto y otro se hará evidente:

"De parte del Emperador y Rey don Carlos, y doña Juana, su madre [...] Sus criados os notificamos y hazemos saber, como mejor podemos, que Dios nuestro señor, uno y eterno, crió el cielo y la tierra, e un hombre e una muger, de quien nos e vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes e procreados e todos los que después de nosotros vinieren. [...] De todas esas gentes Dios nuestro señor dio cargo a uno, que fue llamado S. Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior a quien todos obedeciesen [...] y dióle todo el mundo por su Reyno y jurisdicción, [...] también le permitió [...] juzgar e gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles o de cualquiera otra seta o creencia que fueren. [...] Uno de los Pontífices pasados que en lugar deste sucedió en aquella dignidad y silla que ha dicho, como señor

<sup>78</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 36

<sup>79</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 42

del mundo hizo donación de estas tierras e tierra firme del mar Océano a los dichos Rey y Reyna e sus sucesores en estos Reynos, con todo lo que en ella ay, según se contiene en ciertas escrituras que sobre ello pasaron, según dicho es, que podréis ver si quisiéredes. Ansi que sus Majestades son Reyes y señores destas islas por virtud de la dicha donacion; [...]"

En este fragmento del Requerimiento se ven perfectamente los presupuestos que niega Vitoria: señorío –espiritual y temporal– del Papa sobre todo el orbe, incluidos en él los infieles, con base al cual el Pontífice hacía donación a los reyes de España de las tierras americanas, siendo el papel de los soldados españoles tan solo anunciarla a los indios.

En contra de este supuesto la argumentación de Vitoria es detallada, mencionando a quienes sostenían ésta tesis –haciendo mención específica al *Hostiense* y otros–, refiriendo la realidad histórica vista desde la perspectiva de la salvación, y desde las Escrituras y su interpretación.

El argumento en contra del *Dominus orbis* del Papa se entrelaza con el que hace Vitoria refiriéndose al mismo en el caso del Emperador.

De la misma forma en que Vitoria considera –en base a la Escritura– que la potestad de Cristo no ha sido transmitida a emperador alguno, considera que al Sumo Pontífice, a pesar de ser vicario de Cristo, tampoco corresponde autoridad temporal, ni mucho menos plena. Arguye así:

"5. [...]El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio. Esta conclusión es de Torquemada [...], de Juan Andrés [...] y de Hugo de San Victor [...]. Y el doctísimo Inocencio IV [...] confiesa no tener potestad temporal sobre el reino de Francia. Esta misma parece ser la opinión de San Bernardo [...]. Y hasta parece que la tesis opuesta va contra el precepto del Señor, que dice: *Sabéis que los príncipes de los gentiles se enseñorean sobre ellos, etc.; mas entre vosotros no ha de ser así.* Y contra el precepto del Apóstol: *No dominando en la heredad del señor, sino haciéndonos dechado del rebaño.* Y si Cristo no tuvo el dominio temporal, [...] mucho menos lo tendrá el Papa, que no más que su vicario. (DE INDIS l. 2, 5)<sup>60</sup>

Las respuestas a las cuestiones 6, 7 y 8 se siguen de la 5ª. Vitoria concluye que, "Aún admitiendo que el Sumo Pontífice tuviese potestad política sobre todo el orbe, no podría transmitirlos a los príncipes seculares (DE INDIS l. 2, 6)", pues sería parte del papado mismo. Vitoria concede potestad temporal al Papa en cuanto sea necesario para administrar las cosas espirituales, pero solamente eso. En el caso de los infieles, al encontrarse éstos fuera de la potestad espiritual del Papa –única que podría tener sobre ellos–, estarían también fuera en la temporal.

La cuestión 9, "Aunque los bárbaros no quisieran reconocer ningún dominio al Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni apoderarse de sus bienes", es muy importante,

<sup>60</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 46-47

pues se trata la refutación de uno de los puntos medulares del Requerimiento, que estipulaba lo siguiente:

“Y si no lo hiziereis o en ello maliciosamente dilación pusiéredes, certoficoos que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, e vos haremos guerra por todas las partes e maneras que pudiéremos, e vos sugetaremos al yugo e obediencia de la iglesia e de sus majestades”

Esta declaración de guerra en el Requerimiento se funda en presupuesto del poder temporal del papa y de su jurisdicción sobre los infieles. La respuesta de Vitoria a esto es la siguiente:

“9. [...] Aunque los bárbaros no quisieran reconocer ningún dominio del Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni apoderarse de sus bienes y territorios. Es evidente, porque tal dominio no existe. Y se prueba esto claramente. Porque (como se dirá después y admiten los contrarios) en el supuesto de que los bárbaros no quieran reconocer por señor a Cristo, no se puede por ello hacerles la guerra, ni causarles daño alguno. Pues sería francamente absurdo lo que ellos mismos hacen.

Y se confirma claramente, porque (como se dirá después y confiesan los adversarios), en el supuesto de que los bárbaros no quisieran aceptar a Cristo por señor, no por eso se les puede hacer la guerra, ni causarles daño alguno. y nada más absurdo que lo que dicen esos mismos, que, aun cuando impunemente pueden no aceptar a Cristo, están, sin embargo, obligados a aceptar a su vicario, bajo pena de ser obligados con la guerra y ser despojados de todos sus bienes, e incluso pueden ser condenados a suplicio. (DE INDIS l. 2, 9)<sup>81</sup>

Vemos así, claramente, la relación entre la relección *Sobre los indios* y el Requerimiento, viéndose la manera en que Vitoria refuta las bases de este documento con que inicialmente se daba por resuelto el problema de la licitud de la guerra contra los indios americanos y el consecuente despojo de sus bienes y su potestad política. Hasta esta parte de la relección la guerra contra los indios quedaba de manera definitiva como una arbitrariedad sin fundamento jurídico y fundada en un supuesto falso, como lo mostraba el estudio vitoriano.

Quedan por exponer de este capítulo los puntos 21 (El quinto título son los pecados de los mismos bárbaros.) y 22, que plantean la posibilidad de hacer la guerra a los indios por pecados contra la ley natural –esto bajo la idea de que con ellos estarían ofendiendo a Dios–, problema expuesto previamente por Vitoria en *De la templanza*, relección previa a la *Relectio de indis*. Aquí, de nuevo, la respuesta de Vitoria es negativa:

“22. [...] Los príncipes cristianos, ni aun con la autoridad del Papa, pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra la ley natural, ni castigarlos por esta causa. Se prueba primero porque estos autores se fundan en el supuesto falso de que el

<sup>81</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis* o *Libertad de los indios*. p. 51-52

Papa tiene jurisdicción sobre ellos. Segundo, porque entienden por pecados contra la ley natural en sentido general,[...]

Asimismo, no es lícito al Papa hacer la guerra a los cristianos porque sean fornicarios, ladrones ni aun porque sean sodomitas, ni por esta razón puede sacar a subasta sus tierras ni darlas a otros príncipes. De este modo, habiendo siempre en todas partes muchos pecadores, se podrían a cada paso cambiar los reinos. Esto se confirma, porque esos pecados son más graves entre los cristianos, que saben que son pecados, que entre los bárbaros, que lo ignoran. Además, que es extraño que no pueda el Papa legislar sobre los infieles, y pueda no obstante juzgarlos y castigarlos. (DE INDIS l. 2, 22)<sup>82</sup>

Nos queda por exponer otro interesante título, *–la elección voluntaria* de los indios–, pues, trata no sólo aspectos teóricos, sino también el situación real que hacia, por decir lo menos, totalmente iluso al *Requerimiento* y su petición a los indios de aceptar voluntariamente los dominios papal y español. Ya en lo hasta ahora expuesto quedaba negada la potestad temporal del Papa, y con ello la posibilidad de que éste pudiera legítimamente donar el Nuevo Mundo a los reyes españoles. La negación de este título es uno de los aciertos más notables de este capítulo:

\*23. Hay otro título, y es el sexto que se alega, a saber: *La elección voluntaria*. Cuando llegan los españoles a las Indias, dan a entender a los bárbaros cómo son enviados por el rey de España para su propio bien, y les exhortan a que lo reciban y acepten como a rey y a señor; y ellos responden que están de acuerdo. Pues «nada más natural, que dar por válida la voluntad del dueño que quiere transmitir su dominio a otro», [...]

Pero yo formulo ESTA CONCLUSIÓN: *Tampoco este título es idóneo*.

Primero, porque es evidente que no debería intervenir el miedo y la ignorancia que vician toda elección. Pero esto es precisamente lo que interviene en aquellas elecciones y acepciones, pues los bárbaros no saben, y aun quizá no entienden lo que les piden los españoles. Además, esto lo piden gentes armadas que rodean a una turba inerme y medrosa. (DE INDIS l. 2, 23)<sup>83</sup>

La hasta aquí elocuente exposición de Vitoria dejaría conclusiones definitivas contra la conquista americana. Pero no es éste todo el análisis del teólogo de Salamanca. Pasemos ahora a la exposición de los títulos legítimos.

<sup>82</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 69-71

<sup>83</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 73

b) *Sobre los indios*. TÍTULOS LEGÍTIMOS de guerra contra los indios. (Capítulo 3º) *Sobre los indios* contiene, junto con lo ya expuesto, un CAPÍTULO TERCERO denominado DE LOS TÍTULOS LEGÍTIMOS POR LOS CUALES PUDIERON VENIR LOS BARBAROS A PODER DE LOS ESPAÑOLES, muy importante en la relección, pues, de él se derivarían fuertes –y sobre todo discutibles– justificaciones para la guerra indiana, la cual, a partir de los títulos ilegítimos anteriormente expuestos habría quedado totalmente invalidada.

La anterior parte de la relección, en que habían sido analizados los títulos ilegítimos, se centraba, sobre todo, en el derecho natural, haciéndose mención casi nula del derecho de gentes, que en ésta tercera parte es clave para sus conclusiones. Vitoria analiza el derecho de gentes y el derecho natural en el **COMENTARIO A LA «SECUNDA SECUNDAE DE SANTO TOMAS»**. Conviene revisar esto antes de entrar directamente a los TÍTULOS LEGÍTIMOS.

Derecho natural y derecho de gentes –expone Vitoria– no son lo mismo, sin embargo, se encuentran estrechamente relacionados. Aquí, como el título mismo lo muestra, la fuente es Santo Tomás, ya antes expuesto. Ya hemos visto como las distintas clases de derecho, aunque sean diferentes, se implican la una con la otra; de la misma forma en Vitoria el derecho natural y el de gentes están implicados. El **COMENTARIO** expone lo siguiente:

#### CUESTIÓN 57

##### Sobre el derecho

##### ARTÍCULO 3

*Si el derecho de gentes es lo mismo que el derecho natural*

1. Santo Tomás establece una distinción, a saber: derecho natural es el que por su naturaleza está conmensurado a otro; eso puede tener lugar de dos maneras: una, en cuanto que dice cierta igualdad y justicia, [...]de otra manera, es algo adecuado a otro en orden a otra cosa. [...].

Esto supuesto, sea la *primera proposición*: aquello que es adecuado y absolutamente justo de la primera manera, se llama derecho natural, es decir, de derecho natural.

*Segunda proposición*: Aquello que es adecuado y justo de la segunda manera en cuanto que se ordena a otro justo, es derecho de gentes. Así, pues, aquello que no es justo (*aequum*) de por sí, sino por una determinación humana puesta razonablemente, se llama derecho de gentes; así, lo que de por sí no importa igualdad (*equidad*) sino por alguna otra cosa, como por ejemplo, lo que atañe a la guerra y otras cosas, etc.<sup>84</sup>

Además, Vitoria considera al derecho de gentes más perteneciente al derecho positivo que al natural. También se refiere a dos tipos de derecho de gentes:

\*3. [...] Hay dos clases de derecho positivo, como hemos visto en el artículo segundo. Hay un derecho positivo nacido del pacto y consentimiento privado y hay otro nacido del pacto

<sup>84</sup> Consultado en *Los filósofos escolásticos del siglo XVI y XVII*. Selección de textos por Clemente Fernández. B.A.C. Madrid, MCMLXXXVI p. 139 y ss.

público. Así, llamamos de derecho de gentes el que algo se ha hecho por el consentimiento de todos los pueblos y naciones." (c. 57, a. 3.)

Después de distinguir al derecho de gentes del natural, y considerarlo más positivo que natural, muestra la relación de necesidad entre ambos:

"4. [...] el derecho de gentes no se sigue necesariamente del derecho natural ni es absolutamente necesario para la conservación del derecho natural, pues, si se siguiese necesariamente del derecho natural, sería ya derecho natural. Esto es evidente, porque, si se sigue necesariamente del derecho natural, en buena consecuencia se seguiría [...] que así como el derecho natural es necesario, así también lo es el derecho de gentes, y, por consiguiente, sería derecho natural, [...] A pesar de todo, el derecho de gentes es necesario para la conservación del derecho natural. Y no es absolutamente necesario, sino casi necesario, porque difícilmente se podría conservar el derecho natural sin el derecho de gentes." (c. 57, a. 3)

De esta forma, vemos que el esquema jurídico de Vitoria es en lo fundamental el mismo planteado por Santo Tomás en *De iure*. Algo relevante de esto es que, si bien son diferentes el derecho de gentes y el natural, el primero también se podría considerar universal, al menos desde ésta perspectiva.

Esto tiene implicaciones sustanciales en la ética cristiana y el reconocimiento del indio como ser humano libre, racional y, sobre todo para el análisis vitoriano, como sujeto de derecho:

"La importancia de ambos derechos, natural y de gentes, resulta fundamental en el esquema vitoriano. En virtud del derecho natural, todos los hombres son iguales, correspondiéndoles, por el mero hecho de serlo, unos derechos irrenunciables. La uniformidad que establece el derecho natural significa, en el contexto del siglo XVI, un elemento de nivelación política: lo que hace el derecho natural es asentar sobre bases naturales e igualitarias, que rebasan el ámbito del cristianismo [...] la sentencia divina según la cual todos los hombres son hijos de Dios. Además, el derecho natural realiza en todos los hombres, de manera natural, la ley cristiana, imponiendo como propios de la razón aquellos que a cualquier cristiano le es obligado cumplir para serlo con propiedad. El *ius gentium* desempeña respecto del *ius naturale* una función adaptativa."<sup>85</sup>

El aspecto negativo de esto sería el evidente desconocimiento de éste derecho por los indios –derecho fundado en una religión que desconocían–, quedando como única referencia en la discusión la óptica de los teólogos y juristas españoles.

Queda también en esto un vacío que generará problemas al ser expuestos algunos aspectos de los títulos legítimos: la distinción entre lo que es netamente de derecho natural y lo que es de derecho de gentes. Esta sería necesaria sobre todo al ser analizados en la

<sup>85</sup> Castilla Urbano, Francisco. *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Barcelona, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 1992. p. 162

relección puntos tan importantes como la propiedad y uso de los bienes considerados comunes por Vitoria.

Expuesto esto pasamos a analizar los TÍTULOS LEGÍTIMOS expuestos por Vitoria. Los problemas suscitados de la exposición serán comentados en el transcurso de ésta.

Los ocho TÍTULOS que expone Vitoria son estos:

- 1) Derecho de sociedad y comunicación natural.
- 2) Derecho de evangelización (propagación de la religión cristiana).
- 3) Derecho de intervención en defensa de los convertidos (denominado no sólo *título de religión*, Vitoria lo llama también *de amistad y sociedad humana*)
- 4) Poder indirecto del Papa para deponer un gobierno e instaurar otro cristiano.
- 5) Derecho de intervención humanitaria.
- 6) Por una verdadera elección garantizada.
- 7) Derecho de intervención a petición de aliados (*la razón de amistad y alianza*).
- 8) Título probable, 'que ni afirma ni niega Vitoria: la tutela o mandato colonizador sobre pueblos retrasados culturalmente.

El sumario del CAPÍTULO TERCERO enlista las siguientes cuestiones:

1. Cómo pudieron venir los bárbaros a poder de los españoles a título sociedad y comunicación natural: Los Españoles tienen el derecho a recorrer los territorios de los indios y a permanecer allí mientras no causen daños a los bárbaros y los éstos no pueden prohibírselo.

2. Es lícito a los españoles comerciar con los bárbaros, sin perjuicio de su patria, ya importando mercancías de las que ellos carecen, ya exportando oro, plata y otras materias en que ellos abundan; y los príncipes indios no pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles.

3. Si hay entre los bárbaros bienes que son comunes a nacionales y a extranjeros, no es lícito prohibir a los españoles el intercambio y la participación de esos bienes.

5. Qué se podría hacer si los bárbaros quisieran cerrar su comercio a los españoles.

6. Si después de haberlo intentado todo con toda clase de precauciones los españoles no pudiesen garantías de paz con los indios si no es ocupando sus ciudades y sometiendo a los indios, ¿podrían lícitamente hacer esto, es decir, ocupar sus ciudades y someterlos?

7. Cuando y en qué casos podrían los españoles actuar contra los bárbaros como contra enemigos declarados y aplicarles todos los derechos de la guerra, despojándolos y reduciéndolos a cautiverio, deponiendo a sus antiguos señores y constituyendo otros nuevos.

8. ¿Pueden los indios venir a poder de los españoles por razón de propagar la religión cristiana? Los cristianos tienen derecho a predicar y anunciar el evangelio en las provincias de los bárbaros.

10. Si los bárbaros permiten a los españoles predicar el evangelio libremente y sin poner obstáculos, tanto si reciben como si no reciben la fe, no es lícito declararles la guerra ni apoderarse de sus bienes.

11. De qué manera pueden los españoles castigar (evitando siempre el escándalo) a los bárbaros, tanto a los jefes como al pueblo mismo, que impiden a los cristianos la promulgación del evangelio y que habrá que decir de los que permiten la predicación, pero también impiden las conversiones, matando o castigando a los que se convierten o alejando a los otros con amenazas.

12. Cómo pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles por el hecho que, una vez convertidos al cristianismo y estando bajo la protección y tutela de los españoles, quieren sus príncipes por la fuerza o por el miedo volverlos a la idolatría.

13. Pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles porque, después de convertirse a la fe de Cristo, una buena parte de ellos, pudo el Papa, con causa justa, pidiéndolo ellos o no, darles un príncipe cristiano, como es el rey de España, y quitarles los otros príncipes infieles.

14. ¿Pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles a causa de la tiranía de sus propios gobernantes o por razón de las leyes tiránicas en daño de los inocentes?

15. Pudieron los bárbaros haber venido a manos de los españoles por verdadera y voluntaria elección.

16. Pudieron los bárbaros haber venido a poder de los españoles a título de amistad y alianza.

17. ¿Habrían podido los españoles someter a los bárbaros a su dominio si les constara ciertamente que son amentes?

El análisis de Vitoria es el siguiente. El primer título, denominado de *sociedad y comunicación natural*, engloba todo lo que Vitoria considerará la base de la relación entre naciones, y con ello, los fundamentos jurídicos de la relación entre indios y españoles, reconociéndose con ello a las comunidades americanas como verdaderas repúblicas.

Vitoria deriva de esto –en favor de los españoles– derechos que los habitantes de las naciones americanas debían respetar; éstos se fundamentarían, según el dominico, en el derecho de gentes, que hemos visto, siempre está presupuesto al considerarse –aunque no igual al derecho natural– proveniente de la razón natural.

Algo que debe notarse es que Vitoria centra su atención en aspectos muy concretos, básicamente la libertad de tránsito, el comercio y la predicación del Evangelio. Estas tres cosas, o más bien, el poder ejercerlas, es un derecho que considera Vitoria deben tener garantizados los españoles en el Nuevo Mundo. Sin embargo, los puntos más discutibles de los títulos expuestos aquí son los referentes a la propiedad. En esta parte nos encontramos con las siguientes afirmaciones:

*"1. [...] Los Españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios y a permanecer allí mientras no causen daños a los bárbaros, y éstos no pueden prohibírselo.*

Se prueba, *primero*, por el derecho de gentes, que es derecho natural o se deriva del derecho natural, según el texto de las *Instituciones* «Se llama derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre las gentes»[...] Mas en todas las naciones se considera inhumano, el tratar y recibir mal a los transeúntes y sin justa causa para ello y, por el contrario, humano y cortés tratar bien a los extranjeros, lo cual no sucedería si obraran mal aquellos que viajan por naciones extrañas. (DE INDIS l. 3, 1)<sup>85</sup>

\*2. [...]Es lícito a los españoles comerciar con los bárbaros, *sin perjuicio de su patria, ya importando mercancías de las que ellos carecen, ya exportando oro, plata y otras materias en que ellos abundan; ni los príncipes indios pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, por el contrario, a los españoles comerciar con los indios.* (DE INDIS l. 3, 2)<sup>87</sup>

Escribe también Vitoria:

*“Décimo, por derecho natural, son comunes a todos el aire, el agua corriente y el mar, los ríos y los puertos; y por derecho de gentes pueden las naves atracar en ellos, según se dice en las Instituciones[...]; y por la misma razón las vías públicas. Por tanto, su uso no puede vedarse a nadie. De donde se sigue que los bárbaros cometerían injusticia contra los españoles, si les prohibieran entrar en sus territorios.* (DE INDIS l. 3, 1)<sup>88</sup>

Y aún más:

\*3. [...]Si hay entre los bárbaros cosas que son comunes a los nacionales y a los extranjeros, no es lícito que los bárbaros prohiban a los españoles la comunicación y participación de esas cosas.

[...] Esto se prueba por la primera y la segunda proposición. Primero, porque si es lícito a los españoles recorrer sus tierras y comerciar con ellos, pueden acogerse y usar de las leyes y ventajas de todos los extranjeros. Segundo, porque las cosas que no pertenecen a nadie, por derecho de gentes son del primer ocupante, según las Instituciones.[...] Luego, si el oro que se halla en el campo, las perlas del mar o lo que hay en los ríos, no es propiedad de nadie, por derecho de gentes será del ocupante, como los peces del mar. (DE INDIS l. 3, 3)<sup>89</sup>

Oscilamos aquí entre el derecho natural y el de gentes, y empiezan los problemas de la exposición vitoriana. Lo más de llamar la atención es que sea por el primero, el natural, que ciertas cosas se consideren comunes y negar el acceso y uso de ellas se pueda considerar una injuria hacia los españoles.

De ésta suposición, se derivaría que los indios tendrían igualmente los siguientes derechos:

- 1) a transitar por territorio español; 2) a comerciar con los españoles en su propio territorio;
- 3) incluso, podríamos deducir, a predicar su religión.

<sup>85</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 77-78

<sup>87</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 80

<sup>88</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 79

<sup>89</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 81-82

Vitoria no hace mención ni de lo primero y lo tercero, pero sí de lo segundo, que él mismo afirma. Una muy útil aclaración en el caso de Vitoria sería el delimitar lo que sería de derecho natural y de derecho de gentes, es decir, lo justo de por sí y lo justo por determinación humana "puesta razonablemente".

¿Por qué esto? Hablando desde el derecho natural cristiano, en su sentido más estricto, por decir uno de sus principales axiomas éticos, todos los hombres son iguales. Sin embargo, se acepta la servidumbre "en cuanto es útil a un individuo ser dirigido por otro más sabio" (2-2 q. 57 a.4), conclusión ésta de Santo Tomás. La servidumbre se da entonces por derecho de gentes.

De la misma forma, al referirse a la propiedad, hay bienes comunes por derecho natural y bienes privados por derecho de gentes. El cristianismo considera como punto de referencia de esto el pecado y la expulsión del Paraíso, en donde se supone vivía el hombre en estado natural y la propiedad privada no existía. Aún así, en el cristianismo nunca encontraremos justificada la propiedad por sí misma y mucho menos con el fin de enriquecerse en lo personal.

Hay algo que debemos tener siempre muy claro, el problema del legítimo apropiamiento de los bienes americanos –clave en toda la polémica americana– estaba implicado en la discusión sobre la guerra justa. De hecho, podría considerarse el gran problema de la polémica.

Entendido esto, se comprenderán los inconvenientes de la ambigüedad que presenta el manejo de las cuestiones de derecho natural y de gentes en la exposición vitoriana.

La anterior cita nos lleva también a una importante cuestión en torno al derecho de gentes: su promulgación. Vitoria la ha dado ya por supuesta al exponer la posibilidad de su parcial derogación.

Vitoria supone, como ya hemos visto, –aunque nunca se especifica temporalmente y tal vez sea imposible nacerlo– la admisión y consentimiento por todo el mundo de dicho derecho; sin embargo, para temas tan concretos y agudos como el de la propiedad, que nuestro teólogo ha recién planteado, esta presuposición genera serios cuestionamientos, e incluso podríamos pensar –no necesariamente– en un manejo con provecho premeditado para la causa española de conceptos que deberían ser más específicos por su relevancia en el análisis de la cuestión americana. Por momentos a Vitoria podría incluso acusársele de utilizar sofismas en las conclusiones a favor de los españoles, aún más si se consideran las abiertas contradicciones entre los títulos legítimos y los ilegítimos. Centrémonos en aspectos concretos de la exposición.

El problema se encuentra realmente en esta idea de *consenso de la mayor parte del orbe*. No tenemos en la elección, de manera concreta, algo que indique que la medida de lo justo o lo injusto sea, como, por ejemplo, en Cicerón, "el espíritu y la razón del sabio", o el

consenso de las naciones *civilizadas*, pero parece estar sutilmente presupuesto, considerando además que los indios siempre fueron considerados como *bárbaros*.

El afirmar que hubiera cosas en común –como el oro, retornando a la cita y al mejor ejemplo–, que pasarían a quien las ocupase, y que esto tuviera fuerza de ley, como ya se ha mencionado, por consenso de la mayor parte del orbe, no soluciona realmente nada. Por un lado, por derecho positivo, los indios estaban fuera de la jurisdicción española. Por derecho de gentes, no habrían participado nunca de ese consenso de la mayor parte del orbe. No obstante, podrían perder sus bienes de acuerdo a este derecho completamente desconocido por ellos. La lógica que se deriva sería más o menos así:

Hay cosas comunes que, estrictamente hablando, no serían de los indios. No obstante y sin importar que éstas se encontrasen en su territorio, podrían ser legítimamente apropiadas por los españoles, que si harían uso de ellas. Consecuentemente, por bien común –determinado por los españoles– y derecho de gentes debían los indios dejar a los españoles tomar y utilizar esos bienes que no eran propiedad plena de nadie. O bien, debían al menos comerciarlas con los españoles, para evitar injuriarlos y darles una causa justa de guerra contra ellos.

La pregunta que quedaría ante esto sería, cuando ya antes había dicho Vitoria, al exponer los títulos ilegítimos, que "los bárbaros eran pública y privadamente tan dueños como los cristianos": ¿en qué lugar quedan la soberanía y la legítima propiedad de los indios? ¿De qué se consideraba que eran realmente dueños?

Vitoria continúa su juicio sobre la guerra indiana desde el esquema tomista de las leyes. El dominico acepta que los indios tuviesen sus propias leyes –como de hecho sucedía–, sin embargo, para que éstas fuesen consideradas realmente leyes, justas y con fuerza de coacción, el criterio era su partición de la ley natural, concepto manejado por los teólogos y juristas españoles. Se implica que, así como las leyes de los europeos se debían regir por el derecho natural, del mismo modo, las de los indios –recuérdese siempre que, bajo el supuesto de que por su razón natural deberían tener un conocimiento al menos básico de la ley natural– debían hacerlo también. Escribe Vitoria:

*"Duodécimo*, porque si no fuera lícito a los españoles viajar por aquellas regiones, lo sería por derecho natural, por derecho divino o por derecho humano. Por derecho natural y divino es cierto que está permitido. Si, pues, hubiera alguna ley humana que sin causa prohibiera lo que permite el derecho natural y divino, sería inhumana e irracional, y, por consiguiente, no tendría fuerza de ley. (DE INDIS l. 3, 1)"<sup>90</sup>

Se puede ir avanzando así hacia una de las conclusiones más importantes expuestas en esta parte. Estos derechos defendidos por Vitoria, para su correcto funcionamiento, requerirían de un permanente estado de paz entre naciones. Pero, lo más importante para

<sup>90</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 80

nuestro tema: también pueden ser causa de guerra justa al ser violado el derecho de gentes que las fundamenta. Aún así, aparece con esto algo muy importante: la ética que al cristiano se le exige aún en la guerra. Concluye entonces Vitoria:

*"5. [...] Si los bárbaros quisieran privar a los españoles de lo que les pertenece por derecho de gentes, como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben, primero con razones y argumentos evitar el escándalo y demostrar que no vienen a hacerles daño, sino que quieren pacíficamente residir allí y recorrer sus territorios sin causarles daño alguno, y deben demostrarlo no sólo con palabras, sino también con hechos, según aquello: Es de sabios intentarlo todo antes con palabras. Pero si, dada razón de todo, los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que necesiten para su propia seguridad porque es lícito repeler la fuerza con la fuerza. [...] Y no sólo esto, sino también, si de otro modo no es posible hacerlo, pueden construir fortificaciones y defensas; y si fueren atacados pueden con autoridad del príncipe tomar venganza por medio de la guerra, y poner en práctica otros derechos de la guerra. (DE INDIS l. 3, 5)"<sup>91</sup>*

Ahora sí, justificada la guerra, las consecuencias sobre los indios son enormes, rigiera o no el derecho de guerra en su totalidad. De no regir de esa forma, vemos que la moderación es exigida al cristiano aun en la guerra; pero si éste fuera plenamente aplicado, las consecuencias serían aun mayores. De nuevo, aquí, Vitoria mantiene una posición muy ambigua; por un lado, ha aceptado la justicia de una guerra ante la violación de derechos emanados del derecho de gentes, según lo expone aquí, por otro, considera que, si los bien los españoles pueden hacer la guerra a los indios por lo anterior, deben hacerlo procurando el menor daño posible para los indios, pues, se trataría de una guerra defensiva, refiriéndose a la necesidad de guardar modos correctos en dicha guerra —esto de acuerdo a la teoría de la guerra justa—.

De esto último se seguiría, según se puede observar en la cita anterior, que no se podría —al menos arbitrariamente— matar o despojar a los indios, ni ocupar sus ciudades; en síntesis, como él mismo lo dice, causarles el menor daño posible según una guerra defensiva, emprendida para lograr la paz. Sin embargo, también afirma lo siguiente:

*"7. [...] si después de haber demostrado los españoles con toda diligencia, con palabras y con hechos, que no es su intención estorbar la vida pacífica de los bárbaros ni inmiscuirse en sus asuntos, perseveraran, no obstante, los bárbaros en su mala voluntad y maquinasen la pérdida de los españoles, podrían entonces éstos actuar ya, no como contra inocentes, sino contra declarados enemigos, y aplicarles todos los derechos de la guerra, despojándolos y reduciéndolos a cautiverio, deponiendo a sus antiguos señores y constituyendo otros nuevos, pero siempre con moderación y según la calidad del delito y de las injusticias."*

<sup>91</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 83-84

La conclusión es evidente, porque si les es lícito hacer la guerra, será también lícito hacer uso de todos los derechos de la guerra. (DE INDIS I. 3, 7)<sup>92</sup>

Hasta aquí tenemos la exposición del *primer título legítimo*, que presenta muchos problemas, especialmente en la distinción de lo que es de derecho natural y lo que es de derecho de gentes. Pasemos al siguiente.

La propagación de la fe cristiana, considerada como segundo título, queda incluso como una obligación moral para los cristianos, pues con ella se llevaría la posibilidad de salvación a los indios. Ésta había sido ya desde las bulas de Alejandro VI la causa que justificaba toda la empresa española en América, pero en Vitoria tiene un importante matiz.

El *Requerimiento*, ya antes expuesto, autorizaba la guerra contra los indios si se resistían a aceptar la fe cristiana, al papa y a los reyes de España. Vitoria consideraba que, "Los cristianos tienen derecho a propagar y anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros. (DE INDIS I. 3, 8)". Sin embargo, esto es muy importante, aclara Vitoria que "Si los bárbaros permiten a los españoles predicar el Evangelio libremente y sin poner obstáculos, tanto si reciben como si no reciben la fe, ya no es lícito por este motivo declararles la guerra ni tampoco ocupar sus territorios. (DE INDIS I. 3, 10)<sup>93</sup>.

Sin embargo, la ambigüedad vuelve a la exposición. Tenemos esto en el *tercer título*, derecho de intervención en defensa de los convertidos, o de «amistad y sociedad humana». Vitoria considera que los españoles tienen el derecho a predicar aun contra la voluntad de los indios, a procurar su conversión:

"11. [...] Si los bárbaros, tanto los jefes como el pueblo mismo, impidieren a los españoles anunciar libremente el Evangelio, dando antes razón de ello a fin evitar el escándalo, pueden éstos predicarles contra aun su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente, y si fuere necesario, por esta causa aceptar o declarar la guerra, hasta que den oportunidad y seguridades para predicar el Evangelio. Lo mismo se ha de decir si, a pesar de permitir la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando de otra manera a los convertidos a Cristo, o alejando a los otros por medio del terror. (DE INDIS I. 3, 11)<sup>94</sup>

Ante lo expuesto en este segundo título Vitoria deja reflexión digna de verse, mostrando los límites de su análisis y el contraste con la realidad histórica:

"Pero es muy de considerar lo que dice San Pablo: *Todo me es lícito, mas no todo conviene*. Todo lo que acabamos de decir debe entenderse en manera general. Mas puede ocurrir que tales guerras, exterminio y saqueos impidieran más bien la conversión de los bárbaros que la fomentaran y propagaran. Y, por tanto, lo primero que en todo esto hay que evitar es que se pongan obstáculos al Evangelio; porque, si se pusieran, entonces se debe abandonar este modo de evangelizar y habría que buscar otro. Pero nosotros señalamos lo que de suyo es lícito. Yo no dudo que no haya necesidad de acudir a la

<sup>92</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 85-86

<sup>93</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 89

<sup>94</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 89

fuerza las armas para que los españoles pudieran permanecer allí, pero me temo no se haya ido más allá de lo que el derecho y la moral permitan.

Este pudo ser el segundo título legítimo por el cual los bárbaros pudieron venir al poder de los españoles. Pero nunca hay que perder de vista lo que acabamos de decir, no sea que lo que de suyo es lícito pueda por alguna circunstancia convertirse en malo, porque lo bueno resulta de la integridad de las causas, mientras que se hace malo por cualquier circunstancia, [...] (DE INDIS I. 3, 11)<sup>95</sup>

Pasamos al cuarto título, el «poder indirecto del Papa para deponer un gobierno e instaurar otro cristiano». Éste permite la extensión al ámbito temporal del poder papal, bajo la condición de que entre los indios hubiera ya algunos convertidos al cristianismo. Explica Vitoria:

“13. [...] Si una gran parte de los bárbaros se ha convertido a la fe de Cristo, bien por medios normales o de manera indebida, es decir, empleando la fuerza o la amenaza o de otro modo injusto, mientras sean cristianos de verdad puede el Papa con causa justa, pidiendo ellos o no, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros príncipes infieles. (DE INDIS I. 3, 13)<sup>96</sup>

Lo primero que se podría replicar a Vitoria es el aceptar el uso de modos no debidos y violentos para la predicación, pues, es bien sabido, y más para un cristiano, creer se funda en la voluntad, la cual no puede ni debe ser coaccionada por los mencionados medios.

Prosigamos con el quinto título: derecho de intervención humanitaria. En la exposición de éste, Vitoria retoma una cuestión que había tratado ya en el fragmento de *De la templanza* (En la cuál se plantea: *Si los príncipes cristianos, con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros a causa de su costumbre sacrílega de comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas en sus sacrificios [...]*; y de si, en el caso de que no puedan hacerla con su autoridad, pueden hacerla por mandato y comisión del Sumo Pontífice). En ese fragmento, que veremos más adelante, negaba que por estos pecados se pudiera emprender guerra contra los indios. Aquí, bajo la premisa del amor al prójimo y el cuidado que se le debe, Vitoria aprueba la agresión. Escribe Vitoria:

“14. Otro título puede ser la tiranía de los mismos gobernantes o las leyes tiránicas en daño de los inocentes, como las que ordenan el sacrificio de hombres inocentes o la matanza de hombres libres de culpa con el fin de devorarlos.

Digo, pues, que aun sin la autoridad del Pontífice, los príncipes españoles pueden prohibir a los bárbaros tan nefastas costumbres y ritos, porque tienen derecho a defender a los inocentes de una muerte injusta.

<sup>95</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 90-91

<sup>96</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 92

Esto se prueba porque Dios mandó a cada uno cuidar de su prójimo, y todos ellos son prójimos nuestros. Por tanto cualquiera podrá defenderlos de semejante tiranía y opresión; y este derecho es todavía mayor en los príncipes. (*DE INDIS* l. 3, 14)<sup>97</sup>

El sexto título sería la verdadera y libre elección por los indios de los españoles como soberanos. Ese utópico título haría innecesaria toda disputa sobre la justicia de la guerra indiana. De darse esto, la elección sería innecesaria.

El séptimo título es *en razón de aliados y amigos*. Para explicarlo Vitoria defiende que es causa de guerra justa lo que se hace en favor de aliados y amigos.

Finalmente, el último y más problemático de los títulos legítimos. Vitoria analiza una posibilidad que para algunos era por sí misma justificante de la conquista americana: la barbarie y servidumbre natural de los indios –pensamiento de Maior y Sepúlveda–. Al no ser ésta negada por Vitoria en ésta parte de la elección –como lo había hecho ya en la exposición de los títulos ilegítimos–, deja espacio a la solución imperialista de la disputa indiana. En realidad, a partir de ésta obra, quedaría abierta la posibilidad de que él mismo considerara cierta aquella teoría aristotélica.

Sin embargo, no es éste aspecto del título lo más discutible, pues, de alguna manera siempre estuvo presente en la disputa americana. Lo que debe observarse con mayor atención es la conclusión final de la elección. En ésta deja Vitoria la puerta totalmente abierta al más arbitrario imperialismo español fundado en intereses económicos. Todo lo anteriormente expuesto, aun en sus partes discutibles, era disertación sobre el problema americano con base en el derecho; en la última conclusión el comercio y el beneficio para de los españoles termina prevaleciendo sobre el derecho y justificando por sí mismo la guerra indiana. En dicha conclusión, reconócese con toda frialdad, Vitoria afirma lo que la Corona necesitaba oír:

“17. Hay otro título que no podría firmarse con seguridad, pero sí discutirse y que parece legítimo para algunos. Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto. El título es éste: *Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para construir y administrar una república legítima dentro de los límites humanos y políticos.* [...]”

Podría entonces decirse que para utilidad de todos ellos pueden los reyes de España encargarse de la administración y gobierno de aquellos bárbaros, nombrarles ministros y gobernadores para sus pueblos, y aun darles nuevos príncipes mientras constase que era conveniente para su bienestar. [...]

Y a la verdad que hasta podría fundarse esta conducta en el precepto de la caridad, puesto que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurar su bien. Lo acepto, (como dije) sin afirmarlo absolutamente y aun con la condición de que se haga por el bien y utilidad de los mismos y no como pretexto del lucro de los españoles. Que en eso está

<sup>97</sup> Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 93

todo el peligro para las almas y su salvación eterna. También para esta argumentación puede valer lo que se dijo antes de que algunos son siervos por naturaleza. Y tal parecen estos bárbaros, que en parte podrían por esta razón ser gobernados como siervos.

De toda esta cuestión parece seguirse que si fallasen todos estos títulos, de tal modo que los bárbaros no diesen ocasión alguna de guerra ni quisiesen tener príncipes españoles etc., deben cesar también las expediciones y el comercio, con gran perjuicio de los españoles y enorme quebranto de los intereses de sus reyes, consecuencias todas para nosotros inaceptables.

Se responde primero que no habría razón por qué cesar el comercio, ya que como se ha dicho ántes, hay muchas cosas en que los bárbaros abundan y que pueden por cambios adquirir los españoles. Además hay otras muchas que no tienen dueño y son comunes a todos las que los quieran utilizar. [...]

Segundo, quizá no fuesen entonces menores las rentas reales, porque sin fallar a la equidad ni a la justicia, sería ilícito establecer impuestos sobre el oro y la plata procedentes de las Indias [...]

Tercero, es evidente que después que se han convertido allí muchos bárbaros, no sería conveniente ni sería ilícito al Rey abandonar por completo la administración y el gobierno de aquellos territorios. (DE INDIS l. 3, 17)<sup>98</sup>

Así, la relección *Sobre los indios* deja, según se base la lectura en los títulos ilegítimos o legítimos dos soluciones opuestas a la disputa americana. Igualmente, pareciera por momentos tratarse, según la parte a que se refiera uno, de la obra de dos autores no solo distintos sino incluso opuestos.

Debido a esta ambigüedad y constante contradicción entre una parte y otra parte de a relección, *Sobre los indios* no parece ser un texto que muestre el pensamiento definitivo del teólogo de Salamanca en torno a la polémica americana. Sin embargo, aunque no se considere definitivo, éste texto, las críticas que merece ésta parte recién expuesta de la relección no pueden ser evadidas.

Éstas podrían hacerse, desde distintos puntos de vista, a todos los títulos legítimos expuestos por Vitoria. Un criterio serían los propios hechos históricos, otro sería la contradicción con ideas del propio Vitoria expuestas en otras obras, incluso la misma relección *Sobre los indios*. Bajo éstos, no será nada difícil oponer a Vitoria que la conquista americana no se dio nunca bajo las condiciones humanitarias que postulaba ni los españoles eran pacíficos huéspedes de los indios americanos. Decir lo contrario a esto sería simplemente vano.

Pero la crítica más profunda sería de carácter más bien ético, pues, parece imposible no escandalizarse ante la defensa de la conquista americana basada llana y vilmente en intereses económicos, y más viniendo de un teólogo como Vitoria. Deben tomarse en

<sup>98</sup> Francisco de Vitoria. *Relección de indios o Libertad de los indios*. p. 97-99

cuenta los factores políticos que hayan influido sobre sus opiniones y acciones como arrancar el fragmento de *Sobre la templanza*. De cualquier forma, es indiscutible la valía de una crítica a Vitoria como la realizada por Manuel M. Martínez:

"[...] Debemos ahora examinar algunas de las consecuencias que él mismo deduce de lo expuesto en su reelección. Y la primera es la siguiente: "Que si cesaran todos estos títulos de tal modo que los bárbaros no dieran ocasión alguna de guerra, ni quisieran tener príncipes españoles..., debían cesar también las expediciones y el comercio, con gran perjuicio de los españoles y gran detrimento de los intereses de los príncipes, lo cual no puede tolerarse.[...]". Con todos los respetos debidos "aliunde" al gran maestro de Salamanca, yo confieso que no he podido leer sin pena y sin escándalo una afirmación como la que precede, más propia de uno de aquellos penuleros que defendían sus intereses a capa y espada, o de un hacendista atento sólo a engrosar las rentas del fisco, que de todo un teólogo como Vitoria. [...]

Lo más raro y para nosotros inexplicable es que tantos y tan notables juristas y teólogos hayan venido ponderando esta reelección como la carta magna del derecho internacional o el código peculiar de aplicación a las cuestiones indianas, cuando en realidad las deja todas intactas, sin que su doctrina apenas afecte a la marcha general de la conquista para humanizarla y encauzarla según las exigencias de la moral y del derecho."<sup>99</sup>

Pasemos ahora a analizar la reelección *Sobre el derecho de la guerra*.

<sup>99</sup> Martínez, Manuel Ma. *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas*. Dirección general de relaciones culturales, ministerio de asuntos exteriores, Universidad de Sevilla, 1974. p. 41-44

c) Relección *DE IURE BELLI*

Lo primero que debemos considerar al respecto de esta relección es que se trata de la continuación de *Sobre los indios*. Vitoria mismo aclara esto:

"La posesión y ocupación de aquellas provincias de los bárbaros que llamamos indios, parecen admitir en última instancia una posible justificación por el derecho de guerra. Por eso, tras la amplia discusión en la primera relección sobre los títulos, justos o injustos, que los españoles pueden alegar sobre aquellas provincias, me ha parecido conveniente añadir una discusión, breve sin duda, sobre el derecho de guerra para completar la relección anterior."<sup>100</sup>

La cuestión ahora es, ¿para qué escribir una continuación de la *Relectio de indis*? Hemos visto que anterior la relección se muestra ambigua e incluso contradictoria respecto del tema de los indios, por lo que parece esta continuación es muy útil. Sin embargo, es de notarse que, salvo por el título, y de manera breve al llegar a la conclusión, la mención a los indios americanos es nula. Considerando esto, es difícil apreciar a primera vista la importancia de la relección, que sin embargo, nos lleva vía la exposición vitoriana a ver los lineamientos más importantes de la teoría de la guerra justa.

La relección, como su nombre mismo lo indica, es un tratado sobre la guerra en general y a nivel teórico, sin dejar por esto de tratar problemas reales que parecían preocupar seriamente a Vitoria, tales como las disputas entre España y Francia, constantemente aludidas por el dominico.

La relección trata las siguientes cuestiones:

1ª ¿Es totalmente ilícito a los cristianos hacer la guerra?; 2ª ¿En quién reside la autoridad legítima para declarar y hacer la guerra?; 3ª ¿Cuáles pueden y deben ser las causas de una guerra justa?; 4ª ¿Qué actos y en qué medida están permitidos a los cristianos contra sus enemigos?

Vemos así con claridad que la guerra será analizada desde los parámetros de la ética cristiana. En este sentido, Vitoria no es innovador respecto al tema, pues en general, no va más allá de los presupuestos de la teoría de la guerra justa fundamentados básicamente en la obra de San Agustín; en cambio, el análisis detallado de ciertas cuestiones muestra la gran disyuntiva ética y la complejidad que ésta teoría implicaba.

Las cuestiones primera y segunda, que son tratadas con suma brevedad, son en lo básico una exposición de las ideas sobre la guerra justa ya tratadas por San Agustín en torno a la licitud a los cristianos para hacer la guerra. La tercera y cuarta cuestiones tratarán de lo que se explicará desde el «*ius in bello*», es decir, "los límites dentro de los cuales debe mantenerse una intervención bélica para seguir siendo legítima"<sup>101</sup>

<sup>100</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLII o Paz dinámica*. Corpus hispanorum de pace vol. VI. Consejo Superior de Investigaciones Científicas [C.S.I.C.] Madrid, 1981. p. 99

<sup>101</sup> Joblin, Joseph. *La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder*. trad. J. López de Castro. ed. Herder, Barcelona, 1990. p. 115

Como aspecto contextual, encontramos en la exposición una alusión clara en contra de Lutero, la constante mención –ya hemos dicho–, a conflictos bélicos entre España y Francia<sup>102</sup>, y la guerra con los turcos<sup>103</sup>.

Por su enorme importancia, vale la pena ver los comentarios del obispo de Hipona respecto a la licitud de la guerra. No tenemos en ellos, ya como tal, una teoría de la guerra justa, pero si los textos más citados –junto con algunos del Antiguo Testamento– por los defensores de dicha teoría, y las ideas más relevantes compartidas por ellos.

Algo que desde ahora debe ser considerado es, junto con la teoría de la guerra justa, la existencia de posturas anti-belicistas, una de las más importantes la de Erasmo de Rotterdam.

Con esto estamos enfrente de distintas interpretaciones de los textos bíblicos, que vuelve muy complejo para la óptica cristiana el tratamiento de la cuestión bélica. Para ver la dimensión de este problema de lecturas distintas de los textos bíblicos, se debe entender que esto se encuentra en la base del gran cisma que dio lugar a la Reforma y la división de la cristiandad.

Algo que debe ser señalado es el riguroso esquema ético que rige al cristianismo, según el cual el accionar del cristiano debe ser juzgado no sólo en relación a sí mismo sino también por la relación con el prójimo.

Esto se evidencia cuando Santo Tomás consideraba que la justicia tiene como propio de sí “ordenar (o regir) al hombre en las cosas relativas al otro (2-2 q. 57 a. 1)”. Lo que el Aquinense estaba haciendo en esta definición era llevar a la teoría un axioma ético sin el cual no podría ser entendido ningún problema moral en el cristianismo. Y la guerra, menos que cualquier otro, podría pensarse sin este axioma.

Como consecuencia de esto, el cristiano podría cometer injusticia de dos formas, –según San Ambrosio–: “una, cometer un acto injusto; otra, no defender a una víctima contra su injusto agresor.”<sup>104</sup>

Con esto el cristiano, obligado a amar a su prójimo, y por ende, a no injurarlo de ninguna forma, se encuentra también con la obligación de defenderlo. La posición en que se encuentra no es simple, como nos muestra J. Joblin:

“si observa el precepto según el cual ha de abstenerse de toda violencia, faltará a su deber de prestar ayuda a la víctima de una agresión injusta (y so pena de hacerse cómplice del agresor injusto); o bien, si pone su fuerza a disposición de la víctima de la

<sup>102</sup> Estos conflictos se dieron en la realidad, no fueron sólo una hipótesis de Vitoria con fines expositivos. Se está refiriendo al enfrentamiento entre Carlos V y Francisco I de Francia.

<sup>103</sup> La preocupación de Vitoria por la licitud de la guerra contra los turcos parece justificada. La situación histórica muestra el peligro que significaba para la cristiandad el entonces poderoso Imperio Otomano, regido por Solimán I el Magnífico (1494-1566). Solimán inició, después de varias campañas en territorio europeo, el fallido sitio de Viena en septiembre de ese año. En 1535 firma Solimán una alianza con el rey francés Francisco I contra el emperador Carlos V. En 1541 Solimán I de nuevo invadía territorio húngaro, capturando Buda e incorporando la Hungría central a su Imperio.

<sup>104</sup> ver Joblin, Joseph. *La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder*. p. 94-95

injusticia, faltará al precepto de no violencia contenido en el evangelio. La reflexión cristiana sobre el problema de la paz y la guerra no ha podido nunca, desde entonces, sustraerse a esa alternativa.<sup>105</sup>

Visto esto, es claro que no es ni lejanamente casual que la relección *Sobre los indios* comience con el texto de San Mateo que decía: *Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.*<sup>106</sup> Por esta exhortación, incluso el colaborar en la salvación del prójimo se vuelve asunto de justicia, siendo imposible para un buen cristiano dejar al prójimo a la deriva en asuntos de fe.

Los textos fundamentales de Agustín al respecto son *De libero arbitrio*, *Contra Faustum*, sus cartas a Marcelino y Bonifacio, y *De civitate Dei*. Los textos en cuestión muestran ya la lectura ambigua que se haría respecto a las enseñanzas de Cristo y las del Antiguo Testamento, considerándose las primeras como exhortaciones para la vida contemplativa y las otras para la vida activa. Los textos agustinianos mencionados, consultados cronológicamente, dicen lo siguiente:

"Por lo que hace al soldado, al matar a su enemigo, no es más que un mero ejecutor de la ley, por lo cual es fácil que cumpla su deber sin pasión alguna. Y, finalmente, a la ley que ha sido dada para defensa del pueblo no se la puede argüir de apasionada; porque si el que la dió lo hizo por orden de Dios, esto es, de acuerdo con los principios de la eterna justicia, pudo hacerlo absolutamente libre de toda pasión, y si lo hizo movido por alguna pasión, no se sigue de esto que se deba obedecer esta ley apasionadamente, ya que un legislador malo puede dar leyes buenas. [...] Se puede, por consiguiente, cumplir sin pasión la ley que manda repeler la fuerza con la misma fuerza, a fin de defender a los ciudadanos. (*Del libre albedrío* I, V, 12)"

Lo primero que se está reconociendo con esto es, como lo dice al final de la cita, la posibilidad de repeler la fuerza con la fuerza, y con esto, fundamentar la guerra defensiva. Esto es posible por ley natural, aunque no esté mencionada como tal. Este argumento habría de ser siempre utilizado por quienes defendían la teoría de la guerra justa. De hecho, la guerra en su aspecto defensivo no presentaría problemas para éstos.

En *Contra Fausto* es expuesta de nuevo la licitud de la milicia, retomada ahora a partir del Antiguo Testamento y el caso de las guerras que considera ordenadas a Moisés por Dios. También expone Agustín aquí cuestiones importantes:

#### LICITUD DEL SERVICIO MILITAR

74. [...]¿De qué se la acusa con referencia a la guerra? ¿Acaso de que morían los que alguna vez tendrían que morir, para domesticar en la paz a los han de vivir? Reprochar eso es propio de tímidos, no de personas religiosas. El deseo de dañar, la crueldad en la venganza, el ánimo no aplacado e implacable, la ferocidad de la rebelión, la pasión de

<sup>105</sup> Joblin, Joseph. *La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder*. p. 95

<sup>106</sup> Mt 28, 19.

dominio y cosas semejantes: he aquí lo que, conforme a derecho, se considera culpa en las guerras[...].

Con frecuencia, por mandato de Dios, ya de otro legítimo poder, los buenos emprenden guerras contra la violencia de los que resisten, para castigar conforme a derecho tales vicios. [...] De lo contrario, cuando los soldados venían a Juan para que les bautizase preguntándole: *Nosotros ¿qué hemos de hacer?*, les hubiese respondido: «Deponed las armas, desertad del servicio militar, no golpeéis, no hiráis, no abatáis a nadie». Mas como sabía que al hacer todo eso en el servicio a las armas no eran homicidas sino servidores de la ley, ni vengadores de las injurias sufridas por ellos sino defensores de la salud pública les respondió: *No hagáis extorsión a nadie, no hagáis renunciaciones falsas, contentaos con vuestra soldada.*

#### LA POTESTAD PARA DECLARAR LA GUERRA

75. Lo que sí interesa es el motivo y bajo qué autoridad los hombres emprenden la guerra. Aquel orden natural conformado para que los mortales tengan paz reclama que la autoridad y la decisión de emprender una guerra recaiga sobre el príncipe, mientras que los soldados tienen el deber de cumplir las órdenes de guerra en beneficio de la paz y salvación común. En cambio, la guerra que se emprende bajo la autoridad de Dios, no es lícito dudar que sea justo aceptarla para atemorizar, o aplastar o subyugar la soberbia de los mortales, si ni siquiera la que se realiza por la avaricia humana puede dañar ni al Dios incorruptible, ni a sus santos. [...]

No hay poder que no venga de Dios, o porque lo manda o porque lo permite. Por tanto, puede darse el caso de que un varón justo que milita a las órdenes de un rey humano sacrilego, pueda combatir justamente cuando él lo mande, siempre que respete el orden de la paz ciudadana. Esto se da cuando tiene la certeza de que lo que se le manda no va contra el precepto de Dios o si duda de si va contra él, de manera que tal vez haga culpable al rey la maldad en el mandar, mientras que la sumisión en el servicio hace inocente al soldado. (*Contra Fausto 22, 74-75*)

Las cartas mencionadas también contienen cosas importantes. Veamos una de las cartas a Marcelino:

"12. Por lo demás, si atendemos a la expresión y nos atenemos a su propiedad, no hemos de ofrecer la mejilla derecha cuando nos golpean la izquierda. Porque dice el texto: *Si alguien te golpear en la mejilla derecha, ofrécele también la izquierda. Pero la que suele ser golpeada es la izquierda, pues le cae mejor al que golpea al hacerlo con la mano derecha. Por eso suele entenderse como si dijera: Si alguien te quita lo mejor que tienes, ofrécele también lo peor, no sea que te cuides de la venganza más bien que de la paciencia, no sea que desprecies lo eterno por lo temporal, cuando has de desdenar lo temporal por lo eterno, como si dijéramos, lo de la mano siniestra por lo de la diestra. Tal fue siempre la intención de los santos mártires. Sólo se espera justamente la venganza última cuando ya no queda lugar de corrección, a saber, en el último y supremo juicio. Pero actualmente hay que cuidarse, no sea que por el apetito de venganza se pierda, por*

no decir otra cosa, la misma paciencia, que ha de ser estimada en más que todo aquello que pueden arrebatar nuestros enemigos. Por eso, otro evangelista, al citar la misma sentencia, no hizo mención de la mano derecha, sino que menciona únicamente la otra mejilla. Así, en el primero se explica con mayor distinción y en éste se recomienda solamente la paciencia. Debe, pues, el hombre justo y piadoso estar preparado para tolerar con paciencia la malicia de aquellos a los que quiere convertir en buenos, para que el número de éstos crezca, antes que unirse con igual malicia al número de malos.

13. En fin, estos preceptos más bien pertenecen a la preparación del corazón que está dentro, que a las obras que se realizan al exterior. Quieren decir que se mantenga en secreto la paciencia de ánimo con la benevolencia, y que en lo exterior se ejecute aquello que perezca ha de aprovechar a los que debemos querer bien. Eso se demuestra claramente cuando el mismo Señor Jesús, ejemplo singular de paciencia, al ser golpeado en el rostro, respondió: *Si he hablado mal, repréndeme por el mal; y si bien, ¿por qué me hieres?* Si nos atenemos a la realidad, no cumplió su precepto, pues no ofreció la otra mejilla al que le golpeaba; más bien se lo prohibió, para que no aumentase la injuria. Y, sin embargo, venía no sólo dispuesto dejarse golpear, sino también a dejarse crucificar y matar por aquellos que le hacían padecer, pues por ellos dijo pendiente en la cruz: *Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen*. Del mismo modo, tampoco parece que Pablo cumpliera el precepto de su Señor y Maestro, pues al golpearle en el rostro también a él, dijo al príncipe de los sacerdotes: *Dios te herirá a ti, pared enjalbegada. ¿Estás sentada para juzgarme según la Ley, y mandas que me hieran contra la Ley?* Los circunstantes le dijeron: *¿Al pontífice injurias?*, y él explicó irónicamente su frase, para que los entendidos supiesen que después de la venida de Cristo ya se debía destruir la pared encalada, es decir, la hipocresía del sacerdocio judaico. [...]

14. Es pues, suficiente que estos mandamientos de paciencia se retengan en la disposición del corazón y que por benevolencia no se devuelva mal por mal. Así se cumplen al exterior hay que hacer muchas cosas, aun el castigar a los renitentes con benigna esperanza, pues se ha de atender más a su interés que a su voluntad. [...]” (Carta 138 a Marcelino –año 412-, 12-14)

A continuación la carta 189 a Bonifacio:

\*4. No pienses que nadie puede agradar a Dios si milita entre las armas de guerra. Militar era el santo David, de quién el Señor dio tan grande testimonio, como lo eran muchos justos del Antiguo Testamento. [...] Militares eran aquellos que vinieron a hacerse bautizar por San Juan, santo precursor del Señor y amigo del Esposo, del que dijo el Señor: *Entre los nacidos de mujer no nació nadie mayor que Juan Bautista*. Cuando los militares le preguntaron qué tenían que hacer, les respondió: *No golpeéis a nadie ni le calumniéis, y contentaos con vuestros estipendios*. No les prohibió militar bajo las armas, pues les mandó que se contentaran con su estipendio.

5. Un puesto más elevado tienen ante Dios los que abandonan toda su actividad secular y le sirven en total continencia y castidad. Pero, como dice el Apóstol, *cada cual ha*

*recibido un don propio de Dios, unos de un modo y otros de otro. Unos, orando por vosotros, pelean contra los enemigos invisibles; vosotros, peleando por ellos, trabajáis contra los bárbaros visibles. [...]*

6. Cuando te armas para pelear, piensa todo esto: también tu fuerza corporal es un don de Dios. Así no pensarás en usar contra Dios en don de Dios. Cuando se promete fidelidad, hay que guardársela al enemigo contra quien se pelea. ¡Cuánto más al amigo por quien se pelea! La voluntad debe vivir la paz, aunque se viva la guerra por necesidad, para que Dios nos libere de la necesidad y nos mantenga en la paz. No se busca la paz para promover la guerra, sino que se va a la guerra para buscar la paz. Sé, pues, pacífico aun cuando peleas, para que llevas a la utilidad de la paz a aquellos mismos a quienes derrotas. Porque el Señor dijo: *Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios.* Y si la paz humana es tan dulce por la salud temporal de los mortales, ¿cuánto más dulce será la paz divina por la eterna salud de los ángeles? Sea la necesidad, y no la voluntad, la que extermina al enemigo en armas. Así como se contesta con la violencia al que se rebela y resiste, así se le debe misericordia al vencido y prisionero, especialmente cuando no se teme de él la perturbación de la paz." (Carta 189 a Bonifacio –año 418-, 4-6)

Y, finalmente, lo que dice en la *Ciudad de Dios*:

#### ASESINATOS DE HOMBRES QUE SE EXCEPTÚAN DEL CRIMEN DE HOMICIDIO

Con todo, la misma autoridad divina señaló algunas excepciones al precepto de que no es lícito matar al hombre, y éstas son: aquellos que Dios manda matar, ora sea por ley que haya dado, ora por un mandato ocasional expresado a una persona. Mas no mata aquel que debe servir a quien lo manda, como la espada obedece a quien la maneja. Y, por consiguiente, no obraron contra este precepto que dice: *No matarás*, quienes por mandato de Dios hicieron guerras o, investidos de autoridad pública, o tenor del imperio de la justísima razón, castigaron a los criminales con muerte. (*De civ Dei* I, 21)

Estas son las ideas sobre las que se fundamenta en buena parte la elección *DE IURE BELLI*, a la que pasaremos ahora. Es evidente que en esta elección Vitoria estaba tratando también problemas europeos. Esto se confirma al ver, por ejemplo, el ya mencionado ataque directo contra Lutero ("si bien, entre los cristianos hay suficiente conformidad en esta materia, sin embargo, Lutero, que nada dejó por contaminar, niega ser lícito a los cristianos tomar las armas ni siquiera contra los turcos. Se funda para ello en los textos de la *Sagrada Escritura* ya citados y en que *si los turcos* –son sus palabras– *invaden la cristiandad, es la voluntad de Dios, a la que no es lícito resistir.* (*DE IURE BELLI* I 1)<sup>107</sup>, cuyas opiniones son para Vitoria no más que "opiniones extrañas". Que el dominico opine esto se entiende al considerar la tradición que avalaba esta legitimidad. Pero no es esto lo único que nos puede mostrar la preocupación vitoriana por problemas europeos, como se verá en el transcurso de la exposición. Pasamos con esto a *De iure belli*.

<sup>107</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 101

A la primera cuestión (¿Es totalmente lícito a los cristianos hacer la guerra?) Vitoria da una conclusión única: “*Es lícito a los cristianos servir en el ejército y hacer la guerra (DE IURE BELLI I 2)*”. Esto es confirmado tanto para la guerra defensiva como para la guerra ofensiva. Los argumentos de Vitoria son de tres tipos, de autoridad, el *ejemplo de los santos y los varones justos*—que le parece el argumento principal en cuestiones morales— y por ley natural.

Para argumentar por autoridad Vitoria se apoya en San Agustín y Santo Tomás:

“Se prueba, como lo hace Agustín, con las palabras de Juan Bautista a los soldados: *No maltratéis a nadie ni le hagáis injuria*. Y comenta Agustín: *Luego si la religión cristiana reprobaba totalmente las guerras, se habría dicho en el Evangelio a los que pedían consejo para su salvación que abandonasen las armas y se apartasen por completo de la profesión militar. Sin embargo, lo que se les dijo fue: No maltratéis a nadie; conformaos con vuestra paga*.

En segundo lugar, se prueba por las razones que da Santo Tomás: Es lícito hacer uso de las armas y empuñar la espada contra los malhechores y los ciudadanos sediciosos del país, según el texto del Apóstol: *Por algo lleva la espada; es agente de Dios, ejecutor de su reprobación contra el delincuente*. Luego también es lícito hacer uso de la espada y de las armas contra los enemigos exteriores. (DE IURE BELLI I 2)<sup>108</sup>

El argumento por derecho natural, basado en el Antiguo Testamento, es el siguiente:

“[...] la guerra fue lícita en la ley natural; es evidente por el ejemplo de Abraham que peleó contra cuatro reyes. Asimismo en la ley escrita; es evidente por el ejemplo de David y los macabeos. Ahora bien, la ley evangélica no prohíbe nada que sea lícito por derecho natural, como elegantemente enseña Santo Tomás. [...] Luego lo que era lícito en la ley natural y en la escrita, no deja de serlo en la ley evangélica. Y además no puede ponerse en duda la licitud de la guerra defensiva puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza. (DE IURE BELLI I 2)<sup>109</sup>

Ahora bien, cuestión muy importante, al considerarse lícito por derecho natural repeler la fuerza con la fuerza—que hemos visto en *Del libre albedrío* y que es fundamento de la guerra defensiva— lo siguiente será tratar la guerra ofensiva.

La definición misma de guerra justa, que Vitoria cita de Graciano<sup>110</sup> [*Las guerras justas suelen definirse diciendo que son aquellas en que se toma satisfacción de las injurias, cuando haya de castigarse a una nación o ciudad por haber descuidado reparar el daño arteramente causado por sus súbditos o devolver lo que se ha adquirido injustamente. (DE IURE BELLI I 2)*]<sup>111</sup> será determinante para el tema de la guerra ofensiva. ¿Cómo pasa Vitoria de justificar la guerra defensiva a justificar la ofensiva?

<sup>108</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 105

<sup>109</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 105

<sup>110</sup> Graciano. (1090?-1155), fundador del Derecho canónico. El *Decretum* (1140?) es la obra de éste autor citada por Vitoria.

<sup>111</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 107

Que Vitoria de este paso es normal, pues la guerra justa defensiva no representa problema alguno, no así la guerra justa ofensiva. El dominico considera que "la misma guerra defensiva no puede hacerse cumplidamente si no se da un escarmiento a los enemigos que hicieron la injuria o intentaron hacerla. (*DE IURE BELLI* I 2)"<sup>112</sup>. Planteadas así las cosas, se ve claramente que en una guerra justa, el aceptar su fase ofensiva se halla implicado ya en su definición misma, mostrándose que "la teoría de la guerra justa tenía un objetivo fundamental: examinar todas las posibilidades de controlar la guerra y convertirla en un procedimiento ético para resolver las disputas de una manera justa. [...] habría sido poco realista limitar el análisis a los actos de estricta defensa. El aparato de la doctrina de la guerra justa fue diseñado, de hecho, para sancionar la guerra ofensiva, forma de violencia que aparece cuando ha transcurrido cierto tiempo entre la comisión de la injuria y el intento de repararla por la parte injuriada."<sup>113</sup>

La segunda cuestión (¿En quién reside la autoridad legítima para declarar y hacer la guerra?), que trata sobre quiénes tienen la autoridad de declarar la guerra, es solucionada fácilmente: de acuerdo con el pensamiento político de su tiempo y como hemos visto desde el *Contra Fausto*, correspondería al príncipe legítimo dicha autoridad. Vitoria considera en su exposición dos aspectos, la guerra declarada por un particular y la guerra emprendida por una república. Ambos podrían declararla, pero Vitoria aclara que no de la misma forma:

"Una persona privada tiene derecho a defenderse a sí misma y sus cosas, como queda dicho; pero no tiene derecho a vengar injurias; es más, ni a reclamar lo robado después de cierto tiempo. Es preciso que la defensa tenga lugar en el momento presente, lo que los justos llaman *in continenti*. Por lo tanto, pasada la necesidad de defensa, cesa el motivo de guerra.[...]

Pero la república, en cambio, tiene autoridad no sólo para defenderse sino también para castigar las ofensas inferidas a ella y a los suyos. (*DE IURE BELLI* II 2)"<sup>114</sup>

De lo anterior se puede decir, en síntesis, que la guerra justa tiene un objetivo doble:

"En primer lugar, tratar de castigar el mal. Cuando se hace necesario el uso de la fuerza para infligir un castigo, la conducta recta exige que los hombres buenos hagan la guerra en obediencia a Dios o a la autoridad establecida [...]. Esta faceta punitiva no es sino la extensión en el ámbito de los estados del mecanismo interno por el que se administra la justicia en una comunidad bien ordenada. [...] La paz es realmente el objetivo fundamental de la guerra y con frecuencia exige el castigo del mal, pues los males castigados mediante una guerra justa son los que alejan la paz de la ciudad terrena e impiden que los hombres gocen plenamente de los bienes terrenales."<sup>115</sup>

<sup>112</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 107

<sup>113</sup> Fernández Santamaría, J. A. *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento español 1516-1559*. trad. Juan Faci Lacasta. ed. Akal. 1977 p. 138

<sup>114</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 117

<sup>115</sup> Fernández Santamaría, J. A. *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento español 1516-1559*. p. 132

La tercera cuestión (¿Cuáles pueden y deben ser las causas de una guerra justa?) lleva a Vitoria a tratar cuestiones de las que derivan consecuencias políticas muy relevantes. El dominico pone importantes límites a cualquier empresa bélica; la respuesta es contundente: *"No hay más que una causa justa de guerra: la injuria recibida. (DE IURE BELLI III 4)"*. Esto es de esperarse con lo anteriormente dicho. Quedan excluidas como causas justas la diversidad de religión, la expansión territorial del imperio y la gloria o utilidad privada del príncipe. El gobernante queda asimismo limitado frente a extranjeros y súbditos, a los que no podría castigar sin que hubiesen cometido delito alguno.

Aún más. Vitoria acepta la injuria recibida como causa única de guerra justa, pero, muy importante, no cualquier injuria:

*"5. [...] No basta una injuria cualquiera y de cualquier gravedad para hacer al guerra.*

*Prueba: Ni siquiera respecto a los ciudadanos civiles y naturales del reino y a los de clases populares es lícito imponer por cualquier delito castigos tan duros como son la pena de muerte o el destierro o confiscación de bienes. Siendo, por tanto, tan graves y atroces todos los males que resultan de la guerra, como son asesinatos, incendios y devastaciones, no es lícito por delitos leves acudir a la guerra para castigar a sus autores – ya que proporcionado a si delito será el número de azotes-, sino castigar corresponde a la gravedad de los delitos. Lugo no es lícito hacer la guerra por cualquier culpa o injuria. Y de esta conclusión baste con lo dicho. (DE IURE BELLI III 5)"<sup>116</sup>*

Dicho de otro modo, Vitoria estaba diciendo que las razones imperiales no justifican una guerra.

La cuarta cuestión (¿Qué actos y en qué medida están permitidos a los cristianos contra sus enemigos?) es expuesta a detalle e incluso en dos partes. Esto no debe considerarse extraordinario al tratarse de la gran problemática ética para los teólogos de la época: la sangrienta realidad de la conquista americana y, en general, de toda guerra.

El análisis se divide de la siguiente manera:

Cuestión Cuarta. Primera parte: ¿Qué cosas y en que medida están permitidas en una guerra justa?

Cuestión Cuarta. Segunda parte: ¿Cuál es la medida de lo permitido en una guerra justa?

Pasamos a la primera parte. De los diez puntos planteados por Vitoria en el corolario, los primeros cinco se centran en la compensación a la cual quedaría obligado con el injuriado todo aquel que cometiese la ofensa. Todo esto forma parte del derecho de guerra. Se afirma entonces:

*1. [...] En guerra justa es lícito hacer todo lo que sea necesario al bien público y para defensa del bien público.*

*2. [...] En guerra justa es también lícito recuperar las cosas perdidas o el valor de las mismas.*

<sup>116</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 129

3. [...] es lícito resarcirse con los bienes de los enemigos de los gastos de la guerra y de todos los daños injustamente inferidos por los enemigos.

4. [...] El príncipe que hace una guerra justa puede hacer todo cuanto sea necesario para lograr de sus enemigos la paz y garantizar la seguridad, [...]

5. [...] No sólo es esto lícito en una guerra justa: después de obtener la victoria, la recuperación de los bienes y la consolidación de la paz y seguridad, es lícito tomar satisfacción de la injuria recibida de los enemigos y castigarlos por esa clase de agravios.

(DE IURE BELLÍ IV I 1-5)<sup>117</sup>

A partir del sexto punto Vitoria introduce en el análisis DUDAS que remiten de nuevo a la pregunta por la legitimidad de la guerra y van incluso hasta el papel del individuo frente a ella. Las dudas expuestas son:

6. Primera duda: ¿Basta para que una guerra sea justa que el príncipe crea tener la justicia de su lado?

7. Segunda duda: ¿Están obligados los súbditos a examinar las causas o pueden luchar sin preocuparse de ello?

8. Tercera duda. ¿Qué se debe hacer cuando las justas causas de la guerra son dudosas, esto es, cuando hay razones aparentes y probables de una y otra parte?

9. Cuarta duda: ¿Puede ser una guerra justa por entreambas partes?

10. El que por ignorancia ha tomado parte en una guerra injusta ¿está obligado a restituir si después le consta de la injusticia de la guerra, trátase de príncipe o de súbdito?

Las respuestas son muy importantes por lo que de ellas se seguiría.

La primera duda (¿Basta para que una guerra sea justa que el príncipe crea tener la justicia de su lado?) es respondida de la siguiente manera:

\*PRIMERA PROPOSICIÓN al respecto: *No siempre esto es suficiente.*

Primera prueba: En otras cuestiones o asuntos de menor importancia no basta a los príncipes ni a los particulares creer que obran justamente, como es manifiesto. [...]

Y para dictaminar un acto como bueno no basta el parecer de cualquiera, se requiera la opinión del sabio, según dice Aristóteles.

Si así no fuera, resultaría asimismo que las guerras serían justas por entreambas partes. En efecto, por lo común no acontece que los príncipes hagan la guerra de mala fe, sino que cada cual estima tener la justicia de su parte frente al otro. Todos los beligerantes, en consecuencia, serían inocentes y por consiguiente a ninguno de los ejércitos les sería lícito matar a un soldado de otro. Además, si así no fuera, hasta los turcos y los sarracenos harían guerra justa contra los cristianos, pues piensan que con ella prestan un servicio a Dios. (DE IURE BELLÍ IV I 6)\*

Respuesta de la segunda duda (¿Están obligados los súbditos a examinar las causas o pueden luchar sin preocuparse de ello[...]?):

<sup>117</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLÍ* p. 131-135

"[...] Si al súbdito le consta la injusticia de la guerra, no le es lícito luchar ni aun por mandato del príncipe. Es evidente: En ningún caso y en virtud de ninguna autoridad es lícito dar muerte a un inocente. Ahora bien, los enemigos son inocentes en este caso. Luego no se les puede matar.

Asimismo, los príncipes pecan haciendo la guerra en este caso. Ahora bien, *no sólo son los reos de muerte los que obran mal, sino también los que consienten.* [...]

De lo cual se sigue un COROLARIO: *Tampoco a los súbditos que tengan conciencia de la causa injusta de la guerra les es lícito enrolarse en la guerra, estén o no en error.* Es evidente, según las palabras de Pablo: *Todo lo que no procede de convicción, es pecado.* (DE IURE BELLI IV I 7)<sup>118</sup>

Vitoria considera también al tratar esta duda el caso de las personas que podríamos denominar *civiles*, esto es, que no son ni militares ni gobernantes. Considera también a los que denomina "de condición y clase baja".

Los primeros, considera, "*no están obligados a examinar las causas de la guerra, sino que pueden hacer la guerra fiados de sus superiores.* (DE IURE BELLI IV I 7)"; por su parte, los segundos, considera ahora, "para tales hombres, mientras no conste lo contrario, debe ser argumento para creer en la justicia de la guerra que se haga por consejo y autoridad pública. Luego no tienen necesidad de más investigación. (DE IURE BELLI IV I 7)"

Sin embargo, al final Vitoria considera que la ignorancia en las causas de la guerra – recuérdese que había aclarado que el consejo de la autoridad pública bastaba para ir a la guerra, como mientras no constara la injusticia de ésta– no exculpa al que participase en ella. Aclara el dominico:

"[...] Podrían, no obstante, darse tales argumentos e indicios de la injusticia de la guerra, que la ignorancia, no excusase ni siquiera a esa clase de ciudadanos ni a los súbditos combatientes. Es evidente, porque esa ignorancia podría ser artificial y fomentada con perversa intención en odio a los enemigos. (DE IURE BELLI IV I 7)"<sup>119</sup>

Tercera duda (*¿Qué se debe hacer cuando las justas causas de la guerra son dudosas, esto es, cuando hay razones aparentes y probables de una y otra parte?*). De nuevo aquí, la cuestión a tratar es abordada desde dos niveles, el de los príncipes y el de los súbditos. Aparece también aquí la tendencia vitoriana a responder a algunas cuestiones más pragmática que teóricamente. En los dos niveles expuestos, se ve además por los ejemplos utilizados, Vitoria está pensando pragmáticamente. En el primero, incluso, en problemas históricos muy concretos:

*\*Respecto de los príncipes mismos parece que si uno de ellos está en legítima posesión, no puede el otro, mientras dure la duda, hacer su reclamación con la guerra.* Por ejemplo, si el rey de Francia se halla en legítima posesión de la Borgoña, aun con duda de si tiene

<sup>118</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 141-143

<sup>119</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 145

derecho a ella, no parece que nuestro emperador pueda reclamarla con las armas, ni en caso contrario podría hacerlo el rey de Francia. (*DE IURE BELLII* IV | 8)<sup>120</sup>

En el segundo nivel Vitoria es también muy pragmático, al contradecir lo que había afirmado en la anterior duda, en la cual quedaba abierta al súbdito la posibilidad – éticamente muy importante– de no guerrear si tuviese dudas sobre la justicia de la guerra. En esta duda, considerando los peligros reales de una guerra, recurre a la autoridad de Agustín para justificar la intervención de los súbditos en una guerra a pesar de dudar éstos de su justicia. Afirma que *“en una guerra defensiva es lícito a los súbditos en asunto dudoso pelear y seguir a su príncipe en la guerra, es más, están obligados a seguirlo. Pero también es verdad respecto a la guerra ofensiva. (DE IURE BELLII* IV | 8)*”*.

Esto es defendido, como ya hemos indicado, por razones de defensa militar. Para Vitoria el problema inmediato que surge de la falta de soldados es la derrota en la guerra. Esta sería una razón suficiente para que los súbditos acudiesen a la guerra. Pero no queda con eso solucionado el problema moral, por lo que recurre ahora al siguiente argumento de autoridad:

“Asimismo, tal parece ser abiertamente la afirmación de Agustín. *Un hombre justo, aun en el caso de que pelee a las órdenes de un hombre sacrilego, puede rectamente pelear cuando él se lo mande, si lo que se le manda es cierto que no vaya contra ningún precepto de Dios o no es cierto que vaya.* Lo mismo se encuentra en el Decreto. Aquí Agustín hizo expresa la aclaración *si no es cierto*; esto es, si hay duda de que vaya contra un precepto de Dios, puede el súbdito guerrear. (*DE IURE BELLII* IV | 8)<sup>121</sup>

Cuarta duda (*¿Puede ser una guerra justa por entreambas partes?*). Vitoria acepta esta posibilidad bajo la única condición de qué, quién participe en una guerra injusta lo haga por *ignorancia invencible*. Este sería para Vitoria el caso de los súbditos, principalmente. Esto en razón de qué, aun teniendo el príncipe conciencia de la injusticia de la guerra, sus súbditos podrían seguirlo de buena fe. Recordemos que esto había sido ya tratado en la cuarta proposición de la segunda duda, con el matiz de que si había indicios de la injusticia de la guerra, ni siquiera excusando ignorancia quedaría fuera de pecado el súbdito que participase en la guerra.

De esto deriva Vitoria una quinta duda (*El que por ignorancia ha tomado parte en una guerra injusta ¿está obligado a restituir si después le consta de la injusticia de la guerra, trátase de príncipe o de súbdito?*).

La respuesta de Vitoria es que, *“Si tenía ciertamente probabilidad de la justicia de la guerra, al enterarse de su injusticia está obligado a restituir lo que no ha gastado, es decir, todo aquello en que se había enriquecido, pero no lo ha gastado ya. (DE IURE BELLII* IV | 10)<sup>122</sup>

<sup>120</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLII* p. 147

<sup>121</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLII* p. 155

<sup>122</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLII* p. 159

Concluye esto la primera parte de la cuarta cuestión. Hasta ahora hemos visto la idea de que la guerra tiene como fin la paz, la de su estricta necesidad, la de que tiene que ser llevada con ánimo recto. En resumen, los conceptos básicos de la teoría de la guerra justa: causa justa, autoridad legítima y necesidad de ésta ante la imposibilidad de cobrar otro modo las injurias recibidas.

Con esto se muestran algunos aspectos éticos de la teoría de la guerra justa, pero no los más profundos estudiados por Vitoria, que se encuentran en la segunda parte de esta cuarta cuestión.

Como ya hemos indicado antes, estos aspectos que son de gran importancia en el estudio vitoriano se encuentran dentro del llamado «*ius in bello*». El problema en este aspecto de la teoría de la guerra justa no es la aceptación del uso de la violencia, sino el modo en que puede y debe utilizarse. Explica Joblin:

"Esta parte de la teología de la guerra justa constituye lo que se ha en llamar *ius in bello*. Su fundamento reside en la siguiente afirmación común a todos los teólogos: el fin no justifica los medios,\* éstos deben tener una moralidad intrínseca y extrínseca. De ahí que todas las operaciones basadas en la fuerza, como todos los actos humanos, deban poder justificarse en función de un concepto de lo justo y lo injusto en las relaciones entre los miembros de una misma sociedad."<sup>123</sup>

Pasamos a la última parte de la *RELECTIO DE IURE BELLII*. En ésta son expuestas nueve dudas, considerada la primera por Vitoria *de importancia decisiva*. Las dudas son:

1. Primera duda de importancia decisiva: ¿Es lícito en la guerra matar a los inocentes?
2. Segunda duda: ¿Es ilícito, en una guerra justa, al menos despojar a los inocentes?
3. Tercera duda: Dado que no es lícito matar a los niños ni a los inocentes, ¿será lícito al menos reducirles a cautividad?
4. Cuarta duda: ¿Puede darse muerte al menos a los rehenes recibidos del enemigo en tiempo de treguas o terminada la guerra, caso de faltar el enemigo a lo convenido?
5. Quinta duda: ¿Se puede al menos, en una guerra justa, matar a todos los culpables?
6. Sexta duda: ¿Es lícito matar a los prisioneros en el supuesto de que fuesen culpables?
7. Séptima duda: ¿Todo lo capturado en la guerra pasa a posesión de los que lo capturan y ocupan?
8. Octava duda: ¿Es lícito imponer tributos a los enemigos vencidos?
9. Novena duda: ¿Es lícito deponer a los príncipes de los enemigos y poner en su lugar a otros o quedarse con el poder?

Vitoria responde a la primera duda: "*Nunca es lícito matar directa e intencionalmente a un inocente. (DE IURE BELLII IV II 1)*". Debe ponerse atención a la aclaración también expuesta de que no es lícito matar inocentes *directa e intencionalmente*, pues, según se verá después, en algún caso estaría permitido.

<sup>123</sup> Joblin Joseph. *La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder*. p. 114

Vitoria expone distintas razones por las que esto sería homicidio y no castigo. La más evidente sería que el inocente en nada ha injuriado, siendo la injuria recibida la única causa de guerra justa. La conclusión es obvia.

Ahora bien, de esto deriva Vitoria los siguientes casos: En la guerra contra los turcos no es lícito matar ni a los niños ni a las mujeres. Tampoco es lícito matar ni a labradores inofensivos ni a la gente culta e inofensiva. Lo mismo sucede con los peregrinos y transeúntes extranjeros. Igualmente, tampoco a los clérigos y religiosos, a los que se considera también inocentes. Esta regla sería válida, en cada uno de estos casos, siempre bajo la condición de que conste su inocencia.

Vitoria considera el caso en que no se pudiera evitar dicha matanza por las condiciones de la guerra, pero da también un lugar muy importante a la prudencia, considerando que – cuestión muy importante en la elección –, de la guerra no deben seguirse mayores males a los que se pretenden evitar.

Por ello, las acciones en las que pudieran cobrarse vidas inocentes no pueden ser llevadas a cabo más que en el caso de ser absolutamente necesarias, cuando sus efectos no sean mayores que sus causas. Estamos así frente al principio de *inmunidad de los no combatientes*, axioma de gran importancia al considerarse, según Joblin, que “la noción de «crimen de guerra contra la humanidad» tiende a dar hoy un contenido jurídico a esa regla moral.”<sup>124</sup>

Segunda duda (¿Es lícito, en una guerra justa, al menos despojar a los inocentes?). Las respuestas de Vitoria son ambiguas, oscilando entre la más estricta justicia y las necesidades prácticas. Se considera que “*Si la guerra puede llevarse bien sin necesidad de despojar a los labradores y a otros inocentes, no parece que sea lícito despojarlos. (DE IURE BELLI IV II 2)*”; pero también que si las condiciones de una guerra continua lo exigen –ejemplo éste de Vitoria–:

“[...] se puede despojar indiferentemente a todos, tanto inocentes como culpables, porque con las riquezas de los suyos sostiene el enemigo la guerra injusta, y al contrario quedan sus fuerzas debilitadas si se despoja a sus ciudadanos. (DE IURE BELLI IV II 2)”

Esto queda todavía confirmado en el caso de que los enemigos se nieguen a restituir al injuriado, que podría de esa forma recurrir al despojo como forma de recuperación.

Tercera duda (Dado que no es lícito matar a los niños ni a los inocentes, ¿será lícito al menos reducirles a cautividad?). Vitoria considera legítimo el cautiverio de inocentes, incluso niños y mujeres, pero sólo para pedir rescate por ellos, no para esclavizarlos.

Cuarta duda (¿Puede darse muerte al menos a los rehenes recibidos del enemigo en tiempo de treguas o terminada la guerra, caso de faltar el enemigo a lo convenido?). Vitoria concluye:

<sup>124</sup> Joblin Joseph. *La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder*. p. 117

"Si los rehenes pertenecieron en otro tiempo al grupo de los culpables, por haber tomado –supongamos– las armas en contra, pueden en este caso ser justamente condenados a muerte. Pero si son inocentes no se les puede dar muerte, como consta por lo dicho. De esto no hay duda. (DE IURE BELLI IV II 4)"

Quinta duda (¿Se puede al menos, en una guerra justa, matar a todos los culpables?). En este caso Vitoria hace una exposición detallada, pues, aunque no lo mencione, también se debe ésta considerar *de importancia decisiva*. El *principio de proporcionalidad*, parte del «*ius in bello*», es muy importante en la conclusión de esta duda.

Según hemos visto antes, desde la teoría de la guerra justa, el fin de ésta, que es la paz y el cobro de la injuria, no justifica los medios para conseguirla; incluso, si los medios utilizados en una guerra generan daños mayores a los que busca remediar, esta guerra, aun siendo justa, no debe ser llevada a cabo. La duda a tratar, que trata nada menos que la licitud de matar o no matar personas, no podría estar fuera de esta lógica. El asesinato, como medio para conseguir los fines de una guerra justa, no es lícito en todas las circunstancias ni de manera desmedida, ello era claro desde la primera duda. Pero es considerado lícito por Vitoria en ciertos casos. Las situaciones desde las cuales es analizada la duda son las siguientes.

La primera de ellas es en el desarrollo de la guerra, para la cual la respuesta sería evidente:

"En el fragor: mismo del combate, sea en el ataque o en la defensa de una ciudad, es lícito matar indiferentemente a todos los que pelean en contra, y desde luego mientras dura la situación de peligro. (DE IURE BELLI IV II 5)"<sup>125</sup>

Sin embargo, Vitoria mismo aclara, el problema de la duda se presenta después de obtenida la victoria en la guerra (¿se puede dar muerte a todos los enemigos que tomaron las armas, cuando ya no existe peligro por parte de los enemigos?).

Por un lado, de acuerdo al fin por el cual se hace una guerra, que es cobrar una injuria, Vitoria acepta ser lícito matar a todos los culpables.

Sin embargo, de nuevo la prudencia y el principio de proporcionalidad determinan la conclusión de la duda. Afirma Vitoria, "No siempre es lícito dar muerte a todos los culpables sólo para castigar la injuria. (DE IURE BELLI IV II 5)".

Al afirmar esto, el dominico considera las consecuencias que de este actuar surgen y sus implícitas inhumanidad y crueldad, que deben ser evitadas, debiéndose castigar al enemigo según la magnitud de la injuria, sólo eso. Dicho esto, sería difícil suponer una injuria tal que implicase un castigo de semejante.

Otra situación para considerada para resolver esta duda es la de la guerra contra los infieles. Es este caso Vitoria es criticablemente más duro, considerando que en este caso sí podría ser lícito matar a todos los culpables. Escribe lo siguiente:

<sup>125</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 179

"Prueba: La guerra misma se hace para conseguir la paz. Ahora bien, a veces no puede conseguirse la seguridad sino eliminando a todos los enemigos. Este principio parece tener especial validez contra los infieles, de quienes nunca se puede esperar la paz con ninguna clase de condiciones. Y por esto el único remedio es eliminar a todos los que pueden empuñar las armas en contra, con tal que hayan incurrido ya en culpa. Así debe entenderse aquel precepto del Deuteronomio. (*DE IURE BELLI* IV II 5)<sup>125</sup>

Pero al referirse a las guerras entre cristianos la opinión cambia totalmente:

"Pero por otra parte, en la guerra contra cristianos yo no pienso que sea lícito obrar así. Es evidente que sucedan escándalos y guerras entre los príncipes, pero si el vencedor matase siempre a todos los adversarios, sería un gran desastre para todo el género humano y para la religión cristiana. (*DE IURE BELLI* IV II 5)<sup>127</sup>

La sexta duda (¿Es lícito matar a los prisioneros en el supuesto de que fuesen culpables?) es respondida desde el derecho de gentes. Se afirma que por este derecho, los prisioneros de guerra no pueden ser ejecutados pasado el peligro. En el caso de los prisioneros que se han entregado ellos mismos, algunos podrían ser ejecutados "por mandato del príncipe o del juez", opina Vitoria.

La séptima duda (¿Todo lo capturado en la guerra pasa a posesión de los que lo capturan y ocupan?), nos lleva de nuevo al problema más serio de la anterior elección: la propiedad.

La primera proposición es muy clara: *No hay duda de que todo lo capturado en una guerra justa pasa a posesión de los que lo ocupan hasta una suficiente compensación de lo que les ha sido arrebatado injustamente y aun de los gastos de la guerra.*

El término clave para todo esto es la compensación. Se consideran principalmente los bienes muebles, como el oro o el dinero, ejemplos que usa Vitoria. Éstos pasarían al vencedor aunque superen el valor de la compensación, incluso se afirma que quién pelea una guerra justa no está obligado a devolver el botín. Pero indica también un límite a esto derecho del agraviado:

"Silvestre Prierio establece con razón un límite: hasta quedar suficientemente satisfecha la equidad del señor por el daño y agravios. No ha de entenderse, pues, que si los franceses destruyeran aldea o una aldea insignificante de España, es lícito a los españoles saquear —aun pudiendo— toda Francia. La réplica ha de ser moderada y proporcionada al agravio. (*DE IURE BELLI* IV II 7)<sup>128</sup>

Pasa ahora a exponer Vitoria otra duda, respecto a la licitud que pudieran tener los soldados de saquear una ciudad (¿Es lícito permitir a los soldados saquear una ciudad?), respondiendo que, los soldados, al ser ejecutores y no jueces, no pueden saquear —cosa que no es ilícita, pero por sus consecuencias debe ser utilizada sólo por necesidad— una

<sup>125</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 183

<sup>127</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 183

<sup>128</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 191

ciudad sin la autorización un superior o del príncipe, añadiendo todavía Vitoria éstos “están obligados a prohibir”.

A partir de esta duda trata Vitoria el problema del otro tipo de bienes, los inmuebles –es decir, tales como campos o ciudades–, habiendo hecho ya lo propio con los muebles. Acepta el dominio que este tipo de bienes sean ocupados por necesidad defensiva o para conseguir la seguridad y alejar los peligros de enemigos.

Añade también que *“por la injuria inferida es lícito, [...] en castigo sancionar al enemigo según la gravedad del agravio recibido, con la pérdida de su territorio o también, por esta misma razón, ocuparle alguna que otra plaza o ciudad estratégica. (DE IURE BELLI IV II 7)”*

Pero también pone límites a este derecho. Escribe Vitoria:

“Pero debe usarse de este derecho con moderación y no en la medida que puedan lograrlo las armas. Y si la necesidad y razones de guerra exigen que se ocupe una mayor parte del territorio enemigo o que se tomen varias ciudades, es preciso restituirlas cuando se restablezca la paz y terminen las hostilidades, reteniendo solamente lo que sea justo por compensación de daños y gastos y para reparación de la injuria, guardando empero la debida humanidad y justicia. (DE IURE BELLI IV II 7)”<sup>129</sup>

Octava duda (¿Es lícito imponer tributos a los enemigos vencidos?). Esto le parece evidentemente cierto a Vitoria, tanto por lo dicho en el Deuteronomio como por lo acostumbrado en la guerra.

Pasamos a la novena y última duda (¿Es lícito deponer a los príncipes de los enemigos y poner en su lugar a otros o quedarse con el poder?). Esta es también muy importante para toda la teoría de la guerra justa, pero también porque con ella se vuelve a plantear uno de los principales temas de la disputa americana.

De nuevo, como ya se ha visto en otras cuestiones y problemas planteados en ambas elecciones, se presentan respuestas opuestas, aunque el principio de proporcionalidad y el sentido de la prudencia siguen predominando en esta elección. Y esto es normal por la importancia que tiene a nivel político esta duda, una de las más relevantes en nuestra consideración.

Como PRIMERA PROPOSICIÓN a esta duda escribe Vitoria:

*“No puede hacerse esto corrientemente y por cualquier causa de guerra justa.*

Es evidente por lo que hemos dicho: La pena no debe exceder la magnitud de la injuria. Es más, deben restringirse las penas y ampliarse los favores. Esta regla es no sólo de derecho humano sino también de derecho natural y divino. Por consiguiente, aun cuando el agravio inferido por los enemigos sea suficiente causa de guerra, no siempre será suficiente para exterminar al Estado enemigo ni para deponer a sus príncipes legítimos y naturales, pues esto sería cruel e inhumano en exceso. (DE IURE BELLI IV II 9)”<sup>130</sup>

<sup>129</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 195

<sup>130</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 199

La relevancia de esta afirmación sólo puede ser medida si se considera que desde un principio había expuesto Vitoria que no cualquier causa era suficiente para emprender una guerra. Ahora es puesto otro freno –al menos desde el plano teórico–, a una de las principales aspiraciones de una guerra llevada a cabo con fines imperiales y de conquista: el dominio político de un Estado.

La destitución de un gobierno por castigo sería lícita en algún caso, pero Vitoria no es específico al respecto, y al aseverar que, "*Esto puede ocurrir por el gran número y atrocidad de los daños y agravios o sobre todo, cuando de otra suerte no puede lograrse la paz y seguridad de parte de los enemigos y amenazase peligro grave a la república.* (DE IURE BELLI IV II 9)", no nos aporta explicaciones muy concretas, que serían de gran utilidad.

Esto se acentúa si consideramos que Vitoria termina la exposición de esta duda refiriéndose a cosas que ya antes había expuesto: es el príncipe quien tiene la autoridad de declarar una guerra; esto por un lado, por el otro, retoma uno de los elementos claves de la teoría de la guerra justa, que es la recta intención de quién la lleva a cabo.

Retomando esto, Vitoria responde a la posibilidad de deponer a los príncipes de los enemigos que, si éstos han llevado la guerra con buena fe, entonces no serían culpables. Como consecuencia de esto, deriva Vitoria algo que sintetiza muy bien los fundamentos más estrictos de la teoría de la guerra justa. Escribe el dominico:

"[...] Y como nadie debe ser castigado sin culpa, aunque sea lícito al vencedor en un caso así recuperar los bienes que le han sido arrebatados y aun eventualmente resarcirse de los gastos de la guerra, sin embargo, al igual que no es lícito dar muerte a ninguno después de obtenida la victoria, tampoco lo es recibir una satisfacción injusta ni exigirla en bienes materiales. Porque todo ello sólo puede hacerse a título de pena, y ésta no debe imponerse a los inocentes, como es manifiesto. (DE IURE BELLI IV II 9)"<sup>131</sup>

La relección concluye con tres reglas, cerrando de manera brillante la exposición de un Vitoria que se adentra hasta lo más profundo en la teoría de la guerra justa, mostrando sus alcances y serias restricciones, así como las aspiraciones de dicha teoría de poder mantener en la mayor moralidad posible a un hecho extremo como la guerra. Las reglas planteadas, dignas de ver en su totalidad son:

"PRIMERA REGLA: *Supuesto que los príncipes son quienes tienen autoridad para hacer la guerra, ante todo no deben andar buscando ocasiones y pretextos para la guerra, sino que han de desear, en cuanto sea posible, vivir en paz con todo el mundo, como manda Pablo. Debe, pues, pensar que los otros son prójimos a quienes está obligado a amar como nos amamos nosotros mismos, y que todos nosotros tenemos un solo Señor ante cuyo tribunal todos nosotros debemos dar cuenta de nuestros actos. Porque es de extremo salvajismo buscar motivos y alegrarse de que existan para matar y destruir a los hombres*

<sup>131</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 203

que Dios creó y por los que Cristo murió. Por fuerza y contra voluntad es preciso llegar a la necesidad de la guerra:

SEGUNDA REGLA: *Declarada ya por causas justas la guerra, es preciso emprenderla no para exterminio del pueblo contra el que se ha de luchar, sino para la recuperación del propio derecho y para la defensa de la patria, de suerte que de esa guerra resulte finalmente la paz y al seguridad.*

TERCERA REGLA: *Conseguida la victoria y terminada la guerra, se debe usar de la victoria con moderación y modestia cristiana, y conviene que el vencedor se considera a sí mismo como juez que se sienta a juzgar a dos repúblicas, una la ofendida y otra la que perpetró la injuria, De manera que no dicte sentencia como acusador sino que como juez dé satisfacción a la república ofendida. Pero en cuanto sea posible sin ruina de la república agresora. Tanto más cuanto que las más de las veces, sobre todo entre los cristianos, toda la culpa es de los príncipes, pues los súbditos pelean de buena fe por sus príncipes. Y es una iniquidad que, como el poeta dice, paguen los aqueos los delirios de sus reyes.<sup>132</sup>*

Termina con esto la selección *DE IURE BELLI*. Como hemos dicho, una de sus principales aportaciones, si bien hemos considerado que no renueva la teoría de la guerra justa, es que la expone con gran claridad. Podemos ahora reflexionar sobre ella y mencionar, muy rápidamente, alguna crítica hecha a ésta.

Puede considerarse, quizás con toda valía que la teoría de la guerra justa tiene mucho de utópico, y es eso lo que se le puede criticar. Lo tiene en el sentido de que, si bien su estricta aplicación implicaría la posibilidad de que una guerra pudiese ser de algún modo humanitaria, lo difícil es lograr esta aplicación.

Es evidente que en esta teoría hay postulados moral y teóricamente intachables. Tema más complejo es la lectura que autores como Vitoria hicieron de los preceptos del Nuevo Testamento, lectura desde la cual ideas como la resistir las ofensas y amar a los enemigos quedaban sólo como “consejos que sólo han de obedecer literalmente quienes buscan la sublime recompensa de la *vita contemplativa*.”<sup>133</sup> Esto se daba ya desde San Agustín, como lo muestran sus epístolas aquí mismo citadas. Desde esta perspectiva, este tipo de autores, a pesar de la importancia primordial que daban a la fe y la salvación, tenían también en el fondo un sentido de la realidad muy fuerte, factor crucial en aspectos como ésta teoría e incluso al interior de ella.

Es –irónicamente y a pesar del realismo con que son tratadas ciertas cosas– desde la realidad histórica y su apreciación que recibe duras críticas ésta teoría, refiriéndonos con realidad a los cuestionamientos que surgirían de una mirada profunda a la cruda realidad de la guerra, en la que las reglas dictadas por la teoría de la guerra justa no suelen llevarse a cabo.

<sup>132</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLI* p. 203-205

<sup>133</sup> Fernández Santamaría, J. A. *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento español 1516-1559*. p. 139

Es desde aquí que vienen las críticas a teoría de la guerra justa por parte de Erasmo de Rotterdam, importante filósofo de gran influencia en el pensamiento español y, en general, uno de los filósofos más importantes del Renacimiento europeo.

El filósofo holandés nos muestra, en el texto que citaremos, la interpretación que la corriente anti-belicista cristiana hacía de los preceptos del Nuevo Testamento, no como enseñanzas para la vida contemplativa o beata, sino como normas de conducta que todo cristiano verdadero debía seguir. Las críticas expuestas en el texto erasmista podrían llevarnos muy lejos, incluso hasta un enfrentamiento directo con la teología escolástica y su gran respeto por la figura de Aristóteles. Esto se hará más claro según avancemos, sin embargo, nos centraremos en la visión de Erasmo sobre teoría de la guerra justa, a la que ahora pasamos.

Uno de las cosas de las que Erasmo parece incluso burlarse es de la idea de causa justa, no por ella misma, sino por la realidad que él veía y que evidentemente le repugnaba. Su escepticismo respecto a esta noción clave de la teoría es evidente, pues, para él, en realidad las guerras son llevadas a cabo: "Por inhumanos títulos de señorío, por puentes enojos, por una mujercuela que se nos quito de delante, por causas todavía mucho más ridículas que éstas."<sup>134</sup>

Podría alegarse que estaríamos ante escritos dependientes de su contexto para su valor intelectual, pero también podría decirse lo contrario, pues, es la cruda realidad de cualquier guerra lo que da lugar a cuestionamientos atemporalmente válidos, como estos.

Si aumentamos a esto que al analizar dicha teoría estamos refiriéndonos al mundo cristiano, los cuestionamientos serían más fuertes. Esto es muy notorio en el caso de Erasmo, que reprueba especialmente el hecho del constante conflicto entre cristianos, lazo aún más fuerte para él –todo parece indicarlo– que el de la humanidad. En todo caso debe recordarse también la diferente inclinación de otro autor, como Vitoria en alguna duda, según se estuviese hablando de una guerra contra infieles o de una contra cristianos. La importancia de este factor es, así, de gran importancia. Nos queda esto claro con lo siguiente:

"Esta bien que arrastrare a los paganos tamaña demencia, la necedad, o la ira o la ambición o la avaricia o la inhumanidad, o, lo que yo creo más, las Furias abortadas del Averno, pero a nosotros, ¿quién nos metió en la mollera y en la voluntad que un cristiano requiera la sangrienta espada contra un cristiano? Parricidio le llamo cuando un hermano mata a otro hermano. Pero un cristiano tiene más estrecha unión con un cristiano, que no un hermano con un hermano germano suyo, dado que no son más fuertes los vínculos de la Naturaleza que los de Cristo."<sup>135</sup>

<sup>134</sup> Erasmo de Rotterdam. *La guerra es grata a los inexpertos*, en *Ensayos escogidos*. Selección y prólogo por Humberto Martínez. Cien del Mundo, SEP, 1988, p. 387

<sup>135</sup> Erasmo de Rotterdam. *La guerra es grata a los inexpertos*, en *Ensayos escogidos*. p. 399

Consideramos que lo más profundo de la crítica erasmista a la teoría de la guerra justa no se queda en las opiniones mencionadas hasta aquí, pues, como ya lo habíamos indicado, la base de todo esto se encuentra en un conflicto al interior mismo de la teología, en el que igualmente habíamos dicho, no podemos ahora profundizar, pero debe ser recordado, a nuestra consideración, por dos cosas: primero, las diferencias irreconciliables entre aristotelismo y cristianismo reaparecerán al exponer a Sepúlveda principal objeto de estudio de toda esta investigación; y segundo, forman parte muy importante de la filosofía occidental. La excelente síntesis por Erasmo de éstas es la siguiente:

"¿De dónde habrá penetrado como a gatas y tan callando esta peste en el pueblo cristiano? A este mal, poco a poco, como a las demás plagas restantes, le dieron entrada los incautos. Es cosa por demás sabida que todo mal, o muy incautamente se introduce en la vida de los hombres, o se insinúa so pretexto de bien. Primeramente a rastras se introdujo la erudición, como recurso idóneo para confutar a los herejes, apercebidos con las letras de filósofos, poetas y oradores. Originalmente estas doctrinas no se aprendían de los cristianos, sino que, de aquellos que afortunadamente las habían adquirido antes del conocimiento de Cristo, aplicábanlas a los nuevos usos de la piedad. Asimismo pasó con la elocuencia, que, al principio más disimulada que desdeñada, más tarde obtuvo la pública aprobación. Por todo eso, so capa de confutar y derrotar a los herejes a la sorda, penetra la ambiciosa afición de polemizar que introdujo en la iglesia una despreciable pestilencia. Y, como punto final, fue tan temerario su avance, que en el propio centro de la teología se asentó todo Aristóteles, y con tal entusiasmo se le recibió, que su autoridad es casi más respetada que la de Cristo. Si alguna cosa dijo él de difícil acomodación a la nuestra vida, quedó para ellos el lícito de adaptarlo con una arbitraria interpretación; demás de esto, muy poco después fue silbado y abucheado quién osaba, por leve que fuera la inconformidad, contradecir los oráculos de Aristóteles. De él aprendimos que no puede ser acabada la felicidad del hombre si no se le llegan los bienes de la salud y la fortuna. De él sabemos no ser posible la prosperidad de la república dónde todas las cosas no sean comunes; y es grande el empeño que ponemos en hacer concordar sus conclusiones filosóficas con la doctrina de Cristo. Esto equivale a mezclar el agua con el fuego. Alguna cosa admitimos de las leyes de los césares por su equidad visible, y porque su ajuste fuera mejor, desviamos hacia ellas todo lo posible la doctrina evangélica. Este proceder permite rechazar la violencia con la violencia, y que cada cual defienda su derecho: aprueban en los negocios la especulación, admiten la usura mientras fuere moderada, encomian como preclara empresa la guerra, mientras fuere justa, y definen ser justa cuando el príncipe la declaró, así sea niño como mentecato. Para terminar, la doctrina de Cristo actualmente está en su totalidad tan infestada de literatura de dialécticos, de sofistas, de matemáticos, de oradores, de poetas, de filósofos y de jurisconsultos paganos, que la mayor parte de la vida debe emplearse antes que hayas tenido holgura y sazón de profundizar en los arcanos de las Sagradas Letras, a las que, si algún día te acercaras, fuerza será que hayas abrumado por tan pesado farrago de

opiniones mundanas que, o bien radicalmente ofenden las enseñanzas de Cristo o han sido torcidas a sus dogmáticas afirmaciones. Y a tal punto este abuso no merece reprobación, que se considera punible desafuero hablar de ciencia cristiana a quién se hinchó hasta las orejas de bagatelas aristotélicas, por no decir sofisticas. Como si la doctrina de Cristo fuese tal que no pueda ser, como la que más, común a todos, o que por algún lado pueda tener connivencia con la sabiduría de los filósofos."<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> Erasmo de Rotterdam. *La guerra es grata a los inexpertos*, en *Ensayos escogidos*. p. 401-403

#### d) Relección *Sobre la templanza*

Para exponer ésta última relección del periodo 1537-1538, es necesario resaltar que –a nuestra consideración– un estudio sobre Vitoria que se limite a *Sobre los indios*, dejaría a Vitoria como un autor más en la polémica americana, sin que tuviera sentido una exposición elaborada de su obra.

La relección *Sobre los indios* es, indiscutiblemente, de gran valor en éste periodo histórico. Sin embargo, como hemos visto, es ambigua e incluso contradictoria en algún momento. Podemos ver en ella que, por un lado, se afirma la propiedad y soberanía de los indios, su lejanía e independencia de la potestad papal e imperial, e incluso defiende su racionalidad; pero por otro, al exponer los títulos legítimos, justifica nuestro autor la guerra indiana por fines económicos, por más que siempre ponga énfasis en la moderación de una guerra justa. Profundizar en el *porqué* de esto nos ayudará a comprender mejor no solo a Francisco de Vitoria, sino también ambiente político de la época.

Para ver esto tendremos que remitirnos al *fragmento* que formaba parte de *De la templanza*, que el propio Vitoria arrancara y enviara al padre Miguel de Arcos. Veremos también dos cartas: una del año 1534, escrita por Vitoria y dirigida al Miguel de Arcos; la otra carta a revisar será la enviada por el emperador Carlos V al prior del convento de San Esteban de Salamanca en 1539.

Considero de especial valor las cartas, pues, muestran la percepción personal de sus respectivos autores más allá del plano netamente teórico, en el que hasta ahora hemos centrado la investigación. Pasemos a estos documentos.

El *fragmento* plantea sin más la siguiente cuestión: "*Si los príncipes cristianos, con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros a causa de su costumbre sacrílega de comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas en sus sacrificios [...]; y de sí, en el caso de que no puedan hacerla con su autoridad, pueden hacerla por mandato y comisión del Sumo Pontífice (De la templanza, 239, Fragmento)*"<sup>137</sup>

Para responder a ésta cuestión Vitoria expone premisas importantes con relevantes consecuencias para un juicio sobre la guerra indiana. :

- La fe, siendo cosa de la voluntad, no puede ser coaccionada.
- Los crímenes contra la ley natural no pueden ser castigados por ninguna potestad que ostenten los príncipes. La Iglesia misma no puede castigar a los infieles por esto. Además, lo bárbaros están fuera de su jurisdicción.
- Los príncipes legítimos pueden obligar a sus súbditos a abandonar sus pecados y ritos. Sin embargo, aclara Vitoria que aunque esto sea lícito, si fuese también causa de escándalo no debe ejercerse tal derecho.

<sup>137</sup> Consultado en *Los filósofos escolásticos del siglo XVI y XVII*. Selección de textos por Clemente Fernández. B.A.C. Madrid, MCMLXXXVI p. 143-144

- Si por pecado contra la ley natural los infieles pudiesen ser castigados, entonces, los cristianos, pueden igualmente ser castigados por los infieles si ellos mismos pecan de esa forma.
- Aunque los príncipes cristianos pudieran hacer guerra justa contra los bárbaros porque comieran carne humana, no les daría esto a los primeros el derecho de ocupar sus tierras y bienes; el recurso a la guerra sería válido únicamente en tanto fuese necesario para detener dichos crímenes.

La argumentación de Vitoria, punto por punto, es la siguiente:

Primer punto:

"[...] si algunas naciones pecan contra el derecho divino sobrenatural y revelado, no pueden ni deben ser obligadas a desistir de semejante violación. [...] La razón de ello es el que no pueden ser convencidos con toda evidencia de que obran mal, y, consiguientemente, no se les puede condenar con juicio humano. [...] Esto parece conforme a lo que dice Santo Tomás en la 2-2 q. 10 a. 8, en donde enseña que a los paganos no ha de obligárseles a abrazar la fe, «porque el creer pertenece a la voluntad»; [...]<sup>138</sup>"

Segundo punto:

"Y se prueba porque nadie puede obligar o castigar a otro, a no ser que tenga potestad sobre él; es así que ninguna potestad se extiende a esto de que se trata; luego a nadie le es lícito. [...] la potestad civil no se extiende a esto, ya que se recibe del pueblo, y el pueblo ni quiere ni, al parecer, puede otorgar una potestad espiritual. [...] Igualmente, los que no son súbditos tampoco pueden ser obligados a ello por la potestad espiritual, pues ésta hoy día no se extiende sino a los bautizados [...]"<sup>139</sup>.

"[...] la Iglesia o tiene dominio sobre los infieles o no lo tiene. Si no lo tiene, no puede castigarles ni siquiera por sus delitos, aunque sean contra naturaleza. Si tiene dominio y ellos no quieren reconocerlo, puede invadirlos sin que haya ninguna otra causa, incluso aunque no hayan cometido ningún delito. Y de este modo la Iglesia podría, sin más, ocupar todas las tierras de los infieles, y entonces no sería preciso el buscar la ocasión de los pecados contra naturaleza. Consiguientemente, el Ostiense habló más acertadamente que Inocencio y sus seguidores.

Se confirma, porque, una vez cometidos los pecados contra naturaleza, el papa puede castigarlos, y entonces o están los infieles obligados a aceptar este castigo o no lo están. Si no están obligados, se sigue que el papa no puede castigarlos. Si están obligados, entonces la conclusión se vuelve contra los doctores citados, ya que se trata de un derecho divino positivo, y ellos dicen que en tal caso no se les puede castigar, porque no puede convencerse, y es que, en efecto, este derecho, es decir, que el papa es vicario de Cristo, es sobrenatural, y no puede demostrarse que Dios se hizo hombre. Es

<sup>138</sup> Los filósofos escolásticos del siglo XVI y XVII. p. 144

<sup>139</sup> Los filósofos escolásticos del siglo XVI y XVII. p. 144

admirable que los infieles sean obligados a aceptar una de estas verdades más que la otra y que no se les pueda castigar por no recibir a Cristo y sí por no recibir al papa. En la medida en que confiesen estas verdades no pueden ser castigados.<sup>140</sup>

Tercer punto:

"[...] Evitando el escándalo y supuesto que no redundase en un final peor, los príncipes pueden obligar a sus súbditos infieles a que abandonen los pecados y los ritos que no solamente contradicen la ley natural, sino también el derecho divino. Por lo dicho, es evidente que a los príncipes pertenece el hacer buenos a sus súbditos, lo cual no podría conseguirse si perseverasen en sus ritos. Y digo que esto ha de hacerse donde no redunden en un final peor, porque parece que moralmente no puede suceder. Por ello, Santo Tomás, hablando moralmente, con razón establece la conclusión de que los infieles no han de ser obligados a abrazar la fe. Pero ciertamente si por el mandato del príncipe debiesen convertirse todos los sarracenos y no se siguiese ningún escándalo, parece que sería lícito en todo punto, y aún más, que habría obligación de hacerlo."<sup>141</sup>

Cuarto punto:

"[...] sería también ilícito perseguir con la guerra a todos los infieles, porque son adúlteros, o fornicadores, o perjuros y ladrones, ya que todos estos desórdenes van contra el derecho natural y puede convencerse de que son malos. Además, los príncipes infieles no pueden hacer la guerra a los cristianos en el caso de que estos sean adúlteros o ladrones; luego tampoco al contrario. Y se prueba la consecuencia del argumento, porque en esta materia no tienen mayor potestad éstos que aquéllos. Igualmente en el caso de que los príncipes cristianos puedan castigar a los paganos o perseguirlos con la guerra; se seguiría que, con la misma razón, los paganos podrían castigar a los cristianos. [...] Pues un príncipe cristiano no tiene mayor potestad sobre un pagano que sobre otro cristiano. [...]"<sup>142</sup>

Quinto punto:

"SEXTA CONCLUSIÓN: Si se hace la guerra a los bárbaros por este único motivo, al cesar éste, no es lícito prolongarla más, ni ocupar con esta ocasión sus bienes o sus tierras. Es evidente por sí misma, porque supongo, dado que la guerra sea justa, que quien la hace no puede a su arbitrio dañar a los enemigos en sus dominios o despojarles de sus bienes, sino en cuanto sea necesario para suprimir las injusticias y alcanzar la seguridad. De donde se sigue que, si no hubiera otro modo de conseguir esta seguridad a no ser por intervención de los príncipes cristianos, esto sería lícito en tanto en cuanto fuese necesario para la obtención de tal fin."<sup>143</sup>

"OCTAVA CONCLUSIÓN: Cualquiera que sea el motivo por el cual se hace la guerra contra los bárbaros, nunca es lícito excederse en ella más que si se realizase contra cristianos. Es evidente, porque la justicia de la guerra no se fundamenta en que los

<sup>140</sup> Los filósofos escolásticos del siglo XVI y XVII. p. 154-155

<sup>141</sup> Los filósofos escolásticos del siglo XVI y XVII. p. 149

<sup>142</sup> Los filósofos escolásticos del siglo XVI y XVII. p. 145

<sup>143</sup> Los filósofos escolásticos del siglo XVI y XVII. p. 151

enemigos sean infieles, como se ha dicho más arriba y consta por Santo Tomás en la 2-2 q. 10 a. 8 De donde se sigue que así como un príncipe cristiano no alcanza por ello el derecho a despojarle de su reino, así también en el caso presente no es lícito en la guerra contra los bárbaros despojarles, sin más, de sus dominios y de sus bienes.<sup>144</sup>

A partir de todo esto concluye Vitoria, en total contraste con los TÍTULOS LEGÍTIMOS expuestos en *Sobre los indios* :

"Igualmente, cuando dicen que puede castigarse a los infieles a causa de sus pecados contra naturaleza, se les responde que o bien entienden como pecados contra naturaleza los que son contra el orden e inclinación de la naturaleza, como la sodomía o el comer carne humana, o bien entienden por ellos todo pecado que va, en general, contra la ley natural. Si lo entienden del primer modo, hay que replicarles que los infieles pueden ser convencidos tan fácilmente de que el homicidio o el perjurio es malo como de que lo es la sodomía, e incluso aún con más claridad. Si lo entienden de modo general, entonces sería una mera calumnia y fraude para perseguir a los infieles, pues es cierto que entre los mismos fieles siempre hay ciertos pecados permitidos que van contra la ley natural, como la fornicación o la usura. Y entonces no haría falta tanta sutilidad, sino que bastaría decir en absoluto que es lícito perseguir a todos los infieles. Porque es admirable que la fornicación esté permitida entre los cristianos y, sin embargo, precisamente a causa de la fornicación de los infieles sea lícito ocupar sus tierras. No hay ningún fundamento sólido para esta opinión. *Fin.*"<sup>145</sup>

Estas conclusiones son, a todas luces, contrarias al la exposición sobre los TÍTULOS LEGÍTIMOS y más cercanas a las partes más críticas de *De los indios* respecto a la polémica indiana. De esta forma podemos afirmar, junto con Rovira, que, "El gran y admirable pensamiento de Vitoria sometiendo a un agudo análisis crítico y problematizando el derecho de dominio que España podía tener sobre las nuevas tierras de América y sus habitantes, la licitud de la guerra en nombre de evitar los sacrificios humanos, la antropofagia y los pecados contra la natura, la imposición de la fe y otros importantes aspectos, se encuentran en este fragmento y no, como se ha venido diciendo, en las elecciones *Sobre los indios*"<sup>146</sup>. Agregamos a esto nosotros, que también se encuentra en la carta al padre Arcos.

Este capítulo y la exposición sobre Francisco de Vitoria finalizará con un resumen de las ya mencionadas cartas, la de Vitoria y la de Carlos V, valiosísimos documentos que, sin necesidad de ser comentados nos revelan el ambiente polarizado en que se desarrolla la polémica indiana. El contraste que muestran no podría ser mayor: la de Vitoria, escrita cinco años antes de la elección *Sobre los indios*, fechada el 8 de noviembre de 1534,

<sup>144</sup> Los filósofos escolásticos del siglo XVI y XVII. p. 151-152

<sup>145</sup> Los filósofos escolásticos del siglo XVI y XVII. p. 155-156

<sup>146</sup> Rovira Gaspar, María del Carmen. *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. Porrúa-H. Cámara de diputados, México, 2004. p. 216

testimonio de la consternación personal de Vitoria incluso más como persona que como teólogo; la del emperador (10 de noviembre de 1539), testimonio también personal, pero de la ira de un político airado ante la intromisión en asuntos políticos por parte de los muy eruditos teólogos de la época. Sus contenidos son los siguientes:

Carta de Francisco de Vitoria al P. Miguel de Arcos sobre negocios de Indias:

Cuanto al caso del Perú, digo a V. P. que ya, [...]no me espantan ni me embarazan las cosas que vienen a mis manos, excepto trampas de beneficios y cosas de Indias, que se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas.[...]

Todavía trabajo cuanto puedo; que pues ellos se llevan la hacienda, no me quede con alguna jactura desta otra hacienda de la conciencia; y aunque se hecha poco de ver, creo que no importa menos que la otra.

[...] Yo no doy ni tomo que sepa que tienen beneficios, digo fuera del dicho y carta (?).

Lo mismo procuro hacer con los peruleros, que aunque no muchos, pero algunos acuden por acá. No exclamo, contra los unos ni contra los otros, sino, ya que no puedo disimular, no digo más, sino que *no lo entiendo*, y que no veo bien la seguridad y justicia que hay en ello, que lo consulten con otros que lo entiendan mejor.

Y los unos allegan al Papa, y dicen que sois cismático, porque pones duda en lo que el Papa hace; y los otros allegan al Emperador, que condenáis a su Majestad y que condenáis la conquista de las Indias, y hallan quien los oiga y favorezca.

*Primum omnium*, yo no entiendo la justicia de aquella guerra; *nec disputo* si el Emperador puede conquistar las Indias, que presupono que lo puede hacer strictísimamente. Pero, a lo que yo entiendo de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa, nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningund agravio a los cristianos, ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra. *Sed*, responden los defensores de los peruleros, que los soldados ni eran obligados a examinar esto, sino seguir y hacer lo que mandaban los capitanes.

*Accipio responsum* para los que no sabían que no había ninguna causa más de guerra, más de para roballos, que eran todos o los más. Y creo que más ruines han sido las otras conquistas después acá.

Pero no quiero parar aquí. Yo doy todas las batallas por buenas y santas. Pero hase de considerar que esta guerra, *ex confessione* de los peruleros, es, no contra extraños, sino contra verdaderos vasallos del Emperador, como si fuesen naturales de Sevilla, *et praeterea, ignotantes revera justitiam belli*; sino que verdaderamente piensan que los españoles los tiranizan y les hacen guerra injustamente. Y aunque el emperador tenga justos títulos de conquistarlos, los indios no los saben ni lo pueden saber; [...]

Que la guerra, máxime con los vasallos, hase de tomar y proseguir por bien de los vasallos y no del príncipe, Ni sé por dónde puedan robar y despojar y despojar a los tristes de los vencidos de cuanto tienen y no tienen.

En verdad, si los indios no son hombres, sino monas, *non sunt capaces injuriae*. Pero si son hombres y prójimos, *et quod ipse praese ferunt*, vasallos del emperador, *non video*

*quamodo* excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé que tan grand servicio hagan a su majestad de echarle a perder sus vasallos.

Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vaco, y me lo hoviesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia de estos peruleros, sin duda no lo osara hacer: Antes se seque la lengua y la mano que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad. [...]

Frater Franciscus

Victoria<sup>147</sup>.

#### Carta de Carlos V al prior de San Esteban de Salamanca:

El rey

Venerable padre Prior del monasterio de santisteban de la cibdat de Salamanca yo he sydo informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en piatica y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias yslas e tierra firma del mar oceano y también de la fuerça y valor de las conpusiciones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han hecho y hacen en estos reinos y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabidurla e sin primero nos abisar dello más de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes ynconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede apostólica e bicario de christo e daño de nuestra Corona Real destos reinos, abemos acordado de vos encargar y por la presente vos encargamos y mandamos que luego sin dilación alguna llameis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de lo susoducho o de cualquier cosa de ello ovieren tratado así en sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera pública o secretamente y recibais dellos juramento para que declaren en que tiempo y lugares y ante que personas han tratado y afirmado lo susodicho así en limpio como en minutas o en memoriales, y si dello han dado copia a otras personas eclesiásticas o seglares; y lo que ansy declaren con las escripturas que dello tovieren sin quedar en su poder ni de otra persona copia alguna; lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre a fray nicolás de santo tomás que para ello enbiamos para que lo traiga ante nos y lo mandemos ueer proueer cerca dello lo que convenga al servicio de dios y nuestro y mandarles eys de nuestra parte y vuestra que agora ni en tiempo alguno sin espresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho ni hagan ymprimir escriptura alguna tocante a ello porque de lo contrario yo me teme por muy deservido y lo mandare proueer como la calidad del negocio lo requiere. De madrid a diez días del mes de noviembre de mill e quinientos e treinta y nueve años. Yo el rey. Refrendada de su mano.<sup>148</sup>

<sup>147</sup> Consultado en Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. p. 137-139 –se ha conservado la ortografía original-

<sup>148</sup> Consultado en Francisco de Vitoria. *Relectio de indis o Libertad de los indios*. Corpus hispanorum de pace vol. 5. Consejo Superior de Investigaciones Científicas [C.S.I.C.] Madrid, 1967. p. 152-153

#### Capítulo 4. Juan Ginés de Sepúlveda

El pensamiento político de Juan Ginés de Sepúlveda está condicionado en una medida difícilmente exagerable por las condiciones políticas de su época y por su propia vida, siempre vinculada a las altas esferas del poder político español e italiano.

El humanista español, fundamentalmente conocido por sus ideas al respecto de la conquista de América, que lo llevaron a enfrentarse a Bartolomé de Las Casas en 1550, tiene que ser considerado también desde la perspectiva de los problemas políticos europeos más serios de su tiempo, tales como la Reforma protestante o la guerra con el entonces poderoso Imperio Otomano (históricamente considerado el gran enemigo de la cristiandad, contra el que se habían emprendido en la Edad Media las *Cruzadas*). Debe ser considerado, como elemento de gran importancia, el papel de Sepúlveda como cronista del emperador Carlos V, cuya política imperial, pensada para la consecución de la monarquía universal, fue siempre apoyada por el humanista cordobés.

La importancia de dicha relación del cordobés con el emperador, y de su relación con la idea imperial y la de *República Cristiana*, nos parece no haber sido tomada en cuenta lo suficiente, encontrándonos con la afirmación de que, "Sepúlveda es totalmente ajeno a la idea del Sacro Imperio Romano."<sup>149</sup> Al margen de lo que argumente el autor de esta afirmación, y de los matices que pudieran dar en parte razón a esta idea, consideramos que, totalmente ajeno a ella no lo es. Creemos que esto se debe a un menosprecio de la importancia de la "*Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*", la cual fundamentaría una relación más fuerte de Sepúlveda con la idea del Sacro Imperio de lo que podría parecer sin considerar dicha obra. Por el contrario, en la presente investigación esta obra será considerada de la mayor relevancia.

Como preámbulo a la exposición será conveniente mostrar algunos datos biográficos de Sepúlveda, que serán de gran utilidad en el análisis que de él haremos. En este análisis, que dividiremos en dos partes —la primera, sus ideas referentes al ámbito europeo, la segunda, su visión de la conquista de América—, nos apoyaremos en las siguientes obras del autor:

- "Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos". «*Cohortatio ad Carolum bellum suscipiat in turcos*» (Bolonía, 1529).
- "Democrates primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana" «*Democrates primus*» (escrita en 1531, publicada en 1535)

<sup>149</sup>Fernández Santamaría, J. A. *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento español 1516-1559*. trad. Juan Faci Lacastá. ed. Akal. 1977 p. 174

- «*Democrates alter*» o “Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.”
- *Apología (de Juan Ginés de Sepúlveda contra Bartolomé de Las Casas y de Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda)*
- «*De Rebus Hispanorum gestis ad Novum Orbem Mexicumque*» o «Hechos en el Nuevo mundo y México»
- *Del reino y los deberes del rey.*
- *Epistolario* de Juan Gines de Sepúlveda.

El esbozo biográfico del autor es el siguiente:

Sepúlveda Nace en 1490 en Pozoblanco, Córdoba. En 1510 es admitido en la Universidad de Alcalá, en donde estudia filosofía por tres años. De ahí pasa estudiar teología en el colegio de San Antonio de Sigüenza, permaneciendo ahí hasta 1515.

Ese año, el 14 de febrero, recibe Francisco Jiménez de Cisneros<sup>150</sup> una carta para las autoridades del colegio español de San Clemente en Bolonia, en donde estudia por ocho años, siendo ya a comienzos de 1523 doctor en teología y arte.

Durante su estancia en Bolonia fue protegido de Julián de Medicis (Papa Clemente VII durante el periodo 1523-1534), Alberto Pío (príncipe de Carpi, el cardenal Cayetano Aldo Manucio, general de los dominicos, y el Papa Adriano VI.

Respecto de sus protectores, deben ser consideradas también algunas de las empresas políticas, que pudieran reflejarse en la obra del humanista cordobés. Tal es el caso de Clemente VII, de quien es de resaltar su intento fallido de acabar con la Reforma protestante en Alemania.

La producción intelectual de Sepúlveda fue la siguiente:

Obras del periodo de este periodo en Bolonia:

*Errata Petri Alcyconii in interpretatione Aristotelis* (perdida).

*Historia Aegidiana* (Bolonia, 1521).

Traducción de obras aristotélicas:

*Parvi naturalis* (Bolonia, 1522).

*De ortu et interitu* (Bolonia, 1523).

Obras posteriores a su estancia en San Clemente:

Estas las realizo mientras permaneció en la corta pontificia como traductor y comentarista de Aristóteles. Este periodo abarca de 1523 a 1526:

*De mundo ad Alexandrum* (Bolonia, 1523).

<sup>150</sup> Importante cardenal y político español. Inquisidor general en 1507 por nombramiento de Fernando el Católico; igualmente, fue nombrado por éste regente y gobernador de Castilla, León, Granada y Navarra en 1516 hasta la llegada de Carlos I, futuro emperador Carlos V; entre las políticas religiosas que apoyaba se encontraba la conversión forzosa de musulmanes y los bautizos masivos.

Traducción de los *Comentarios* de Alejandro de Afrodisias a la *Metafísica* de Aristóteles (Roma, 1527).

El *Meteorum libri IV* (París, 1532).

La *Política* [traducción] (París, 1548).

*De fato et libero arbitrio* (obra escrita contra Lutero).

*Antapología pro Alberto Pío* (Roma y París, 1532). Escrita en apoyo de Alberto Pío, muerto en 1529. Éste se había metido en una disputa con Erasmo de Rotterdam; Sepúlveda siguió intercambiando después –ya cordialmente– correspondencia con el humanista holandés hasta la muerte su muerte en 1536.

*Cohortatio ad Carolum bellum suspiciat in turcas* (Bolonía, 1529).

*Democrates primus* (escrita en 1531, publicada en 1535)

En 1534 muere Clemente VII y Sepúlveda pasa al servicio de Carlos V como cronista imperial. En 1542 es nombrado preceptor del príncipe Felipe. A partir de la experiencia al servicio de Felipe escribe *De regno*, publicada en 1573.

Escribe el *Democrates alter*, continuación del *Democrates primus*, publicada esta última en 1535. Escribe después *Apología pro libro de justis belli causis* (Roma, 1550), que como indica su título, es una defensa de su predecesor. Es también el 1550 el año en que participa en la Disputa de Valladolid con fray Bartolomé de Las Casas.

Muere en 1573.

#### 4. 1 La problemática europea: Francia, Lutero y el peligro turco.

Los datos biográficos que preceden muestran la estrecha relación de Sepúlveda con la realeza española; esto debe ser considerado como un elemento determinante para la totalidad de su pensamiento político, y el sentido apologético que tendrá un tratado como *"Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos"*, de extensión breve, pero que nos muestra con mucha precisión las líneas que han de seguir sus obras, además de ideas y argumentos que aparecerán en escritos posteriores.

El título mismo evidencia el contenido de este breve tratado que, al ser analizado a la luz de su contexto, se muestra como fundamental en el ideario del autor.

¿Era necesaria una exhortación como esta? La Europa cristiana, históricamente, se había enfrentado con el Islam; encontramos así que, en 1095 convoca el papa Urbano II la primera de ocho cruzadas<sup>151</sup>, llevadas hasta finales del siglo XIII. Con esto no terminó la lucha con el enemigo turco, el cual, en la época en que escribe el humanista español, se presentaba como un serio peligro para la cristiandad en su conjunto.<sup>152</sup> Visto desde esta perspectiva, Sepúlveda no hace sino responder a un problema que preocupaba a toda Europa.

También debe ser considerado, para este análisis, la lucha interna que se llevaba a cabo por la hegemonía europea entre Francisco I de Francia y Carlos V. El logro de la paz entre éstos era un requisito indispensable para poder hacer frente al enemigo común de los cristianos: el turco. El otro elemento fue la Reforma protestante, que significó la ruptura de la cristiandad en dos grandes bloques.

<sup>151</sup> Los años en que se desarrollaron éstas fueron los siguientes: 1ª (1096-1100); 2ª (1147-1148); 3ª (1189-1192); 4ª (1202-1204); 5ª (1217-1521); 6ª (1227-1229); 7ª (1248-1254) y 8ª (1270)

<sup>152</sup> Los turcos, dirigidos por Solimán I, habían capturado Belgrado en 1521, habían derrotado a los húngaros en la batalla de Mohács en 1526, y habían sitiado fallidamente Viena en 1529.

### a) La guerra con Francia

El conflicto entre estos reyes, que había empezado desde la coronación de Carlos V como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico el 23 de octubre de 1520, se había extendido hasta involucrar a otros países y al mismo papado, que no mantuvo nunca una posición fija, sino una que oscilaba de acuerdo a sus necesidades.

El enfrentamiento militar entre Carlos V y Francisco I comienza en 1521 en Navarra y la frontera de los Países Bajos. Se sucedieron diversos enfrentamientos, hasta que en febrero de 1525 Francisco I es hecho prisionero en Pavía, a partir de lo cual se comprometía a entregar Borgoña y retirarse de Milán. El conflicto continúa, sin embargo, después de la llamada Paz de Madrid:

"[...] La Paz de Madrid (14 de enero de 1526) obligaba a Francisco I a la restitución del Ducado de Borgoña y a la renuncia a Milán, Génova, Nápoles y la soberanía feudal sobre el Artois y Flandes. La hermana del Emperador, cuyo matrimonio había sido planeado anteriormente con el Condestable Borbón, había de convertirse ahora en la esposa de Francisco I. El Emperador entendió la Paz como forma de conciliación y cómo etapa previa al combate en común contra infieles y herejes. Gattinara no la suscribió, prediciendo su inaplicabilidad.

Gattinara tuvo razón. Francisco I declaró nulo el tratado inmediatamente de su liberación, arguyendo que había sido firmado bajo coacción. El 22 de mayo pudo ya formar en Cognac una liga contra el Emperador, en la que participaban Clemente VII, Milán, Venecia y Florencia. Carlos V reaccionó retando a Francisco I a un duelo; la guerra empezó de nuevo."<sup>153</sup>

Esta guerra, fue uno de los principales obstáculos para el logro de la política imperial de Carlos V y su idea de una monarquía universal, no él único. Con esto debe considerarse como fracasado el ideal político de Carlos V, en que aún sobrevivían restos de la idea imperial que se configuró en la Edad Media, concretada quizás mejor que nunca en el reinado de Carlomagno, bajo el cual se creyó posible la unidad política de la cristiandad. Esta idea se mantuvo en el imaginario cristiano con gran fuerza; se nos muestra con esto la aspiración del emperador Carlos V<sup>154</sup>, alrededor de quien surgió con gran fuerza la añoranza del Imperio fundado por Carlomagno.

Carlos V fue heredero de cuatro dinastías: la de Habsburgo, de Borgoña y de Trastámara, esta última por partida doble (castellana y aragonesa). De su abuelo paterno, el emperador Maximiliano I, heredó los territorios centroeuropeos de Austria y los derechos al Sacro Imperio; de su abuela paterna, María de Borgoña, los Países Bajos; de su abuelo materno, Fernando II el Católico, la Corona de Aragón, además de Sicilia y Nápoles; y de su abuela

<sup>153</sup> Lutz, Heinrich. *Reforma y Contrarreforma*. Versión española de Antonio Sáenz Arance. Alianza Editorial, Madrid, 1994. p. 65

<sup>154</sup> Para ver más a fondo el entorno ideológico alrededor de Carlos V consultar, Fernández, Álvarez, Manuel. *Carlos V, el César y el hombre*. fundación Académica Europea de Yuste, Ed. Espasa Calpe, S. A., 1999. p. 128-132

materna, Isabel I la Católica, la Corona de Castilla, Canarias y todo el Nuevo Mundo descubierto y por descubrir (este último, por la donación, en 1493, de Alejandro VI a los reyes Católicos). Considerando esto parece natural que la inmensa herencia hiciese pensar en la monarquía universal.

Ideólogos de esta idea imperial fueron personajes como Mercurino Arborio de Gattinara ("Carlos está llamado —así argumenta Gattinara— al dominio universal, «para unir todo el mundo bajo un solo pastor», pues sólo la unión de un imperio universal podrá traer la paz al orbe".)<sup>155</sup> y el propio Ginés de Sepúlveda.

La idea misma de imperio, implicaba ya la de universalidad de la religión cristiana y la misión imperial de mantener la paz entre los cristianos; esto es, la existencia de un emperador no se justifica por sí misma, sino solo en la medida en que el poder secular, representado por él, sirve al espiritual, representado por la Iglesia:

"La Iglesia constituida en Jerusalem por Jesús llamado "El Cristo" y sus doce apóstoles recibe, desde su fundación misma, una misión universal: ir y predicar el Evangelio por todas las naciones bautizándolas en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. [...]

El universalismo cristiano nace de la misión, del mandato y por ende está impregnado de fuerza y voluntad conquistadora. Por su universalidad es católico; por su impulso espiritual, apostólico; por la tendencia a una realización definitiva allende la historia, mesiánico y escatológico. Es también salvífico por la convicción religiosa de estar en la tarea de transformar al hombre en ciudadano del Reino de Dios.

El cristianismo no puede aceptar el carácter divino del emperador, pero puede adscribir su potestad a la misión de la Iglesia. Como expresión de una fuerza espiritual independiente de Cristo el imperio es, para el cristianismo, diabólico y prefiguración del enemigo por antonomasia: el Anticristo. Como poder temporal, apto para unir las naciones en un cuerpo político único, el imperio es naturalmente bueno. Cristo no niega la parte correspondiente al César.

Pero la Iglesia fue fundada por Dios y en sus manos está la autoridad de atar y desatar. El mismo César no puede eludir la opción definitiva, terminante, impuesta por Jesús: el que no está conmigo está contra mí."<sup>156</sup>

Así, se ve el primer obstáculo para la política imperial de Carlos V. Esta guerra fue una lucha por la hegemonía europea que al final no le permitió alcanzarla a ninguno de los dos reyes. Mientras Carlos se concentraba en resolver su rivalidad con Francia, el Imperio otomano tomaba fuerza y tomaba en 1521 Belgrado; en 1522 se anexa Rodas y Hungría en 1526. Para el año 1526 se inicia el asedio de Viena. Esto se menciona por llegar la rivalidad entre el emperador y Francisco I a uno de sus momentos más críticos cuando en rey francés, en absoluta contradicción con el ideal ecuménico de la cristiandad, se alía al enemigo turco en 1535 en su afán de terminar con el poder del heredero de los Habsburgo;

<sup>155</sup> Lutz, Heinrich, *Reforma y Contrarreforma*, p. 50

<sup>156</sup> Calderón Bouchet, Rubén. *La Ciudad Cristiana*. Ed. Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998. p. 838-839

la posibilidad de un imperio cristiano y de una unidad política cristiana, que en común enfrentaría al enemigo turco, no podría verse más obstaculizada.

En el desarrollo de este conflicto se da el *Sacco di Roma* (6 de mayo de 1527) y con él, la posesión territorial, —temporal únicamente— de la *Ciudad Eterna* por el emperador. La situación a la que se había llegado es simple y sencillamente caótica, con los dos reyes más poderosos de Europa enfrentados entre sí, Italia tomada por los ejércitos del emperador y el papa en un estado de cautividad. La paz lograda después de esta situación, conseguida sólo hasta 1529, tras ocho años de enfrentamientos, muestra la fragilidad sobre la que se sostenía la idea de una *República Cristiana*. Los intereses de cada una de las partes en conflicto son, en realidad, junto con los otros conflictos que se tratarán como contexto de la obra de Sepúlveda, los clavos del ataúd del Imperio soñado por Carlos V:

“Dos años después de la captura del rey de Francia era el Papa quien, convertido en enemigo, había caído en manos del Emperador. Las cuestiones a decidir se presentaban ahora de un modo más radical. ¿Qué habría de suceder con el Papa y con el Papado? Lo que, a ojos de muchos contemporáneos, aparentaba ser un acontecimiento apocalíptico, —el castigo de la Babilonia prostituida— ha de ser valorado hoy, desde el punto histórico, como un paso más en la desestabilización del sistema europeo. [...]

También la correspondencia familiar de los Habsburgo y las declaraciones propagandísticas de la corte imperial tras el *Sacco* estaban plagadas de ambiciosos planes. Fernando exhortaba insistentemente a aprovechar la captura del Papa para forzar la convocatoria de un Concilio General. Como *chief de la chrétienté*, no debía dejar pasar esta oportunidad única de restablecer la fe católica. Y, tras la llamada a una reforma de la Iglesia dirigida por el Emperador, era Alonso de Valdés, uno de los principales humanistas de la corte imperial, quien cargaba de tonos proféticos su panfleto antipapal *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*: «Y entonces será dicho hasta el confín del mundo: Jesucristo ha fundado la iglesia y Carlos V la ha restablecido».

Pero, de modo similar a lo acontecido tras Pavía, no se llegó a consecuencias radicales, sino a compromisos condicionados en muy diversos sentidos, los cuales no alcanzaron a traer ni el Concilio, ni la reforma de la Iglesia, ni la paz en Europa. La coalición anti-habsbúrgica, lejos de arrojarse tras el *Sacco*, siguió activa, y sólo pudo ser derrotada en Italia cuando la flota genovesa, bajo el mando de Andrea Doria, se pasó al bando imperial. Clemente VII quedó tan indemne como el mismo Papado; se le atrajo mucho más hacia la esfera de los intereses habsbúrgicos, ofreciéndole, en beneficio, la restauración del dominio de los Medici en Florencia, que había sido derribado en 1527 (todo ello, ciertamente, sin garantías respecto a la celebración del Concilio y la reforma de la Iglesia). Mediante dos tratados de paz, el Emperador pudo, en el verano de 1529, dar por concluida la lucha por Italia y por la hegemonía en Europa y encontrarse con el camino libre para su coronación imperial en Italia.

En la Paz de Cambrai (3 de agosto de 1529), Francisco I renunció por segunda vez a todas sus reivindicaciones sobre Italia. Pero, en esta ocasión, también Carlos V tuvo que renunciar a algo: al Ducado de Borgoña.<sup>157</sup>

El conflicto entre el emperador y el rey francés parecía resuelto; pero no fue así. Francisco trató de nuevo en 1536 de dominar Milán; el resultado fue una nueva etapa del conflicto, agregándose ahora el acercamiento de Francisco a Solimán I. La guerra se solucionó solamente mediante la Tregua de Niza, y el encuentro personal entre ambos monarcas<sup>158</sup>. Esta guerra sólo pudo encontrar fin en una etapa posterior en la que ya no reinaban ni Carlos V ni Francisco I. Tocó a los herederos de ambos conseguirlo, a Felipe II, del primero y Enrique II, del segundo. Cabe mencionar, solo hasta 1559.

Ante tal estado de disputa interna entre estas monarquías europeas, queda así demostrada la imposibilidad del proyecto *carolino* al respecto de una guerra en común contra los turcos, que es la gran propuesta de Sepúlveda al Emperador. Cobra un sentido muy preciso la necesidad de hacer la paz con los príncipes cristianos antes de llevar a cabo esta nueva *crusada* (si bien nunca se utiliza dicho término por el humanista cordobés, está muy acorde a la empresa que piensa) propuesta por el autor del *Democrates primus*. Expuesto esto podemos pasar a la exposición del tema turco, que, se verá, se encuentra relacionado con el de la Reforma, en el plano teórico, que es el que nos interesa en la exposición.

---

<sup>157</sup> Lutz, Heinrich. *Reforma y Contrarreforma*. p. 66-67

<sup>158</sup> ver la ya citada obra *Reforma y Contrarreforma*. p. 93-94

## b) Lutero

La importancia de Martín Lutero (1483-1546) en la historia europea es incalculable, tanto en su aspecto teológico como en el histórico. En este último, incluso más que por Lutero mismo, lo sería por las consecuencias que tuvieron en la historia de la Iglesia sus doctrinas teológicas. La gran cantidad de escritos que de él se tienen, nos llevaría más allá del objetivo de esta investigación; nos centraremos por ello en las ideas que tengan una relación directa con el ideario político de Sepúlveda.

Aún así vale la pena reflexionar sobre el lugar de la Reforma en el contexto del reinado de Carlos V, nuestro punto de referencia histórica e ideológica. Nos interesa primordialmente el aspecto ideológico; al cual nos hemos referido antes, con nuestra insistencia en la idea de Imperio Universal como directriz política del heredero de Habsburgo; sobra decir que tenía el imperio tenía que ser, según la concepción del emperador, católico. A la luz de las consecuencias religiosas de la Reforma, la relevancia de la figura de Lutero cobra así dimensiones difícilmente exagerables:

"Estamos ante la cuestión más trascendental de la Europa carolina: la Reforma. En verdad, sería la que llenaría el reinado de Carlos V desde el día siguiente de su coronación imperial hasta sus últimas jornadas, después de la abdicación en Bruselas. A la par, o incluso con más fuerza que la rivalidad con Francisco I, hay que poner la cuestión luterana, que persigue a Carlos V incluso hasta su retiro en Yuste."<sup>159</sup>

Parece justificada la idea del autor. La lucha con Francisco I era una lucha de intereses políticos, guardando ambos monarcas en el aspecto religioso una posición ortodoxa, cercanos ambos al papa y a la Iglesia Católica. En cambio, la Reforma da lugar a una división de la Cristiandad como tal, y con ello de lo que en ese momento se considera el mundo occidental, fundado más en la unidad religiosa que en la dimensión territorial. La diferencia entre uno y otro conflicto es mucha, y la relevancia del cisma religioso aun mayor.

La primera aparición pública de importancia del reformador alemán se dio con la exposición de las *95 Tesis (Controversia sobre el valor de las indulgencias. las 95 Tesis)*, el 31 de octubre de 1517. Este texto marca la primera ruptura —en el plano teológico— con Roma; el camino que seguiría a esto sería la afirmación de que el papa es el Anticristo.

En la concepción luterana la salvación no es comerciable, sino que es otorgada por Dios, y el hombre tiene, ante todo, que tener fe. Esto será determinante para el lugar que tendrá en su teología el papa como intermediario ante Dios. Las *Tesis* contienen, entre otras, las siguientes ideas:

1. Cuando nuestro señor y maestro Jesucristo dijo «haced penitencia»[...], etc., quiso que toda la vida de los fieles fuera penitencia.

<sup>159</sup> Fernández, Álvarez, Manuel. *Carlos V, el César y el hombre*. fundación Académica Europea de Yuste, Ed. Espasa Calpe, S. A., 1999. p. 133

6. El papa no puede remitir ninguna culpa, a no ser declarando y aprobando que ha sido perdonada por Dios, remitiendo con certeza los casos a él reservados; si éstos se despreciaran, la culpa permanecería íntegramente.

21. Se equivocan, por tanto, los predicadores de las indulgencias que afirman que en virtud de las del papa el hombre se ve libre y salvo de toda pena.

24. Por eso, se está engañando a la mayor parte del pueblo con esa promesa magnífica e indistinta de la remisión de la pena.

33. Hay que desconfiar mucho de quienes afirman que esas indulgencias del papa son un inestimable don divino, en virtud del cual el hombre se reconcilia con Dios;

36. Todo cristiano verdaderamente arrepentido tiene la debida remisión plenaria de la pena y de la culpa, aun sin la adquisición de las cartas de indulgencia.

71. Sea anatema y maldito quien hable contra la verdad de las indulgencias papales;

72. pero sea bendito quien se preocupe de luchar contra la desvergüenza y la licencia verbal de del predicador de las indulgencias<sup>160</sup>

Al año siguiente de las 95 Tesis, Lutero en relación directa con el tema de la guerra contra los turcos. El monje agustino declara, categóricamente, en las *Resolutiones disputationum de indulgetiarum virtute*, Concl. 5.: «Guerrear contra las huestes turcas es rechazar a Dios que por medio de ellos castiga nuestras iniquidades».

La reacción inmediata de Roma a dicha ideas de Lutero fue la condena por el papa León X mediante la bula *Exurge Domine*, el 15 de junio de 1520. A ésta siguió, el 1 de enero de 1521, su excomunión. Llamado a comparecer ante Carlos V el 19 de abril de 1521, en la *Dieta de Worms*, Lutero se negó a retractarse de sus ideas.<sup>161</sup>

¿Cuál es la posición de Lutero respecto a la guerra? Después de la anterior afirmación la respuesta parecería obvia, pero otros escritos luteranos hacen más complicado conocer el juicio definitivo de Lutero sobre este tema tan espinoso para el cristianismo. El tratamiento del tema parece variar según las circunstancias. Lutero escribe en 1523 *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*; después, en 1526, otro texto en que trata el tema de la guerra: *Si los hombres de armas pueden estar en gracia*.

En ambos textos encontraremos la aceptación de la milicia en los cristianos, pero sólo bajo ciertas condiciones. Entre estos textos y su *Alegato contra los turcos* (1529), haciendo una lectura cuidadosa, encontraremos una relación más estrecha de lo que pudiera parecer a simple vista.

<sup>160</sup> Lutero, Martin. *Obras*. Edición preparada por Teofanes Egido. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977. p. 64-67

<sup>161</sup> Se conserva incluso el discurso pronunciado en francés por el emperador a Lutero, en el cual se hacía clara su posición como defensor de la Cristiandad:

*Vous savez que je suis descendu des Empereurs très crestiens de la noble nation germanique, des Rois Catholiques d'Espagne, des Archeducs d'Autrie [et] des Ducs de Borgeigne, lesquels tous ont été jusques à la mort fils fidèles de l'Eglise romaine... [.] porquoy [je] suis déterminé toutelment y employer mes Royanmés et seignories, mes amis, mon corp, mon sang, ma vie et mon âme... Citado en Fernández, Álvarez, Manuel. *Carlos V, el César y el hombre*. fundación Académica Europea de Yuste, Ed. Espasa Calpe, S. A., 1999. p. 138. Previo a esta comparecencia ante el emperador, Lutero, en la dieta de Worms afirmaba sus ideas y se amparaba a Dios. (*Gott helfe mir! Amen*.)*

El primer tema abordado es algo que es preocupación general en los autores cristianos: la cristiana obligación de no resistir al mal, indicada en el Nuevo Testamento: «No debes resistir al mal, sino cede ante tu adversario y a quién te quite la túnica dale también la capa» (*Mateo 5, 39*).

La otra sentencia bíblica en que se fundamenta el alemán es: «Mía es la venganza, dice el Señor, yo daré lo merecido» (*Romanos 12, 19*).

Sintetizaremos al argumento de Lutero para pasar a ver el de Sepúlveda sobre la compatibilidad de la milicia y la religión cristiana.

Lutero admite una forma de usar la fuerza, pero esto ha de hacerse de modo cristiano, el cual tiene muchas implicaciones. Aclara el reformador alemán que, efectivamente, los cristianos están obligados a no resistir al mal, según se indica en la parte citada del *Mateo*; acusa además de sofistas a quienes defienden una distinción entre cristianos «perfectos» y cristianos «imperfectos». Adelantamos, Sepúlveda defiende tal distinción tanto en el primer *Democrates primus* como en la *Exhortación*. Escribe Lutero:

"También los sofistas [...] de las universidades han chocado con estos textos, pues según ellos, no se podrían conciliar ambos entre sí. Para no convertir en paganos a los príncipes han enseñado que Cristo no ordenó estos mandamientos sino que sólo los aconsejó para los perfectos. [...] Su venenoso error se ha extendido a todo el mundo, de modo que todos consideran esta doctrina de Cristo como consejos para los perfectos y no como mandamientos obligatorios y comunes para todos los cristianos;"<sup>162</sup>

Tal distinción, es claro, es negada por Lutero, que no considera tenga fundamento alguno en las Escrituras. De la misma forma, la ley de Moisés, -es decir, el contenido del Antiguo Testamento-, tampoco ha sido abolida por el Nuevo Testamento. Esto último debe ser tomado en cuenta, pues, en principio la idea parece común a Sepúlveda, pero termina siendo muy distinta.

El criterio que utiliza Lutero para resolver la cuestión no es si hay o no una Ley nueva y otra vieja, sino más bien, bajo el fuerte influjo de San Agustín (y lo expuesto por el *Doctor de la Gracia* en *La Ciudad de Dios*, principalmente), recurre a otra distinción: el reino de Dios y el reino del mundo. De ésta se seguirá -aspecto fundamental para el tema de la guerra contra los turcos- que, la diferencia clave se da en realidad entre cristianos y no cristianos, y el sentido que haya que dar a la Escritura en base a esta diferencia. Con esto estamos frente a una consecuencia de la 1ª de las 95 *Tesis*. Escribe Lutero:

"La perfección y la imperfección no están en las obras; tampoco la determina ninguna condición externa fundamental entre los cristianos; están en el corazón, en la fe y en el amor, de modo que quien más cree y más ama es perfecto, [...]"

<sup>162</sup> Lutero, Martín. *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*. En *Escritos políticos*. trad. Joaquín Abellán. Ed. Tecnos, Madrid, 1990. p. 22

[...] tenemos que dividir ahora a los hijos de Adán y a todos los hombres en dos partes: unos pertenecen al reino de Dios, los otros al reino del mundo. Los que pertenecen al reino de Dios son los que creen rectamente en Cristo y están bajo él, puesto que Cristo es el rey y señor en el reino de Dios, como dice el *Salmo 2* y la Escritura entera y para eso ha venido él, para instaurar el reino de Dios y establecerlo en el mundo. Por eso dice a Pilatos: «Mi reino no es de este mundo; quien procede de la verdad oye mi voz», [...]

Escucha, pues, esta gente no necesita ninguna espada ni derecho secular. Si todo el mundo fuese cristiano, es decir, todos fueran verdaderos creyentes no serían necesarios ni útiles los príncipes, ni los reyes, ni los señores, ni la espada ni el derecho. ¿Para qué les servirían cuando albergan el Espíritu Santo en su corazón que les adoctrina y que hace que no cometan injusticia contra nadie, que amen a todos, que sufran injusticia por parte de todos gustosa y alegremente, incluso la muerte. Donde se padece la injusticia y se hace el bien no son necesarios ni la disputa ni la contienda ni los tribunales ni los jueces, ni el castigo ni el derecho ni la espada. Por eso es imposible que entre los cristianos tengan algo que hacer la espada y los derechos seculares, ya que los cristianos hacen mucho más por sí mismos que todo lo que pudieran exigir todas las leyes y todas las doctrinas.<sup>163</sup>

El lado contrario de este reino sería entonces el reino del mundo, para el que se considera no sólo útil sino necesario el poder secular. Lutero defiende entonces la necesidad de ambos reinos:

“[...] al reino del mundo, o bajo la ley, pertenecen todos los que no son cristianos. Ya que son pocos los que creen y una parte aún más pequeña es la que se comporta cristianamente, no resistiendo al mal ni haciendo ellos mismos el mal, Dios ha establecido para aquellos otros gobierno distinto fuera del orden cristiano y del reino de Dios y los ha sometido a la espada para que, aunque quisieran, no puedan llevar a cabo sus maldades [...]

[...] Es preciso, por tanto, distinguir con cuidado ambos regímenes: uno, que hace piadosos, y el otro, que crea la paz exterior e impide las malas obras. En el mundo no es suficiente el uno sin el otro.”<sup>164</sup>

Y, además de esta tajante diferencia, en Lutero tiene cada uno muy bien limitados su campo de acción respecto al otro:

“El gobierno secular tiene leyes que no afectan más que al cuerpo, a los bienes y a todas las cosas exteriores que hay en la tierra. Sobre las almas no puede ni quiera dejar gobernar Dios a nadie que no sea él mismo. Por ello si el poder secular pretende dar una ley al alma, invade el gobierno de Dios y no hace más que corromper las almas.

[...] Al alma no debe ni puede mandarla nadie, a no ser que sepa mostrarle el camino del cielo. Ningún hombre puede hacer esto, sólo Dios. Por esto, en los asuntos que afectan a

<sup>163</sup> Lutero, Martín. *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*. p. 28.

<sup>164</sup> Lutero, Martín. *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*. p. 30-31

la salvación de las almas no debe enseñarse ni aceptarse nada que no sea la palabra de Dios.<sup>165</sup>

Y, de manera definitiva, queda también establecida la libertad de conciencia. Ésta última, debe aclararse, la entendemos en el plano secular. El libre albedrío, en el plano teológico, es negado por Lutero. Lo que queda asentado en el pensamiento luterano es la autonomía del individuo en cuestiones de fe, la salvación no depende de él ni de sus actos ni de las indulgencias papales, sino tan sólo de la gracia de Dios:

“Creer o no creer, por tanto, depende de la conciencia de cada cual, con lo que no se causa ningún daño al poder secular; también éste ha de estar contento, ha de ocuparse de sus asuntos y permitir que se crea de esta o de aquella manera, como cada uno quiera y pueda, sin obligar a nadie. El acto de fe es libre y nadie puede ser obligado a creer. Se trata, en realidad, de una obra divina que viene del Espíritu y que, por consiguiente, ningún poder la podría hacer o imponer.”<sup>166</sup>

Reflexionemos sobre esto. Para la idea del Sacro Imperio esto tiene consecuencias absolutamente negativas. No es este el lugar para un análisis a fondo de la Reforma y la Contrarreforma, y el desarrollo histórico de ambas, tampoco un estudio dedicado a Lutero, por lo que sólo asumiremos sus consecuencias para la el proyecto imperial en la época *carolina*. Las ideas de Lutero, o más concretamente, el uso político que de ellas se hizo, puso otro clavo al ataúd del imperio soñado por Carlos V. La reflexión de Heinrich Lutz nos abre el camino a la comprensión de tan grandes consecuencias:

“Ni el monje agustino [Lutero], ni el importante grupo de humanistas, teólogos y magistrados, pronto también de maestros artesanos y posaderos, que comenzaron a leer y a difundir sus escritos, podían hacerse una idea de las posibles consecuencias de este desarrollo. Nadie pensaba en una división dentro de la Iglesia o en la formación de una «segunda Iglesia». En un grandioso malentendido, una parte mayoritaria de la opinión pública alemana vino a ponerse del lado de Lutero, en el que veía reflejados, formulados con presteza y rotundidad en un excelente alemán, sus propios deseos de reforma, articulados en torno a necesidades culturales y de tinte antirromano e incluso nacional. Apenas alguno se apercibió de la profundidad y la radicalidad de la teología de Lutero, tal y como se desarrolló en sus sucesivos escritos.”<sup>167</sup>

Volvamos a nuestro tema. Lutero ha afirmado la necesidad del orden secular, limitando su poder a las cosas del mundo, sin alcance alguno en las cuestiones religiosas. Pero no significa en ningún momento que, aunque el verdadero cristiano en que piensa Lutero no necesite ningún orden secular para actuar correctamente –pues se supone que voluntariamente haría lo que exige el Evangelio y soportaría el mal–, la obediencia al orden secular no puede ser eludida en ningún momento, pues se considera a este orden como

<sup>165</sup> Lutero, Martín. *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*. p. 44-45

<sup>166</sup> Lutero, Martín. *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*. p. 46-47

<sup>167</sup> Lutz, Heinrich. *Reforma y Contrarreforma*. p. 54

algo puesto por Dios. El cristiano tiene la obligación de obedecer al orden secular, "no vive en la tierra para sí mismo ni para su propio servicio sino que vive y sirve a su prójimo, hace, por su espíritu, algo que no necesita, pero que es necesario y útil a su prójimo."<sup>168</sup> Aún peor, Lutero considera a la existencia humana está condenada al sufrimiento, y a tolerarlo a base de fe:

"A los que quieran conservar su conciencia les decimos: Dios nos ha arrojado al mundo bajo el dominio del diablo, de modo que aquí no tenemos ningún paraíso, pues en todo momento hemos de esperar todo tipo de desgracias, en el cuerpo, en la mujer y en los hijos, en los bienes y en el honor. Y si en una hora no te sobrevienen diez desgracias y puedes vivir esa hora, has de decir: ¡oh, qué gran bondad que manifiesta mi Dios que no me acuden todas las desgracias a esta hora!"<sup>169</sup>

Ante esto, el orden secular sería más que necesario. Entre las obligaciones que el cristiano asume para con el poder secular, está la milicia. Lutero, que antes había considerado que en mundo hay muy pocos cristianos, acepta a la guerra como consecuencia del desorden propio del *reino del mundo*. La guerra tendría así, siempre que se haga cristianamente, su muy específica función ("una guerra no es sino una pequeña y breve discordia que evita una discordia incommensurable y eterna, una pequeña desgracia que evita una gran desgracia"<sup>170</sup>) De nuevo, la cuestión es juzgada de acuerdo al modo y la voluntad con que se ejerce la acción; evidentemente, Lutero defiende que se puede guerrear *cristianamente*. Expone lo siguiente:

"[...] ¿No puede, por tanto, luchar el príncipe ni deben seguirlo sus súbditos? [...] brevemente, diré que para actuar cristianamente en esta cuestión ningún príncipe debe guerrear contra su señor superior, como el rey o el emperador, o contra su señor feudal, sino que ha de dejar que lo tome quien quiera. A la autoridad no se la puede resistir con la fuerza sino sólo con la confesión de la verdad; si hace caso de eso, está bien; si no, tú estás disculpado y sufres injusticia por amor de Dios. Si tu adversario es tu igual o es inferior a ti, o es una autoridad extranjera, debes ofrecerle, en primer lugar, justicia y paz, [...] Si la rechaza, piensa en lo mejor para ti y defiéndete con la fuerza contra la fuerza, como escribe Moisés en el *Deuteronomio 20, 10 y s.* Y en ese caso no mires tu interés ni cómo te mantienes como señor, mira a tus súbditos a los que debes protección y ayúdales de modo que tu obra se desenvuelva en el amor. Como tu país entero está en peligro, tienes que atreverte, si Dios quiere ayudarte, a que no todo se eche a perder; y si tú no puedes impedir que se produzcan nuevas viudas y huérfanos, debes impedir, eso sí, que se destruya todo y que las viudas y los huérfanos lo sean en vano.

En este caso, los súbditos están obligados a seguirle y a arriesgar sus cuerpos y sus bienes. Pero en este caso uno debe, por amor a los demás, arriesgar sus bienes y a sí

<sup>168</sup> Lutero, Martín. *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*. p. 33

<sup>169</sup> Lutero, Martín. *Si los hombres de armas pueden estar en gracia*. En *Escritos políticos*. trad. Joaquín Abellán. Ed. Tecnos, Madrid, 1990. p. 151

<sup>170</sup> Lutero, Martín. *Si los hombres de armas pueden estar en gracia*. p. 131

mismo. En semejante guerra es cristiano y obra del amor el ahorcar sin temor a los enemigos, saquearlos y quemarlos y hacer todo lo que pueda perjudicarles hasta que se les haya vencido según el curso de la guerra (con la excepción de cuidarse de pecar, de deshonrar a las mujeres y a las doncellas).<sup>171</sup>

Con esto vemos que, aun en la guerra y como ya habíamos visto en la exposición de Vitoria, existe la regla de que la guerra no puede ser llevada hasta sus últimas consecuencias y sin la menor moderación. Lutero también se refiere a la guerra como cosa de necesidad, nunca buscada por sí misma. La guerra emprendida a voluntad es considerada como belicosidad, mientras que la guerra defensiva se considera de necesidad: "La primera es el diablo, a la que Dios no dé suerte; la otra es accidente humano, al que Dios ayude."<sup>172</sup>

Ahora bien, la forma verdaderamente cristiana en que el soldado ha hacer la guerra sería la siguiente:

"Es una verdad cierta que cuando uno sirve en la guerra con el corazón y con la intención de no buscar ni pensar en nada más que la adquisición de bienes y los bienes temporales son su único motivo, de modo que no le gusta ver que haya paz y lamenta que no haya guerra, se desvía, por supuesto, del camino y pertenece al diablo, aun cuando luche por obediencia y por un mandato de su señor: de una obra buena hace una mala para sí, con el añadido de que no estima mucho servir por obediencia y por el deber sino que busca su solo interés. [...] Un hombre de armas ha de tener en sí y consigo la conciencia del deber, para estar seguro de servir a Dios y de poder decir: aquí no soy yo quien golpea, hiere o mata, sino Dios y mi príncipe de quien mi mano y mi cuerpo son ahora servidores. [...]

Una segunda cuestión: ¿qué pasa si mi señor hace una guerra injustamente? Respuesta: si sabes con certeza que no tiene razón, has de temer y obedecer más a Dios que a los hombres (*Hechos de los Apóstoles* 5, 29) y no debes hacer la guerra ni servirle; no podrías tener buena conciencia ante Dios."<sup>173</sup>

Tenemos la muestra así, muy simplificada, de la posición de Lutero ante la guerra, que no es en ningún momento únicamente la afirmación de que «Guerrear contra las huestes turcas es rechazar a Dios que por medio de ellos castiga nuestras iniquidades».

Queda por ver, como parte de lo expuesto, la conclusión de Lutero respecto a la lucha contra la herejía, de gran interés cuando pasemos al *Alegato contra los turcos*:

"[...] sí, el poder secular no obliga a creer, sólo impide externamente que se seduzca a las gentes con doctrinas falsas, ¿cómo se puede luchar, entonces, contra los herejes? Mi respuesta: eso deben hacerlo los obispos, a ellos se les ha encomendado ese ministerio y no a los príncipes. Pues la herejía no puede reprimirse con la fuerza; hay que hacerlo de un modo totalmente diferente, se trata de una lucha y una actuación con medios diferentes

<sup>171</sup> Lutero, Martín. *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*. p. 61

<sup>172</sup> Lutero, Martín. *Si los hombres de armas pueden estar en gracia*. p. 155

<sup>173</sup> Lutero, Martín. *Si los hombres de armas pueden estar en gracia*. p. 163-164

a la espada. Es la palabra de Dios la que debe luchar aquí; si ella no tiene éxito, sin éxito quedará, con toda seguridad, con el poder secular, aunque bañe el mundo en sangre.<sup>174</sup>

El *Alegato contra los turcos* es un texto, si bien no propiamente teológico, si de gran importancia por sus connotaciones políticas en torno a un tema tan importante en el momento en que fue escrito.<sup>175</sup> Un dato interesante, respecto a este giro en el pensamiento de Lutero, es que la *Exhortación* escrita por Sepúlveda pertenece al mismo año: 1529. Este detalle podría indicarnos que Sepúlveda desconocía esta obra de Lutero, en la que el reformador alemán apoyaba, como el cordobés, la ofensiva contra los turcos. Desgraciadamente no disponemos, aparte del año, la fecha exacta de la publicación de la *Exhortación*, por lo que, hemos de suponer que se publicó antes la obra de Sepúlveda que la de Lutero. Creemos que el conocimiento de la mencionada obra luterana hubiera podido cambiar, al menos un poco, la opinión del humanista español respecto del reformador alemán en torno al tema de la guerra contra los turcos.

El texto luterano defiende la guerra contra los turcos –siempre defensiva–, desde la teología y una interpretación *bíblico-profética* de la historia. Según ésta, “el diablo, procura por medio de sus secuaces; los turcos, no sólo el dominio temporal, sino también el reino de Cristo, pretendiendo apartar de la fe a sus santos adeptos, [...]”<sup>176</sup>.

Lutero, a pesar de esto, no se mueve en un plano absolutamente diferente a cuando afirmaba anteriormente que “*Guerrear contra las huestes turcas es rechazar a Dios*”. ¿Cómo afirmar esto? El reformador alemán afirma también en este texto que el turco “es el máximo castigo de Dios sobre la tierra contra los ingratos e impíos detractores y perseguidores de Cristo”<sup>177</sup>. Entonces, ¿cómo se justifica ahora la guerra contra ellos? Como antes, respecto a la legitimidad de la milicia con el cristianismo, la distinción entre cristianos y no cristianos, entre el reino del mundo y el reino de Dios, es fundamental. Para Lutero, los turcos y el papa son los peores enemigos de la religión cristiana; esta es una premisa básica para que entendamos sus afirmaciones:

“84. El papa y el turco constituyen al alimón del anticristo, porque la persona está formada de cuerpo y alma. El espíritu del anticristo es el papa, su cuerpo el turco, puesto que éste devasta corporalmente a la iglesia y aquél lo hace espiritualmente. Los dos, sin embargo, pertenecen a un mismo señor, el diablo, al ser el papa un mentiroso y el turco un homicida.”<sup>178</sup>

<sup>174</sup> Lutero, Martín. *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*. p. 51

<sup>175</sup> La publicación, del texto se dio en abril de 1529. El texto contiene una dedicatoria fechada el 9 de octubre de 1528, apareciendo entonces como *La guerra contra los turcos*. El retraso de la publicación, explica E. W. Weigandt, se debió a el extravío del texto en al imprenta.

<sup>176</sup> Lutero, Martín. *Alegato contra los turcos*. En *Obras Versión castellana de Erich Sexauer*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1966. p. 206

<sup>177</sup> Lutero, Martín. *Alegato contra los turcos*. p. 207

<sup>178</sup> Lutero, Martín. *Charlas de sobremesa*. En *Obras*. Edición preparada por Teofanes Egido. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977. p. 450

Siendo esto así, Lutero define al turco como “enemigo de Dios y de sus santos, mediante la espada y la guerra, porque está dispuesto y presto a ensañarse con la espada y la guerra contra Cristo y los suyos.”<sup>179</sup> Ahora sí, la guerra defensiva contra dicho enemigo queda ampliamente justificada:

“De lo dicho cada cual puede orientar y asegurar su conciencia, si se le exige luchar contra los turcos, cómo debe pensar y conducirse. Es decir: no debe abrigar dudas de que quien combate a los turcos —si éstos empiezan la guerra— está peleando contra los enemigos de Dios y los detractores de Cristo y, en efecto, contra el propio diablo. De manera, pues, que cuando mata a un turco no debe preocuparse de que ha derramado sangre inocente o ha matado a un cristiano, sino que ciertamente ha matado a un enemigo de Dios y detractor de Cristo. Dios mismo, en el escrito de Daniel, lo ha condenado al infierno como adversario de Dios y de sus santos. En el ejército turco no puede haber ningún cristiano, ni adepto a Dios, a no ser uno que niegue y se convierta así también en adversario de Dios y de sus santos, sino que todos pertenecen al diablo y están poseídos por él, como lo están su señor Mahoma y el propio emperador turco. [...]

Por esa razón, aconsejé empeñosamente en mi libro anterior[...], que no se emprendiese la guerra contra los turcos bajo nombre cristiano, ni se hiciese la guerra contra él como enemigo de los cristianos. [...]

Por el contrario, he aconsejado y todavía aconsejo que cada cual se esfuerce por ser cristiano, estando dispuesto y listo para sufrir por parte del turco o de cualquiera. Pero no debes pelear como cristiano, o bajo este nombre, sino dejar que guerreen los soberanos temporales. Bajo su bandera has de ir a la guerra, como súbdito temporal, según el cuerpo, por haber jurado obediencia a tu príncipe con cuerpo y bienes. [...]

Así, pues, podrás seguir con buena conciencia, y podrás ser un hombre valiente e intrépido, ya que este corazón y ánimo darán sin duda más fuerza a tu cuerpo y cabalgadura. Porque estarás seguro que vas a la guerra y luchas en obediencia a tu soberano y por orden de Dios, el cual te ha impuesto este servicio militar y quiere que lo cumplas. Así tampoco debes preocuparte ni temer que derramarás sangre inocente en el ejército turco, pues aquí oyes que están condenados a muerte e infierno por parte de Dios como enemigos suyos. Y él te ordena, por medio de tu soberano, a ejecutar esta condena contra el turco, por el cual tu brazo y dardo se llaman y son brazo y dardo de Dios, de modo que eres verdugo de Dios, el altísimo señor, contra su gran enemigo condenado, ¿cómo podrás tener muerte más digna, si por lo demás eres un cristiano?”<sup>180</sup>

La cita anterior merece una reflexión. Lutero sólo ha reconocido la legitimidad de esta guerra en tanto sea defensiva; esto es importante señalarlo. Jamás se dice que se deba guerrear con los turcos siendo iniciada la guerra por cristianos. Sin embargo, tenemos como consecuencia de lo expuesto que, la distinción ya antes hecha por Lutero entre cristianos y no cristianos, entre el ámbito secular y religioso, ahora lleva a un extremo

<sup>179</sup> Lutero, Martín. *Alegato contra los turcos*. p. 213

<sup>180</sup> Lutero, Martín. *Alegato contra los turcos*. p. 213-215

sumamente peligroso. Dicho de otra forma, hay cristianos y no cristianos, los primeros pertenecen a Dios y los otros al diablo. De éstos últimos, todos, sin excepción alguna, mientras guerrean contra los cristianos, son culpables y su muerte a manos de un soldado cristiano no significa pecado para éste último, que al obedecer las órdenes de su señor e ir a la guerra obedece un mandato de Dios.

Nos encontramos ante una justificación bélica poco menos que alarmante. Es difícil poder decir que estas ideas luteranas congenien con algún tipo de tolerancia religiosa, que podríamos inferir del ensayo *Sobre la autoridad secular*, en que la fe no puede ser coaccionada en ninguna manera por el poder secular. ¿Es que esta libertad de seguir o no la fe queda restringida a la comunidad cristiana? Esto podría seguirse del *Alegato*, pues es difícil suponer que en el antagónico binomio *cristiano-no cristiano*, o aún peor, *cristiano-turco*, quepa lugar para la convivencia entre ambos prototipos, enemigos en el sentido más estricto de la palabra.

Cabe preguntarse de nuevo aquí algo, pues parece necesario. Uno de los dogmas de la antropología cristiana es la creación del hombre por Dios, de forma que existe una igualdad genérica entre todos los hombres, más allá de que todos sean herederos del pecado original; además, uno de los diez mandamientos dice *no matarás*. Ya en la exposición sobre Vitoria hemos visto el complejo problema que implica aceptar que un hombre pueda matar a otro hombre sin pecar mortalmente, y las exigencias éticas que significaba aceptar que hubiera una guerra efectivamente justa. Lutero nos ofrece una solución, por decir lo menos, escandalosa. Estamos ante una postura en la que, más que hablar de género humano, se está viendo si se es o no se es cristiano, si se pertenece o no a Dios. El turco es del diablo, según Lutero, y por ende, como ser humano en sí mismo no vale nada, y destruirlo en la guerra defensiva sería no sólo lícito sino casi obligado. Muy diferente sería si la guerra fuese entre cristianos, para la cual no hay mandato secular que obligue. ¿Qué pensar de esto?

Podemos concluir hasta aquí que, a pesar de las diferencias y paralelismos doctrinales, el cristianismo, ya sea católico o protestante, hasta el momento en que escribe Lutero esto, después Vitoria *De iure belli*, o Sepúlveda la *Exhortación*, o mucho antes de ellos San Agustín, tuvo que aceptar y adaptarse a la guerra contra el enemigo infiel en turno, y de igual manera con la servidumbre —como ya vimos antes—, aceptarla bajo ciertas condiciones. Esto no es sino adaptar a la realidad dos de sus dogmas que lo hicieron una religión revolucionaria frente a otras religiones que le precedieron. ¿En donde queda entonces la idea de no resistir al mal y de la igualdad de los hombres ante Dios?...

Pasemos directamente a Sepúlveda.

c) La guerra contra los turcos. Exhortación de Sepúlveda.

La problemática en torno a la legitimidad de la guerra contra el Islam, a principios del siglo XVI, fue suscitada a partir de la ya mencionada afirmación de Lutero en 1518 de que, «Guerrear contra las huestes turcas es rechazar a Dios que por medio de ellos castiga nuestras iniquidades».

Hemos mencionado ya la condena a Lutero –no solo por esta idea– por el papa León X mediante la bula *Exurge Domine*, el 15 de junio de 1520.

Aún así, lejos de resolverse la polémica suscitada, el tema de la guerra contra los turcos ocupa un lugar muy importante en la literatura política de la época; es esta la perspectiva desde la cual debe ser entendida por “*Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*” y el *Democrates primus*.

Dentro de esta problemática, junto a los nombrados textos de Sepúlveda y el previamente expuesto de Lutero, también se hallarán algunos textos de Erasmo de Rotterdam (*Utilísima consulta acerca de la declaración de guerra al turco y ocasional exposición del Salmo XXVIII*).

Sepúlveda considera, como al parecer era percepción común en la cristiandad, que la *República cristiana* estaba en el mayor peligro en que jamás hubiera estado ante el ataque turco en Viena. Sepúlveda apela al poder del emperador, y como tal, su deber, de proteger a la cristiandad en conjunto. Escribe nuestro autor, dirigiéndose personalmente al emperador:

“Tu fortuna no exime a los tuyos del deber de piedad para contigo y para con la república; por ello, por el peligro inminente de una gravísima guerra más peligrosa para la cristiandad que cuantas se recuerdan pues jamás se ha ventilado tanto en su resultado, he decidido exponerte algo que considero de utilidad y que se me ocurrió poco ha, al reflexionar solícitamente sobre la situación de la República cristiana y si inminente peligro, al conocerse la noticia de que los turcos, después de la conquista de Buda, se apresuraban a asediar Viena, para que pienses en estas consideraciones cuando trates de cuestiones de alta política en Italia [...]”<sup>181</sup>

La alusión a la relevancia de la guerra contra los turcos aparece de nuevo en el *Democrates primus* (escrita en 1531, publicada en 1535; esto es, sólo dos años de escribir la *Exhortación*), con lo que se evidencia la importancia de la cuestión. Éste texto, escrito en forma de diálogo, plantea la guerra turca en los siguientes términos:

“[...] los ánimos de los más prudentes están preocupados sobre el resultado de esta guerra tan peligrosa, que Solimán, Príncipe de los Turcos, hace contra los húngaros y

<sup>181</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*. Consultada en *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Trad. por Ángel Losada. Biblioteca Española de Escritores Políticos. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1963. p. 3-4

alemanes. Según dicen, contra él ha formado el Emperador Carlos, rey nuestro, un poderoso ejército, pues no hay nadie que esté un poco al tanto de estas cuestiones que ignore que, del resultado de esta guerra, dependen acontecimientos de importancia suma y casi el estado universal de la República Cristiana.<sup>182</sup>

El tema central de la *Exhortación* nos es ampliamente expuesto por Sepúlveda. El cordobés ve en la figura imperial al defensor de la cristiandad ante el peligroso enemigo turco; vemos que, sutilmente y con su elaborada retórica, no sólo incita a Carlos V a esta guerra, sino que le plantea incluso como deserción evadir esta obligación imperial. Esto sucedería si no defendiese a la Cristiandad contra sus enemigos.

Es de notarse también el ataque que hace Sepúlveda contra Lutero, sin nombrarlo aquí, al referirse a quienes considerasen que a los turcos se debe oponerles con la paciencia. La acusación —que ya habíamos mencionado— a estas ideas como heréticas, muestra la apreciación de nuestro autor respecto a Lutero. Escribe Sepúlveda:

“7. Siendo así y amenazándonos una guerra atroz —¿cómo amenazándonos?, echándonos ya encima—, movida por el soberbio enemigo, que después de conquistar Buda, [...] amenaza al resto del mundo cristiano con afrentosísima esclavitud y, si la resiste, con la muerte, a ti, César Carlos, todos los cristianos, todos los hombres piadosos, todos los católicos cuya salvación y libertad, a ti principalmente y a tu fe confiadas, se encuentran en grave peligro y riesgo, a ti, repito, te ruegan y exhortan y conjuran a que hagas lo que sé que harás por tu propia voluntad y que tú mismo sueles decir claramente que viniste a hacer a Italia: defender la causa pública de los cristianos, y, hecha paz y alianza con los demás príncipes cristiano y pueblos cristianos, apartar de nuestras cabezas la peligrosísima guerra y al implor enemigo y defender la libertad y la Religión cristiana contra el cruel dominio e impiedad de los feroces bárbaros.

Para madurar este plan y entenderlo cuanto antes con todas tus fuerzas, aunque debían moverte bastante las súplicas de tu hermano el rey Fernando de Hungría, quien al verse en gran peligro y suma dificultad, imploraba tu fe, o el nesgo ya inminente que amenaza al viejo imperio, mucho más debe pesar ante ti, óptimo y piadosísimo Príncipe, la causa de toda la Cristiandad y el respecto a la Religión; pues si no prestas tu ayuda a y apoyo a tales causas en tal ocasión contra el crimen e impiedad del cruellísimo tirano, mira no vaya a parecer que desiertas de ellas y las traicionas al no defenderlas pudiendo hacerlo.

Y sé que no sólo consideras sospechosos de impiedad, sino odiosos y nefastos a esos hombres a quienes oigo propalar rumores encubiertos con falso color de cristianismo según los cuales no es propio de la tolerancia cristiana el oponerse con la espada y las armas a la violencia de los turcos, a los que califican de azote de Dios, y dicen que los cristianos deben vencerlos no con violencia, sino con paciencia; voces que éstas que estoy seguro no proceden, como otras opiniones heréticas de error de la mente, de depravación

<sup>182</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates primero*” o “*Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana*.” Consultada en *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Trad. por Angel Losada. Biblioteca Española de Escritores Políticos. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1963. p 137

del pensamiento o de ambición, sino del crimen e insidioso sacrilegio de quienes, corrompidos por los turcos con dones y promesas, tienden nefandas amenazas a la libertad de los cristianos, los que tienen como principio enseñado por la ciencia y religión de nuestros mayores, que las demás guerras que se hacen entre fieles son civiles y domésticas, pero las que se hacen contra los turcos y demás impíos son justísimas y muy conformes a la piedad.<sup>183</sup>

Sepúlveda recurre a distintos argumentos a favor de la guerra contra los turcos. El primero de ellos se basa en la libertad de los cristianos, puesta en peligro y en riesgo de convertirse en servidumbre a manos de los turcos. Sepúlveda se refiere a la libertad civil, de gran importancia para él. En su caso no encontraremos una disertación sobre la libertad en un sentido teológico, aunque considera que el ejercicio de las libertades civiles, de las artes y las ciencias llevarían a la verdadera religión; es claro que Sepúlveda entiende por verdadera religión la religión cristiana.

Su argumentación es, en este sentido, absolutamente realista, y no hablando de la discusión sobre los *universales*, sino de un realismo político en el sentido más pleno al que podamos referirnos. Nuestro autor plantea dos escenarios de dominación injusta: el primero de ellos, el tener un mal príncipe cristiano, es decir, un tirano; el segundo, estar bajo la dominación turca, peligro latente en ese momento. Se pregunta Sepúlveda, si "¿puede ser tan grave la molestia que los cristianos sufran de un príncipe cristiano que no se por mucho preferible a la más suave dominación de los turcos?"<sup>184</sup> Se trata de una pregunta totalmente retórica, la respuesta está más que anticipada.

El primero, según nuestro autor, es preferible para el cristiano, "porque conserva no sólo su libertad cristiana, sino también la civil; y aunque ésta se encuentra oprimida, [...] en gran parte tiene propias leyes, magistrados propios y, finalmente, conserva la forma de una república y de hombres libres, aunque en algo tenga que someterse al capricho del príncipe o de sus ministros"<sup>185</sup>.

La defensa de la república tiene para Sepúlveda una importancia tal que, según él, "ninguna mayor preocupación debe tener un hombre educado civil y libremente en cuanto se refiere a la república"<sup>186</sup> Algo que debe tenerse en claro es que los hombres de educación libre y civil a que se refiere Sepúlveda son aristócratas, nobles o clérigos; incluso, en algunos casos, nobleza y aristocracia —socialmente hablando— pueden coincidir con la milicia (en realidad, y esto es solo una aclaración contextual, a ningún pensador de la época le interesaba el pueblo como ahora lo entendemos, de hecho, a la democracia se le

<sup>183</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*. p. 9-10

<sup>184</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*. p. 5

<sup>185</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*. p. 5

<sup>186</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana." p. 138

consideraba un sistema político vicioso, mientras que a la monarquía se le consideraba *regia*).

De esto se seguiría que la obligación civil y virtud propia de los nobles y aristócratas sería la defensa armada de la república.

Esto tiene relación con la idea del caballero medieval, entendido como el defensor por las armas de la religión cristiana. Esta idea también es clave en la literatura épica medieval, y por poner un ejemplo se puede mencionar la obra anónima *El cantar de Roldan*. En ésta, encontraremos juntos a Roldan, imagen del héroe caballeresco que lucha contra el enemigo infiel, apareciendo nada menos que a lado del legendario Carlomagno, real imagen cuya importancia ideológica y cultural difícilmente podría ser exagerada. Siguiendo en esto, otra muestra de este ideal, y tal vez una de las mejores enunciaciones que haya al respecto es la que podemos ver en Ramón LLull, quién en su *Libro de la orden de caballería* escribía:

“2. Oficio del caballero es mantener y defender la santa fe católica, [...] De donde, así como Nuestro Señor Dios ha elegido a los clérigos para mantener la santa fe con escrituras y probaciones necesarias, predicando aquélla a los infieles con tanta caridad que desean morir por ella, así el Dios de la gloria ha elegido a los caballeros para que por fuerza de armas venzan y sometan a los infieles, que cada día se afanan en la destrucción de la santa iglesia. Por eso Dios honra en este mundo y en el otro a tales caballeros, que son mantenedores y defensores del oficio de Dios y de la fe por la cual nos hemos de salvar.” (*Libro de la orden de caballería* II.2)<sup>187</sup>

Cabría discutir la cercanía entre la idea de Llull y la de Sepúlveda. Las diferencias temporales entre uno y otro hacen que no haya una igualdad absoluta, pero si gran cercanía, pues Sepúlveda, con todo y que hable plenamente de un orden civil, no lo concibe totalmente autónomo ni como fin por sí mismo de la sociedad y vida humanas. Antes bien, Sepúlveda no se refiere al hombre sólo como ser civil —como lo haría un John Locke— sino también y ante todo, a un hombre cristiano.

Esto implica que, como cristiano, tiene como fin último la salvación, pero como hombre, en caso de no ser clérigo, también tiene obligaciones civiles, como defender a la república con las armas, pues hacerlo con la oración es misión del clérigo.

En síntesis, estamos frente a símbolos fundamentales alrededor de los conceptos medievales del bien y del mal y sus manifestaciones en el orden social. No está demás repetir que, a pesar de que Sepúlveda escribe en el siglo XVI, no está en un mundo secularizado; por ende, la religión cristiana y la visión del mundo que ésta implica no puede ser deslindada del pensamiento de nuestro autor.

<sup>187</sup> Llull, Ramón. *Libro de la orden de caballería*. Trad. Luis Alberto de Cuenca, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Volvemos al tema. Según Sepúlveda el dominio turco significaba para los cristianos la pérdida de toda libertad. Sepúlveda consideraba entonces que, "a los que una vez pusieron bajo el pesadísimo yugo de la esclavitud turca, [...] ¿qué consuelo a tan graves males les queda?, ¿con qué esperanza podrán tolerar la actual desgracia sin sufrir el mayor dolor, después de la pérdida no sólo de la libertad, sino aun la esperanza de la libertad?"<sup>188</sup> La consecuencia del estado descrito, en el cristiano, queda totalmente especificada por Sepúlveda, quien afirma que:

"ante todo, y para quitarles toda ocasión de gozar de la verdadera libertad, se les impide por completo el estudio de las letras y se les prohíbe el conocimiento de las artes liberales, que suelen ser lo que más mueve los ánimos de los mortales hacia la libertad y verdadera religión."<sup>189</sup>

Este es un argumento total y absolutamente pragmático, y pareciera no tener fundamentos teóricos sino ser tan sólo una reacción al peligro de invasión turca; nada más erróneo que esto. La defensa de la libertad cristiana y civil que hace Sepúlveda es consecuencia de la teoría política medieval misma.

Sepúlveda es un autor ecléctico, es cristiano pero también muy aristotélico, de tal modo que por momentos la contradicción entre ciertas ideas paganas y otras cristianas se hace evidente, como sucede a lo largo de toda la filosofía medieval. Además, la devoción por Aristóteles no fue exclusiva de Sepúlveda; ésta se dio en muchos otros autores, como Santo Tomás, por poner sólo un ejemplo.

Sin embargo, en el caso del *doctor angélico*, lo cristiano está muy bien diferenciado de lo aristotélico, mientras que, en Sepúlveda, en algunos aspectos parece predominar lo aristotélico, como en su visión de los indios americanos. Este es uno de los elementos que hacen más compleja y ecléctica su obra. Volvemos al tema.

Una de las ideas fundamentales en la teoría política aristotélica es que la *polis* -siendo la comunidad perfecta-, debe ser autosuficiente. Esta idea tuvo un enorme influjo en el pensamiento político medieval. La autosuficiencia implicaba la capacidad de defensa ante los enemigos. Esto es una de sus funciones más importantes. Dos obras previas a la época de Sepúlveda en las que esto se ve con claridad son *La monarquía*, de Santo Tomás y *El defensor de la paz*, de Marsilio de Padua. Ambas son obras teóricas, lo que muestra que Sepúlveda sigue una tradición fuertemente arraigada de pensamiento político, que influye aún en el Renacimiento.

Santo Tomás, en la obra mencionada, explica:

"[...] se da lo suficiente para vivir en familia los de una casa, en cuanto a lo necesario para los actos normales de nutrición y generación de la prole y similares; en un barrio [...], en

<sup>188</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*. p. 6

<sup>189</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*. p. 6

cuanto a lo que se precisa para una profesión; en una ciudad, la comunidad perfecta en cuanto a lo necesario para la vida; pero todavía más en una provincia[...] por la necesidad de lucha y mutuo auxilio contra los enemigos.”<sup>190</sup>

Por su parte, Marsilio de Padua –que además expone con toda claridad la asimilación de las ideas de Aristóteles en el pensamiento político medieval– escribe lo siguiente:

#### CAPITULO IV

##### DE LA CAUSA FINAL DE LA CIUDAD, DISTINCIÓN DE SUS OBJETIVOS Y DE SUS PARTES EN GENERAL

Es, pues, la ciudad, según Aristóteles, 1.º de la *Política*, cap. 1.º: *una comunidad perfecta, que llena por sí todos sus requisitos de suficiencia, como es consecuente decir, creada ciertamente para vivir y persistiendo para bien vivir*, significa la causa final perfecta de la misma, porque los que viven civilmente no sólo viven, lo que hacen las bestias y los esclavos, sino viven bien, se dedican, en efecto, a las actividades liberales, como son las de las facultades del alma, tanto de la práctica como de la especulativa.

§ 3. Pero el vivir mismo y el bien vivir es conveniente al hombre de dos modos, uno temporal o intramundano, otro eterno, o, como se acostumbra a decir, celeste. [...] pero del vivir y del vivir bien o de la buena vida según el primer modo, el terrestre, y de las cosas que son necesarias para él, los filósofos ilustres tuvieron conocimiento por demostración de modo casi perfecto. Para conseguirlo llegaron a la conclusión de la necesidad de la comunidad civil, sin la cual esa suficiencia de vida no puede alcanzarse. De lo cual el eximio Aristóteles, [...] dijo: *Todos los (hombres) son llevados a ella a impulsos de la naturaleza con vistas a ese fin[...]* Por nacer el hombre compuesto de elementos contrarios, por cuyas contrarias acciones y pasiones como que se corrompe continuamente algo de su substancia; y, además, por nacer desnudo e inerte, pasible y corruptible por el exceso del aire y de los otros elementos, como se dijo en las ciencias de las cosas naturales, necesitó de artes de diversos géneros y especies para defenderse de los daños dichos. Las cuales artes, no pudiendo ser ejecutadas sino por mucha gente, ni mantenerse sino por recíproca comunicación, convino que los hombres se agruparan para tener la ventaja de esas cosas y apartar los inconvenientes.

§ 4. Mas como entre los hombres así congregados surgen contiendas y reyertas que, de no ser reguladas por las normas de la justicia, vendrían a generar luchas y disensiones entre los hombres y, finalmente, sería la ruina de la ciudad, convino establecer en esa comunidad una norma de lo justo y un guardián o ejecutor. Y como este guardián tiene el oficio de castigar a los delincuentes que se extralimitan y a los otros particulares que, dentro, dentro o fuera, intentan perturbar u oprimir a la comunidad, conviene que la ciudad tuviese algo con qué resistir a éstos. Y también, como la comunidad necesita algunos fondos de emergencia, repuestos y depósitos guardados de algunas cosas comunes, unas

<sup>190</sup> Aquino, Santo Tomás de. *La monarquía*. Trad. de Laureano Róbles y Ángel Chueca. Ed. Tecnos, Madrid, 2002. p. 10

para el tiempo de paz, otras para el tiempo de guerra, fue necesario que hubiera en ella proveedores para poder acudir a la necesidad cuando fuere oportuno o necesario.<sup>191</sup>

La cita, aunque larga, es del mayor interés. Algo a lo que se le debe poner especial atención es a la idea que se expone de vivir civilmente, que nos remitirá a Sepúlveda.

En su contexto, Sepúlveda, no se refiere a la *polis* sino a la *República Cristiana*. Ésta debe tener capacidad de auto-defensa, y es misión del poder secular asegurarla. En términos de la teoría de la guerra justa, la autodefensa, esto es, repeler la fuera con la fuerza, no es sino el cobro de la injuria recibida, principal razón por la cual puede hacerse la guerra. Esto es además legítimo por derecho natural.

La guerra contra los turcos, siendo guerra defensiva, sería sin lugar a duda legítima y necesaria al implicar la defensa de cristianos inocentes. Recuérdese que ya antes San Ambrosio había planteado dos formas de cometer injusticia: “una, cometer un acto injusto; otra, no defender a una víctima contra su injusto agresor.”<sup>192</sup>

Evidentemente, en el contexto de Sepúlveda, el injusto agresor es el turco, y debe ser combatido para la defensa de la cristiandad. Así, nuestro autor sí tiene –sin necesidad de anunciarlos directamente– fundamentos teóricos para la acción bélica contra el turco.

En su exposición Sepúlveda expone también otras ideas que serán retomadas después en el *Democrates primus*, obra que es, teóricamente hablando, la obra sepulvediana más importante sobre el tema, que además evidencia el enfrentamiento con Lutero. Es de lo más peculiar que, desde puntos de vista que parecen tan opuestos, en ambos autores la guerra contra los turcos quede totalmente justificada.

Un argumento que empleará Sepúlveda (después del de la defensa de la libertad entre los cristianos) gira en torno a la diferencia entre la vida activa y la vida contemplativa, que le sirve para confrontar la idea de la incompatibilidad entre la milicia y el cristianismo (y con ello, de nuevo ir contra Lutero, sin mencionar su nombre). Se hará necesario mostrar las similitudes con el *Democrates primus* para redondear los argumentos del autor.

Un problema muy serio que tiene que resolver Sepúlveda es la compatibilidad de la religión cristiana con la milicia. “¿Cómo, si Cristo mismo, ni los Apóstoles utilizaron la fuerza sino la persuasión para promover la fe cristiana?” Sepúlveda considera esto, pero opina, en contra:

“[...] no dudaremos los cristianos de tiempos posteriores en defender, aun con las armas, la propia sacrosanta Religión y nuestra libertad, sea cualquiera el motivo para ello, contra la avaricia y cruel impiedad de aquellos que tratan y se esfuerzan por todos los medios en despojarnos de nuestras riquezas e imperio, reducidos a durísima esclavitud y hacernos caer del culto al verdadero Dios en sus nefandos errores.”<sup>193</sup>

Y, de nuevo, el centro del ataque, después del turco, se vuelve Lutero:

<sup>191</sup> Padua, Marsilio de. *El defensor de la paz*. Trad. de Luis Martínez Gómez. Ed. Tecnos, Madrid. 1989. p. 14-16

<sup>192</sup> ver Joblin Joseph. *La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder*. p. 94-95

<sup>193</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*. p. 10-11

"Y si no debemos oponernos a quienes más que hostilmente nos atacan, para no poner trabas al "castigo de Dios", ¿por qué no soportar pacientemente a los ladrones, sicarios y homicidas?, ¿por qué condenar a justa muerte a los envenenadores?[...] pensar esto, sí que es impío y criminal."<sup>194</sup>

Opinamos, como ya lo sugerimos en lo anteriormente expuesto sobre Lutero, que lo más seguro es que Sepúlveda desconociera el *Alegato* escrito por el reformador alemán, explicando esto las incisivas referencias a éste.

Las diferencias doctrinales entre el cronista de Carlos V y el reformador alemán se hacen aquí evidentes, sobre todo en cuanto a si las enseñanzas de Cristo deben ser consideradas como órdenes o como consejos. Sin embargo, parece por momento haber fuertes coincidencias, sobre todo cuando se trata el tema de las *dos clases de reino*.

Sepúlveda comienza por interpretar las muy citadas enseñanzas de Cristo según las cuales es deber cristiano poner la otra mejilla al ser golpeado y dar la capa y la túnica si nos quieren despojar de la primera. Sepúlveda, con base en la actuación de San Pablo al ser golpeado, menciona que el Apóstol no puso la otra mejilla, sino que respondió a su agresor: "A tí te herirá Dios, pared blanqueada". Para el cordobés, las enseñanzas cristianas no se aplican a todos por igual, y el ejemplo de San Pablo es suficiente para demostrarlo:

"9. [...] Este hecho del Apóstol demuestra que aquellas palabras de Cristo no deben tomarse al pie de la letra y aplicarse a todos los hombre y a todas las circunstancias, sino que Cristo enseñó esto y otras muchas cosas no con la intención de obligar con ello a los hombres como con Jeyes, sino, en parte, para mostrar el camino hacia la suma perfección a aquellos que habían de ser para los demás maestros de buenas costumbres y de religión, no sólo con la doctrina, sino también con el desprecio de las cosas humanas; y en parte también para frenar, con la recomendación de la suma tolerancia y del voluntario desprendimiento, la insolencia, la obstinación y la soberbia de los hombres. Pues la tolerancia es virtud y ciertamente excelente, y así ciertamente recibe el nombre de magnanimidad, pero solo cuando los ciudadanos entre sí se soportan pacientemente las ofensas privadas y perdonan a sus enemigos las injurias que podían vengar; pero cuando la república es atacada por sus enemigos o la Religión por los impíos, el que, pudiendo, no resiste a la violencia hostil, ese tal no será alabado como tolerante, sino que por tímido y desertor se ganará la aversión de las personas sabias y religiosas."<sup>195</sup>

Esta interpretación de las enseñanzas de Cristo hecha por Sepúlveda sería considerada por Lutero propiamente de sofistas. Sin embargo, Sepúlveda recurre también a la división en dos reinos para habilitar a los dirigentes de cada uno de ellos en su respectivo lugar en la lucha contra el enemigo de la república. Un rasgo desde aquí notorio es que Sepúlveda piensa la política siempre desde los gobernantes o las clases altas, —o como se verá en el

<sup>194</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*. p. 11

<sup>195</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*. p. 11-12

*Democrates alter*, desde instituciones—, nunca desde un individuo aislado, o mucho menos en las clases bajas de la sociedad. En este sentido, el pensamiento político de Sepúlveda es totalmente *elitista*. Esto ya lo hemos dicho antes, el pueblo no tiene aún un lugar preponderante en la teoría política.

A partir de esta distinción entre reinos, uno espiritual y otro civil, al igual que lo hace Lutero, Sepúlveda pone en manos del segundo (en palabras de Lutero, *reino del mundo*) la obligación de pelear con la fuerza, mientras que el primero, el espiritual (para Lutero *reino de Dios*), tal y como había estipulado antes el alemán, debía enfrentar al enemigo con las oraciones. Escribe textualmente Sepúlveda:

"[...] hay dos clases de reino: uno, de las almas, que, no impropriamente, podría llamarse espiritual y que es el de los sacerdotes y el que entonces ejercía Cristo, y otro civil, que se gobierna, para recta y felizmente vivir, por las leyes de la humana prudencia que nos fue dada por Dios. Los que administran el primero no deben pelear con el hierro y las armas, sino con las oraciones, las lágrimas y la tolerancia de las injurias, salvo aquel a quien esté encomendada la administración de ambos reinos; pero muy distinta es la condición de los reyes civiles, pues éstos y sus ministros, es decir, sus ciudadanos y vasallos deben pelear contra la injusticia y los enemigos violentos. Y precisamente tanto las leyes divinas como las humanas señalan como principal obligación del príncipe el gobernar a los suyos con justicia y prudentísimamente e impedir vigorosamente que los extraños les infieran injurias."<sup>196</sup>

Se debe poner especial atención en el cobro de las injurias: esa es en la teoría de la guerra justa la principal causa de guerra, según vimos en el capítulo anterior; es también obligación de la autoridad cobrarlas si el ofendido no puede hacerlo inmediatamente.

Esta división del mundo en dos reinos es una de las mayores diferencias doctrinales entre Sepúlveda y Lutero. La diferencia no parece no ser tan grande, pero lo es, y se hace manifiesta al ver las consecuencias éticas que de dicha división surgen; el tema es visto en el *Democrates primus*.

Lutero afirmaba en la 1ª de las 95 Tesis que, según el Evangelio, Jesucristo quería que "toda vida de los fieles fuera penitencia". Por contra, Sepúlveda argumenta que "los cristianos tienen dos maneras de vivir, ambas honestas y conformes a la religión, pero una más excelente que otra;"<sup>197</sup> con lo que la virtud cristiana quedaría como una cuestión de grados. Sepúlveda explica que Cristo mismo significó estos dos tipos de vida con las hermanas Marta y María. La parte de este primer *Democrates* dedicada a esta idea va del párrafo 14 al 18 del primer libro.

<sup>196</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*. p. 12-13

<sup>197</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "*Democrates primero*" o "*Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana*." p. 157

Continúa Sepúlveda su argumento. Marta representa a "aquellos que se entregan a las virtudes morales y se ocupan en los negocios"<sup>198</sup>; María, en cambio, significaría "la vida de quienes se dedican a la contemplación y a la filosofía."<sup>199</sup>

La vida contemplativa es considerada como más excelente, pero la vida activa es considerada como "necesaria para mantener la sociedad natural de los hombres."<sup>200</sup> La forma en que esta división se materializa en la sociedad humana es la siguiente.

La vida activa refiere a lo que llama el cordobés cosas "necesarias para el buen desarrollo de actividades particulares de la vida y para unos pocos,"<sup>201</sup>.

Estamos de nuevo ante una división social jerarquizada, y una visión de Sepúlveda casi réplica de la de Aristóteles. Vimos en el primer capítulo de esta investigación, en el que expusimos al *Estagirita*, su opinión de que los hombres libres deben dedicarse a la política y a la filosofía, mientras los esclavos se debían dedicar a las actividades manuales, consideradas por Aristóteles como inferiores.

Esta cercanía al *Estagirita* por parte de Sepúlveda se nos hace manifiesta por el hecho mismo de avalarse en él. Sepúlveda hace esto al referirse al lugar de la Teología como "Filosofía Primera", que encarnaría esa vida contemplativa, considerada por el cordobés "la más noble de todas las ciencias, porque no se ocupa de las cosas necesarias y provechosas al género humano, sino de otras más elevadas y sublimes, esto es, del conocimiento de la verdad y de la contemplación de las cosas divinas"<sup>202</sup>.

Vista así la Teología no podemos sino compararla con la forma en que Aristóteles entendía la dedicación a la filosofía, y veríamos de forma clara la analogía que hay entre lo dicho por Aristóteles y lo dicho por Sepúlveda. Debemos darle especial énfasis al hecho de que se trata de una analogía, no una réplica exacta.

Aunque sea grande la veneración de Sepúlveda por Aristóteles, el primero es cristiano y su pensamiento, si bien fuertemente influido por fuentes clásicas, no puede salirse de los fundamentos cristianos de la época. Fernández Santamaría aclara:

"Sepúlveda no concibe la contemplación en el sentido clásico, pagano, de apartamiento del mundo para dedicarse a los placeres de la cultura. Más bien, asocia la contemplación con la búsqueda cristiana de la sabiduría trascendental. Sepúlveda adopta la vieja posición

<sup>198</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana." p. 157

<sup>199</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana." p. 157

<sup>200</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana." p. 159

<sup>201</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana." p. 159

<sup>202</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana." p. 160

agustiniana que sustentaba la superioridad de la sabiduría cristiana sobre la sabiduría mundana.<sup>203</sup>

Otra cosa que es importante observar es que Sepúlveda nunca se refiere –ni es el mismo su fin expositivo que el del *Estagirita*– en este primer *Democrates*, como Aristóteles en la *Política*, a una división entre hombres libres y esclavos; el humanista español piensa siempre –como ya hemos indicado antes– en la elite de la sociedad como quienes realizarán la actividad contemplativa o la política. Éstas son propias de la elite, y el hecho de que Sepúlveda se refiera a *asuntos de alta política* es muy sugerente, pero nunca se refiere a las capas bajas de la sociedad como si fueran esclavos.

Esto es muy importante con miras a exponer después el *Democrates alter*, en donde sí se refiere Sepúlveda a una servidumbre natural entre los indios americanos, no esclavitud, palabra casi prohibida entre los teólogos y juristas cristianos salvo como referencia al mundo pagano. Profundizaremos después en esto.

Sepúlveda continúa su argumento en torno a la valía de los dos tipos de vida y pasa así a un tema fundamental en su obra: la ley natural y su relación con la salvación y la vida eterna. El tema también es tratado en una epístola suya del año 1554, que tiene además la interesante mención por el propio Sepúlveda de haber tratado esto en el *Democrates alter*, del cual dice también que hasta momento no había sido publicado.

Con esto entramos así a una de las diferencias teológicas fundamentales entre nuestro autor y Lutero, la cual habíamos señalando antes: el logro de la salvación únicamente por la gracia y la fe, según Lutero; o bien, la salvación por dos clases de vida válidas para el cristiano, según Sepúlveda.

Escribe Sepúlveda en el *Democrates primus* en favor de la legitimidad de la vida activa y la contemplativa:

"[...] tanto Cristo en el Evangelio como los Apóstoles en sus Epístolas nos dieron mandamientos relativos a ambas, de los cuales, unos son necesarios y suficientes para vivir bien y conforme a la Religión cristiana, a saber: los Mandamientos del Decálogo, a los cuales refieren todas las leyes naturales y en las cuales consiste la vida civil; y otros son provechosos para llevar una vida más perfecta, a la cual nos exhortan Cristo y los Apóstoles.[...]"<sup>204</sup>

Por esta idea Lutero tacharía a Sepúlveda de sofista de universidad, según vimos antes. Es de llamar la atención que los mandamientos, relacionados con las leyes naturales, sean considerados como leyes para la vida civil. Esto será de gran importancia en el juicio de Sepúlveda sobre la vida civil de los indios americanos, como veremos después.

<sup>203</sup> Fernández Santamaría, J. A. *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento español 1516-1559*, p. 177

<sup>204</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana." p. 160

Sepúlveda aclara más sobre esto y explica que el propio Cristo dice que guardar los mandamientos es suficiente para alcanzar la vida eterna, y menciona el mandamiento de caridad. Pero respecto a la perfección, aclara y cita: "Mas, si quieres ser perfecto, ve, vende todo cuanto tienes, dalo a los pobres, ven y sígueme."

Así, el cumplimiento del Decálogo sería mandamiento, según expone Sepúlveda, y lo concierne a la perfección debe ser sólo entendido como consejos. Dicho esto pasa de nuevo Sepúlveda al tema de la guerra, afirmando que, "defendernos de quien nos maltrata es obra de justicia; en cambio, sufrir la injuria sin resistir es perfección."<sup>205</sup> Debemos reflexionar sobre esta afirmación. Hemos dicho ya, se trata de un problema teológico muy importante, y sus consecuencias son evidentes.

En el contexto en que escribe Sepúlveda, lo hemos dicho ya, la discusión sobre la legitimidad de la guerra era de la mayor importancia. Distinguir entre un acto de justicia y uno de perfección, como lo hace Sepúlveda, nos lleva a ambigüedades, que en general son normales en la interpretación de los textos bíblicos. Algo que debe ser tenido en cuenta cuando vemos opiniones distintas y hasta confrontadas entre autores como Sepúlveda y Lutero es que ambos basan sus opiniones en diferentes lecturas de los mismos textos, con la diferencia de que Sepúlveda, como humanista que es, está fuertemente influenciado por textos clásicos y sobre todo los de Aristóteles. En cambio, Lutero se fundaba ante todo en la autoridad de las Escrituras y la de los Santos Padres, sobre todo San Agustín, de quien estuvo fuertemente influenciado.

A esto debemos agregar las ideas de Erasmo de Rotterdam, también reconocido humanista, pero en todo momento crítico de la guerra, y en concreto, de la compatibilidad de ésta con la religión cristiana. Solo con teniendo la referencia de estos tres autores cobran verdadero sentido los textos tanto de Sepúlveda como de Lutero. Tendremos así el conjunto de posturas confrontadas e incluso radicalizadas, pero todas en estrecha relación.

La de Erasmo es la postura abiertamente pacifista, arguyendo:

"Supongamos que sea verdad que la locura, o la ira, o la ambición, o la avaricia, o la crueldad, o bien, -como yo creo- las Furias enviadas por los infiernos son quienes has arrastrado a los paganos a este delirio. En cuanto a nosotros ¿de dónde nos vino la idea de que un cristiano desenvaine la sangrienta espada contra otro cristiano? Que un hermano mate a su hermano lo llamamos fratricidio. Pero entre cristiano y cristiano hay mayor unión que entre un hermano cualquiera con hermano ¡a no ser que los vínculos naturales sean más sólidos que los de Cristo! Qué absurdo resulta que les cueste tanto abstenerse de guerrear entre sí a los que tienen una misma casa, la Iglesia, son miembros de un mismo cuerpo y se enorgullecen de su misma cabeza, es decir de Cristo; a los que tienen un mismo padre en los cielos, están animados por un mismo espíritu, iniciados en

<sup>205</sup> Sepúlveda. Juan Ginés de. "Democrates primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana." p. 162

los mismos misterios, salvados por la misma sangre, regenerados por el mismo bautismo; [...] Sólo un precepto propugnó Cristo como suyo, la caridad desde luego. ¿Hay algo que vaya más contra esto que la guerra?"<sup>206</sup>

Evidentemente aquí no hay posible espacio para decir que hay actos de justicia y actos de perfección. Incluso, el tema central, la guerra contra los turcos, es abordada de forma completamente diferente por Erasmo. Hemos visto que Lutero la acepta mientras no se haga en nombre cristiano, y Sepúlveda la promueve. Por su parte, el autor de los *Adagios* piensa antes en que se evangelice a los turcos en vez de hacerles la guerra, y critica con dureza la actitud general hacia el turco:

"¿Piensas que es hazaña de cristianos masacrar a quienes aunque a nuestro juicio son impíos, son también hombres por cuya salvación murió Cristo, brindad al Diablo una víctima gratísima, complacer dos veces al Enemigo, pues el que muere es hombre y el que lo mata cristiano? Hay muchos que mientras quieren presumir de muy cristianos se esfuerzan por hacer a los turcos todo el daño posible y como no pueden hacérselo les anatematizan con sus maldiciones, lo que constituye una prueba evidente de su escaso cristianismo. De modo parecido hay algunos que mientras quieren presumir de extrema ortodoxia maldicen con terribles anatemas a esos que llaman herejes, cuando ellos mismos con probablemente más dignos de este vocablo. Quien quiera presumir de ortodoxia ha de esforzarse con razonamientos pacíficos para que el que yerre recapacite.[...] Escupimos a los turcos y de este modo nos consideramos nobles cristianos, cuando somos para Dios más abominables quizás que esos mismos turcos. Pues si los antiguos heraldos del Evangelio hubiesen tenido hacia nosotros la misma actitud que nosotros hacia los turcos ¿dónde estaríamos ahora nosotros que debemos el ser cristianos a la tolerancia de aquéllos? ¡Ayuda a los turcos!, transforma si puedes a los impíos en piadosos, implóralo si no puedes, que así reconozca yo el espíritu cristiano."<sup>207</sup>

¿Quién tiene la razón, o más bien, cabría preguntarse, es o no compatible la guerra con la religión cristiana? Esto no puede ser respondido de manera definitiva aquí, pues ambas posturas, la pacifista y la belicista, parecen tener fundamentos sólidos. La postura pacifista parece fiel al Evangelio, pero la postura belicista y la guerra aparecen legitimadas en la Biblia.

Sepúlveda parece fundar su defensa de la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana, además de en el derecho natural en sutilezas que casi podrían considerarse sofismas. Sin embargo, no es él el único autor que hace algo similar, y mucho menos el único que acepte la belicosidad entre los cristianos. Muy por el contrario, el pacifismo y la tolerancia según la entendía Erasmo es excepción en el pensamiento político cristiano. El mismo San Agustín hace distinciones muy sutiles para justificar la defensa ante la injuria,

<sup>206</sup> Erasmo de Rotterdam. *La guerra trae a quienes no la han vivido*, en *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio*. edición, traducción y presentación de Ramón Puig de la Bellacasa. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2000. p. 187

<sup>207</sup> Erasmo de Rotterdam. *La guerra trae a quienes no la han vivido*. p. 203

en vez de promover la tolerancia pasiva a las ofensas; esto es claro bien claro en su epístola 138, dirigida a Marcelino, en la cual distingue, según el lado de la mejilla golpeada si se debe o no responder a la agresión. Agustín no habla de perfección o de justicia, pero sí afirma en la epístola mencionada que "esos mandamientos de paciencia se retengan en la disposición del corazón y que por benevolencia no se devuelva mal por mal."

Si se acusase a Sepúlveda de sofistería, se podría hacer también con San Agustín. En todo caso, la causa de la aceptación de la milicia en la cristiandad no está sólo o principalmente en la gran influencia de Aristóteles en la teología, como lo hacía Erasmo. Ya antes del apogeo del aristotelismo había sido aceptada la milicia entre los cristianos, como los textos agustinianos mencionados lo muestran.

Si bien no podemos responder si tiene razón la postura pacifista erasmista o la belicista de Sepúlveda, pues esto es algo demasiado complejo, pero sí podría afirmarse que la teoría de la guerra justa es algo de lo más ambiguo que podamos hallar en la filosofía cristiana.

Planteada la anterior distinción entre actos de justicia y actos de perfección, Sepúlveda expone la compatibilidad de la guerra con el Derecho Natural y el Derecho de Gentes; para esto se basa en San Agustín. Antes de profundizar en esto, consideramos necesario tratar el tema que precede a esto, es decir, la defensa que hace Sepúlveda de la ley natural como medio de salvación. Hemos dicho ya, encontramos expuesto esto con claridad en su *Epistolario*. La carta en cuestión es la número 62, de Sepúlveda a alguien llamado Pedro Serrano, Abad mayor y Canónigo de Alcalá, según los datos que ofrece la carta.

Vemos en este caso que la crítica de Sepúlveda no está dirigida directamente a Lutero, pero en el aspecto teológico no es muy lejana. Sepúlveda concede la posibilidad de la salvación a hombres paganos, pero virtuosos; Lutero cierra esta posibilidad no sólo a la condición de cristiano sino también a recibir la gracia de Dios. La posición que trata de refutar Sepúlveda en esta carta, aun siendo católica ("Para todos los católicos es verdad cierta e indubitable que ninguno de los filósofos y sabios del paganismo ha conseguido la salvación"<sup>208</sup>) podría derivar, indirectamente, en la idea de Lutero de la fe como único medio para ella. Además, Sepúlveda parece estar movido a defender a Aristóteles del infierno, pues es él el modelo que concibe Sepúlveda de alguien que a pesar de ser pagano podría haber alcanzado la salvación por su vida virtuosa. Sintetizaremos sus argumentos.

Antes de la venida de Cristo había dos leyes otorgadas por Dios para regir la conducta del hombre: la Ley natural y la Ley Mosaica. La segunda, estaba destinada a los judíos, aunque tiene su fundamento en la ley natural. Esta última, a la que ya nos hemos referido en el segundo capítulo, es "una norma infusa en nuestra mente, imagen grabada en el entendimiento humano de la Ley eterna, que señala la pauta de la justicia y virtud a todas

<sup>208</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Epistolario. Carta 62 (94)*. Traducción, notas e índices por Ángel Losada. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1966. p. 224

nuestras acciones"<sup>209</sup>, esto no es sino lo que Santo Tomás llamaba participación de la criatura racional en la ley eterna (1-2 q. 91 a. 2).

De San Pablo toma Sepúlveda la idea de que, aun sin tener la Ley Mosaica, quien la cumpliera sería justo ante los ojos de Dios; también, por cumplimiento de la Ley natural, aun sin haber antes oído la Ley, los hombres pueden ser salvos. En Santo Tomás, fuente que cita Sepúlveda, se muestra la relación entre la justicia y la Ley natural, "[...] que de por sí nos enseña cuál es el camino que debemos seguir y cuál el que debemos evitar."<sup>210</sup>

Hace Sepúlveda una aclaración que muestra hacia dónde va su defensa de los filósofos paganos:

"Sería ridículo el pensar que todos los paganos sin distinción tenían en el cumplimiento de la Ley natural un medio seguro de salvación, y que solamente los filósofos entre ellos, por excepción, eran incapaces de conseguirla, siendo así que lo contrario parece más natural, ya que tales filósofos son precisamente los que han llegado a un conocimiento más profundo de Dios, por el estudio de las criaturas, y pasaron la vida predicando con la palabra y el ejemplo la virtud."<sup>211</sup>

Sepúlveda asume con esto el mérito de tales filósofos, y su probable salvación; por contra, había también filósofos viciosos e idolatras que no respetaban la ley natural, por lo que estaban irremediabilmente condenados. Para el cordobés, los que cumplieron la ley natural no están sino siguiendo un "movimiento del alma que es idéntico para todos: para los iniciados en el Catolicismo y para los que, por desgracia, no lo están. [...] es ésta una predisposición para la gracia innata en todos los hombres sin excepción."<sup>212</sup>

Hasta aquí Sepúlveda sigue el concepto escolástico de *Ley natural*, según se plantea en el *Derecho Natural*. El mejor exponente, y referencia necesaria para entender este derecho debe ser considerado Santo Tomás, que expone con toda claridad los conceptos fundamentales de la filosofía medieval del derecho; esto en el *Tratado de la ley*, que ya hemos expuesto con anterioridad. Explicación casi idéntica de la Ley natural habremos de encontrar en autores posteriores:

"La ley natural es un parto, un fruto espontáneo de la razón del hombre, *traduciendo*, en proposiciones intelectuales y normativas, *el orden divino*, en lo que afecta al gobierno de su misma naturaleza y a sus necesidades primordiales [...]. Su esfera de acción es lo necesario, lo esencial, lo inmutable en la naturaleza humana, y por eso los preceptos de la ley natural son pocos y evidentes. Así como en el orden especulativo cuenta el hombre con los primeros principios, *per se nota* o evidentes, hasta en el más rudo, que son la base de ulteriores elucubraciones, así la razón práctica cuenta con los primeros principios, que constituyen la ley natural [...]. De esto infiere Santo Tomás que la ley natural es una e

<sup>209</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Epistolario. Carta 62 (94)*. p. 225

<sup>210</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Epistolario. Carta 62 (94)*. p. 226

<sup>211</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Epistolario. Carta 62 (94)*. p. 227

<sup>212</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Epistolario. Carta 62 (94)*. p. 226

idéntica para todos los hombres, en cuanto a los primeros principios, como es una e idéntica la naturaleza, y es también *inmutable* como la misma naturaleza, pues las adiciones aportadas al formular las leyes positivas, son aplicaciones de la ley natural, no cambios. En fin, la ley natural es indeleble, de la inteligencia y corazón del hombre, ya sea un salvaje, y por lo que se refiere a los principios primeros [...].<sup>213</sup>

Una de las consecuencias de este concepto de ley natural es el reconocimiento de la racionalidad de todos los hombres. El mismo Sepúlveda no niega ésta a los indios al tratar después sobre ellos, aunque se las reconoce en un grado muy elemental.

Pero en Sepúlveda, que parece seguir esta idea sin aparente contradicción, se presenta un matiz particular, de no poca relevancia. Para él, lo que se ha de considerar ley natural y derecho de gentes es el juicio de los hombres doctos, de los filósofos, de los hombres prudentes... casi podría decirse, la palabra de Aristóteles. El acento elitista al respecto de derecho natural, como de hecho lo hay en cada aspecto de su pensamiento, es evidente, y se repite en distintos textos:

"cuando decimos que una cosa es buena o mala, justa o injusta, según el común parecer de los hombre, queremos que se entienda "según el juicio de los buenos y virtuosos" y no de los malos, que están corrompidos con malas opiniones y costumbres. Por lo cual, los jurisconsultos, al definir el Derecho de gentes, no dicen simplemente que es aquel del que se sirven todas las gentes, sino que añaden "las gentes prudentes."<sup>214</sup>

De esto se deriva algo fundamental en su visión de los indios americanos, que también se evidencia en el caso turco. El derecho de gentes (que en Sepúlveda no es distinto del derecho natural), entendido como propio de las gentes prudentes, derivaría, al ser una legislación de todas las naciones, en una legislación de las naciones que se pudieran considerar también "prudentes" o civilizadas, según el juicio de Sepúlveda.

Es decir, al no poder dictar el derecho natural cualquier individuo, tampoco puede dictarlo cualquier nación. Se manifiesta en esto toda la fuerza peyorativa del término *bárbaro* (entendido como sinónimo de *incivilizado*) según lo entiende Sepúlveda, que lo aplica tanto a los turcos como lo haría posteriormente a los indios americanos. Esto se verá en toda su plenitud más adelante. Volvamos al tema.

Sepúlveda defiende que los filósofos paganos puedan alcanzar la salvación por medio del cumplimiento de la Ley natural, solo ellos. Su defensa de los filósofos parece más bien una defensa de Aristóteles, apología abiertamente expuesta en la carta que hemos expuesto en parte. Vemos así, tanto en la carta como en el primer *Democrates* la asimilación por Sepúlveda de la ética de Aristóteles como los postulados de la ley natural que, fuera de la fe cristiana, pueden llevar a la bienaventuranza. Esto lo dice con toda claridad:

<sup>213</sup> Dr. P. Venancio D. Carro, O.P. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Biblioteca de Teólogos Españoles vol.18 2ª edic., Salamanca. 1951. p. 131-132

<sup>214</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana." p. 153

"Aristóteles estableció una sistemática moral conforme en todo con ese sentimiento universal e innato en toda la humanidad que hemos llamado Ley natural y con gran discernimiento lo adoptó a las costumbres de las personas virtuosas."<sup>215</sup>

Y después en el *Democrates alter*:

"D.- Quiero dar á entender que no debe buscarse sólo en los cristianos y en los escritos evangélicos, sino también en aquellos filósofos de quienes se juzga que más sabiamente trataron de la naturaleza y de las costumbres y del gobierno de toda república y, especialmente Aristóteles, cuyos preceptos, exceptuadas muy pocas opiniones referentes á cosas que exceden la capacidad del entendimiento humano y que el hombre sólo puede conocer por divina revelación, han sido recibidos por la posteridad con aprobación tan unánime, que no parecen ya palabras de un sólo filósofo, sino sentencias y opiniones comunes á todos los sabios."<sup>216</sup>

Expuesto esto veamos el argumento desde la Ley natural a favor de la guerra. Sepúlveda plantea, de manera totalmente retórica si, "las guerras que son justas por naturaleza, ¿no admitiremos que se pueden hacer de acuerdo con el Derecho Natural?"<sup>217</sup>

Para Sepúlveda es evidente que el derecho a defenderse es natural, así como defender a los injustamente agredidos es una obligación también natural. La autoridad en que se basa es San Ambrosio, citando Sepúlveda la idea según la cual, "quien no resiste a la injuria y se defiende de ella si puede, tanta culpa tiene como si abandonase a sus padre, amigos y a su patria"<sup>218</sup>

Esto es muy importante, pues, ya hemos dicho antes, y lo vimos en nuestro tercer capítulo, la injuria recibida es la principal causa de guerra justa, según la teoría sobre ésta. Aquí cobra importancia el que Sepúlveda considere al Decálogo, referido a las leyes naturales, como normas para la vida civil –una premisa clave en esto es la idea de que el hombre es por naturaleza un ser social, y con ello civil–.

Lo que de esto se seguiría es que el orden civil se ocupa de mantener el orden natural, y los medios que tiene el orden civil sirven para mantener este orden, o restablecerlo cuando es alterado. La injuria es una forma de alterar este orden, y la guerra que se hace para restablecerlo es justa por naturaleza. Cabe aclarar, este derecho natural, no puede ser abolido por ninguna ley, sea divina o civil... la ley eterna es, tal y como lo dice su nombre, eterna, una y la misma para todas las naciones. Por eso, considera Sepúlveda, "todo lo que se hace por derecho ó ley natural, se puede hacer también por derecho divino y ley

<sup>215</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Epistolario*. Carta 62 (94). p. 231

<sup>216</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Edición bilingüe, 3ª reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México, 1996. p. 67-69

<sup>217</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates primero* o *Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana*. p. 151

<sup>218</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates primero* o *Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana*. p. 153

evangélica;<sup>219</sup> Esto es importante porque Sepúlveda parte de aquí hacia sus principales argumentos en el *Democrates primus*. La argumentación es esta:

"[...] la guerra no solamente no contradice a la Ley divina cuando, como ocurre muchas veces tiene su origen en la fuente de la justicia, sino que se hace con autoridad de Dios; pues, [...] cuanto se hace siguiendo a la naturaleza, como rectora y maestra, se hace por autoridad de Dios, pues, como Dios es la causa primera de toda naturaleza, por ello que siempre y principalmente se mantenga el orden de vivir estatuido por la naturaleza. Ahora bien, no hay decreto más justo ni más probado por la naturaleza que defender cada uno primeramente a sí mismo y a sus cosas y después a sus compañeros y a la libertad y bienestar de sus amigos, pues, como dice San Pablo [...], "quién no se cuida de los suyos, negó la fe y es peor que un infiel"<sup>220</sup>

Lo que sigue no son sino las ideas en torno a la legitimidad de la guerra que ya había escrito antes San Agustín. Continúa Sepúlveda:

"Lo que con razón se reprende en las guerras es "el deseo de hacer daño, la crueldad en tomar venganza, la animosidad despiadada, la fiereza en rebelarse, el deseo de dominar y cosas parecidas". Y así, muchas veces los hombres virtuosos hacen la guerra, por mandato de Dios o del príncipe o magistrado, para castigar, con razón, tales excesos contra la violencia de los que resisten."<sup>221</sup>

La fuente de esto que escribe Sepúlveda es San Agustín (*Contra Fausto* 22, 74), que ya hablamos citado anteriormente en el tercer capítulo. Continúa el argumento:

"Tener paz es lo que queremos; la guerra solamente se ha de hacer cuando no nos queda otro remedio para que Dios nos libre de la necesidad y nos mantenga en la paz." Por lo tanto, muy justa debe ser la causa de la guerra, y tal justicia se dará si por la guerra no se busca otra cosa la paz, que es la mejor conservadora de las ciudades y sociedad humana, para cuya conservación está ordenada toda la política, al menos en las repúblicas justa y sabiamente ordenadas."<sup>222</sup>

La fuente aludida es de nuevo San Agustín (Carta 189 a Bonifacio –año 418–, 6). El texto de Agustín también lo hemos citado con anterioridad. Finalmente, menciona Sepúlveda uno de los argumentos más utilizados por los defensores de la teoría de la guerra justa:

"[...] como dice San Agustín [...], si la Religión cristiana tuviese por injustas todas las guerras, cuando los soldados pidiesen consejo de lo que debían hacer para salvarse, les mandaría abandonasen las armas y se apartasen de la guerra. Pero no fue esta la respuesta que les dio San Juan Bautista [...], sino que les dijo que "no maltratasen a nadie

<sup>219</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. p. 59

<sup>220</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates primero* o *Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana*. " p. 161

<sup>221</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates primero* o *Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana*. " p. 163

<sup>222</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates primero* o *Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana*. " p. 163-164

ni buscasen el modo de hacer mal y daño a otro, sino que se contentasen con sus sueldos»<sup>223</sup>

El primer libro del *Democrates primus* concluye de forma categórica y la defensa de la compatibilidad entre la milicia y el cristianismo hecha por Sepúlveda se muestra claramente con sus fines. Ya desde antes hemos planteado que el *Democrates primus* trata a un nivel más teórico lo que ya se veía desde la *Exhortación*, y el final del primer libro del *Democrates primus* tiene también, sin mencionar a los turcos, un tinte propagandístico similar a la obra que le precede en 1529. Las ideas expuestas en la *Exhortación* en torno a la obligación de Carlos V –como emperador que es– de defender a la Cristiandad se muestran incluso encrudecidas. El *Democrates primus* no es un panfleto político, se trata de una obra teórica, pero es escrita para responder a Lutero la afirmación de que guerrear contra el turco es ir contra un castigo de Dios. Y la contundencia con que se muestran ciertas ideas muestra la estrecha relación que guarda con la *Exhortación*. El hecho es que para Sepúlveda la guerra, bajo ciertas premisas, era absolutamente válida y justa, y en poder demostrarlo vela la seguridad de la Cristiandad ante el turco.

Sepúlveda tiene clara la diferencia entre el orden religioso y el secular, y para ambos tiene bien definida su forma de luchar contra la infidelidad. Es claro que es la lucha desde el orden secular la que preocupa a Sepúlveda. Pero su visión de esta lucha desde el orden religioso debe ser comentada.

Tenemos que ver con esto un tema de enorme relevancia en la teología cristiana, y tomaremos como referencia a Santo Tomás. El problema que surge es el de si se puede obligar a aceptar la fe. El tratamiento es distinto según se hable de infieles o de herejes. Santo Tomás habla con toda claridad de ambos casos; Sepúlveda lo hace sólo de los infieles. Debemos de considerar que para este último, en su contexto, los infieles representan un peligro al que hay que enfrentar con las armas, la posibilidad de convertirlos es para él impensable en ese momento. Lo cierto es que Sepúlveda, conforme a la tradición cristiana, no cree que se pueda obligar a la fe a los infieles. Esto lo dice también al referirse a la guerra americana, al considerar que obligar a los indios a hacerse cristianos por la fuerza, "es contrario al derecho natural y a las leyes cristianas"<sup>224</sup>. Sin embargo, una de las razones por las que aprueba la guerra contra los indios para facilitar su evangelización.

Esto estaba asentado ya desde antes por Santo Tomás, en el *Tratado sobre la fe*, en el cual opinaba que la infidelidad es sin duda un pecado, pero distingue en infidelidad por resistencia o por ignorancia. Consideraba entonces que, "por el lado de la ignorancia tiene causa de excusa, sobre todo cuando no se peca por malicia" (2-2 q. 10 a. 3).

<sup>223</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana." p. 164-165

<sup>224</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. «De Rebus Hispanorum gestis ad Novum Orbem Mexicumque» o «Hechos en el Nuevo mundo y México» Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid y EXCMO. Valladolid, 1976. p. 204

A quienes se encuentran en este caso, no se les puede obligar a la creer, pero tampoco se les puede permitir ir contra ella o estorbarla. La relevancia de la siguiente afirmación de Santo Tomás es incalculable en el posterior contexto de la Polémica de Valladolid:

"Hay infieles que nunca han recibido la fe, como los gentiles y los judíos. Estos no deben ser obligados de ninguna forma a creer, porque el acto de creer es propio de la voluntad. Deben ser, sin embargo, forzados por los fieles, si tienen poder para ello, a no impedir la fe con blasfemia, incitaciones torcidas o persecución manifiesta. Por esta razón, los cristianos suscitan con frecuencia la guerra contra los infieles, no pueden obligarles a aceptar la fe (pues si los vencen y hacen cautivos los dejan en su libertad de creer o no creer), sino para forzarlos a no impedir la fe de Cristo." (2-2 q. 10 a. 8)

Pero, en el caso de los infieles por resistencia, la violencia se considera válida:

"Hay, en cambio, infieles que han recibido alguna vez la fe y la profesan, como los herejes y los apóstatas. Estos deben ser, aun con la fuerza física, compelidos a cumplir lo que han prometido y mantener lo que una vez han aceptado." (2-2 q. 10 a. 8)

Sepúlveda afirma lo mismo, y considera misión del poder espiritual el luchar contra la herejía, mientras el poder secular debe hacerlo con las armas. Resuena aquí nuestra anterior referencia a Ramón LLull y su *Libro de la orden de caballería*. El *Democrat* *primus* afirma lo siguiente:

"22. Así, pues, el obispo que quisiere imitar en esto, cuando la razón lo demande, como es obligado, a Cristo, el mejor y más excelente de los pastores, y a sus Apóstoles, pues su gobierno es espiritual, contra los pecados de los malvados y errores de los herejes, se armará primeramente él y después a sus subordinados, que vienen a ser como sus coroneles y capitanes, con las armas apostólicas, que son: inocencia, modestia, templanza y santidad [...], para dar buen ejemplo, y además con el arma de singular doctrina, para que, con palabras, pueda reprender los pecados y conculcar las perversas opiniones y herejías, pues, "nuestras armas, como dice San Pablo, esto es, las de la caballería apostólica, no son carnales, sino poderosas, por la virtud de Dios, para la destrucción de la fortaleza enemiga, pues destruyen los consejos y toda altivez que se levante contra la ciencia de Dios, hacen cautivo todo entendimiento para servicio de Cristo y están preparadas para vengar toda desobediencia"[...] Si los rebeldes menosprecian estas armas, los reducirá a prisión, y si aun así no hubiese esperanza de enmienda, deberá hacer uso del último recurso de las leyes eclesiásticas y civiles, las cuales muy justamente castigan la pertinacia de los herejes, cuya maldad y delito tanto es más dañoso a la república y tanto más duramente se debe castigar (más aún que el de los ladrones y saiteadores de caminos) cuanto la santidad y la religión son más excelentes que los bienes de este mundo."<sup>225</sup>

Y finalmente, respecto del poder secular, que es el tema que preocupa a Sepúlveda, dice:

<sup>225</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrat primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana." p. 167-168

"21. Y así como el oficio del pastor es apacentar prudentemente el ganado y, cuando es necesario, defenderlo, él y sus perros, contra lobos y otras fieras que lo acechan y hacen daño, así la misión del príncipe no sólo consiste en procurar sosiego a sus reinos y en mantener sus pueblos en virtud y justicia, sin ofender a otros, sino también resistir por la fuerza y las armas, si de otra manera no se puede, a las ofensas que muchas veces tratan de hacer los malvados, ya sea haciendo daño a algunos en particular de entre los ciudadanos, con quebranto de las leyes, ya haciendo daño a todo el pueblo en general, como lo hacen los enemigos extraños. Pues el que por cobardía no resiste con sus soldados y todas sus fuerzas, aunque sea con peligro de sus personas, a los enemigos, cuando vienen a hacer daño, o no toma satisfacción de los robos cometidos ni castiga según las leyes a los culpables (pues éstas son las causas que más justifican una guerra), ese tal no cumple con el oficio de príncipe, sino más bien es malvado para con los pueblos que están bajo su amparo y es condenado especialmente por Cristo en el Evangelio[...]."<sup>226</sup>

La relación entre lo dicho aquí y lo que dice en la *Exhortación* parece suficientemente clara. Ya en el escrito de 1529 lo había advertido con estas palabras al emperador su obligación de defender a la Cristiandad: "si no prestas tu ayuda a y apoyo a tales causas en tal ocasión contra el crimen e impiedad del cruellísimo tirano, mira no vaya a parecer que desertas de ellas y las traicionas al no defenderlas pudiendo hacerlo".

Es importante hacer notar que esta obligación no se limita a la guerra contra extranjeros, sino que debe ser llevada también contra los enemigos internos (como en una guerra civil) de la república.

Concluimos esta primera parte de la exposición sobre Sepúlveda, para pasar a su visión de la conquista americana, que será más comprensible con lo hasta aquí expuesto, en donde Sepúlveda se muestra plenamente como ideólogo imperial y apologista de la guerra contra los infieles. Creemos justificado esto, pues habla abiertamente del dominio del orbe para Carlos V. Solo entendiendo el contexto político y el imaginario en torno a éste último se verá la importancia de la polémica americana. Intentaremos no caer ni en la exageración ni el demérito. Solo advertimos que, en el contexto que hemos expuesto ahora, es ventajosa la suerte de los indios americanos a la de los infieles turcos, contra quienes se promovía la guerra total. Sería éste un tema de sumo interés, al que no podremos aludir salvo indirectamente a través de la siguiente parte de la exposición. Lo que sí debe ser entendido es que, pese a ser defendidos por autores como Las Casas, los indios americanos eran para los españoles idolatras e infieles, y debían ser evangelizados ya fuese pacíficamente o por la fuerza previa... la idea imperial, que implicaba llevar la fe cristiana a cada punto del orbe, no desaparece jamás.

<sup>226</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Demócrates primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana." p. 166-167

Hay, por supuesto, aspectos económicos de esta conquista, pero éstos no agotan la discusión, que tiene aspectos ideológicos más profundos, sobre todo en lo religioso, con la idea de una República Cristiana universal –reminiscencia del Sacro Imperio–, sin la cual todo este debate parecería sin más la historia de un imperialismo burdo y sin ningún fin más allá de la expansión territorial.

Creemos que nuestra lectura de Sepúlveda se encuentra apoyada también por otros autores, con lo que hasta ahora hemos expuesto nos parece no sólo útil sino necesario comprender plenamente su pensamiento político:

"Los historiadores americanistas en general no han tenido la curiosidad de leer el primer *Democrates* (con contadas excepciones, como Mauricio Beuchot y don Silvio Zavala), ni menos aún la *Exhortación a Carlos V... contra los turcos*, textos que no tienen que ver formalmente con las Indias, pero sí con el clima espiritual y político que reflejan ambos escritos. Se trataba nada menos que del Imperio universal y de ensanchar la cristiandad hasta los límites del orbe, como lo había predicado el evangelista san Marcos."<sup>227</sup>

Dicho esto, dejamos la voz al propio Sepúlveda (ferviente defensor del la consigna "¡Paz entre los cristianos al emperador [...] y guerra a los infieles!"<sup>228</sup>); y concluimos esta parte de la investigación:

"21. Así, pues, ¿por qué no despiertas y te lanzas, oh César, con prontitud por este camino que Dios y el destino te muestran hacia las más altas empresas y hacia el dominio del orbe terráqueo? ¿O es que vas a ser el único que desconozca tu fortuna? De la cual juzgan de tal modo todos los mortales, al ver por doquier tus felicísimos éxitos, loables por encima de toda opinión y al admirar los miserables desastres de cuantos te provocaron a enemistad o a guerra, que piensan que tus hazañas no son causadas por fuerzas o determinación humana, sino por la providencia del cielo y el cuidado inmediato de Dios y que tú eres llamado por tácita voz divina a la cumbre de todas las cosas.

Ea, pues, felicísimo Emperador, rompe con toda clase de demora para la lucha, acaba con estas guerras, que, si buscamos la verdad, poco tienen de provecho y dignidad, y devuelta a los cristianos la paz tan deseada, apresúrate a esta empresa, pon en ella toda tu alma y todas tus fuerzas, pues a ella te llama tu deber de Emperador y te exhorta tu piedad para con la patria y para con Dios y la Religión [...]

Además, así librarás a la miserable Grecia y a las regiones habitadas por cristianos, con Bizancio, corte en otro tiempo de Emperadores romanos; y una vez que te hayas apoderado de la ñquisima región de Asia Menor y de los pueblos confines hasta Mesopotamia y Egipto, podrás adorar vencedor a Dios en la santa ciudad de Jerusalén, testigo ocular de nuestra redención y primero y primer sagrario de la Religión cristiana; le venerarás con suma piedad, con debidos sacrificios por tan gran victoria, y al mismo tiempo con justas preces le pedirás que, ya que favoreció tus comienzos, El mismo sea

<sup>227</sup> Lafaye, Jacques. *Sangrientas fiestas del Renacimiento. La era de Carlos V, Francisco I y Solimén (1500-1557)*. FCE 2ª Edición 2001, p. 83

<sup>228</sup> ver Lafaye, Jacques. *Sangrientas fiestas del Renacimiento. La era de Carlos V, Francisco I y Solimén (1500-1557)*. p. 65

guía y autor de que, bajo tu imperio y dirección de la guerra, el resto del mundo se una al dominio de los cristianos y a su santísima Religión."<sup>229</sup>

---

<sup>229</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los principes cristianos, haga la guerra contra los turcos*. p. 25-27

## 4.2 Sepúlveda y la polémica indiana

Pasamos ahora a la parte final de la investigación, y con esto al tema por el que Sepúlveda es más conocido.

Sepúlveda era plenamente consciente de la importancia del tema americano y la disputa que había entonces en torno a la legitimidad de la conquista americana. Sobre el Nuevo Mundo entonces descubierto escribe no sólo el *Democrates alter* o *Apología pro libro de justis belli causis*, más bien centradas en aspectos jurídicos, sino que también escribió como cronista imperial la *Historia del Nuevo Mundo* («*De Rebus Hispanorum gestis ad Novum Orbem Mexicumque*»), obra más bien narrativa, posterior tanto al segundo *Democrates* como a la polémica de Valladolid.

En esta *Historia*, además de la crónica del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, encontraremos de manera muy breve, pero también muy concisa, los muy mencionados fines de la conquista de América, los argumentos a favor que él mismo utilizara antes en la histórica Junta de Valladolid en 1551 y una mención de ésta, la donación de Alejandro VI, etc.<sup>230</sup>. Dicha síntesis no ofrece nada nuevo, pero en cambio la obra muestra que Sepúlveda tenía conciencia plena de los hechos y actuación de muchos españoles, que al someter a los indios a casi total esclavitud habían causado el escándalo en misioneros como Montesinos o Las Casas. El cordobés no sólo reconoce esto sino que incluso también crítica el maltrato que se daba a los indios. Lo hace en alguna epístola —que mostraremos después al mostrar la defensa que de sí mismo hace Sepúlveda— que de él se conserva, en la que se defiende ante la visión negativa de otros autores sobre su manera de abordar el problema americano en el *Democrates alter*. Vale la pena mostrar el tipo de descripciones y juicios que hay en esta *Historia del Nuevo Mundo*:

### *“Abuso de los españoles*

26: [...] El caso fue que los españoles, a quienes se entregaron indios en clientela, no cumplieron con sus obligaciones y se excedieron en el trato. Y en efecto, cada uno de ellos trataba con avaricia y crueldad a las personas entregadas a su protección, es decir, no como clientes sino como esclavos. Tal conducta no estaba ni acorde con la justicia ni con el trato humanitario ni actuaban con la aprobación de los Reyes que los habían enviado. Estos querían que los indios se sometieran al poder de los españoles, pero sin tocar pese a ello, ni su libertad ni sus bienes; en suma, aplicando las mismas leyes con que el pueblo es en la misma España súbdito de los Reyes, o incluso de príncipes de categoría inferior como condes o marqueses. Lo cierto es que los españoles maltrataban con trabajos insoportables a los clientes confiados por los Reyes a su protección, hasta el punto de que algunos preferían sin dudarlo el suicidio a aquellas desgracias. Tal actitud de ciertos

<sup>230</sup> ver la parte I, 12-13 de la *Historia de Nuevo Mundo*

malvados, desterrados en España precisamente por sus crímenes, era más servil y propia de una gran inhumanidad. (I, 26)<sup>231</sup>

Sin embargo, la obra que será el hilo conductor de esta parte de la investigación es el *Democrates alter*, publicado póstumamente hasta 1780. La defensa de la guerra indiana expuesta por Sepúlveda en la Disputa de Valladolid dada entre 1550 y 1551 giró en torno a lo expuesto antes en esta importante obra, cuyo contenido defendería también su autor en otra obra: la *Apología pro libro de justis belli causis*.

De la polémica, si bien se desconoce el proceso íntegro de ella, conocemos los argumentos esgrimidos tanto por Sepúlveda como por Bartolomé de las Casas, esto por la *Apología (de Juan Ginés de Sepúlveda contra Bartolomé de Las Casas y de Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda)*<sup>232</sup>; pero lo que encontramos en esa *Apología* es un resumen de los argumentos esgrimidos en el *Democrates alter*. Por ello nos centraremos en éste último para exponer la defensa sepulvediana de la conquista americana.

Lo que anteriormente hemos expuesto en relación a las guerras europeas de Carlos V, así como la cercanía de Sepúlveda con el emperador, tendrá también ahora una gran relevancia. La misma obra nos mostrará que el mismo Sepúlveda era consciente de la relación entre ambos *Democrates*, pues en ella el cordobés hace un resumen de lo que había escrito antes.

¿Cuál es la relación entre ambas obras? El tema del *Democrates primus* es la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana, mientras que el del *Democrates alter* es la justicia de la guerra contra los indios americanos, y su título en español (*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*) es totalmente claro en su postura.

A decir verdad, en la segunda obra está ya presupuesta la compatibilidad entre la milicia y la religión; al principio de ésta sólo se expone la compatibilidad de la guerra con el derecho natural y los lineamientos básicos de la teoría de la guerra justa, es decir, los temas del *Democrates primus*. En la segunda obra aparece esto sólo como preámbulo de las que Sepúlveda considera las causas de la guerra justa contra los indios.

El Prefacio muestra los temas que tratará, y es muy indicativo del ambiente en el que se escribe la obra.

Se nos muestra primero la visión de los indios como *bárbaros*, seguido de un posterior análisis de la guerra en general, luego, la efervescencia de la discusión –pública y privada– en torno a la guerra llevada por los españoles, seguido de la defendida legitimidad de ella según el derecho natural y los dogmas cristianos, la de la defendida legitimidad del imperio español (“la justicia de nuestro imperio” en palabras de Sepúlveda), y, de nuevo –con lo que

<sup>231</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Historia del Nuevo Mundo*. Trad. Antonio Ramírez de Verger. Alianza Universidad, Madrid, 1996 p. 74-75

<sup>232</sup> Nombre de la obra publicada por Ángel Losada, en la que son compilados los textos de la *Apología pro libro de justis belli causis* de Sepúlveda y la *Apología* de Las Casas. Esta obra fue publicada por la Editorial Nacional, Madrid, 1975.

de nuevo se nos muestra la obsesión del cordobés por el tema— la refutación, aun como mera mención, de los herejes luteranos “que condenan toda guerra como prohibida por ley divina”.

En esta obra, incluso el lenguaje de Sepúlveda, que cada vez que menciona a Carlos V lo hace como *César Carlos* es indicativo del tipo de discurso apologético que maneja el autor, ya en ese momento cronista imperial.

Debemos poner mucha atención a esto en concreto: “*la justicia de nuestro imperio*”. Ese parece ser el motivo de que el *Democrates alter* fuera escrito, y el nombre mismo de la obra lo indica. ¿Por qué esto?

Nuestro tercer capítulo debe proporcionarnos la respuesta, que no es muy complicada. Jurídicamente ya había sido demostrada la falta de legitimidad del dominio español en América, principalmente por Vitoria y la *Escuela de Salamanca*. Había, efectivamente, obligación de llevar la fe cristiana, pero no derecho a destituir a los gobernantes indígenas, que eran legítimos señores por derecho natural (esto era claro a partir de los TÍTULOS ILEGÍTIMOS expuestos por Vitoria, aunque, como también se mostró, la parte dedicada a los TÍTULOS LEGÍTIMOS abría el camino a la solución imperial y la conquista). Sólo quedaba una forma de legitimar la posesión de América para España: demostrar que la guerra contra los indios había sido una guerra justa.

Lo primero que encontramos es la justificación de la guerra en base al derecho natural, tema tratado desde el *Democrates primus*. De nuevo, la tolerancia a las injurias se considera limitada a los hombres más excelentes («consejos y exhortaciones que pertenecen no tanto á la vida común, cuanto a la perfección apostólica. [...] La vida común y civil se basa sólo en los preceptos del Decálogo y en las demás leyes naturales, y Cristo nos enseñó que en ellas había bastante auxilio para lograr la vida eterna»<sup>233</sup>), mientras que defenderse de las injurias estaría permitido por el derecho natural, que no es anulado por la ley evangélica.

Esto lo confirma Sepúlveda al afirmar que “todo lo que se hace por derecho ó ley natural, se puede hacer también por derecho divino y ley evangélica;”<sup>234</sup>. Esto aparecía ya en el *Democrates primus* diferenciado como *actos de justicia* y *actos de perfección*.

De acuerdo con lo anterior, la guerra es legítima tanto por el Evangelio como por la ley natural. Por ley natural Sepúlveda entiende lo siguiente, acorde a la definición tradicional de la teología:

“La ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional. [...] es la voluntad de Dios, que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe. De esta ley es participe el hombre, por la recta razón y la probidad que le inclinan al deber

<sup>233</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.*” Edición bilingüe. 3ª reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México, 1996. p. 61

<sup>234</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.*” p. 59

y á la virtud, pues el hombre, aunque por el apetito, sea inclinado al mal, por la razón es propenso al bien. Y así la recta razón y la inclinación al deber y á aprobar las obras virtuosas, es y se llama ley natural"<sup>235</sup>

Sepúlveda procede entonces a exponer las causas y condiciones para que la guerra sea justa. En esto no es nada innovador, las ideas que encontramos son las mismas que ya hemos visto desde la exposición sobre San Agustín: la guerra como medio para lograr la paz, necesidad de una causa justa, que ésta se haga por necesidad, una autoridad legítima para declararla, etc, todo esto como condiciones de ella.

"[...] es muy necesario que quien emprende la guerra por causas justas y necesarias, no lo haga con ánimo ábatido y remiso, sino con presencia y fortaleza de ánimo, y no dude en arrojarse á los peligros cuando su deber lo pida. Y aun el deleitarse con la guerra misma, sea cual fuere su causa, es indicio de ánimo varonil y esforzado, y prenda de valor ingénito y adulto, según enseñan grandes filósofos. Lo que es propio de hombres turbulentos y no solamente de ajenos al sentimiento de humanidad, es, como dice Homero y repite Aristóteles, el carecer de derecho, de tribu y de casa. La guerra nunca se ha de apetecer por sí misma, como no se apetece el hambre, la pobreza, el dolor, ni otro ningún género de males, por más que estas calamidades y molestias que nada tienen de honroso, hayan de ser toleradas muchas veces con ánimo recto y pío por los hombres más excelentes y religiosos, con al esperanza de algún bien muy grande. Por tal esperanza, y en otros casos por necesidad, se ven obligados los mejores hombres á hacer la guerra, de la cual dicen los sabios que ha de hacerse de tal suerte que no parezca sino un medio para buscar la paz."<sup>236</sup>

Hasta aquí todo es parte del discurso tradicional de la guerra justa, pero Leopoldo interlocutor de *Democrates* –*alter ego* de Sepúlveda–, que acepta la legitimidad de la guerra según el derecho natural, si es defensiva, plantea el gran problema de la polémica indiana: a los indios americanos, que no han hecho ningún daño a los españoles, ¿puede ser justo que éstos últimos les hagan la guerra? También menciona Leopoldo las guerras hechas sin necesidad y por mera codicia, y pide la opinión de *Democrates* al respecto. Las aclaraciones que hace Sepúlveda son importantes, pues, parece evadir la responsabilidad ética en la guerra, a la que ve desde un plano más teórico en vez de hacerlo desde el concreto. Sepúlveda critica las guerras llevadas a cabo con fines expansionistas, afirmando que “esto no sería guerra sino latrocinio. Justas han de ser las causas para que la guerra sea justa; pero esas causas son más para consideradas por los príncipes que por los soldados”<sup>237</sup>, de lo que se seguiría que un soldado puede pelear por un rey sacrilego, pues su labor se limita a obedecer órdenes mientras no vayan contra un precepto divino. Pero aclara también: “aquellos á quienes no se acusa ninguna necesidad

<sup>235</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates aller*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.*” p. 67

<sup>236</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.*” p. 53

<sup>237</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.*” p. 75

de obedecer, no pueden, sin pecado, militar al servicio de la república ó del príncipe que hace guerra injusta ó de dudosa justicia, y deben restituir todo aquello de cuanto se apoderen,<sup>238</sup>.

Las causas expuestas por Sepúlveda para que una guerra –hablando en general– sea justa son tres:

1ª repeler la fuerza con la fuerza; 2ª recobrar las cosas injustamente arrebatadas; 3ª imponer la merecida pena a los malhechores que no han sido castigados, esto como forma de aterrar a quienes quieran delinquir.

Lo anterior puede ser considerado desde la guerra en general, pero para el caso concreto de los indios Sepúlveda se refiere también a otras dos causas de guerra, que son las que más polémica han causado y de las que surgen varios temas a analizar.

La primera que analizaremos es la servidumbre natural adjudicada por Sepúlveda a los indios. Sepúlveda no es el primer autor en considerar ciertas guerras como medios civilizadores. De ahí la importancia de que considerase a los indios como *bárbaros* y recurriese como argumento a la teoría aristotélica de la esclavitud natural. Ya hemos indicado también antes que fue el nominalista escocés John Maior el primero que se refirió en 1510 a los indios, como *siervos naturales*. Escribe Sepúlveda:

"Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por es menos justas ni menos fundada en el derecho natural y divino; y una de ellas es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, á aquellos que por condición natural deben obedecer á otros y rehusan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza."<sup>239</sup>

Aquí se manifiesta la importancia de que Sepúlveda afirmara antes que *lo que se hace por ley natural se hace también por derecho divino y ley evangélica*. De esto podría inferirse que –si bien el propio Sepúlveda no lo dice–, al darse por ley natural la servidumbre, también se daría por derecho divino. Esto iría directamente contra el dogma cristiano de la igualdad natural de los hombres, y explica que Leopoldo, el interlocutor de Democrates, considerase extraordinaria esta opinión.

Debemos recordar aquí que la servidumbre había sido aceptada, o más bien, se vela como consecuencia del pecado original o por derecho de gentes, y que sólo en este sentido podría considerarse como *natural* esta institución. Esto lo hemos visto con anterioridad al tratar a San Agustín y a Santo Tomás, que la consideraba útil "en cuanto es útil a un individuo ser dirigido por otro más sabio. (2-2 q.57 a.3)"

Pero Sepúlveda –traductor de Aristóteles– se refiere con toda crudeza a ésta como *natural*. Este es quizás la idea más polémica del autor español. El mismo Sepúlveda hace hincapié

<sup>238</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates alter" o "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios." p. 75

<sup>239</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates alter" o "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios." p. 81

en la diferencia de esta servidumbre según sea definida desde la jurisprudencia o desde la filosofía. Explica que, para los juristas "la servidumbre es cosa adventicia y nacida de fuerza mayor y del derecho de gentes, y á veces del derecho civil,"<sup>240</sup>; pero "los filósofos llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y á las costumbres inhumanas y bárbaras."<sup>241</sup>

Esta distinción hecha por Sepúlveda es una observación muy aguda de su parte, y es una de las grandes diferencias entre Aristóteles y el cristianismo.

De nuevo, la figura de Santo Tomás aparece. La exposición que sobre la servidumbre natural hacia el *Aquinense* es la que Sepúlveda ubicaría entre los juristas. La diferencia antropológica entre ésta y la de los filósofos es grande.

La diferencia es la siguiente:

"Como es sabido, los defensores de la esclavitud natural de los hombres rudos y de capacidad mínima se fundan en Aristóteles. El Doctor Angélico comenta "Políticos" del filósofo griego, (Lib. I, Lect. 3 y 4), donde dice que estos hombres indotados son "*naturaliter servi*". ¿Qué responde Tanto Tomás? La exposición del Doctor Angélico es objetiva, impersonal, como él advierte muchas veces, para que nadie tome por pensamiento suyo lo que es del filósofo griego. Es más, él no los llama comentarios, los titula simplemente "*Expositio*", como hace también en los *Éticos*. No podemos, pues, saber por esta sola fuente, cuál es su pensamiento. Anotemos, sin embargo, que aquí considera la esclavitud como un *bien relativo*, "*secundum quid*"; es decir, *para evitar* que el vencido fuera asesinado por el vencedor. Se concedía a éste el derecho de conservar al prisionero como esclavo, para estimular su interés, evitando así el asesinato [...]. La Iglesia excluyó de esta condición a los prisioneros cristianos, como recuerdan todos los teólogos y el Doctor Angélico. Al tratar en la *Summa* (2. 2, q.104 art. 5), de la obediencia debida a los superiores, nos dirá, entre otras cosas, que no tenemos obligación de obedecer si el Superior manda algo en que el súbdito no es verdadero súbdito. [...]

No puede negarse que aquí aparece un concepto muy distinto de la esclavitud al que defienden los paganos y Aristóteles. La idea cristiana de la dignidad y grandeza del hombre se ha filtrado en la doctrina tradicional. El siervo es siervo en cuanto a los servicios exteriores y materiales que debe a su señor; el siervo ha dejado de ser siervo para convertirse, en parte, en *criado*, como llamamos en nuestra lengua a los que sirven de una manera habitual a un señor, conviviendo a veces con él. El siervo no es ya el instrumento animado, sin derechos posibles; queda en él algo, lo más noble, *que siempre será libre*.<sup>242</sup>

Continúa la argumentación de Sepúlveda, que es casi una copia de la expuesta antes por Aristóteles en el primer libro de la *Política*. El cordobés expone distintos tipos de potestades, del padre sobre los hijos, del esposo sobre la mujer, del señor sobre el siervo, del alma sobre el cuerpo... todas bajo el común denominador de que, según la recta razón y

<sup>240</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "*Democrates alter*" o "*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*." p. 81

<sup>241</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "*Democrates alter*" o "*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*." p. 81-83

<sup>242</sup> Dr. P. Venancio J. Carfo. O.P. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Biblioteca de Teólogos Españoles vol.18 2ª edic.. Salamanca. 1951. p. 125-126

el derecho natural "lo imperfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario."<sup>243</sup> Hay algo que señalar, y es que Sepúlveda defiende que bajo este derecho natural se encuentran tanto hombres como animales.

Esto, en términos *iusnaturalistas* significa que Sepúlveda se estaba refiriendo al derecho natural absoluto, cuando ya antes Santo Tomás había hablado también de un derecho natural *de acuerdo a sus consecuencias*, en el que se encuentra implicada la razón natural y que por ello sería propio y exclusivo de la criatura racional. Sólo bajo éste es natural la servidumbre, pues en el sentido estricto del término *natural* todos los hombres serían libres, según afirmaba Santo Tomás.

En cambio, para Sepúlveda, el derecho natural absoluto, así como la máxima del dominio justo de lo perfecto sobre lo imperfecto rigen también a los hombres. En esto no podría Sepúlveda ser más aristotélico, por más que recurra también a la autoridad cristiana. Expone lo siguiente. La siguiente cita, aunque larga, es muy importante en toda la argumentación del *Democrates alter*<sup>244</sup>:

<sup>243</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates alter" o "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios." p. 83

<sup>244</sup> Fernández Santamaría, autor del que ya hemos mencionado su obra, *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento español 1516-1559*, defiende que la exposición de Sepúlveda sobre la esclavitud natural de los indios no es igual a la de Aristóteles, e incluso que se podría ver que, aunque el español niega la civilidad de los indios niega también su esclavitud natural. Citaremos su argumentación al respecto. Esto o hace en la obra que ya hemos citado de él:

[...] se dice con frecuencia que Sepúlveda, tomando de Aristóteles como única autoridad, afirma que los indígenas americanos son esclavos por naturaleza. Debemos mostrar nuestro desacuerdo con esta interpretación. Creemos más bien [...] que el humanista español, al tiempo que niega la civilidad de los Indios, rechaza la idea de que son esclavos naturales.

[...] El carácter certero del medio geográfico en que surgió la idea aristotélica de la esclavitud y las propias contradicciones del erudito griego hicieron que esa teoría fuera insostenible en el nuevo mundo cosmopolita del mundo helenístico. [...] Debemos recordar, en este punto, que incluso en la Antigüedad la teoría de la esclavitud no era aceptada universalmente. Y hemos manifestado que, aunque profundamente influenciado por la filosofía de Aristóteles, Sepúlveda demuestra un notable eclecticismo respecto a las enseñanzas del maestro. [...] En verdad, el humanista admite que todos los hombres que viven de acuerdo con la razón y la naturaleza (o gobernados por instituciones basadas en ambos principios) son iguales y hermanos (seres civiles). Pero, ¿cómo hay que actuar cuando nos encontramos no frente a proscritos individuales que desafían la obediencia de las leyes justas, sino con naciones enteras cuyas instituciones han sido establecidas —así lo parece— para violar la ley natural.

[...] Hasta donde llegan nuestros conocimientos, Sepúlveda no se plantea en ninguno de los tratados políticos la cuestión de si existe una esclavitud natural, a no ser por los escasos comentarios que hace Leopoldo sobre el tema o por la breve referencia del propio Sepúlveda a los africanos. La razón es sencilla: el objetivo de Sepúlveda no es el de dilucidar si la naturaleza ha decidido de antemano que algunos hombres sean esclavos. Lo que pretende el humanista español es determinar la posición que han de ocupar los indios en el nuevo esquema que necesariamente hay que construir como consecuencia del descubrimiento del Nuevo Mundo.

[...] Al igual que otros pensadores políticos del siglo XVI, Sepúlveda adopta el nexo político aristotélico que vincula a la casa con el estado[...] Así como el padre gobierna una casa amplia y compleja, el rey debe ejercer diferentes formas de autoridad sobre sus diferentes súbditos. [...] De la misma forma debe gobernar un rey justo. Los españoles, que son libres por naturaleza, merecen el tipo de gobierno que el padre reserva a los hijos (*regium imperium*), mientras que «esos bárbaros», puesto que son *servi natura*, serán gobernados como sirvientes libres (*tanquam ministros, sed liberos*), con una mezcla de autoridad hereditaria y paternal, tal como exigen su condición y circunstancias. Sin duda, en este pasaje no hay ninguna indicación de que los «bárbaros» sean esclavos por naturaleza ni de que deban ser tratados como tales. Además, Sepúlveda hace inmediatamente después una contundente afirmación de que pese a las diferencias naturales que ha resaltado en otro lugar, el *status* y condición de los indios son perfectibles. «así como con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con vuestro imperio se haya afirmado en ellos la probidad de costumbres y la religión Cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad.» [...]

El mundo no está, pues, dividido en señores y esclavos. Antes al contrario, lo que parece desprenderse de este pasaje es que en una comunidad bien ordenada existe una compleja jerarquía de jurisdicciones. [...] Así, cuando el comportamiento de los colonos americanos convierte el sistema de encomienda en una relación casi idéntica a la que se define por la jurisdicción amo-esclavo, Sepúlveda señala que esa conducta constituye una violación del pacto que el encomendero ha establecido con la corona.

[...] De hecho, para Sepúlveda, el supuesto que gobierna las relaciones entre los indios y los españoles es un pacto político de naturaleza mixta que impone obligaciones a ambas partes. La dependencia mutua que implica este sistema se aparta de la conclusión de Aristóteles, a la que llega el filósofo cuando analiza la naturaleza de las relaciones señor-siervo, afirmando que «una posesión puede ser definida como instrumento de acción, separable del poseedor» [...]. Por el contrario, Sepúlveda hace hincapié en el carácter recíproco del pacto tácito impuesto por la naturaleza entre el indio y el español.

“Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden á los demás en prudencia é ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aun que tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma ley divina. Porque está escrito en el libro de los Proverbios: «El que es necio servirá al sabio.» Tales son las gentes bárbaras é inhumanas, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara. «Parece que la guerra nace de un cierto modo de la naturaleza, puesto que una parte de ella es el arte de la caza, del cual conviene usar no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehúsan la servidumbre; tal guerra es justa por naturaleza.» Esto dice Aristóteles, y con él conviene San Agustín en su carta a Vincencio: «¿Piensas tú que nadie puede ser compelido á la justicia? ¿No has leído que el padre de familias dijo á sus siervos: obligad á entrar á todos los que encontréis?» Y en otro lugar añade: «Muchas cosas se han de hacer aún con los que se resisten: hay que tratarlos con cierta benigna aspereza, consultando la utilidad más que el gusto de ellos. Porque el padre que corrige á un hijo suyo, aunque lo haga ásperamente, no por ello pierde el amor paternal. Hágase lo que debe hacerse aunque á él le duela, porque este dolor es lo único que puede sanarle.» En suma: es justo, conveniente y conforme á la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen esas cualidades.»<sup>245</sup>

¿Cómo se aplica esto a los indios? Solo como recordatorio, debe mencionarse que ya antes Vitoria había cuestionado la barbarie de los indios como título legítimo de conquista, contestando que no eran *amentes*, sino que eran racionales a su modo, tenían ciudades e incluso una forma de religión. Vitoria afirmaba que si los indios “parecían tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación”, y afirmaba también entre los españoles había “muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales”. En todo caso, Vitoria atribuía la barbarie, sí la había, a factores muy distintos a la naturaleza.

---

[...] los españoles han llevado consigo lo que Sepúlveda, buen humanista y mejor cristiano, valora por encima de todo: los elementos de la civilización, leyes e instituciones excelentes, y «el conocimiento de Dios y de la religión cristiana»[...]. Estos dos elementos inseparables, la cultura europea y la fe cristiana, que compensan con creces a los indios la pérdida de su oro y su plata, constituyen el vínculo que une a la corona española con los indios a través de sus funcionarios. Desde luego, esto no puede compararse con las relaciones entre dueño y esclavo tal como las define Aristóteles, pues la naturaleza del pacto que exige que se dé a los indios una educación cristiana los eleva por sobre la condición de meros objetos y establece el importante vínculo de la *caritas* cristiana entre el aborígen americano y el administrador español.]” p. 212-216

<sup>245</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.*” p. 85-87

Para Sepúlveda, en cambio, el presupuesto es que los indios eran *bárbaros* e incivilizados; en suma, inferiores a los españoles y superados en cualquier aspecto por éstos. Esto es lo primero que intenta demostrar Sepúlveda. Estamos frente a un problema clave en la polémica americana, que es el de la naturaleza de los indios y la visión que de ellos tenía alguien como Sepúlveda. Supuesta su barbarie:

- ¿Era ésta causa suficiente para hacer la guerra a los indios?
- ¿Qué lugar ocupan en toda lo hasta ahora dicho por Sepúlveda sobre el derecho natural y la teoría de la guerra justa?

Nos centraremos en la primera pregunta.

Sepúlveda, como es evidente, considera que sí. Una parte del *Democrates alter* trata solo sobre la inmensa superioridad que ve su autor en los españoles respecto a los indios. En la argumentación que de esto hace Sepúlveda surgen importantes aclaraciones, ya adelantadas antes.

El cordobés tiene siempre claro que en la conquista de América había habido actos a todas luces injustos y abusos por los españoles, los más escandalosos quizás los hechos sucedidos en la Española, en donde se dieron los reclamos del dominico Antonio de Montesinos. Ya hemos mostrado su reconocimiento de esto en su *Historia del Nuevo Mundo*. De la misma forma acepta esto en el *Democrates alter*, pero como ya hemos mostrado también, lo que a él le importa es la intención y responsabilidad de los príncipes. Claro, Sepúlveda daba por sentada la justa intención de los príncipes españoles en la guerra indiana, y eso es lo que considera en su juicio de la guerra contra los indios. La siguiente cita es muy ilustrativa de su pensamiento al respecto:

“D.- El que aprueba, ¡oh Leopoldo! el imperio de un príncipe ó de una república sobre sus clientes y súbditos, no por eso ha de creer que aprueba los pecados de todos sus prefectos y ministros. Por tanto, si hombres injustos y malvados han dado muestras de avaricia, de crueldad y de cualquier género de vicios, de lo cual hay muchos ejemplos según he oído, nada de esto hace peor la causa del príncipe y de los hombres de bien, á no ser que por negligencia ó permiso de ellos se hayan perpetrado tales maldades, porque entonces los príncipes que las consienten incurrén en la misma culpa que sus ministros, y con la misma pena serán castigados en el juicio de Dios.”<sup>246</sup>

Pero agrega:

“Pero tampoco es cierto que todos hayan hecho la guerra de ese modo, si son verdaderas ciertas relaciones de la conquista de Nueva España [...], ni nosotros disputamos aquí sobre la moderación ni la crueldad de los soldados y de los capitanes, sino de la naturaleza de esta guerra referida al justo príncipe de las Españas y á sus justos ministros;

<sup>246</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* p. 97

y de tal guerra digo que puede hacerse recta, justa y piadosamente y con alguna utilidad de la gente vencedora y mucha mayor todavía de los bárbaros vencidos.<sup>247</sup>

Sin embargo, con esto no quedan solucionados los grandes problemas que surgen de la afirmación del justo dominio de los virtuosos sobre los torpes de entendimiento, sobre todo al respecto de la potestad política y los derechos políticos de España en América. Aún suponiendo que este sea un título de guerra justa válido, ¿cómo se justifica el dominio político de los españoles sobre los indios?

Veamos primero la descripción sepulvediana de los indios y su comparación con los españoles. La noción de ley natural es clave aquí. El orden civil, que Sepúlveda considera debe regirse por la ley natural es uno de los criterios en que se basa para minimizar a las sociedades indígenas.

Este tampoco es una discusión fuera de contexto y ya desde la exposición sobre Vitoria aparecía, cuando eran refutadas las tesis de Wyclif. Era claro para Sepúlveda que los reinos infieles, a pesar de esto tenían verdadero señorío, es decir, la potestad política no dependía de la fe. Pero hay también condiciones de las que parte nuestro autor: si esta potestad se da por derecho natural, la ley natural debe ser respetada y debe ser el eje de toda legislación.

Esto no es casual en el esquema jurídico manejado en la época de Sepúlveda: está postulada la ley eterna, de la que participa la criatura racional por la ley natural, que a su vez es la medida de la justicia de la ley positiva. Es decir, indirectamente, toda legislación se encuentra indirectamente medida por la ley eterna, que es el parámetro de justicia más sólida que se puede hallar.

En el caso de los turcos, como vimos antes, la guerra se considera legítima por ser en defensa de la cristiandad, y al imperio turco se le considera en todo momento legítimo. Sepúlveda —en la *Exhortación*— critica a los turcos por una supuesta carencia de letras, de libertades políticas o propiedad personal, pero no sugiere que se les declarase la guerra por eso, y rara vez se refiere a ellos como *bárbaros*, término usado en cada momento al referirse a los indios. Esto lo mencionamos como simple comparativo.

Toda la discusión de Sepúlveda sobre la posibilidad de hacer algo por ley natural y por ley divina al mismo tiempo se relaciona directamente a esto. La existencia de una república infiel se considera legítima, y por su mera infidelidad no se le puede hacer la guerra.

Pero hasta aquí el único argumento esgrimido por Sepúlveda es la presunta barbarie de los indios americanos:

“Téngase, pues, por cierto é inconcuso, puesto que lo afirman sapientísimos autores, que es justo y natural que los hombres prudentes, probos y humanos dominen sobre los que no lo son, y esta causa tuvieron los romanos para establecer su legítimo y justo imperio

<sup>247</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democritus alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.” p. 97-99

sobre muchas naciones, según dice San Agustín en varios lugares de su obra *De Civitate Dei*, los cuales cita y recoge Santo Tomás en su libro *De Regimine Principum*. Y siendo esto así, puedes comprender ¡oh Leopoldo! si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños a los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes y templados, y estoy por decir que de monos á hombres.<sup>248</sup>

Al igual que lo hiciera antes Vitoria, Sepúlveda acepta la existencia de personas bajas y poco virtuosas entre los españoles, con los que es igualmente despectivo. Aclara entonces que se refiere –al medir la civilidad de los españoles y de los indios– “solamente de los príncipes y de aquellos cuya industria y esfuerzo ellos se valen para administrar la república[...] en suma, de los que han recibido educación liberal; porque si algunos de ellos son malos é injustos, no por eso sus torpezas deben empañar a fama de su raza, la cual debe ser considerada en los hombres cultos y nobles y en las costumbres é instituciones públicas, no en los hombres depravados y semejantes á siervos, á los cuales ésta nación, más que otra alguna, odia y detesta”<sup>249</sup>.

Pero Sepúlveda considera también que, aún esta última clase de hombres (los peores en vicios) no llega al grado de quebrantar la ley natural, y esto se debe, según Sepúlveda, al fuerte arraigo de la religión cristiana entre los españoles.

En los indios, dirá Sepúlveda –por medio de Democrates–, “apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta obscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras.”<sup>250</sup> Además –con lo que se entra a uno de los temas más importantes de la polémica–: eran antropófagos.

El ataque a la cultura india continúa en otros aspectos. Aún las poblaciones consideradas como más civilizadas son para Sepúlveda ejemplo de la barbarie de la que acusa a los indios. Dirá que, “aunque algunos de ellos demuestran cierto ingenio para algunas obras de artificio, no es éste argumento de prudencia humana, puesto que las vemos en las bestias, [...] Y por lo que toca al modo de vivir de los que habitan la Nueva España y la provincia de Méjico, ya he dicho que á éstos se les considera como los más civilizados de todos, y ellos mismos se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditario, sino elegidos por sufragio popular, y ejercen entre sí el

<sup>248</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.” p. 99-101

<sup>249</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.” p. 101-103

<sup>250</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.” p. 105

comercio al modo de las gentes cultas. Pero [...] cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario con esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie é innata servidumbre de estos hombres. Porque el tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa á que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón.<sup>251</sup> Esto demuestra, como habíamos mencionado antes: lo que para Vitoria era la prueba de la racionalidad de los indios, para Sepúlveda muestra tan sólo que no eran animales.

Esto nos queda también confirmado si se relaciona con otra obra del autor: *De regno*. La importancia de la relación entre el Derecho natural y la legislación civil se muestra con toda claridad, lo que permite ver el origen del juicio contra las sociedades americanas:

"Las leyes son de dos clases: unas «propias» llamadas también «civiles» precisamente porque cada una de las ciudades se gobierna por sus propias leyes, y otras «comunes», las cortes, porque se apoyan en el Derecho natural y están insertas naturalmente en el hombre, por ello se llaman también «Derecho natural», porque no las instituyó la voluntad o parecer del legislador, sino que Dios y la naturaleza las dejó impresas en los corazones de los hombres... Existiendo, pues, dos clases de leyes justas, una buena forma de gobierno conviene que esté provista de leyes ellas, de tal manera que no se excluya ninguna ley natural (pues ello sería bárbaro y contrario a la naturaleza humana, que es estimada precisamente por la razón)[...]"<sup>252</sup>

Bajo tales condiciones, la conquista y el sometimiento de los indios serían justos para Sepúlveda. Incluso, ponerlos bajo cierto régimen de servidumbre era considerado por él como justo para los indios, de quienes considera que con sus instituciones y repúblicas no hacían sino mostrar su natural servidumbre. De ahí que afirme:

"Por tanto si quieres reducirlos, no digo á nuestra dominación, sino á una servidumbre un poco más blanda, no les ha de ser muy gravoso el mudar de señores, y en vez de los que tenían, bárbaros, ímptos e inhumanos, aceptar á los cristianos, cultivadores de virtudes humanas y de la verdadera religión. Tales son en suma la índole y las costumbres de estos hombrecillos tan bárbaros, incultos é inhumanos,"<sup>253</sup>

En realidad, la visión de los infieles y paganos, ambos como bárbaros, no es nueva en la época de Sepúlveda. En la asociación entre uno y otro términos –a través de su compleja génesis desde la antigüedad y el Imperio Romano, pasando por la Edad Media hasta llegar al siglo XVI–, está presupuesta la auto-consideración de una cultura o grupo humano como superior a los otros ajenos a él, a los que se les considera los *bárbaros*, incluso no humanos en el sentido estricto del término que concibe el otro. Bajo esta ideología, en una

<sup>251</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates alter" o "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios." p. 109.

<sup>252</sup> citado en Fernández Santamaría, J. A. *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento español 1516-1559*. p. 200

<sup>253</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates alter" o "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios." p. 111

Europa cristiana, lo distinto a los valores y religión cristiana sería considerado como *bárbaro*.

Es en parte por esto que Sepúlveda llega incluso a utilizar el término *hombrecillos* al referirse a los indios, no sólo paganos sino incluso, según hemos visto, *inhumanos*. Por ello, civilizarlos —y en el discurso español de la época de Sepúlveda, de manera implícita, cristianizarlos— sería incluso obligatorio.

Igualmente la fundamentación de Sepúlveda en la autoridad de Aristóteles para legitimar el dominio legítimo de aquellos que se presupone, han nacido para mandar sobre aquellos que han nacido para obedecer, era anterior al cordobés, y formaba parte del discurso imperialista romano... algo debe tenerse en cuenta, y es que ya en el siglo XVI Roma era considerada el modelo de un imperio, por lo que su influencia en las ideas políticas de Occidente, e incluso mucho de sus conceptos políticos prevalecen, con adaptaciones, en el siglo XVI. De nuevo, la relación de Sepúlveda con la idea del Sacro Imperio se muestra más de lo que a simple vista se podría ver.

Una explicación a esta idea civilizadora que acompaña al cristianismo la da Padgen:

\*Cuando menos *de iure*, Augusto y sus sucesores se habían convertido en dirigentes del mundo. Ahora sólo faltaba el cuerpo legislativo, que oportunamente proporcionó el emperador Antonino Pío en el siglo segundo en la famosa *Lex Rhodia*, [...] para transformar al *imperator* en «señor de todo el mundo»: «*dominus totius orbis*». El concepto de *orbis terrarum* pasó a ser la apropiación efectiva por parte del ámbito político de la noción estoica de un solo género humano, la cual constituyó, como comentaría el historiador francés Claude Nicolet, un «triple logro: espacial, temporal y político». [...]

#### IV

Tras el triunfo del cristianismo, estas nociones de simultánea singularidad y exclusividad se vieron reforzadas por la insistencia cristiana en la cualidad exclusiva tanto de la verdad de la Palabra de Dios como de la Iglesia como fuente de autoridad interpretativa. Aun cuando en el siglo V Gelasiano I hubiera instaurado la división formal entre la autoridad secular y la sacra[...] la extensión de la cristiandad continuó circunscrita en gran medida al territorio que se consideraba que había ocupado el mundo romano. La cristiandad se consideraba espacialmente coextensiva con el *Imperium romanum*. [...] El *orbis terrarum* se convirtió así, a través de la variación efectuada por León el Grande en el siglo V, en el «*orbis Christianum*». Un siglo después, Gregorio el Grande lo traduciría por la «*sancta respublica*», una comunidad dotada de la misma exclusividad simultáneamente abierta que había caracterizado a la «*respublica totius orbis*» de Cicerón.

En la base de dichas pretensiones de autoridad política y territorial se hallaba el sentimiento, cuyas vías de desarrollo resultan difíciles de precisar, de que para ser humano —para ser, por lo tanto, «civil» y capaz de interpretar correctamente las leyes de la naturaleza— ahora había que ser también cristiano. En el período en que Gregorio empleó la palabra *bárbaro* ésta se había convertido ya en sinónimo de *paganus* y en este

sentido se utilizó en el lenguaje de la curia como mínimo hasta el siglo xv. Además de «paganos» e «infeles», los *paganí* tenían el estigma de «*rusticitas*» y por eso, en descripción de Peter Brown, rehusaban «ver el mundo de modo inteligible»[...]. Si bien resultaba evidente que para ser humano no se tenía por qué ser cristiano, para Gregorio igual que para Aristóteles, todos los «*barbari et pagani*» rozaban los límites de la inhumanidad. No en vano éstos eran, según explicó Alberto Magno, quienes confundían «las interrelaciones (*comunicationes*) mantenidas en la sociedad y destruían los principios de la justicia que operaban en dichas relaciones»[...].

Los no cristianos, paganos que también eran *barbari*, debían ser animados a sumarse a la «*congregatio fidelium*» al igual que los «bárbaros» a integrarse en la *civitas romana*. En términos del derecho natural, además, todos los hombres, fueran paganos o cristianos, tenían idénticos derechos políticos. Esta creencia tendría [...] importantes repercusiones en las disputas centradas en la legitimidad de las conquistas europeas de territorios que eran, de hecho, los dominios políticos de gobernantes no cristianos.

Aun así, mientras continuaran siendo no cristianos, los pueblos podían quedar excluidos de la definición más rigurosa del término *mundo*. A pesar de su insistencia en la auténtica universalidad del derecho natural, santo Tomás de Aquino y sus seguidores nunca lograron borrar del todo la anterior identificación, de tendencia más agustiniana, entre razón y creencias. El propio san Agustín había expresado, por otra parte, indicios bastante obvios de que, al igual que Cicerón, tendía a considerar a algunos paganos como esclavos por naturaleza[...]<sup>254</sup>

Se entiende así con más claridad la concepción de barbarie que utiliza Sepúlveda. Sin embargo, y es algo en estrecha relación con la siguiente causa de guerra justa contra los indios que expone Sepúlveda, hay que ver algunas distinciones que hace el autor en la *Historia del Nuevo Mundo*.

En el *Democrates alter*, Sepúlveda parece pensar en los indios de forma homogénea, como si todos los indios fuesen iguales, no hace distinción alguna entre ellos sino que, aun a los que considera más civilizados entre ellos él los ve como siervos naturales, y sobre todo, como si todos cometieran los mismos crímenes contra naturaleza, especialmente el comer carne humana.

En la *Historia del Nuevo Mundo* realiza algunas distinciones entre los indios, si bien tampoco los libera del calificativo de *bárbaros*. Aunque ya no describe a todos como fieros y no deja de verlos como gente salvaje, menciona un sector de ellos que no es antropófago. Escribe, al narrar los viajes de Colón, que:

<sup>254</sup> Padgen Anthony. *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. p. 38-39

"7. Los caribes, salvajes y caníbales, es decir, que se alimentaban de carne humana, habitaban algunas islas. Con el fin de cazar hombres tenían la costumbre de navegar a las islas de pueblos más pacíficos o incluso a tierra firme en pequeños barcos[...]"<sup>255</sup>

A partir de esto, se seguiría que no todos los indios eran antropófagos, pero Sepúlveda considera que aún así violaban la ley natural. Esto lo mencionamos, pues, será en base a los crímenes contra esta ley que defenderá Sepúlveda la segunda causa de la guerra contra los indios.

Sin embargo, aun en el caso de que fuera cierto que la guerra contra los indios fuera justa, sigue sin resolverse el por qué pasen a dominio español los indios y fueran destituidos sus gobernantes.

Es evidente que la solución de Sepúlveda es totalmente imperialista, llevando al extremo los castigos de guerra, siendo que para otros autores españoles de la época la destitución de los gobernantes de un reino era una medida extrema. Tal era el caso de Vitoria, que exponía como duda esta posibilidad (¿Es lícito deponer a los príncipes de los enemigos y poner en su lugar a otros o quedarse con el poder?), contestando:

*"No puede hacerse esto corrientemente y por cualquier causa de guerra justa.*

[...] La pena no debe exceder la magnitud de la injuria. Es más, deben restringirse las penas y ampliarse los favores. Esta regla es no sólo de derecho humano sino también de derecho natural y divino. Por consiguiente, aun cuando el agravio inferido por los enemigos sea suficiente causa de guerra, no siempre será suficiente para exterminar al Estado enemigo ni para deponer a sus príncipes legítimos y naturales, pues esto sería cruel e inhumano en exceso. (DE IURE BELLII IV II 9)"<sup>256</sup>

Pueda concluirse hasta aquí, que el argumento sepulvediano según el cual los indios era siervos naturales, es llevado hasta sus mayores consecuencias políticas, en las que no se habla ya de una relación de servidumbre entre individuos, sino entre naciones, de forma que, por el planteado y considerado imperio justo de lo perfecto sobre lo imperfecto, un pueblo considerado bárbaro debiera pasar a dominio de otro considerado superior, como afirmaba Sepúlveda. La primera pregunta que podemos hacer es simple. Si los indios eran racionales, aún en un grado mínimo, ¿sus reinos eran o no legítimos? Vitoria afirmaba que sí, y aún el hecho de ser infieles garantizaba la legitimidad de sus reinos. Sólo bajo el supuesto de que los indios fueran absolutamente carentes de razón podrían haber sido despojados de sus gobiernos, pero ni Sepúlveda afirma que carecieran totalmente de ella. Esto va más allá, y por mucho, del discurso inicial de la conquista americana, fundamentado en la necesidad de llevar la religión cristiana a América.

Pasamos a exponer la segunda causa de guerra que considera Sepúlveda: los crímenes contra la ley natural. Por supuesto, también tiene una estrecha relación con lo anterior.

<sup>255</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Historia del Nuevo Mundo*. p. 60

<sup>256</sup> Francisco de Vitoria, *RELECTIO DE IURE BELLII* p. 199

Sepúlveda se refiere a los “pecados, impiedades y torpezas” de los indios. Aquí utiliza argumentos más bien religiosos y de historia bíblica, así como de castigo divino a la infidelidad y la idolatría. La parte de la Biblia en que se funda es el *Deuteronomio*. La exposición parece por momentos la de una guerra santa, religiosa, asumida por Sepúlveda en el nombre de Dios. Lo que hace Sepúlveda es homogeneizar la infidelidad y crímenes de los indios, para juzgarlos con la misma crudeza como se hace con otros infieles en el Antiguo Testamento. De esta forma, así como eran castigados algunos infieles en la Biblia también podían ser castigados los indios americanos por su idolatría.

Debemos advertir también que de este argumento deriva Sepúlveda otro, el de la guerra de intervención en favor de indios inocentes:

“Podemos creer, pues, que Dios ha dado grandes y clarísimos indicios respecto del exterminio de estos bárbaros. Y no faltan doctísimos teólogos que fundándose en que aquella sentencia dada ya contra los judíos prevaricadores, ya contra los Cannaneos y Amorreos y demás gentiles adoradores de los ídolos, es no sólo ley divina, sino natural también que obliga no sólo á los judíos, sino también a los cristianos, sostienen que á estos bárbaros contaminados de torpezas nefandas y con el impío culto de los dioses, no sólo es ilícito someterlos á nuestra dominación para traerlos á la salud espiritual y á la verdadera religión por medio de la predicación evangélica, sino que se los puede castigar con guerra todavía más severa.”<sup>257</sup>

Vemos también que la infidelidad por sí misma no es usada como causa de guerra por Sepúlveda. Pero ya advertimos, la argumentación toma el tinte de una apología de guerra religiosa. Escribe Sepúlveda:

“D.- Cuando los paganos no son más que paganos y no se les puede echar en cara otra cosa sino e no ser cristianos, que es lo que llamamos infidelidad, no hay justa causa para castigarlos no para atacarlos con la armas: de tal modo que si encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero, según la ley natural, y para valerme de las palabras de San Pablo, hiciera naturalmente y sin ley las cosas que son de la ley, aunque no conociesen el Evangelio ni tuviesen la fe de Cristo, parece que contra estas gentes sería ilícita la guerra, y en esto tienen razón los teólogos [...] cuando dicen que no basta la infidelidad para que los príncipes cristianos lleven sus armas contra los que viven en ella;”<sup>258</sup>

Pero en cambio por idolatría sí se considera legítimo para Sepúlveda hacer la guerra contra los infieles, pues ésta es considerada el peor pecado contra la ley natural. En este caso, tanto el infiel como el pagano deben ser castigados, según el autor. Y, después de esgrimir un argumento histórico, como las leyes de Constantino contra la idolatría, Sepúlveda asume en los españoles y los príncipes cristianos la facultad de cobrar injurias cometidas no a sólo contra ellos, sino incluso las que se hicieran contra Dios. Casi podría decirse, la guerra de

<sup>257</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.*” p. 115-117

<sup>258</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.*” p. 119

los españoles contra los indios no era de ellos sino en nombre de Dios, que era ofendido con la idolatría de los indios. Asienta:

"No es doctrina temeraria, pues, sino muy racional y enseñada por varones eruditísimos y por la autoridad de un sumo pontífice, el ser lícito a los cristianos perseguir á los paganos y hacerles guerra si no observan la ley natural, como pasa en lo tocante al culto de los ídolos."<sup>250</sup>

La objeción planteada por el interlocutor del diálogo es que, expuestas las cosas así, no habría nación que respetase la ley natural, entonces a cualquier nación podría hacersele la guerra por esto, pues también entre los cristinos se dan crímenes contra la ley natural. Aquí, tiene que replantear Sepúlveda le noción de derecho natural (más adelante dirá al respecto del derecho natural, que "el consenso común de los hombres sobre alguna cosa es interpretado por los varones sabios como voz o juicio de la naturaleza"<sup>260</sup>), o más bien, para este caso en concreto, asentar su idea anterior según la cual la vida civil debe regirse por el Decálogo.

Se deriva así uno de los argumentos más duros contra los indios expuesto en este *Demócrates*. Responde Sepúlveda:

"[...] Son sin duda los pecados más graves los que se cometen contra la ley de naturaleza. pero guárdate de sacar de aquí temerarias consecuencias contra todas las naciones en general, y si en algunas de ellas pecan algunos contra las leyes naturales, no por eso has de decir que toda aquella nación no observa la ley natural, porque la causa pública no debe considerarse individualmente en cada hombre, sino en las costumbres é instituciones públicas. En aquellas naciones en que el latrocinio, el adulterio, la usura, el pecado nefando y los demás crímenes son tenidos por cosas torpísimas y están castigadas por las leyes y las costumbres, aunque algunos de sus ciudadanos caigan es estos delitos, no por eso se hade decir que la nación entera no guarda la ley natural, ni por el pecado de algunos que públicamente son castigados deberá ser castigada la ciudad entera;"<sup>261</sup>

A los indios, en cambio, al no funcionar así socialmente, considera Sepúlveda que se les puede hacer la guerra, lo que considera no sólo válido sino necesario, e incluso hasta cuestión de caridad, pues se evitarían sus crímenes contra la ley natural:

"Pero si hubiese una gente tan bárbara é inhumana que no contase entre las cosas torpes todos ó algunos de los crímenes que he enumerado y no los castigase en sus leyes y en sus costumbres ó impusiese penas levísimas a los más graves y especialmente á aquellos que la naturaleza detesta más, de esa nación se diría con toda justicia que y propiedad que no observa la ley natural, y podrían con pleno derecho los cristianos, si rehusaba á someterse a su imperio, destruirla por sus nefandos delitos y barbarie é inhumanidad, y sería un gran bien que aquellos hombres pésimos, bárbaros é ímpios obedeciesen a los buenos, á los humanos y á los observadores de la verdadera religión, y mediante sus

<sup>250</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Demócrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. p. 121-123

<sup>260</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Demócrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. p. 165

<sup>261</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Demócrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. p. 123-125

leyes, advertencias y trato se redujesen á humanidad y piedad, lo cual sería gravísima ventaja de la caridad cristiana.”<sup>262</sup>

Esto, debe verse, no es sino otro modo de repetir el argumento de la barbarie de los indios, ahora apoyado por los crímenes contra la ley natural imputados a los indios.

Ahora bien, puede formularse una pregunta. ¿Pueden ser castigados estos crímenes? ¿En potestad de quién está esta facultad punitiva? Este es tema ya tratado anteriormente en la exposición sobre Vitoria, que, en el fragmento de *Sobre la templanza* negaba esta facultad a los príncipes cristianos, refiriéndose al escandaloso tema de la antropofagia entre los indios.

La negación que hace Vitoria se basa, como Leopoldo cuestionaba, en que de si se han de castigar los crímenes contra la ley natural, los cristianos mismos deberían ser castigados. Además, la iglesia misma no puede castigar por este tipo de crímenes ni siquiera a sus súbditos, menos aun a quienes están fuera de su tutela espiritual. Y, por si esto no fuera suficiente, en cada acto punitivo, aunque hubiera facultad jurídica para castigar ciertos crímenes o llevar a cabo ciertas medidas en favor de la religión, se debe cuidar de que éstas no sean causa de escándalo.

Hay también otro tema central: aunque se haga la guerra para castigar crímenes contra la ley natural, ésta, escribía Vitoria, no debe ser llevada más allá de detener los crímenes, “dado que la guerra sea justa, que quien la hace no puede a su arbitrio dañar a los enemigos en sus dominios o despojarles de sus bienes, sino en cuanto sea necesario para suprimir las injusticias y alcanzar la seguridad.”

Sepúlveda, por contra, no sólo afirma la facultad de los españoles para castigar los pecados contra la ley natural, sino que incluso se refiere, literalmente, a un “terror útil” para lograr la evangelización de los indios, y considera que si bien en sus inicios la iglesia no hacía uso de la fuerza para obligar la fe u oír el Evangelio, (tomando como autoridad al afirmar esto a San Agustín), eso no significa que ha de suceder necesariamente lo mismo en el siglo XVI. Se replica a Leopoldo: “¿crees tú que porque una cosa no se haya hecho en los primeros tiempos de la Iglesia, no se ha de poder hacer en ningún tiempo, y más ahora que la Iglesia está fortalecida con la potestad temporal de los reyes y de los príncipes?”<sup>263</sup>

Obedece esta afirmación a una cuestión absolutamente pragmática y realista. Por un lado está el concepto de evangelización pacífica, pero es demasiado iluso suponer que ésta se daría inmediatamente, o que los indios se someterían sin resistencia a los españoles. De nuevo, las ideas de Sepúlveda van directamente contra los requisitos que planteaba Vitoria y después Las Casas para la predicación a los indios. Cualquier aceptación por parte de los indios, ya sea del Evangelio o de la potestad del rey español debía ser libre, sin que

<sup>262</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* p. 123-125

<sup>263</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* p. 143

interviniera el miedo. Nada más contrario al "terror útil". Esta es la afirmación de Sepúlveda:

"¿qué sucedería si enviáramos predicadores á instruir á aquellos bárbaros, á quienes ningún temor de nuestros ejércitos pudiera contener en sus desmanes impíos? Y eso que yo no sólo digo que debemos conquistar á los bárbaros para que oigan á nuestros predicadores, sino también que conviene añadir á la doctrina y á la amonestaciones las amenazas y el terror, para que se aparten de las torpezas y del culto de los ídolos; y tengo sobre esto la autoridad de San Agustín, que escribe[...] Cuando se añade, pues, al terror útil la doctrina saludable, de modo que no sólo la luz de la verdad ahuyente las tinieblas del error, sino que también la fuerza del temor rompa los vínculos de las malas costumbres, podremos alegarnos, como antes dije, de la salvación de muchos»<sup>264</sup>

Queremos tratar ahora un argumento que expone Sepúlveda, importante pues hay cierta compatibilidad entre lo que afirma el cronista imperial y lo que afirma Vitoria. Nos referimos a la idea de que, la guerra contra los indios cumpliría también otra función: salvar las vidas de las víctimas de los sacrificios humanos.

Sepúlveda considera el detener estos sacrificios uno de los beneficios directos a los indios de la guerra que les hacían los españoles, o más bien, ya en ese momento, de la guerra que ya se había hecho contra ellos. El proteger a estas víctimas se consideraba como una obligación moral para Sepúlveda, según la ética cristiana y el deber con el prójimo.

Queremos señalar que el mismo Vitoria, en la relección *Sobre los indios* –l. 3, 14– considera que los príncipes cristianos pueden impedir esto a los indios, aunque, el dominico no afirma que sea motivo de guerra, sino tan sólo la licitud de evitar los sacrificios humanos. La defensa de las víctimas parece ser, efectivamente, uno de los argumentos más fuertes expuestos en el *Democrates alter*, enunciada como tal de la siguiente forma:

"Sobre todo si se tiene en cuenta (lo cual por sí solo es causa bastante justa para la guerra) el que por virtud de ella se libra de graves opresiones á muchos hombres inocentes, como vemos que pasa en la sumisión de estos bárbaros de los cuales consta en una región llamada Nueva España, solían inmolar á los demonios más de 20, 000 hombres inocentes. Y así, exceptuada la sola ciudad de Méjico, cuyos habitantes hicieron por sí vigorosa resistencia, fué reducida aquella tierra á la dominación de los cristianos con muerte de muchos menos hombres que los que solían sacrificar todos los años."<sup>265</sup>

Quedan expuestos así los cuatro argumentos de Sepúlveda a favor de la guerra contra los indios, que dejaremos enlistados.

- 1º. El estado de barbarie de los indios.
- 2º. Los crímenes de los indios contra la ley natural.

<sup>264</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates alter" o "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios." p. 147

<sup>265</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates alter" o "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios." p. 129

3º. La intervención armada de los españoles para evitar los sacrificios humanos de los indios.

4º. La guerra como medio para preparar el camino a la propagación de la fe cristiana.

Finalmente, el interlocutor del diálogo plantea dos cuestiones:

I- ¿Por qué es España y no otra nación cristiana como Francia o Italia quien hace la guerra a los indios?

II- ¿Será justo que los indios sean despojados de sus bienes y su libertad civil?

A la primera responde Sepúlveda que si el derecho está de lado de la nación más prudente, más justa y más religiosa, pocas se compararían en esto a España. Además, por autoridad del papa se ha determinado que el imperio de los indios pertenezca a los españoles.

Sepúlveda se muestra tanto nacionalista como afirmador de los derechos sobre Indias fundamentados en las bulas de Alejandro VI. Pero es otra afirmación la que debe llamar la atención.

Por un lado, Sepúlveda acepta la legitimidad de los reinos indígenas, que no serían tierras sin dueño sino que había señores legítimos, pero, de nuevo, recurriendo al siempre mencionado argumento de la barbarie de los indios, pasa encima de la soberanía de los reinos de Indias. Afirma Sepúlveda que el imperio de los indios pasa a los españoles:

"No porque aquellas regiones carecieran de legítimos señores que hubieran podido, con perfecto derecho, excluir á los extranjeros y prohibirles la explotación de las minas de oro y de plata y la pesca de las margaritas cada cual en su reino; pues así como los campos y los predios tienen sus dueños, así toda la región y cuanto hay y los mares y los ríos, son de la república ó de los príncipes, como enseñan los juriconsultos, aunque para ciertos usos sean comunes; sino porque los hombres que ocupaban aquellas regiones carecían del trato de los cristianos y de las gentes civilizadas, y además por el decreto y privilegio del sumo sacerdote y vicario de Cristo, á cuya potestad y oficio pertenece sossegar las disensiones entre los príncipes cristianos, evitar las ocasiones de ellas y extender por todos los caminos racionales y justos la religión cristiana. El sumo pontífice, pues, dió este imperio á quien tuvo por conveniente."<sup>266</sup>

Esta afirmación no es sino la confirmación del imperio en nombre de la religión cristiana. Sepúlveda afirma, indirectamente, en el caso de los indios, la relación de necesidad entre barbarie e infidelidad. ¿Queda negada con esto la soberanía política a los indios por su infidelidad? Se trata de una posible lectura, que de ser cierta nos remite a uno de los temas que ya antes había tratado Vitoria. El punto es sencillo: si los indios tenían señores legítimos, ¿bajo qué pretexto, derecho o ley, podían los españoles destituirlos o violar las leyes bajo las que legítimamente les estaba prohibido explotar minas del Nuevo Mundo?

Las respuestas de Sepúlveda están llenas de retórica. Haremos una síntesis de ellas y después las comentaremos.

<sup>266</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *"Democrates alter" o "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios."* p. 151-153

Se fundan en el derecho de guerra: las personas y los bienes de los vencidos en guerra justa pasan a los vencedores. Este es además el origen de la esclavitud civil.

De nuevo, con los indios Sepúlveda lleva al extremo los castigos de guerra, pues, si en situación normal de guerra justa es regla que el castigo a la ofensa esté en proporción con ésta, contra los indios considera que se puede proceder diferente:

"Pero cuando por mandamiento ó ley de Dios se persiguen o se quieren castigar en los hombres impios se persiguen y se quieren castigar los pecados y la idolatría, es lícito proceder más severamente con las personas y lo bienes de los enemigos que hagan contumaz resistencia."<sup>267</sup>

Además, y de acuerdo a lo que dicen los filósofos (más bien Aristóteles), este tipo de esclavitud es útil para la conservación de la vida humana. Y, todo lo que se ha establecido por necesidad humana se funda en el derecho natural, considera Sepúlveda, que explica:

"Aunque sea, pues, justo y conforme á la naturaleza que cada cual use de su libertad natural, la razón, sin embargo, y la necesidad natural de los hombres, ha probado, con tácita aquiescencia de todos los pueblos, que cuando se llega al trance de las armas, los vencidos en justa guerra queden siervos de los vencedores, no solamente porque el que vence excede en alguna virtud al vencido, como los filósofos enseñan, y porque es justo en derecho natural que lo imperfecto obedezca a lo más perfecto, sino también para que con esta codicia prefieran los hombres salvar la vida á los vencidos (que por eso se llaman siervos, de *servare*) en vez de matarlos: por ende se ve que este género de servidumbre es necesario para la defensa y conservación de la sociedad humana."<sup>268</sup>

Otra razón, totalmente pragmática: "Perdida la libertad, ¿cómo han de retenerse los bienes?"<sup>269</sup> Queda la posibilidad de que los vencedores actúen con templanza, y puedan restituir a los vencidos la libertad y aún los bienes. Y considera Sepúlveda, el mismo Cristo no reprueba la esclavitud, pues en voz de los apóstoles explica las obligaciones mutuas entre señores y siervos.

Pero, también afirma:

"dentro de las costumbres cristianas, los cautivos son únicamente despojados, pero no reducidos á servidumbre, y solamente á los ricos se les obliga á un rescate. Por consiguiente, la guerra justa es causa de justa esclavitud, la cuál, contraída por el derecho de gentes, lleva consigo la pérdida de la libertad y de los bienes."<sup>270</sup>

Esta es una solución muy simplista al complejo problema del paso de los bienes de los indios a los españoles. No puede fundarse más que en la presuposición de que la ofensiva contra los indios había sido una guerra justa.

¿Cuál es entonces el título que avalaría el imperio sobre los indios? ¿La barbarie, la infidelidad o la donación papal? ¿O más bien, la supuesta barbarie es el único argumento y

<sup>267</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates alter" o "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios." p. 159

<sup>268</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates alter" o "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios." p. 162

<sup>269</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates alter" o "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios." p. 165

<sup>270</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates alter" o "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios." p. 167

todos los demás no son sino consecuencias de éste? Todo indica que la tesis de barbarie de los indios es el eje de toda la argumentación del *Democrates alter*, pues en esta obra, todo lo que se considera legítimo por derecho natural a las naciones, como la soberanía política y luego la posesión de bienes y tierras, les es negado a los indios por su supuesta barbarie.

El orden de la argumentación sepulvediana es como sigue:

Los bárbaros llamados indios son siervos naturales; esta servidumbre es, según la entendían los filósofos –Aristóteles–, por derecho natural. Luego, en virtud del derecho natural deben estar sometidos a los hombres más prudentes, justos y civilizados. La guerra contra ellos es justa por esta razón, y esto se funda en la autoridad de los filósofos.

De acuerdo con el anterior razonamiento, esta guerra es justa también por los crímenes que los bárbaros cometen contra la ley natural, entre ellos el comer carne humana, y sobre todo su idolatría. Por estos pecados se les puede hacer con causa justa la guerra.

Pero además, en vista de que esta guerra no es contra meros infieles sino contra idolatras, los castigos de guerra pueden ser mayores que los que se aplican en una guerra normal.

Además de esto, al hacerles la guerra se estarían evitando los sacrificios humanos que los indios realizaban, y la guerra –que produce un “terror útil” – es un medio para hacer más fácil la predicación evangélica, sólo para esto, ya que la fe, al depender de la voluntad, no puede ser coaccionada.

En síntesis, la guerra contra los indios sería justa y necesaria, dándole crédito a los argumentos de Sepúlveda. Pero el problema jurídico serio era –como hemos visto– la legítima destitución de los gobernantes americanos para que el gobierno de América pasara a los españoles y la posesión de los bienes indígenas por los españoles.

Sepúlveda, hemos dicho, funda todos sus argumentos en la barbarie de que acusa a los indios, pues no había otra posible forma, salvo la elección voluntaria de ellos en favor de los reyes españoles. Sólo la guerra justa justificaría la apropiación de bienes y soberanía indígenas. Sin embargo, insistimos, la destitución de los gobernantes era un castigo extremo, que Sepúlveda sólo podía justificar, según vimos, recurriendo de nuevo a la barbarie e incivilidad de que acusa a los indios. Es decir, al final Sepúlveda no sale de este primer argumento.

Legitimada la guerra, ahora se suscitarían otros problemas. Es muy significativo el hecho de que Vitoria planteara en su reelección *De indis* cuales serían los títulos, legítimos o ilegítimos “POR LOS CUALES LOS BARBAROS DEL NUEVO MUNDO PUDIERON VENIR AL PODER DE LOS ESPAÑOLES”, esto es, el problema de la legítima soberanía hispánica en América ya hecha la conquista militar del Nuevo Mundo.

Sepúlveda también se preocupa por la justicia del imperio español, afirmándola contundentemente. Esto es, el problema ya no es la soberanía española en América, sino

el régimen que se instauraría en el Nuevo Mundo, y que lugar ocuparían cada una de las partes, indios y españoles en este régimen. Este es un tema de la mayor importancia.

¿Serían los indios esclavos o siervos de los españoles?; ¿qué tipo de reinos serían?; ¿tenían los indios, políticamente hablando, el mismo lugar que los españoles?

Estas son cuestiones que también trata Sepúlveda, y que eran de gran importancia pues, debe haber conciencia de esto, la disputa sobre la justicia de la conquista de América era sobre una conquista ya realizada.

Aunque la disputa de Valladolid trataba las cuestiones del derecho español en América, en la realidad –esto es, *de facto*–, buena parte de América ya era gobernada por España, y las protestas surgidas a partir de 1511 por los dominicos se centraban en el trato que los encomenderos daban a los indios. Sepúlveda responde básicamente a esta problemática, y su apología termina por defender –plateándolo utópicamente– el criticado sistema de encomiendas, bajo el cual los indios terminaron siendo esclavos de los españoles, bajo la condición de que éstos cuidasen su evangelización.

El problema que la corona española no podía ignorar era la esclavitud a que habían sido sometidos los indios. ¿Bajo qué justificación cristiana se podía tratar de esa forma a un prójimo? "¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? [...]¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?"<sup>271</sup>, reclamaba Montesinos.

Esta preguntas nos llevan a la causa de escándalo en el *Democrates alter*. Mucho se ha discutido si Sepúlveda se refiere, literalmente, a una esclavitud *natural* entre los indios americanos, tal como la exponía Aristóteles siglos antes al referirse a las *polis* griegas. La tendencia dominante es afirmar que Sepúlveda explica la naturaleza de los indios apoyándose literalmente en el pensamiento del *Estagirita*.

Igualmente, como ya hemos mostrado, el autor Fernández Santamaría –cuyo análisis de este problema en Sepúlveda ya hemos sintetizado anteriormente– defiende que Sepúlveda no es absolutamente aristotélico en este punto y que, a pesar de la crudeza que muestra el *Democrates alter*, al final los indios no eran vistos por el humanista español sólo como herramientas animadas, sino que en el fondo algo de dignidad tenían, y el hecho de justificar la guerra contra ellos en nombre de su evangelización, le daba una dignidad que no tenían para Aristóteles los hombres que consideraba eran torpes de entendimiento.

Es momento de discutir esto, pues en la propuesta de régimen político que hace Sepúlveda este tema es fundamental.

Hay una parte cierta en lo que dice Santamaría. Efectivamente, Sepúlveda habla de la evangelización de los indios como fin de la guerra indiana, les reconoce cierta racionalidad

<sup>271</sup> Pereña, Luciano. *La idea de justicia en la conquista de América*. Ed. Mapfre, Madrid, 1992. p. 20

—muy poca por cierto—, e incluso la legitimidad natural de sus naciones, pero se refiere también a algunos indios que podrían ser tratados como esclavos.

Creemos que la aclaración que hace Sepúlveda al respecto no ayuda mucho, pues, distinguir “entre los indios que resistieron con las armas á los españoles y fueron vencidos por ellos, y aquellos otros que por prudencia ó por temor se entregaron á merced y potestad de los cristianos”<sup>272</sup> no es sino someter a esclavitud a indios que no habrían hecho sino ejercer un derecho natural, que el mismo Sepúlveda menciona como argumento a favor de la compatibilidad entre la religión cristiana y la milicia; dicho derecho es la defensa de las injurias.

¿Esperaban realmente los conquistadores una sumisión inmediata y dócil de los indios con sólo leerles el *Requerimiento*?

Sepúlveda no podía afirmar algo tan iluso, y acepta que los indios tenían el derecho a defenderse. Enuncia después algo que lo contradice, o que al menos deja en igual confusión qué indios pueden ser tratados *legítimamente* como esclavos. Y además, cabe y debe preguntarse, ¿esta esclavitud sería o no natural?

Primero, plantea que:

“Es obligación de un príncipe bueno y religioso tener cuenta en los rendidos con la justicia, en los vencidos con la humanidad, y no consentir crueldades ni contra unos ni contar otros, considerando también que así como los españoles, si llevaban buen propósito, tenían justa y piadosa causa para hacer la guerra, así también ellos tuvieron causa probable para rechazar la fuerza con la fuerza, no habiendo conocido todavía la justicia y la verdad que no podía ser conocida en pocos días ni por la sola afirmación de los cristianos, y que sólo después de largo tiempo y por las obras mismas puede hacerse manifiesto; y así ni ha de culparse á los españoles porque llevando tan honrosa empresa les concediesen tiempo breve para deliberar, sin perder el tiempo en inútiles dilaciones, ni tampoco se ha de acusar á los bárbaros porque juzgasen cosa dura hacer tal mutación en su modo de vivir, sólo porque se lo dijese hombres ignorados y extraños. Sería, pues, contra toda equidad el reducir á la servidumbre á estos bárbaros por la sola culpa de haber hecho resistencia en la guerra, á no ser aquellos que por su crueldad y rebelión se hubiesen hecho dignos de que los vencedores los tratasen más bien según la rigurosa equidad que según el derecho de la guerra”<sup>273</sup>

Esta es una fórmula vacía... ¿cómo saber cuáles de los indios se habían portado con crueldad, pertinacia, perfidia y rebelión? Además, rigurosamente hablando, en esta cita anterior no hay una relación de necesidad entre las premisas y las conclusiones; debe cuestionarse: si las verdades que anunciaban los españoles no implicaban ser entenderlas sin largo tiempo y obras manifiestas, ¿por qué entonces, dar ese tiempo, sería permitir

<sup>272</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.*” p. 167

<sup>273</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.*” p. 169-171

"inútiles dilaciones"? ¿No más bien estarían obligados los españoles obligados a darles tiempo a los indios para aceptar las cosas que se les manifestaban?

Surge otra pregunta: ¿de qué modo podían defenderse los indios que no implicase que, una vez vencidos, fueran tratados con "rigurosa equidad"?

Es claro que la esclavitud se encuentra legitimada por Sepúlveda, pero los criterios que defiende no son claros. Al menos en esta cuestión muy concreta, pues en el caso de las encomiendas la barbarie es el criterio final para apoyarlas. Podríamos cambiar los términos, pues no cambia sustancialmente el problema; en vez de preguntarse si Sepúlveda se refiere, con palabras precisas, a una «esclavitud natural» de los indios, podríamos hablar sólo de «servidumbre natural». Y esto sí lo dice abiertamente en el *Democrates alter*.

Defendemos esto. Por más que Fernández Santamaria exponga a favor de Sepúlveda, la respuesta está en el mismo contexto del humanista español. Es absurdo pensar que en un mundo cristiano prevalecería, con total plenitud, la teoría aristotélica de la «esclavitud natural». Enunciarla como tal, o decir que, *por naturaleza*, con sus implicaciones antropológicas, hay esclavos naturales sería poco menos que anticristiano. La libertad natural y la creación de la humanidad a semejanza de Dios es para los cristianos dogma de fe, y nadie lo iba a contradecir totalmente. Finalmente, por más que Aristóteles hubiese influenciado la filosofía medieval y renacentista, había dogmas de fe que no iban a ser alterados.

Sin embargo, había un orden social jerarquizado, y claro, una igualdad *natural* de los hombres no implicaba una igualdad intelectual, ni social. La sociedad tiene estratos y jerarquías, que se consideraban fundadas en el derecho natural, por lo que eran casi inamovibles. Mencionamos de nuevo a Tomás de Aquino, para quien la servidumbre es legítima por derecho de gentes. Su explicación, que retomamos ahora, era la siguiente:

"2. El que este hombre, considerado en absoluto, sea siervo y no este otro, no se funda en una razón natural, sino solamente en alguna utilidad consiguiente, en cuanto es útil a un individuo ser dirigido por otro más sabio, y a éste ser ayudado por aquél, como dice Aristóteles. Luego la servidumbre, que pertenece al derecho de gentes, es natural en el segundo sentido, no en el primero."(2-2 q.57 a.3)

Esto no excluye un régimen de servidumbre, pero como mostraba Venancio D. Carro, a quien ya hemos citado: "El siervo es siervo en cuanto a los servicios exteriores y materiales que debe a su señor; el siervo ha dejado de ser siervo para convertirse, en parte, en *criado*,[...]"

¿Es la misma la servidumbre que plantea Sepúlveda? ¿Pensaba lo mismo Sepúlveda que Santo Tomás y el problema para interpretar correctamente al cronista imperial es su grandilocuente lenguaje?

El *Democrates alter* parece indicar que no, y que Sepúlveda en verdad pensaba en diferencias *naturales*, estrictamente hablando, entre los indios y los españoles. Conquistados y conquistadores jamás serían iguales, y ambos debían ser gobernados de manera distinta, de acuerdo a la naturaleza de cada grupo. El imperio en América sería la clara manifestación política de la superioridad que la naturaleza ha dado a unos hombres sobre otros, en este caso, de la superioridad de los españoles sobre los indios.

Y con ello, se establecería un régimen dividido entre siervos y señores naturales, no entre hombres iguales. Este régimen beneficiaría a los indios, según Sepúlveda, "porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y la plata."<sup>274</sup>

Esto es, Sepúlveda piensa que los indios han dado sólo su libertad civil, el oro y la plata de sus minas y otros bienes a cambio de recibir un gobierno que los humanizaría realmente. Un trueque conveniente para los indios, según creía Sepúlveda.

Y claro, siendo menos valiosas estas cosas que recibir la fe cristiana, obteniendo menos los españoles que los indios, algún beneficio habría para los primeros. Ilusamente supone el interlocutor de *Democrates*, "[...]parecería disposición muy humana y liberal el que aquellos bárbaros que han recibido la religión cristiana y no rechazan el señorío del príncipe de España, disfrutasen de iguales derechos que los demás cristianos y que los españoles que están sometidos al imperio del rey". La respuesta que ofrece Sepúlveda es tajante, y la nueva estructura social del Nuevo Mundo que sería justa según el cronista imperial sería la siguiente:

"[...] me parecería cosa muy absurda, pues nada hay más contrario á la justicia distributiva que dar iguales derechos á cosas desiguales, y á los que superiores en dignidad, en virtud y en méritos igualarlos con los inferiores, ya en ventajas personales, ya en honor, ya en comunidad de derecho. [...]lo cual se ha de evitar no sólo en los hombres tomados particularmente, sino también en la totalidad de las naciones, porque la varia condición de los hombres produce varias formas de gobierno y diversas especies de imperio justo. Á los hombres probos, humanos é inteligentes, les conviene el imperio *civil*, que es acomodado a los hombres libres, ó el poder regio que imita al paterno: á los bárbaros y á los que tienen poca discreción y autoridad les conviene el dominio *heril* y por eso no solamente los filósofos sino también los teólogos más excelentes, no dudan en afirmar que hay algunas naciones á las cuales conviene el dominio heril más bien que el regio ó el civil; y esto lo fundan en dos razones; ó que son esclavos por naturaleza, como los que nacen en ciertas regiones o climas del mundo, ó en que por la depravación de las costumbres ó por otra causa, no pueden ser contenidos de otro modo dentro de los términos del deber. Una y otra causa concurren en estos bárbaros, todavía no bien pacificados. Tanta diferencia, pues, como la que hay entre pueblos libres y pueblos que por naturaleza son esclavos, otra tanta debe mediar entre el gobierno que se aplique á los españoles y el que se aplique

<sup>274</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "*Democrates alter*" o "*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.*" p. 135

á estos bárbaros: para unos conviene el imperio regio y para otros el *heril*. [...] digo yo que á los debe el rey óptimo y justo, si quiere, como debe, imitar á tal padre de familias, gobernarlos con imperio casi paternal; á los bárbaros tratarlos ministros ó servidores, pero de condición libre, con cierto imperio mixto y templado de *heril* y paternal, según su condición y según lo exijan los tiempos. y cuando el tiempo mismo los vaya haciendo más humanos y florezca entre ellos la probidad de costumbres y la religión cristiana, de les deberá dar más libertad y tratarlos más dulcemente. Pero como esclavos no se les debe tratar nunca, á no ser á aquellos que por su maldad y perfidia, ó por su crueldad y pertinacia en el modo de hacer la guerra, se hayan hecho dignos de tal pena y calamidad. Por la cual no me parece contrario á la justicia ni á la religión cristiana el repartir algunos de ellos por las ciudades ó por los campos á aquellos españoles honrados, justos y prudentes, especialmente á aquellos que los han sometido á nuestra dominación, para que los eduquen en costumbres rectas y humanas, y procuren iniciarlos é imbuirlos en la religión cristiana, la cual no se transmite por la fuerza, sino por los ejemplos y la persuasión, y en justo premio de esto se ayuden del trabajo de los indios para todos los usos, así necesarios como liberales, de la vida. [...] No hay ninguna razón de justicia y humanidad que prohíba, ni lo prohíbe la filosofía cristiana, dominar á los mortales que están sujetos á nosotros, ni exigir los tributos que son justo galardón de los trabajos, y que son tan necesarios para sostener á los príncipes, á los magistrados y á los soldados, ni que prohíba tener siervos, ni usar moderadamente del trabajo de los siervos, pero sí prohíben el imperar avara y cruelmente y el hacer intolerable la servidumbre, [...] Un príncipe justo y religioso debe procurar por todos los medios posibles que tales calamidades no vuelvan á perpetrarse, no sea que por su negligencia en castigar ajenos delitos merezca infamia en este siglo y condenación eterna en el otro.<sup>275</sup>

Así queda legitimado, bajo la presuposición de que lo ejercerían hombres justos y probos, el sistema de encomiendas que en realidad había convertido a los indios en esclavos de los españoles.

Hasta aquí podemos concluir que Sepúlveda sí concibe a la humanidad dividida en hombres libres y siervos *naturales*, y que el orden social debe acomodarse a estas jerarquías. En el caso americano, los indios como siervos naturales y los españoles como hombres libres, prudentes y virtuosos.

Insistimos, la sociedad establecida en América sería el reflejo de estas diferencias descritas defendidas por Sepúlveda. El humanista piensa todo en abstracto, idealmente: los españoles dominarían con justicia, virtud y prudencia a los indios, los evangelizarían y harían un bien a los naturales de América y a la cristiandad.

Y, si en la realidad se presentaban hechos opuestos a este ideal, es decir, había robos, saqueos y en general rapiña por parte de los soldados españoles, esta no implicaría la

<sup>275</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates alter" o "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios." p. 169-177

devolución de sus bienes a los indios, pues, finalmente, los reyes de España habían ordenado la guerra con buena intención y eso hacia justa la empresa española... podría decirse que las acciones de algunos soldados españoles habían sido meras contingencias. En pocas palabras, no eran éstas últimas las cosas que debían juzgarse de la guerra contra los indios.

Consideramos necesario referirnos ahora, de manera breve, a Bartolomé de Las Casas y las objeciones que hacía a los argumentos de Sepúlveda en favor de la guerra contra los indios. Sus ataques a la *Apología* de Sepúlveda se fundaban tanto en aspectos teóricos como pragmáticos, pues, a diferencia del cordobés, Las Casas sí estuvo en América, y su lucha se debía en mucho a su experiencia del trato dado a los indios por los encomenderos; debemos recordar que él mismo fue encomendero hasta 1514, y que recibiría las órdenes sacerdotales en Roma hasta 1507.

Retomaremos lo que expuso el dominico en la Polémica de Valladolid. El texto que expuso Las Casas lo conocemos a través de la publicación *Apología (de Juan Ginés de Sepúlveda contra Bartolomé de Las Casas y de Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda)*, traducida y comentada por Ángel Losada (Ed. Nacional, Madrid, 1975).

El *Apología* de Las Casas es tan retórica como el *Democrates alter*, pero en contra de lo escrito por Sepúlveda, estando el dominico siempre a favor de los indios. Ángel Losada afirma que Las Casas había leído la *Apología* de Sepúlveda, pero no el *Democrates alter*. Puede ser tema de discusión si esto es verdadero o falso, aquí sólo nos apegamos al texto. Sea o no cierto esto, respecto a la *Apología pro libro de justis belli causis*, Las Casas se refiere de la siguiente forma al dirigirse al príncipe Felipe de España:

"por mi parte puedo decir que he encontrado en este tratado veneno envuelto en miel. Así este hombre que se presenta como teólogo, bajo pretexto de favorecer a su Príncipe, le ha presentado un veneno envuelto en miel y ofreciéndole un pan le lanza una piedra. Si tu sabiduría, Máximo Príncipe, no aparta este veneno mortífero y evita que, derramado sobre muchos ánimos de los lectores, los infecte, se imponga a los incautos y arme y ejercite a los tiranos para la maldad, créeme, este opúsculo será causa de la perdición de muchas almas."<sup>276</sup>

Las Casas presenta sus argumentos en contra de Sepúlveda de manera sistemática y extensa, por lo que seremos muy breves al explicar lo que el *Defensor de los indios* exponía en alrededor de 300 páginas.

Hay una importante coincidencia entre Las Casas y Sepúlveda que conviene resaltar. En la parte anterior dedicada a Sepúlveda, en la que se veían las posturas pacifistas que criticaban la guerra contra los turcos, vimos la defensa sepulvediana de la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana.

<sup>276</sup> *Apología (de Juan Ginés de Sepúlveda contra Bartolomé de Las Casas y de Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda)*, Traducida y comentada por Ángel Losada, Ed. Nacional, Madrid, 1975. p. 115

Todo esto lo hacía Sepúlveda pensando en la guerra contra los turcos, considerados infieles. Habíamos indicado ya antes que, en general, la postura pacifista, fundamentalmente *erasmista* era excepción más que regla entre los intelectuales europeos. Esto lo recordamos, pues, Las Casas no tiene una posición muy diferente en el caso de la guerra contra los turcos a la que tenía Sepúlveda. Creemos que su defensa de los indios cobra mayor relevancia con esto, pues, significa que vio la diferencia entre el Nuevo Mundo y Europa sin ver en los indios no más que bárbaros a los que se podía dominar políticamente y despojar de sus bienes por este solo hecho. Sin embargo, esto hace a Las Casas enorme respecto al problema de la conquista americana, pero común al respecto de las guerras en Europa. En la *Apología* encontramos la siguiente afirmación. Debemos aclarar, Alberto Pío fue protector de Sepúlveda:

*"La iglesia puede mover guerra contra los príncipes infieles que con su malicia impiden la propagación del Evangelio. Doctrina de Alberto Pío.*

*Ahora bien, volviendo a los príncipes infieles que con malicia impiden la propagación del Evangelio, se prueba que la Iglesia puede mover guerra contra ellos con el siguiente argumento:*

Siendo Cristo señor y rey de toda criatura, en cualquier parte del mundo que ésta habite, toda aquel que pone impedimentos a que los hombres conozcan y adoren a Cristo, fuente de todo bien, con al aceptación de la fe católica, injuria al propio Cristo, lo cual la Iglesia de ninguna manera puede tolerar. Pues se trata de un pecado no semejante a aquel que los hombres cometen entre sí, sino que directamente quita a Dios el honor debido y le hace injuria y es una blasfemia verdadera y formal cometida maliciosamente contra la religión Cristiana. Por lo cual, cuando se injuria a la majestad divina se injuria a todos los hombres, como antes enseñamos.

*Por el razonamiento que acabamos de exponer, es evidente que la Iglesia puede mover guerra justa contra los infieles que maliciosamente impiden la propagación de la fe, o que se esfuerzan por que abandonen la fe aquellos que la han recibido [...] o ponen obstáculos a los que es probable que la abracen.*

De esto habla Alberto Pío, Conde de Carpi, quien en su tratado contra Erasmo asegura y quiere probar que es lícita la guerra contra los turcos, ya que para recuperar los reinos que fueron por éstos arrebatados al poder de los cristianos, ya porque impiden o impedían la propagación de la fe. He aquí el texto de Alberto Pío:

«Todos aquellos que se oponen a nuestro Señor Jesucristo y ponen obstáculos a su gloria, impidiendo la propagación del Evangelio, sin duda deben ser desposeídos de todo poder, ya que abusan de éste contra la dignidad y majestad del Supremo Príncipe; pues mientras ellos tienen jurisdicción, no es ilícito a los pueblos sometidos a su tiranía recibir la ley evangélica ni se permite predicarla. Por lo cual, para promulgarla y fomentar la gloria de Cristo, conviene y es lícito, en determinados lugares y tiempos, invadirlos y someterlos al suave yugo de Cristo, aunque ellos de ninguna manera nos provoquen ni ocupen

nuestras tierras o las que alguna vez estuvieron en nuestro poder. Pues están sometidos al derecho de Cristo, y así es justo que los siervos de Cristo reivindicquen este derecho de la manera propuesta, a saber, emprendiendo una guerra para propagar el Evangelio y fomentar la gloria de Cristo; tal guerra será [...] piadosa y justa.

Quien lea en el texto antes citado aquellas palabras «aunque ellos de ninguna nos provoquen», y aquellas otras: «pues están sometidos al derecho de Cristo», pensará quizá que Alberto Pío enseña que es lícita la guerra contra los infieles, aunque sean pacíficos y aunque no se dé para ella otra causa que la propagación del Evangelio y el fomento de la gloria de Cristo; pero en realidad no es esta la idea del autor. En efecto, Alberto Pío se refiere a los infieles que maliciosamente se oponen a la predicación y propagación del Evangelio, como queda bien claro en su texto, [...] él trata de los turcos y moros, quienes no ignoran nuestros dogmas y se oponen muy activamente a la propagación de nuestra religión. [...] De este texto se deduce que el autor presupone una *resistencia maliciosa* e impedimentos por parte de los infieles a la propagación de la fe. De ninguna manera se refiere a los infieles de manera absoluta, sino concretamente a los sarracenos y turcos, de quienes consta que tienen un odio inveterado al nombre de Cristo[...].<sup>277</sup>

Vemos así que Las Casas no era retractor de toda guerra contra los infieles, sino que vio el problema de la guerra americana desde una perspectiva más ambiciosa e indicó que los indios no eran el tipo de infieles que atentaban contra la fe *maliciosamente*, sino que más bien eran desconocedores de ella, y que la única forma legítima de evangelizarlos era la predicación pacífica y sin violencia. No había duda de que se les debía anunciar el Evangelio, sino del cómo debía hacerse esto. Pasamos ahora a los argumentos de Las Casas contra Sepúlveda.

Enlistaremos de nuevo los argumentos de Sepúlveda, para utilidad de esta parte final de la investigación.

- Primer argumento: La barbarie de los indios, tesis apoyada en la teoría aristotélica de la esclavitud natural.
- Segundo argumento: Los pecados contra la ley natural cometidos por los indios.
- Tercer argumento: Evitar las injusticias de los indios y los sacrificios humanos perpetrados por éstos.
- Cuarto argumento: Las ventajas que a la evangelización de los indios significaría la guerra previa, esto es, lo que Sepúlveda entiende como “terror útil”.

Objeciones de Las Casas:

#### Refutación al primer argumento de Sepúlveda

En contra del primer argumento Las Casas objeta primero, contra todo lo dicho por Sepúlveda que:

---

<sup>277</sup> *Apología...* p. 243-244

"Dios, pues, autor de toda criatura, no desprecia a estos pueblos del Nuevo Mundo de tal manera que quisiera que estuvieran faltos de razón y los hiciera semejantes a los animales hasta el punto que se les aplique con razón el calificativo de *bárbaros*, fieros y salvajes brutos, como éstos piensan y fingen, sino que, por el contrario, tales gentes son de tal mansedumbre y modestia que más aún que las demás gentes del mundo están dispuestas y preparadas a abandonar la idolatría y a recibir en sus provincias y poblados la palabra de Dios y la anunciación de la verdad[...]."<sup>278</sup>

Inmediatamente objeta también a Sepúlveda que Aristóteles, Santo Tomás y otros se refieren a cuatro clases de bárbaros, exponiendo cada uno de ellos:

- La primera clase es aquella en la que el término se toma en sentido impropio e impropio. Desde ésta perspectiva, sería *bárbaro* «todo hombre cruel, inhumano, fiero y violento, alejado de la humana razón ya por el impulso de la ira o de la naturaleza». Dentro de esta categoría las Casas incluye a los españoles que se habían portado inhumanamente en Indias.
- La segunda clase que explica es lo que llama «*bárbaros secundum quid*», no bárbaros en «sentido simple». Éstos son los que no hablan el idioma de otro pueblo. .
- La tercera clase de bárbaros es a la que se puede llamar en sentido propio y estricto, que entendiera Aristóteles como «esclavos naturales». Este era uno de los principales argumentos centrales de Sepúlveda.

Las Casas describe el estado de estos hipotéticos bárbaros: "son crueles, feroces, estóridos, estúpidos y ajenos a la razón, los cuales no se gobiernan ni con leyes ni con derecho, ni cultivan la amistad ni tienen constituida la república o la ciudad de una manera política; más aún, carecen de príncipe, leyes e instituciones."<sup>279</sup>

Aristóteles considera que hombres así, por naturaleza, no son libres. Pero especifica Las Casas, el mismo *Estagirita* explica que los hombres de este tipo son muy escasos, como también lo son los hombres dotados de "heroica virtud". En general, la naturaleza trata de crear lo mejor, es decir, crearía hombres que no cumplieran con la mencionada descripción. Sin embargo, responde las Casas que si hubiese regiones en las que predominara esa barbarie, y aunque Aristóteles dijera dicho que era legítimo cazarlos para que vivan humana y políticamente, se debe objetar que el *Filósofo* no había conocido la verdad y la caridad cristianas. Argumentaba Las Casas:

"Por tanto, aunque el Filósofo, desconocedor de la verdad y caridad cristiana, escriba que los sabios pueden cazar a los bárbaros no menos que a las fieras, nadie entienda por ello que los bárbaros deben ser matados o sometidos a trabajos inicuos, duros, crueles y rígidos como jumentos y que con tal fin pueden ser buscados y capturados por los más sabios[...].

<sup>278</sup> *Apología...* p. 125

<sup>279</sup> *Apología...* p. 127

Mandemos a paseo en esto a Aristóteles, pues de Cristo, que es verdad eterna, tenemos al siguiente mandato: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (San Mateo, 22);[...]»<sup>280</sup>

Considera entonces calumnioso decir que todos los hombres en el Nuevo Mundo son bárbaros tal y como implicaría esta tercera acepción. Como siempre, Las Casas considera no sólo no bárbaro sino incluso mejores a los indios que a los europeos. Reclama el sevillano:

“¿Quién, pues, si no es impío hacia Dios y contumelioso por naturaleza, se atrevió a escribir que la multitud de los bárbaros que habitan las regiones del inmenso Oceano es una multitud de bárbaros, fieras, incultos y estúpidos, pues, si bien se piensa, en gran multitud superan con mucho a los demás mortales?”<sup>281</sup>

Y como crítica directa a Sepúlveda, al tratar sobre esta tercera clase de barbarie, acusa al cordobés de falsear, por ignorancia o malicia la tesis de Aristóteles. Esta es, sin duda, una de las acusaciones más fuertes de Las Casas contra Sepúlveda:

“Así pues, de cuanto se ha demostrado y declarado aparece de manera manifiesta la distinción que hace el Filósofo entre las dos citadas clases de bárbaros; pues aquellos a quienes se refiere en el primer libro de la «Política» y de quienes nosotros acabamos de hablar son simplemente los «bárbaros» en el sentido y propio del término, a saber, los necios y faltos de razón, suficiente para gobernarse, que viven sin ley, sin rey, etc.; por todo lo cual son por naturaleza indignos de gobernarse a sí mismos; ahora bien, Aristóteles, en el tercer libro de la misma obra, se refiere a otra clase de «bárbaros» y concede y afirma que éstos tienen un legítimo, justo y natural gobierno, aunque carezcan del arte o ejercicio de las letras; ahora bien, no les falta la prudencia y habilidad para regirse o gobernarse tanto pública como privadamente; por tanto, tiene reinos, comunidades [...] y ciudades que rigen prudentemente con leyes e instituciones consuetudinarias. Así, su gobierno es legítimo y natural, aunque se asemeje a una tiranía: De todo lo cual se infiere que los reyes de tales bárbaros están dotados de razón y que sus pueblos y súbditos no les falta la justicia y la paz; pues de otro modo no podrían constituirse ni permanecer en su «estado político» ni mantenerse en él continuamente, según se deduce de las enseñanzas del propio Filósofo y de San Agustín.

Por tanto, no todos los bárbaros carecen de razón ni son siervos por naturaleza o indignos de gobernarse a sí mismos. Luego algunos bárbaros justamente y por naturaleza tienen reinos y dignidades reales, jurisdicciones y leyes buenas y su régimen político es legítimo.

Y si enseñamos que entre nuestros indios que habitan las regiones occidentales o meridionales (pasemos por llamarlos bárbaros o que sean bárbaros), existen reinos ilustres, grandes masas de hombres que viven de acuerdo a un régimen político y social, hay grandes ciudades, reyes, jueces y leyes, todo ello dentro de la organización en que se da el comercio, la compraventa, el alquiler y los demás contratos propios del Derecho de

<sup>280</sup> *Apología...* p. 132-133

<sup>281</sup> *Apología...* p. 129

gentes, ¿acaso no quedará probado que el Reverendo Doctor Sepúlveda, viciosa y muy culpablemente ya por ignorancia, ya por malicia, falseó contra tales gentes la doctrina de Aristóteles y, por lo tanto, de manera falsa y muy inexplorable infamó a aquellas gentes ante todo el orbe<sup>282</sup>

- La cuarta clase de bárbaros sería la de aquellos que no son cristianos. Esta distinción surge de una interpretación hecha por Las Casas. Agregamos nosotros, ésta estaba implicada en la argumentación de Sepúlveda, pero con una visión peyorativa hacia estos bárbaros, no neutral.

Para explicar esta clase de barbarie Las Casas recurre a algunas distinciones surgidas a través de la historia y a mencionar lo que desde una perspectiva cristiana serían "abominaciones". Es especialmente sintomático que se refiera a Roma y a Grecia como pueblos que, a pesar de ser culturalmente muy respetados y considerados modelos políticos, en lo religioso hallan –de acuerdo al juicio cristiano de Las Casas– sido tal abominables. Resalta entonces el sevillano algo que parece muy importante en la visión teleológica cristiana<sup>283</sup>, y es que, si bien el pueblo romano se distinguía de los demás pueblos por sus virtudes, no era por éstas en sí mismas sino porque los otros pueblos, que eran llamados *bárbaros* por los romanos, poco tenían de las virtudes de los romanos.

Explica Las Casas que al referirse a estos bárbaros, algunos incluso enemigos de la Iglesia –los turcos en concreto– se pide que el Emperador los someta a la paz perpetua de la cristiandad, pero que al tratarse de los bárbaros que no son enemigos de la Iglesia, no se ora para que sean dominados. Lo que le interesa resaltar al sevillano es la diferencia entre los *propriamente bárbaros* y los «*secundum quid*».

#### Refutación al segundo argumento de Sepúlveda

Para refutar este argumento, según el cual correspondería a los príncipes cristianos castigar los crímenes contra la ley natural cometidos por los indios, Las Casas insiste en que los indios estaban fuera de la jurisdicción de la Iglesia, y que, aunque estuviesen en ella, no es facultad de ésta castigar este tipo de crímenes.

Expone primero el caso de infieles que estando temporalmente bajo reyes cristianos, en este caso se refiere a judíos y moros. Éstos, en lo temporal, se encuentran sometidos a las mismas leyes de los cristianos. Pero, espiritualmente no lo están. Mientras sean infieles, es decir, mientras no hayan recibido por su propia voluntad la fe y el bautismo, están fuera de la jurisdicción de la Iglesia y no pueden ser castigados por sus crímenes contra la ley natural, por atroces que fueran éstos. Escribe Las Casas las siguientes razones:

"[...]durante el tiempo en que los infieles se encuentran sin recibir la fe de Cristo y no son alimentados con el agua bautismal [...], precisamente porque jamás tuvieron noticia de la Iglesia o del pueblo católico, no se puede decir que sean pacientes dispuestos para que

<sup>282</sup> Apología... p. 134

<sup>283</sup> Esta es visible con toda claridad en la *Ciudad de Dios* de San Agustín.

sobre ellos pueda ejercerse el poder o jurisdicción contenciosa de Papa; pues si no «lo que» puede, esto es, el poder del Vicario de Cristo, por éste otorgado al Papa para la edificación de la Iglesia, si el «como» y el «cuando», que son circunstancias necesarias para el ejercicio del poder apostólico; efectivamente, los infieles todavía no son sujetos capaces de recibir recta y jurídicamente los actos jurisdiccionales, y por consiguiente faltan ciertas circunstancias necesarias para que se ejerzan recta y jurídicamente dichos actos, esto es, el pueblo sometido, materia para ello adecuada.

Esto, pues, significa tener jurisdicción «en hábito», a saber: jurisdicción respecto de ciertas personas que aún no son súbditos, las cuales, al serlo se convierten en materia apta para que sobre ellas se ejerzan jurídicamente los actos de la jurisdicción. [...]

Ahora bien, el Papa no tiene un tal sujeto, materia, pueblo o parroquianos entre los infieles, quienes totalmente están fuera de la jurisdicción de las puertas de la Iglesia, pues, «en nada le corresponde juzgar de aquellos que están fuera» (primera Epístola a los Corintios, 5), [...] por lo tanto, sobre éstos el Papa no tiene ninguna jurisdicción «en acto», hasta que entren en el redil de Cristo, pues, en tal caso, ya pertenecen a la jurisdicción de la Iglesia Cristiana y son parte y miembros del pueblo cristiano, como se deduce de lo dicho. Entonces el Papa puede juzgarlos con su poder y obligarlos con su jurisdicción en los casos definidos por la ley canónica.

*En conclusión, los infieles, estén como estén fuera de la Iglesia, no son súbditos de la Iglesia ni pertenecen a su territorio o fuero.*<sup>284</sup>

Ni siquiera la idolatría es algo que pueda castigar la Iglesia entre los indios; por el contrario, es la predicación y la aceptación de la fe cristiana por parte los indios lo que destruiría su idolatría, pues, una vez convertidos los indios -supone Las Casas-, "ellos mismos adorando la luz evangélica quebrantarán y pisotearán con nosotros los impíos simulacros de los demonios [...]"<sup>285</sup>

A esto agrega además Las Casas, que es peor la infidelidad que la idolatría, pues, a pesar de su gravedad, la idolatría no implicaría necesariamente el desprecio a Cristo. La idolatría, explica el sevillano, tiene su origen en la infidelidad, pero ésta puede darse de dos formas: "como una pura negación, como es el caso de los que nada oyeron la fe, en los cuales la infidelidad no tiene razón de pecado;"<sup>286</sup>; la otra forma sería cuando la infidelidad es contraria a la fe, según Las Casas; tal es "el caso de quienes se oponen a escuchar la fe o la desprecian, en lo cual propiamente se perfecciona la razón de la infidelidad o del pecado."<sup>287</sup>

Consecuentemente, escribía Las Casas, "no sólo el pecado de infidelidad, sino cualquier otro pecado, puede ser más grave que la idolatría."<sup>288</sup>

<sup>284</sup> *Apología...* p. 151

<sup>285</sup> *Apología...* p. 156

<sup>286</sup> *Apología...* p. 162

<sup>287</sup> *Apología...* p. 162

<sup>288</sup> *Apología...* p. 163

Evidentemente, los indios eran infieles en el primer sentido, y por ello su idolatría no era propiamente pecado. En cambio, los españoles y cristianos en general, que ya han escuchado el Evangelio y lo ha aceptado, pecarían con mucha más gravedad cuando van contra preceptos de la ley natural, es decir, cosas como robar o blasfemar, por ejemplo. Igualmente, los herejes –que han aceptado la fe– pecan con mucha mayor gravedad al ir contra la ortodoxia cristiana, e incluso se acepta en el derecho cristino el castigarlos cuando van maliciosamente contra ella. Finalmente, los indios no pecarían propiamente por su idolatría, pues se encuentran en una «ignorancia invencible». Y, “si a tales infieles en «sentido negativo» no se les propone y explica plenamente la fe y por medio de ministros idóneos a los cuales, por el esplendor de su vida, con toda razón cualquier hombre prudente debe hacer fe, no están obligados a creer.”<sup>289</sup>

Las Casas profundiza con esto en otro aspecto que va adelantándose a lo que responderá al cuarto argumento de Sepúlveda: usar la violencia como medio para facilitar la evangelización puede ser más bien contraproducente. Dice lo siguiente:

“[...] la vida adornada de virtudes de los predicadores de la fe suple a los milagros. Ante tal ejemplo, los infieles oyen complacidos las palabras de la vida, encuentran motivos razonables para creer y son finalmente ganados ara Cristo. Pero, por el contrario, si tal vida está infestada de crímenes, sobre todo de devastaciones de tierras, rapiñas, invasiones y ocupaciones injustas de los dominios y cosas de propiedad de los mismos infieles, por cuyo motivo son exterminados y degollados un cantidad innumerable de ellos (como hicieron siempre y continuamente en las regiones occidentales de las Indias), es clarísimo que no se presentará un impedimento más eficaz que éste para la conversión de aquellos.”<sup>290</sup>

Pero, La Casas sí acepta cierto uso de la fuerza, no para obligar la fe en los indios, pero sí para defender a los misioneros de posibles ataques. Los misioneros podrían tener una guardia propia, como indicamos, sólo para protegerlos, no para matar y robar a los indios. Esto es muy interesante, pues, por momentos podría guardar cierta relación con la idea de Sepúlveda de usar la fuerza como medio de facilitar la evangelización. Sepúlveda pensaba que la fuerza debía usarse para que los indios no pudieran impedir la predicación; repetimos, esta afirmación de Las Casas podría parecerse a la idea de Sepúlveda, pero, el sevillano accede muy bien las funciones de esta supuesta guardia, que sería sólo para proteger a los misioneros:

“Imponer, pues, el Evangelio [...] con tropas armadas no es seguir el ejemplo de Cristo, sino un pretexto para arrebatar a otros el poder que tienen y subyugar provincias extrañas.

*He aquí el mejor remedio para que cesen esos crímenes sediciosos y diabólicos:*

<sup>289</sup> Apología... p. 205

<sup>290</sup> Apología... p. 207

*Enviense, de las regiones ya aplacadas y en las que algunos ya han abrazado nuestra fe, legados de entre aquellos recientemente convertidos, para que actúen en nombre de algunos piadosos y religiosos varones, a los cuales ellos ya son adictos; enviense, digo, estos legados a anunciar a las demás gentes de su provincia cómo aquellos piadosos predicadores, totalmente alejados de las costumbres de los demás sicarios, van a aquellas provincias precisamente a anunciarles el camino de la verdad y el culto al verdadero Dios. De este modo yo he logrado atraer a la fe extensísimas provincias.*

*Después, sería útil levantar una ciudadela en algún lugar apropiado, para residencia de los predicadores, defendida por una guardia de personas buenas y probadas, guardia no dispuesta en todo momento a matar y a robar a los indios y a la que nuestro Príncipe debería dotar de magnífico salario.<sup>291</sup>*

#### Refutación al tercer argumento de Sepúlveda

El tercer argumento de Sepúlveda es cuestionado desde varios puntos de vista, pero serán dos los que consideramos más importantes. El primero de ellos es que, entre dos males, debe elegirse el menor de ellos.

Esto lo dice en el contexto de que, efectivamente, el sacrificar personas se considera un crimen, pero al no ser esto una costumbre general entre los indios, si para evitar los sacrificios se termina destruyendo pueblos enteros y a costo de muchas vidas humanas, se debe evitar este tipo de guerra contra los indios. Sería preferible la muerte de algunas personas por los sacrificios llevados a cabo por los indios a las muertes que se darían por la guerra.

Uno de los aspectos más importantes de la *Apología* Lascasiana es que llega a considerar excusables los sacrificios humanos de los indios. Para esto hace una distinción entre *antropofagia no viciosa* y *antropofagia viciosa*.

Respecto a la antropofagia no viciosa plantea Las Casas las siguientes cuestiones. Podría ser que los indios sacrificasen, no a inocentes sino a condenados a muerte, prisioneros de guerra justa a quienes han muerto de manera natural. Es claro que en tal caso los sacrificios serían actos punitivos legítimos, o en el caso de quién ha muerto naturalmente, ni siquiera habría un crimen. Se pregunta entonces Las Casas: "*¿No es verdad que en tal caso cesará de darse la razón de liberar a los inocentes de una justa muerte, y por lo tanto, nada podrán echarles en cara los cristianos?*"<sup>292</sup>

Se plantea también la posibilidad de que haya una hambruna extrema, y que se coman los cadáveres de muertos o delincuentes, lo que según Las Casas no atentaría contra la ley natural. Concluye sobre este tipo de antropofagia:

*"En conclusión, si los infieles respondieran a la admonición de los españoles [...] diciéndoles que ellos comían tal clase de muertos o los condenados a muerte en derecho;*

<sup>291</sup> *Apología...* p. 241

<sup>292</sup> *Apología...* p. 274

*ahora bien, no degollaban inocentes, pudiéndose muy bien averiguar en tales hechos, sobre todo si el que lo asegura es el propio príncipe de los indios, cuya afirmación por derecho se presume es verdadera; si se les hace la guerra antes de tener pleno y cierto conocimiento del asunto, ¿no es verdad que tal guerra sería injusta?*<sup>293</sup>

Queda ahora por explicar que dice Las Casas sobre la antropofagia viciosa.

*"Además, supongamos que es verdad y de por sí notorio que tales indios sólo por vicio propio de las fieras se alimentan de cadáveres humanos, ya sea de muertos por muerte natural, de condenados a muerte por sus delitos, o de cautivados en guerra, lo cual sin duda es un vicio de bestialidad y por lo tanto pecado; pregunto: ¿Sólo por este motivo se les puede hacer guerra justa? La contestación es que ni en el caso de supuesto podemos hacerles la guerra, como no les puede hacer por cualquier otro crimen que cometan, incluso la idolatría, según probamos anteriormente [...]; pues en todo el orbe no hay ningún juez o príncipe que pueda castigar tales crímenes, salvo sus propios príncipes, jueces o reyes.*

*Los sacrificios humanos rituales de los indios son excusables.*<sup>294</sup>

#### Refutación al cuarto argumento de Sepúlveda

La refutación a este último argumento de Sepúlveda es mera consecuencia de las anteriores refutaciones. En este caso es muy interesante la crítica que hace Las Casas directamente contra Maior.

Las Casas tiene claro en todo momento que la guerra no es un medio lícito para promover la religión cristiana, que por el contrario, debía ser enseñada a los indios pacíficamente. La constante insistencia de Las Casas en la brutalidad de la conquista es la parte medular de sus cuestionamientos a este argumento. Para él, como ya habíamos mostrado antes, la guerra y el brutal comportamiento de los españoles no sólo no atraería, sino que incluso causaría el alejamiento de los indios de la religión cristiana. En realidad, es esto lo que siempre reclama en *defensor de los indios*, no la soberanía española en América, ni la necesidad de evangelizar a los indios, sino los medios con que eso se había hecho. Y en realidad, esa era la gran cuestión de la Polémica de Valladolid, pues, hemos insistido, la conquista estaba casi consumada y con ello dictado el destino de los indios, que serían convertidos al cristianismo, ya fuera pacíficamente ya fuera haciéndoles la guerra para preparar dicha evangelización. La historia muestra el predominio de la segunda opción.

Cerraremos la exposición de Las Casas con una cita suya que nos parece muestra lo que nos parece el aspecto más lúcido de la doctrina Lascasiana, y que es la diferencia radical con Sepúlveda. Esto lo dice Las Casas al refutar el primer argumento de Sepúlveda:

*"Y si por este absurdísimo argumento fuese lícita la guerra contra los indios, un pueblo podría alzarse contra otro pueblo y un hombre contra otro hombre para así someterlos, fundados en la convicción de su mayor cultura[...]."*<sup>295</sup>

<sup>293</sup> *Apología...* p. 275

<sup>294</sup> *Apología...* p. 275

Creemos conveniente ver cómo Sepúlveda se defendía después en carta (dirigida a alguien llamado Pedro Serrano) de ser acusado de que sus argumentos a favor de la guerra contra los indios habían servido a los soldados españoles que habían actuado por mera codicia. Esto encontramos en su *Epistolario*:

"Te acordarás que en Alcalá fui consultado de una cuestión bastante complicada referente al "matrimonio".[...] Al enterarse mis enemigos de mi respuesta, con un candor pueril las citas que yo exponía tomadas de los autores citados las consideraban como fruto de mi propia convicción.

Llegaron hasta hacerme saber, por medio de mis amigos, el peligro que corría si no los dejaba en paz. No se lanzaron a injuriarme indirectamente, sino a echarme en cara mi firmeza en mis opiniones sobre "la justicia de la guerra contra los indios", defendida y probada por mí, muy a pesar suyo, no sólo en Roma y en toda España, sino también en todo el orbe cristiano ante todos los sabios no duros de corazón. [...]

Había escrito yo un libro "sobre las justas causas de la guerra", en que, apoyándome en una sólida argumentación filosófico-teológica y en todos los decretos emanados de la autoridad eclesíástica, sostenía la licitud de la guerra que nuestros Reyes movían contra los indios del Nuevo Mundo, para, bajo nuestro dominio, poder convertirlos al Cristianismo; no con el fin precisamente de privarles de sus bienes y libertad —lo cual sería a todas luces injusto—, sino para librarlos de sus bárbaras costumbres, vencer su resistencia a la predicación del Evangelio y conseguir así que adquirieran una mejor preparación para recibir la religión cristiana.

Como reacción, mis enemigos, de palabra y por escrito, publicando contra mí panfletos de lo más desvergonzados y turbulentos (no vale la pena hablar ahora de su contenido, no diré infundado, sino hasta impío), llegaron a propalar que yo había escrito mi obra en defensa de unos cuantos soldados depravados que, después de apoderarse de los bienes de los bárbaros más ricos, llevados de su vicioso instinto de avaricia los redujeron a la más dura esclavitud. Este fue el juicio que dieron de mi obra, en la que, de manera clara y terminante, dejaba yo bien sentado mi anatema contra tales soldados, de quienes yo decía que "de ellos debía tomar venganza como de ladrones y explotadores de hombres".<sup>296</sup>

<sup>295</sup> *Apología...* p. 138

<sup>296</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Epistolario. Carta 63 (94)*. Traducción, notas e Índices por Ángel Losada. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1968. p. 240-241

## Conclusiones y reflexión final

Como parte final de la investigación han sido expuestos los argumentos de Las Casas y Sepúlveda. Las Casas es normalmente la primera referencia cuando se piensa en Sepúlveda y la razón es esto es evidente, pues la Polémica de Valladolid es un tema central de los estudios sobre la conquista del Nuevo Mundo. Las diferencias entre ambos autores se nos hacen claras ahora.

Marcamos las diferencias. Creemos que con Las Casas son fundamentalmente dos. La primera, la visión del indio americano entre uno y otro: despectiva y peyorativa por parte de Sepúlveda, mientras que es positiva por parte de Las Casas. La segunda, los medios que cada uno considera válidos para la evangelización de los indios.

Ninguno de estos importantes personajes de la historia de la polémica indiana es tan único que sus ideas fuesen defendidas exclusivamente por ellos. Por el contrario, no hacen sino reflejar tendencias fuertemente marcadas en la época, a la vez que muestran la contradicción entre dos distintos intereses, los políticos y los religiosos; los de la más estricta moral cristiana y los más prácticos del poder político.

Sepúlveda claramente defiende el imperio español, el dominio político y los privilegios de los conquistadores españoles. Sus argumentos a favor de la guerra contra los indígenas dan lugar un sistema que beneficiaba totalmente a los soldados españoles, les proveía de siervos y riqueza, es decir, de lo que buscaban la mayoría de éstos que llegaron a América. Los indios no recibían nada, aunque el discurso de la época dijera que se les llevaba la religión cristiana. Los indios perdían la libertad política, y pasaban a formar parte de un sistema político en el que su papel sería secundario, papel que durante las sucesivas etapas de la historia mexicana, por poner un ejemplo cercano, no han dejado atrás y que aún hoy tratan de superar.

Por contra, Las Casas, una vez movido por su conciencia a defender a los indios de los que él mismo fue encomendero en algún momento, buscaba que el imperio español se guiara de acuerdo con la más estricta moral y sin posible mancha ética; en él no encontramos resquicio alguno de que el fin, esto es, la evangelización, justificase los medios, tales como la guerra o el "terror útil", como defendía Sepúlveda podía hacerse.

De nuevo, en la Polémica de Valladolid se muestra esa contradicción de fines y medios que era ya evidente cuando Vitoria escribía su relección *Sobre los indios*, y, sobre todo, era clara a partir de las cartas de Vitoria –al padre Arcos– y Carlos V –al prior de San Esteban de Salamanca– que en el tercer capítulo recogimos. En suma, un enfrentamiento que estuvo presente en toda la historia de la conquista de América durante la primera mitad del siglo XVI, y que en España fue incluso «problema de Estado».

Bastante investigada ha sido ya esta etapa de la historia española en la que se discutió la legitimidad de su imperio en América, igualmente, autores como Las Casas o Vitoria; no es

el mismo caso el de Sepúlveda, autor fundamental en esta historia; ésta afecta no sólo a España sino también a la entonces recién descubierta América... es decir, estamos ante un periodo que transformó la visión europea de mundo y que nos parece, sin exagerar, decisivo en la historia mundial.

Hasta aquí nos hemos referido a la relación Sepúlveda-Las Casas, pero hemos tratado también a Sepúlveda en relación a otros autores, todos ellos muy importantes en su momento. Tener como parámetro de comparación intelectual a Lutero, Erasmo o Vitoria no es cualquier cosa, así como tampoco lo es haber sido cronista del emperador Carlos V. En realidad, Sepúlveda debería ser estudiado también más allá de la Polémica de Valladolid, pues su producción intelectual no se limita sólo a ella.

Estudiar a Sepúlveda, como ideólogo político y por sí mismo, a través de su obra –en general de difícil acceso a excepción del *Democrates alter*–, de su contexto y su relación con otros autores y problemáticas, no es sino tratar de llenar un hueco en los estudios sobre el siglo XVI y la historia de la conquista americana, tratando de contribuir con esto a los estudios sobre América; creemos que también a los estudios sobre las ideologías imperiales en general, tema que en filosofía política nunca estará sobradamente estudiado.

¿Por qué afirmar esto? Textos como la *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos* nos muestran a un autor enfocado a más problemas políticos generales de su época y solamente aquellos surgidos en relación a la conquista americana. Sepúlveda trata también otros temas de gran importancia en su momento, como la necesidad de unidad entre las monarquías europeas –fundada ésta en la religión cristiana–, en crisis por los problemas entre Carlos V y Francisco I, y hecho, poder enfrentar posteriormente a los enemigos de la llamada *república cristiana*, en ese momento concreto, los turcos. Es decir, temas de la mayor importancia en la primera mitad del siglo XVI.

Es decir, estamos frente a un autor analizable desde las dos vertientes que tuvo el reinado de Carlos V, en las que Sepúlveda tuvo una intensa participación intelectual: Europa y América.

La primera, ya vimos, enfrenta a Sepúlveda a las posturas pacifistas de la época. Siempre se refiere y ataca a Lutero, pero vemos que también la figura de Erasmo es determinante para entender los textos de Sepúlveda previos a su entrada a la polémica indiana. Esto muestra a Sepúlveda imbuido en las discusiones más relevantes de su época. Creemos que sin la *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*, y sin el *Democrates primus*, el pensamiento político de Sepúlveda no podría ser realmente entendido.

Pensamos que es normal que sea su intervención en la polémica americana el tema que más se conoce de él; sin embargo, consideramos que eso sería ver sólo una parte de su

obra, incomprensible sin la anterior dedicada a las guerras europeas, que muestran al Sepúlveda ideólogo del imperio universal *carolino*. Creemos, sin demeritar en lo más mínimo la polémica americana, que ésta juega un papel doble en la época. ¿Por qué?

Por un lado, y eso se manifiesta más a través del paso del tiempo, la Disputa de Valladolid es un suceso único en la historia de los distintos imperios que ha habido; Jamás en otro tiempo se ha realizado una discusión semejante. Esto ha sido algo de lo que distintos autores como Hanke y Losada coinciden: es un mérito enorme para España.

Sin embargo, sin demeritar esto, insistimos en que la polémica se realiza ya consolidada casi en su totalidad la conquista de América, no en sus inicios. Aun si se hubiera determinado en la Junta de Valladolid que la guerra contra los indios había sido injusta, es difícil creer que España se hubiera retirado de América... al final, hubiera o no polémica, fue la solución imperialista –la sepulvediana- la que históricamente triunfo sobre las intenciones de muchos teólogos de lograr una evangelización pacífica y sobre quienes –como Vitoria, en las primeras dos partes de *De indis-*, cuestionaban los derechos hispánicos sobre América. Hoy, a poco más de cinco siglos de descubierta América, estudiamos la historia de la conquista de América y de los debates en torno a su justicia, no la historia de la retirada de los países europeos de América después de descubrirla.

Como planteaba Vitoria en una de las partes más criticables de su relección *De indis*, si fallasen todos los títulos y los indios no diesen razón de guerra a los príncipes españoles, cesaría todo comercio, consecuencia para muchos españoles, simple y definitivamente “inaceptables”.

Y, al ya haberse convertido muchos bárbaros, decía Vitoria, “no sería conveniente ni sería lícito al Rey abandonar por completo la administración y el gobierno de aquellos territorios. (*DE INDIS* I. 3, 17)”. Fue éste el criterio que decidió el accionar español en América, si bien es cierto que hubo un trabajo sumamente eficiente de los misioneros, que si lograron llevar a los indios la religión cristiana. Pero el gobierno y la administración de América quedo definitivamente en manos de los españoles, nunca de los indios; eso no lo cambiaba su adhesión a la religión cristiana por parte de los indios. Poco importaba si eran, según se pensaba, bárbaros feroces casi inhumanos, bárbaros mansos aptos para recibir la religión cristiana u hombres que parecían romos por su mala educación, el resultado era el mismo: pasarían al dominio político de la Monarquía española, primero se les hizo la guerra y después se les evangelizó, entonces sí, por medio de la persuasión y el ejemplo de los misioneros. Es decir, lo que proponía Las Casas, pero hasta después de haber sido conquistados; esto es, “terror útil”, término utilizado por Sepúlveda.

Sin embargo, lo que nos ocupa en esta investigación es la parte filosófica-jurídica. Tenemos que sacar algunas conclusiones de este sentido. Para esto seguiremos algunas líneas de interpretación ya dadas antes e insertaremos nuestras propias conclusiones. El estudio

preliminar realizado Manuel García-Pelayo a la versión bilingüe del *Democrates alter* muestra los puntos más importantes a tratar.

Opina García-Pelayo que, “Los problemas jurídicos planteados por el descubrimiento y conquista de América rebasaban por su magnitud y peculiares circunstancias los cuadros del Derecho tradicional y positivo.”<sup>297</sup>

Esta nos parece una opinión totalmente acertada, sin embargo, es algo un tanto obvio; es sólo el principio de las conclusiones que pueden derivarse. América era absolutamente nuevo para el esquema jurídico europeo, y tratar los problemas que derivaban de su descubrimiento desde el derecho positivo era inútil, de ahí tener que ir directamente a la fuente del derecho europeo de la época: el derecho natural.

Los teólogos fueron quienes abiertamente defendían la dignidad del indio americano, pero, siempre como un precepto de caridad, visión relativamente positiva del indio, visto como hombre naturalmente libre, pero siempre bajo tutela de los conquistadores. La crudeza de Sepúlveda al referirse a los indios como «siervos naturales» radica precisamente en esto, creemos, en decir sin la medida propia y cristianizada de los teólogos –con excepción de Maior– que había «siervos naturales»... que no todos los hombres son iguales. Sepúlveda suena casi anticristiano, pero, ¿no era esto sino la versión radicalizada, crudamente aristotélica de lo que, reinterpretado por el concepto cristiano de caridad aceptaba incluso Santo Tomás como tutela de un hombre más sabio sobre otro?

Jurídicamente hablando, debemos decir que el derecho natural que maneja Sepúlveda, no es tan natural, presentándose casi como positivo. Sería *natural* por ser dictado por las naciones prudentes y doctas, las únicas que son plenamente humanas para el humanista español. El problema en Sepúlveda no parece ser propiamente jurídico, sino de conceptos de humanidad. Sepúlveda, el aristotélico, tal vez no hace sino revivir una confrontación inevitable –en este caso antropológica– entre la filosofía aristotélica y la religión cristiana. Como planteaba en su momento Erasmo, “en el propio centro de la teología se asentó todo Aristóteles, y con tal entusiasmo se le recibió, que su autoridad es casi más respetada que la de Cristo.”<sup>298</sup> El problema no es si hay o no una ley eterna, sino saber quién participa de ésta realmente. Parecemos estar más cerca de un positivismo jurídico que del derecho natural tan bien expuesto por Santo Tomás.

Sepúlveda casi afirma que, si bien todos los hombres son humanos, también hay quienes son más humanos, y a ellos pertenece la tutela del mundo. Lo que rige es la lógica del dominio justo de lo perfecto sobre su opuesto. La guerra como medio para materializar este dominio es lo que hace escandaloso a Sepúlveda para los teólogos de su época, pero esto ya lo decía siglos atrás Aristóteles. Nos parece, como ya habíamos planteado, que a pesar

<sup>297</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. “*Democrates alter*” o “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.” p. 4

<sup>298</sup> Erasmo de Rotterdam. *La guerra es grata a los inexpertos*, en *Ensayos escogidos*. Selección y prólogo por Humberto Martínez. Cien del Mundo, SEP, 1988. p. 401-403

de que Sepúlveda manejase cuatro argumentos para justificar la guerra contra los indios, la única causa es la barbarie que imputa a los indios, y los demás argumentos se derivan de ésta.

Jurídicamente Sepúlveda no muestra un trabajo tan riguroso como lo era el de Vitoria en *De indis* o Las Casas en su *Apología*. El humanista no plantea grandes cuestiones de derecho, como si el emperador es o no señor del mundo, o los límites de la potestad papal, que eran de la mayor importancia para Vitoria. Podría decirse que Sepúlveda no se pregunta por la legitimidad del derecho español en América, simplemente lo acepta y trata de demostrarlo. No importa si lo que se hace *de facto* va contra lo que se exige *de iure*.

El *Democrates alter*, así como *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*, y el *Democrates primus* están escritos para avalar el imperio de Carlos V; posteriormente en *Del reino y los deberes del rey*, obra publicada en 1573 cuando era preceptor del príncipe Felipe, Sepúlveda hablaba de nuevo de la conquista americana en los mismos términos, como una conquista justa por la barbarie de los indios, y defendía el derecho de las naciones civilizadas a dominar a las menos civilizadas:

"4. Por lo demás, así como un mismo pueblo y ciudad se distinguen estas tres clases de gentes, así entre todas las naciones existe una gran diferencia, pues en ellas unas son tenidas por más civilizadas y prudentes y algunas, que en su vida y costumbres públicas se apartan de la razón y Ley natural, son bárbaras e incivilizadas. Y la condición de estas últimas es que deben obedecer por su barbarie al imperio de los más civilizados y cultos por Derecho natural, para ser gobernadas con mejores leyes e instituciones por éstos, conforme a su justicia y prudencia. Y si rechazasen este imperio justo y beneficioso para ellas, por Derecho natural pueden ser obligadas, si se cuenta con medios para ello, al deber y a la justicia de la obediencia."<sup>299</sup>

Consideramos que son los textos mismos los que hablan, y que opinar que Sepúlveda es un "acérrimo defensor de la esclavitud de los indios" —opinión que considera García-Pelayo fundada en una bibliografía limitada y falta de seriedad en torno a Sepúlveda— guarda una relación lógica de acuerdo a lo dicho por Sepúlveda en sus textos lo de acuerdo a sus escritos. Hemos mostrado cómo esta opinión sobre los indios aparece también en *Del reino y los deberes del rey*, obra escrita posteriormente que podría considerarse el tratado teórico sobre el Estado de Sepúlveda. En la misma obra se refiere abiertamente su autor a la justicia según el Derecho natural del dominio de los pueblos civilizados sobre los no civilizados. La insistencia de Sepúlveda al respecto de la supuesta condición servil de los indios indica que el humanista realmente creía en su afirmación.

<sup>299</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Del reino y los deberes del rey*. Consultada en *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Trad. por Ángel Losada. Biblioteca Española de Escritores Políticos. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1963. p. 34

También creemos que afirmar tajantemente y sin estudio previo que la posición de Sepúlveda se reduce a decir que los indios eran siervos naturales es un tanto simplista, pero, aún después de adentrarse en sus textos se evidencia que afirma contundentemente dicha servidumbre. Analizando al autor de *Democrates alter*, se llega tanto a partir de un estudio serio como sin él a que existe tal afirmación de Sepúlveda, que sí es —no digamos defensor de la esclavitud de los indios— defensor del derecho español a dominarlos por ser bárbaros. Los textos no mienten.

A partir de otros textos de Sepúlveda vimos que incluso a los turcos les corresponde un lugar mejor en el esquema político de Sepúlveda, contra ellos la guerra al menos es defensiva y los considera enemigos poderosos de la cristiandad, no como a los indios, que son vistos por el humanista como no más que pueblos bárbaros y muy poco o nada civilizados. Para Sepúlveda los indios no tienen la menor dignidad, y no se necesita ser Las Casas para darse cuenta de esto. Se puede afirmar, sin tomar partido, que el *Democrates alter* es uno de los libros más ofensivos que se haya escrito contra los indios americanos. Contestamos a García Pelayo que si fuera cierto que el fin del dominio español no era el dominio en sí mismo sino conducir a los indios a la virtud y a la perfección, y esta era la dimensión ética de la conquista, tal vez hubiera habido otros medios menos radicales de llevar a dicho pueblo a la virtud.

No hay mucho más que decir.

Concluimos. El propósito de esta investigación sobre Sepúlveda es llenar manera aunque sea modesta un hueco importante los estudios sobre la conquista de América. Sepúlveda es un autor de lectura obligada, con el cual se deben hacer tres cosas. Primero, leerlo; segundo, criticarlo; tercero; reconocer el triunfo histórico de sus argumentos en su época, y tal vez posteriormente, antes de que el imperialismo fuera visto como cuestión meramente de intereses económicos, perdiéndose la conciencia de ciertas aspiraciones culturales e ideológicas que aún tenía en la época en que escribió Sepúlveda. Esperamos haberlo cumplido adecuadamente.

## Bibliografía

- Agustín, San. Ciudad de Dios. En Obras completas B.A.C. Madrid,
- Agustín, San. Del libre albedrío. En Obras completas. B.A.C. Madrid 1958
- Aristóteles. Política. (trad. Manuela García Valdés). Madrid, Gredos, 2000
- Aristóteles. Política. (versión de Antonio Gómez Robledo), México, UNAM, 2000
- Borón, Atilio (comp). La filosofía política clásica. Ed. Clacso, Buenos Aires, 2003.
- Calderón Bouchet, Rubén. La Ciudad Cristiana. Ed. Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998.
- Camps, Victoria (comp). Historia de la ética III. Ed. Crítica, Barcelona, 1998.
- Castilla Urbano, Francisco. El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano. Barcelona, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 1992.
- Cicerón. Tratado de las leyes. Trad. Francisco Navarro y Juan Bautista Calvo. Ed. Porrúa. 1999
- Critchley, John. Feudalism. George Allen and Unwin (publishers), London, 1978
- Díaz.González, J. Joaquín. ¡Tú eres esclavo! Ed. Araluce, Barcelona, 1ª edición, 1932.
- Eleanor Stump and Norman Kretzmann, ed. The Cambridge companion to Augustine. University press, 2001.
- Elorduy, Eleuterio. El estoicismo vol. 2. Ed. Gredos, Madrid, S.A. 1972.
- Erasmo de Rotterdam. Ensayos escogidos. Selección y prólogo por Humberto Martínez. Cien del Mundo, SEP, 1988.
- Fernández, Álvarez, Manuel. Carlos V, el César y el hombre. fundación Académica Europea de Yuste, Éd. Espasa Calpe, S. A., 1999.
- Fernández Santamaría, J. A. El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento español 1516-1559. trad. Juan Faci Lacasta. ed. Akal. 1977
- Forrest, W.C. Los orígenes de la democracia griega. trad. del inglés por Pedro López Barja de Quiroga. Madrid. Ed. Akkbal, 1988.
- Guthrie, W.K.C. Historia de la filosofía griega III. (versión española de Joaquín Rodríguez Feo.) Madrid, Gredos, 1998.
- Heinzmann, Richard. Filosofía de la edad media. Traducción del alemán por Víctor M. Herrera. Ed. Herder, Barcelona, 1995.
- Jaeger, Werner. Paideia: los ideales de la cultura griega. F.C.E. México, 1988.
- Joblin Joseph. La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder. trad. J. López de Castro. ed. Herder, Barcelona, 1990.
- López Gallo, Mañuel. Economía y política en la historia de México. Ed. El Caballito, México, 1988.

- Los filósofos escolásticos del siglo XVI y XVII. Selección de textos por Clemente Fernandez. B.A.C. Madrid, MCMLXXXVI
- Lafaye, Jacques. Sangrientas fiestas del Renacimiento. La era de Carlos V, Francisco I y Solimán (1500-1557). FCE 2ª Edición 2001.
- Lutero, Martín. Escritos políticos. trad. Joaquín Abellán. Ed. Tecnos, Madrid, 1990.
- Lutero, Martín. Obras. Edición preparada por Teofanes Egido. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.
- Lutero, Martín. Obras. Versión castellana de Erich Sexauer. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1966.
- Lutz, Heinrich. Reforma y Contrarreforma. Versión española de Antonio Sáenz Arance. Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- Llull, Ramón. Libro de la orden de caballería. Trad. Luis Alberto de Cuenca, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- Martínez, Manuel Ma. Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas. Dirección general de relaciones culturales, ministerio de asuntos exteriores, Universidad de Sevilla, 1974.
- Ockham, Guillermo de. Sobre el gobierno tiránico del papa. Trad. Pedro Rodríguez Santidrián. Ed. Tecnos, Madrid, 1992.
- Ortega y Medina, Juan Antonio. Imagología del bueno y del mal salvaje. México, UNAM, IIH, 1987.
- Padgen, Anthony. El imperialismo español y la imaginación política. Trad. Soledad Silió, ed. Planteq, Barcelona, 1991.
- Padgen Anthony. Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII). Traducción de M. Dolors Gallart Iglesias. Ed. Península, Barcelona, 1997.
- Padua, Marsilio de. El defensor de la paz. Trad. Luis Martínez Gómez, ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- Pereña, Luciano. La idea de justicia en la conquista de América. Ed. Mapfre, Madrid, 1992.
- Platón. Diálogos vol. II, Madrid, Gredos, 2000
- Platón. Protágoras, (versión de Ute Schmidt Osmanczik) México, UNAM, 1994
- Plutarco. Vidas paralelas. Trad. Antonio Ranz Romanillos. Ed. Iberia, Barcelona, 1951.
- Puente Ojea, Gonzalo. Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua. ed. Siglo XXI de España, madrid S.A. 1974.
- Romilly, Jacqueline de. Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. (traducción del francés por Pilar Giralt Gorina) Seix Barral, 1997
- Rovira Gaspar, María del Carmen. Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre. Porrúa-H. Cámara de diputados, México, 2004.

Santa Biblia. Versión Reina-Valera. Sociedades Bíblicas Unidas, 1964.

- Sepúlveda, Juan Gines de. Tratado sobre las justas causas de guerra contra los indios. México, FCE, 1996.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. Apología: De Juan Gines de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Gines de Sepúlveda. Trad. Ángel Losada, Ed. Nacional, Madrid, 1975.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. Del reino y los deberes del rey. Consultada en *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Trad. por Ángel Losada. Biblioteca Española de Escritores Políticos. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1963.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. "Democrates primero" o "Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana." Consultada en *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Trad. por Ángel Losada. Biblioteca Española de Escritores Políticos. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1963.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos. Consultada en *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Trad. por Ángel Losada. Biblioteca Española de Escritores Políticos. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1963.
- Sepúlveda, Juan Gines de. Epistolario. Trad. Ángel Losada, Ediciones Cultura hispánica, Madrid, 1966.
- Simpson, B. Lesley. Los conquistadores y el indio americano. Trad. Encarnación Rodríguez Valverde. Ed. Península, Barcelona, 1970.
- Tomás de Aquino, Santo. Tratado de la Justicia. B.A.C. Madrid, MCMLVI.
- Tomás de Aquino, Santo. Tratado de la ley. B.A.C. Madrid, MCMLVI.
- Vallespin, Fernando (comp). Historia de la teoría política vol. I. Ed. Alianza, Madrid, 1999.
- Verdross, Alfredo. La filosofía del derecho en el mundo occidental. Trad. Mario de la Cueva, UNAM, 1983.
- Vitoria, Francisco de. Relectio de indis o Libertad de los indios. Corpus hispanorum de pace vol. 5, Consejo Superior de Investigaciones Científicas [C.S.I.C.] Madrid, 1967.
- Vitoria, Francisco de. RELECTIO DE IURE BELLI o Paz dinámica. Corpus hispanorum de pace vol. VI, Consejo Superior de Investigaciones Científicas [C.S.I.C.] Madrid, 1981
- Widermann, Thomas. Greek and Roman slavery. Rouledge, London, 1988.
- Zavala, Silvio. Las instituciones jurídicas en la conquista de América. Ed. Porrúa. México, 1988.