

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**



**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**“ LA RELACIÓN ENTRE LA LEY NATURAL  
Y EL PROBLEMA DEL OTRO A TRAVÉS DE LA HISTORIA”**



**T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADA EN FILOSOFÍA  
P R E S E N T A :  
BEATRIZ MONTALVO NUÑEZ  
DIRECTORA DE TESIS.  
DRA. MARÍA DEL CARMEN ROVIRA GASPAR**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

Un lindo y cariñoso agradecimiento a la Dra. Ma del Carmen Rovira Gaspar por guiarme y confiar en mí y en este trabajo, el cual disfrute mucho en su compañía.

## Índice.

<b>Introducción.</b> .....	<b>I-VII.</b>
----------------------------	---------------

### Capítulo I.

#### **I. Ideas en torno al “otro” en el mundo grecolatino.**

Sofistas, Filósofos y Romanos. ....	p.1
-------------------------------------	-----

##### 1.1 Sofistas y filósofos ante el problema del “otro

- a) ¿Quiénes eran los sofistas?.....p.3
- b) Aceptación y rechazo del pueblo ateniense a los sofistas.....p.7
- c) Ideas sobre el hombre que nos conducen al planteamiento del problema del “otro”. Hipias, Antifonte y Aristóteles.....p.9

##### 1.2 El estoicismo frente al problema del “otro”.....p.23

- a)Stoa Antigua.....p.24  
-Zenón

- b) Stoa Media.....p.29  
\*Panecio de Rodas  
\*Posidonio de Apamea

- c)Stoa tardía.....p.32  
\*Cayo Musónio Rufo  
\*Epicteto  
\*Marco Aurelio  
\*Seneca.

### Capítulo II.

#### **II. El problema del “otro” en el Cristianismo.**

2.1 Contexto político-social y cultural en la Edad Media.....	p.41
---	------

##### 2.1Ciceron y Santo Tomas.

2.2.1Ciceron. Ley natural.....	p.50
--------------------------------	------

2.2.2. Santo Tomas de Aquino y la ley natural.....	p.54
--	------

### **Capítulo III.**

#### **III. El problema del “otro” en la conquista española del Nuevo Mundo.....p.68**

##### 3.1. La visión española ante el Nuevo Mundo y el “otro” (el indio)

- a) La visión del descubridor y conquistador sobre el “otro”.....p.73  
(Colón y Cortés).
- b) La visión del indio sobre el “otro”.....p.91
  - El “otro” como dios.....p.92
  - El “otro” como popoloca (bárbaro).....p.99
  - El cómo el indio a través de los cantos manifiesta  
la imagen del “otro” .....p.102
- c) La visión del Teólogo-Jurista a través de la ley natural sobre el “otro”.....p.106
  - Juan Ginés de Sepúlveda y la ley natural ante el problema del “otro” (Indio americano.)..... p.117
  - Alonso de la Vera Cruz y la ley natural ante el problema del “otro” (Indio americano.)..... p.131

#### **Conclusiones y reflexión final. ....p.156**

#### **Bibliografía.....p.162**

## Introducción.

Desde su surgimiento el hombre se ha enfrentado a la naturaleza, sin embargo, su enfrentamiento más caótico ha sido con el “otro”, es decir, con aquel que le es diferente física, cultural e ideológicamente.

Este choque se ha manifestado a través de la historia en distintos momentos, provocando diferentes ideologías en relación a la diversidad cultural. Entre aquellas ideologías están las que proponen métodos con los cuales es posible analizar el problema de la diversidad cultural: la hermenéutica o como actualmente se estudia este fenómeno en el multiculturalismo.<sup>1</sup>

Sin embargo, desde el punto de vista y análisis filosófico la diversidad cultural ha sido presa de estudio para distintos filósofos, tanto en el ámbito ético como político; por lo que a través de la historia de las ideas filosóficas se pretende ofrecer una visión de cómo se ha entendido a través de la historia la ley natural y cómo esta juega un importante papel en la discusión que produce la diversidad cultural y dentro de ella el problema del “otro”.

Este análisis será, como se dijo anteriormente, con base en la historia de las ideas filosóficas, concretamente de la ley natural, pues como se mostrará en el texto la ley natural ha estado presente en distintos momentos de la historia de la filosofía, de los cuales se trabajarán los casos de Grecia, Roma, la Edad Media y posteriormente cómo

---

<sup>1</sup> Al respecto consúltese el interesante análisis crítico del Dr. Ambrosio Velasco Gómez en su artículo “Hermenéutica, multiculturalismo y democracia”. En el que resalta la importancia y actualidad del ejercicio hermenéutico ante el problema del “otro” y por ende del multiculturalismo, así mismo su texto *Republicanismo y multiculturalismo*. Siglo XXI, México. 2006.

esta será utilizada por los teólogos españoles del siglo XVI, quienes heredan dicha tradición, la cual aplican en su análisis al problema americano.

En el caso de Grecia, que corresponde al capítulo I, se analizarán los argumentos que ofrece Aristóteles a la Polis para fundamentar la diferencia entre los hombres, es decir, lo referente a la esclavitud natural, pues si recordamos, Aristóteles argumenta que hay quienes nacen como o esclavos, y a partir de dicha distinción logra fundamentar la naturaleza de la esclavitud.

Por otro lado, y por medio de dicha distinción, formula a modo de analogía que hay quienes supera en razón a otros, concluyendo que aquellos con mayor razón deben dominar sobre aquellos de menor razón; resumiendo, que lo superior debe dominar sobre lo inferior.

Como podrá advertirse, Aristóteles fundamenta la esclavitud a través de criterios subjetivos que considera universales y verdaderos: la naturaleza y la razón. Por lo que a partir de ellos propone diferencias entre los hombres, y es ahí donde se presenta el problema del “otro”, es decir, en el momento en que Aristóteles a través de la diferencia formula un argumento de derecho a esclavizar a “otro”, que tiene como consecuencia la negación del derecho del “otro”.

Ante la división que propone Aristóteles entre los hombres, donde la diferencia tanto por natura como racional es sinónimo de esclavitud, los sofistas Hipias y Antifonte a través de la distinción entre *physis* o *nomos*, es decir, lo que es por naturaleza o consenso, proponen la igualdad natural entre los hombres, esta igualdad es a partir de la idea de la existencia de un principio que antecede a cualquier formulado por el hombre.

De esta manera uniendo nuevamente el conjunto llamado hombre fracturado por la teoría aristotélica.

Este tema en particular, y no otro u otros autores, es tomado porque guarda una relación directa con la investigación, es decir, la relación entre la ley natural y el problema del otro a través de la historia, en este caso del mundo antiguo (Grecia), el cual, como se verá mas adelante, resurgirá nuevamente en siglo XVI al tratar el problema americano: el argumento aristotélico de la esclavitud natural y la idea de que lo superior debe dominar sobre lo inferior, así como el pensamiento que sobre la ley natural tenían los sofistas, aunque estos últimos no son citados en la problemática americana, sí la idea de la existencia de un principio anterior a todos los hechos por el hombre, cuyo principio afirma el parentesco natural entre los hombres.

Ahora bien, lo propuesto por los sofistas Hippias y Antifonte, es decir, la igualdad entre los hombres, Roma lo retoma, surgiendo de ello, como se verá a través de sus autores, un pensamiento cosmopolita. Cuyos representantes son: Zenón, Epicteto, Séneca entre otros.

El estoicismo, que igualmente será trabajado en el capítulo I, propondrá que en la naturaleza existe un principio racional independiente del hombre que ordena su conducta para consigo como hacia el “otro”, al cual llama ley natural.

Como podrá advertirse, el capítulo I consta del análisis del problema del “otro” en el mundo grecolatino, donde la ley natural comienza a manifestarse y enfrentarse al problema del “otro”.

Este pensamiento (el estoicismo), y siguiendo la tradicional historia de la Filosofía propuesta por Occidente, será retomado en la Edad Media por San Agustín (siglo IV) y



Santo Tomás(siglo XIII), quienes tienen como base para este principio a Cicerón, quien define y analiza con mayor profundidad a la ley natural.

Como se verá en el capítulo II, en el que se analiza el problema del “otro” en el Cristianismo (Edad Media), este principio con base metafísica que desarrolla Cicerón es cristianizado por San Agustín y Santo Tomás. Sin embargo, por la importancia del pensamiento ciceroniano en la Edad Media que toma y desarrolla Santo Tomás, concretamente sobre la ley natural, serán analizados estos dos autores en el mismo capítulo, pues con ello se podrá ver con mayor claridad cómo es introducido el pensamiento cosmopolita estoico al cristianismo a través de la reflexión en torno a la ley natural. Además, Santo Tomás al igual que Cicerón y Aristóteles son autores que están presentes en las discusiones del siglo XVI frente al problema americano, en el que la teoría de la esclavitud natural será enfrentada nuevamente a la ley natural.

La ley natural, como se mostrará alrededor del trabajo, parece tener una tradición filosófica que parte desde Grecia pasando por Roma y llegando a la Edad Media, cuyos expositores, como se verá, coinciden en su universalidad, eternidad e inmutabilidad, pero sobre todo que es anterior a toda ley hecha por el hombre; además, como propone Santo Tomás, toda ley que contradiga a la ley natural será corrupción de la ley.

Como se irá viendo, concretamente en el capítulo III, dicha tradición es retomada por los teólogos españoles del siglo XVI al enfrentarse al problema americano, es decir, a la conquista del Nuevo Mundo. Estos teólogos-filósofos-juristas que se trabajarán son: Juan Ginés de Sepúlveda y Alonso de la Vera Cruz, pues con ellos se podrá ver con mayor claridad este acercamiento y alejamiento de la tradición escolástica tomista en relación a la ley natural. Por ejemplo el caso de Sepúlveda, quien propone que los contenidos de la ley natural son particulares, abriendo de esta manera una ranura en la

tradición, misma que afirma que la ley natural, en principio, es universal y sobre todo independiente de la opinión del hombre, surgiendo con Sepúlveda un interesante e importante relativismo valorativo. Además, la base de la ley natural ya no será Dios, sino la razón, no del hombre en general, sino la de los hombres probos.

Sin embargo, este cuestionamiento, es decir, en relación a los principios de la ley natural, ya estaban en Francisco de Vitoria como bien apunta la Dra. Carmen Rovira en su texto *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, donde analiza y expone en forma crítica lo dicho por Francisco de Vitoria en su texto *La potestad civil*, donde afirma que la ley natural tiene grados, sugiriendo con ello que es circunstancial, de lo cual puede deducirse que plantea una cierta relación con la historia.

En el caso de Alonso de la Vera Cruz, quien comparte lo dicho por Tomás sobre la ley natural, se separa en ocasiones de la tradición escolástica-tomista al igual que Sepúlveda, proponiendo que la ley natural consta de dos niveles, es decir, separa a la ley natural en primeros y segundos principios. Los primeros son universales, es decir, los comparten todos los hombres, pues son evidentes; en cambio los segundos son ciertas derivaciones de los primeros que van variando de pueblo en pueblo, de cultura en cultura. Sin embargo, en Alonso la ley natural sigue siendo con base en un principio metafísico, Dios. Los dos niveles en la ley natural que advierte Alonso se encuentran en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino en I II, Q.94, pero los fines en el planteamiento de Alonso dan como consecuencia argumentos en pro de la diversidad cultural, en cambio en Tomás el reconocimiento de la variabilidad de la ley natural marca su desarrollo teórico.

Pero dicha separación de la tradición escolástico-tomista en relación a la ley natural en estos autores tendrá fines y consecuencias distintas. Por ejemplo, en Sepúlveda provoca

un relativismo valorativo, que tendrá como fin argumentar la existencia de hombres más probos que otros, donde los primeros tendrán como fin gobernar sobre los menos probos. Esto en el caso americano, que trata en su *Democrates Alter*, tiene como consecuencia la justificación de España en el sometimiento de los habitantes del Nuevo Mundo, además, no sólo el sometimiento se justifica, sino también la guerra.

Como podrá verse, se presenta nuevamente el problema del “otro”, al igual que en el mundo griego por medio de Aristóteles, en el que al “otro” le es negado el derecho, en este caso por Sepúlveda a través de la ley natural. En cambio Alonso de la Vera Cruz, como se advirtió anteriormente, con base en la ley natural propone el respeto a la diversidad cultural y por ende una comprensión del “otro”. Esto se verá reflejado al tratar el tema del matrimonio en su libro titulado *Speculum Coniugiorum* (Espejo de los cónyuges).

Sin embargo, en el capítulo III donde se analiza el problema del “otro” en la conquista del Nuevo Mundo se agregan dos apartados más: La visión del conquistador, en la que se trabajará a Colón y Cortés, quienes se enfrentan en primer lugar al problema del “otro” mostrando varios niveles de este enfrentamiento, donde los principios y categorías propias de Occidente en Colón y Cortés chocan brutalmente con la realidad americana, surgiendo de ello no sólo la negación al derecho del “otro”, sino también el derecho a significar, es decir, se le niega el derecho a dar significados en el mundo, me refiero a que le es negado su conocimiento del mundo, catalogándolo como bárbaro.

El segundo corresponde a la visión del indio nahua sobre el conquistador, donde también se exponen varios niveles: como dios, como *popoloca* y, finalmente, a través de sus cantos, cuyo testimonio ilustra lo que fue el “otro” para el nahua.

La intención de trabajar a estos personajes es mostrar la otra parte, que si bien se ha olvidado se ha trabajado poco, pues ellos muestran fuera de la academia las circunstancias donde fácticamente se experimenta la alteridad.

Todo ello para poder contribuir aunque sea brevemente a la discusión en torno a la diversidad cultural y dentro de ella al problema del “otro”.

## **Capítulo I.**

### **Ideas en torno al problema del “otro” en el mundo grecolatino.**

#### **Sofistas, Filósofos y Romanos.**

Lo que se pretende hacer en este apartado es un rastreo de los discursos realizados en la antigüedad sobre la alteridad, la cual trae consigo el problema del “otro”. Para ello, son tres, principalmente, los enfoques que pretendo analizar en este apartado que lleva por título Ideas en torno al problema del “otro” en el mundo grecolatino: a) corresponde al pensamiento griego aristotélico, b) el de los sofistas llamados Hippias y Antifonte y c) El estoicismo (El pórtico).

Ahora bien, se procederá a reflexionar sobre la idea del “otro” en Grecia a través de los autores mencionados, para con ello poder comprender la relación que hubo en Grecia con el “otro”.

No obstante, al revisar las disertaciones de estos filósofos sobre las características del hombre griego se puede encontrar reiteradamente con la discusión sobre la definición de la esclavitud, la cual es primordial para el análisis.

La esclavitud es una característica representativa de la Grecia Clásica, la cual era sostenida a través de la distinción hecha por el propio griego respecto del “otro” identificado como bárbaro. Pero esta distinción tenía uno de sus fundamentos en un momento histórico concreto que corresponde a las victorias de los griegos ante los persas en la guerras Médicas. Desde entonces surgió un sentimiento de unidad y superioridad contra ese “otro” al que se consideraba distinto e inferior. Pero esto no sólo dio fundamento

a su “supuesta superioridad”, sino que también dio fundamento teórico a la consideración del bárbaro como esclavo por naturaleza.<sup>1</sup>

Por otra parte, el mito jugará un importante lugar, pues su alcance es mayor, es decir, sirve como homogeneizador de la identidad de un pueblo. Esto es, debido a que el mito trae consigo la elaboración de prácticas colectivas que tienen como fin la simbolización de la cuestión social.<sup>2</sup>

Por ejemplo, los mitos que se basan en hechos históricos solían ser interpretados a conveniencia como armas y justificaciones de las desigualdades sociales, por ejemplo, la esclavitud por naturaleza, las guerras e incluso la superioridad de un pueblo ante “otro”.

---

<sup>1</sup> La consideración del bárbaro como esclavo por naturaleza será expuesto con mayor formalidad con Aristóteles. Sin embargo, esta idea había sido criticada por algunos sofistas.

<sup>2</sup> El mito en la sociedad griega juega un importante papel, pues en él surge todo tipo de explicación a la realidad, pero no sólo como medio de explicación a la realidad sino también le da al pueblo su identidad.

El pueblo griego sustentó su poderío, por ejemplo, en la idea de que provenían de estirpes antiguas y nobles, al respecto dice Jacobo Burckhardt, en su texto *Historia de la Cultura Griega*, lo siguiente: “Es sabido que los griegos posteriores trataron de interpretar cronológicamente su antigüedad mítica, y como había muchos en la creencia de que procedían de dioses y héroes, era siempre admitida con gusto una cronología cualquiera de los tiempos primitivos; los árboles genealógicos se conservaban todavía, y Hecáteo de Mileto creía encontrarse como el miembro número dieciséis en la descendencia de un dios”.(Herodoto, II, 143)

El pueblo no era solo uno, pero entre ellos había un grupo que destacaba, los helenos. Este grupo adquirió mucha fama, por lo que muchos intentaron adscribirse a ellos. Sin embargo, muchos que no lo lograron, comenzaron a ser distanciados y vistos como semibárbaros.

Se sabe que la primera época del pueblo griego está caracterizada por migraciones; pero una vez establecidos, había que dar explicación de sí mismos, a lo cual respondería el mito, por ejemplo, sobre el nacimiento del género humano; sin embargo no había un solo origen. Prometeo será el protagonista de una de las explicaciones del nacimiento del género humano, ya que se decía que él había hecho al hombre de barro, e incluso que este barro olía a piel humana y que además dichos bloques provenían de Panope, en la Fócida.

Otro mito sumamente importante para la sociedad griega será del *fuego*, el cual fue entregado por Prometeo.

Podría seguir con un sin fin de mitos, con los cuales poder ilustrar su importancia en la sociedad griega, sin embargo, creo oportuno terminar esta referencia con esta última cita: “El mito constituye un supuesto general de la existencia griega. Toda la cultura, en su integridad, seguía siendo la misma de los primeros días, sólo que recuerda progresivamente. Se conocía todavía el origen mítico o sagrado de numerosas formas de la vida y eran sentidas... Toda la humanidad griega se consideró como descendiente y legítima heredera de la época heroica; agravio padecido en los tiempos heroicos...”

Como puede advertirse el mito fue fundamental para el pueblo griego. Burckhardt, Jacobo, *Historia de la Cultura Griega*, Barcelona, Muntaner, Obra Maestras, 180, Tomo I, traducción del alemán Eugenio Imaz, 1953. p.39 y ss.

Domingo Plácido expresa de manera clara y concisa, en *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, lo expuesto en el párrafo anterior:

La mitología de tipo gentilicio se adopta, pues, por la **polis**. Ello quiere decir que, paralelamente, el pueblo ateniense, el liberador de Grecia frente a los persas, encuentra para asentar su hegemonía otro criterio paralelo, al convertir los aspectos ctónicos de sus orígenes en aspectos autoctónicos, es decir, al transformar el mito en justificador de una superioridad basada en el hecho de ser los habitantes más antiguos de Grecia, el no haber participado, más que de forma marginal, en las migraciones. Todos los demás vienen a ser recién llegados. Los atenienses no son sólo descendientes de reyes, de Erecto y de Cerópe y de Teseo, sino que son los primeros ocupantes sobre el territorio sobre el que se pretende la hegemonía.<sup>3</sup>

Por otra parte, la justificación de la esclavitud no será muy diferente; sobre este tema, advierte Luis Patiño Palafox: “Es un fenómeno complejo que no se presentó con las mismas características en todas las **polis** griegas ni en todos los pueblos de su historia”.<sup>4</sup>

Como puede verse, las relaciones hacia el “otro” en el mudo griego parten de una definición de la naturaleza del origen del hombre; en este caso, de la naturaleza del griego frente al bárbaro, el primero hallará la justificación en la historia y en el mito para excluir al “otro”.

Estas ideas serán puestas en tela de juicio por algunos sofistas del siglo IV y V a. C., por ejemplo, Hipias y Antifonte, cuyos postulados se abordarán en los apartados siguientes.

## **1.1 Sofistas y filósofos ante el problema del “otro”.**

### **Hipias. Antifonte. Aristóteles**

#### **a) ¿Quiénes eran los sofistas?**

Los sofistas eran reconocidos como hombres cultos de la Grecia del siglo V a.C.; solían llamarlos los propagadores de la cultura; también fueron reconocidos por su gran habilidad

---

<sup>3</sup> Palacio Suárez, Domingo, *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 195.

<sup>4</sup> Patiño Palafox, Luis, *Ginés de Sepúlveda. Su pensamiento imperialista*, México, Novohispanía, 2007, p. 21

a dar respuesta a todo tipo de pregunta y punto de vista sobre distintos problemas como el político y religioso.<sup>5</sup>

En algunas historias de la Filosofía Griega se encuentran señaladas dos etapas: la primera que corresponde a los presocráticos, quienes dedicaban su reflexión filosófica sobre la naturaleza, indagando las causas primeras de todo, es decir, la búsqueda de la *Physis* de las cosas, el fundamento del cosmos y de los fenómenos celestes; la segunda por Sócrates, quien se cree que movió su referente de reflexión hacia lo humano, refiriéndose a temas de moral y política.

Sin embargo, para Carlos García Gual no pudo ser tan tajante tal división, es decir, suponer que aquellos filósofos llamados ‘de la naturaleza’ dedicaran su reflexión sólo a cuestiones relacionadas a la naturaleza de las cosas, y que Sócrates decidió dedicar su reflexión a cuestiones humanas y sociales. Victoria Camps es de la misma opinión y dice:

No fue él, desde luego, quien introdujo tal temática ni fue el primero en desinteresarse de investigar los fenómenos naturales para centrar la reflexión sobre motivos sociales, sino que Sócrates prolongue y acaso ahonda, con un nuevo talante más crítico, indagaciones ya emprendidas, por otros pensadores de su tiempo.<sup>6</sup>

Como lo expone Camps, en la cita anterior, esos otros pensadores responsables del nuevo giro intelectual, que consistía en la crítica racional de los problemas sociales, fueron los sofistas. Este cambio no fue abrupto, sino la consecuencia de un proceso histórico bien definido<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> El interés por estos temas puede ser situado anterior a la reflexión socrática. Basta con revisar a Jenofonte para notar que ya había una inclinación a la reflexión, no sólo hacia la naturaleza, sino a cuestiones éticas y políticas.

<sup>6</sup> Camps, Victoria, *Historia de la ética III*, Barcelona, Crítica, 1998, p.36.

<sup>7</sup> Una de las características más importantes de Atenas del siglo V es el poder; esto se debe a su victoria en Las Guerras Médicas del 480.

Atenas tomó el mando de todos los griegos en contra de los bárbaros; organizó a los antiguos aliados en confederaciones, y rápidamente aquellas confederaciones se transformaron en un gran imperio, además se convirtió en la capital de toda Grecia marítima.

A partir de ello, surgió un sentimiento compartido por la población griega, el cual consistía en considerar a Atenas como la representante de la libertad griega respecto al bárbaro. Así lo atestiguó Herodoto: “lo que une



La razón humana pasó a ser principio y fundamento en el planteamiento, y elucidación de problemas fundamentales del hombre y la sociedad en un contexto histórico concreto, a través de este nuevo punto de reflexión se planteó una reconstrucción social, la cual consistió en poner a juicio las tradiciones acompañadas de la búsqueda de un concepto racional de la función de la cultura y la educación.<sup>8</sup>

En este momento de renovación cultural, que bien podría ser un movimiento ilustrado ateniense, se encuentran los sofistas, quienes desempeñaron un papel importante, es decir, el mundo intelectual de los sofistas consistía en no aceptar nada *a priori*, a partir de este nuevo principio es colocada la razón humana como único criterio seguro; pues los dioses, las tradiciones, los recuerdos míticos, ya no eran fundamento, ya que ahora el criterio se basaba en los juicios y sensaciones de la razón del hombre.

Ahora bien, esta ilustración helénica del siglo V a.C, que anuncia una renovación cultural ateniense, tiene como antecedente dos condiciones básicas; por una parte la herencia de pensamientos anteriores como la de Homero, Hesíodo, Simónides, Jenofonte, por otra el gran apogeo económico y político que otorgaba la democracia ateniense. En este momento histórico de Atenas es donde surge gloriosamente el movimiento de la sofística.

Como puede advertirse, los sofistas son vistos como los propagadores de la cultura, es decir, como los propagadores de la ilustración ateniense. Esta forma de identificarlos es

---

a todos los griegos, la sangre y la lengua, los santuarios y los sacrificios que son comunes a todos así como las costumbres”.

Esta idea de unidad griega había tomado forma, como ya se dijo, en Las Guerras Médicas; sin embargo, este espíritu de unidad continuó hasta la guerra del Peloponeso. Romilly, Jacqueline de. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, España, Seix Barral, Trad. Pilar Giralt Gorina, 1997, p. 226-232.

<sup>8</sup> El relativismo sobre el conocimiento será caracterizado por Protágoras, en su texto *La verdad*, donde dice: “El hombre es la medida de todas las cosas: para la que son, medida de su ser; para las que no son, medida de su no ser”. A partir de ello, todo criterio se basará en las impresiones del sujeto; mediante su razón surgirán principios y fundamentos. Sin embargo, esta no pudo ser la única cosa que despertó la crítica, el escándalo y el rechazo hacia los sofistas; había otro y muy importante, la distinción entre la naturaleza y las reglas humanas, es decir, entre *Physis* y *nómos*.

compartida por el autor mencionado anteriormente (García Gual): “Sócrates está frente a la sofística, y dentro de ella, como Kant respecto a la ilustración del siglo XVIII la culmina y la supera”.<sup>9</sup>

Además de ser reconocidos como impulsores de la ilustración ateniense, también se les identificó como grandes maestros del pensamiento y de la palabra. Se decía que el saber era su especialidad, esta idea se ilustra en Trasímaco, quien hizo inscribir en su epitafio lo siguiente: *Mi patria era Calcedonia y mi profesión el saber*. Esta idea también es expuesta en el *Protágoras* (diálogo platónico): ¿Qué es un sofista? y ¿Qué es lo que enseña? En este diálogo en el que conversa en un primer momento Sócrates con Hipócrates respecto a lo que es un sofista dice: “-Díme, ¿Qué crees que es un sofista? y le responde Hipócrates –Yo, dijo como indica el nombre, creo que es el conocedor de las cosas sabias”. (*Protágoras* 312c). Lo que se está diciendo es que el sofista es aquel que es “el entendido de algo”, es decir, un hombre que cuenta con los recursos de su propia actividad. Sin embargo, la palabra adquirió una acepción peyorativa en Platón y Aristóteles.

Otra característica de estos hombres es su método, que consistía en los grandes discursos, es decir, la *makrología*, la cual se oponía al método desarrollado por Sócrates, la *dialéctica*.

Estos sofistas no pertenecían a la sociedad ateniense, eran extranjeros. Por ejemplo, Gorgias provenía de Leontinos en Sicilia; Protágoras de Abdera; Pródico de Ceos; Hippias de Elíde etc. A pesar de las distintas procedencias de estos hombres, todos coincidieron en Atenas, en los tiempos de Pericles cuando la ciudad ateniense gozaba de su mejor apogeo, con atenienses como Sófocles, Eurípides, Tucídides y por supuesto Sócrates. Además de

---

<sup>9</sup> Hay que recordar que estos sofistas son los iniciadores de una nueva manera de pensar y problematizar cuestiones sociales, morales y políticas, las cuales será recogidas por Sócrates y Platón.

estos grandes extranjeros habían otros como Anaxágoras de Calzomena, Hipódamo de Mileto y Herodoto de Halicarnaso.

Para concluir este apartado diré lo siguiente: los sofistas son la consecuencia de un momento histórico concreto de Atenas en el siglo V a.C.; fueron reconocidos como aquellos hombres que impulsaron la ilustración ateniense, críticos de las tradiciones y creencias de un pueblo al que eran ajenos, colocaron a la razón como fundamento, reflexionaron en torno a cuestiones sociales, políticas y religiosas, además contaban con un método propio que era la *makrología*, y finalmente eran reconocidos como hombres conocedores de las cosas sabias.

#### **b) Aceptación y rechazo del pueblo ateniense a los sofistas.**

Una de las características que dieron como consecuencia la importancia y apreciación de la sofística es que fue considerada como un gran movimiento educador, que se extendió rápidamente. Esto respondía a una exigencia social de educación superior, es decir, la educación de los sofistas representaba un punto importante en el estado griego, ya que la educación ateniense era aristocrática; pues consistía en la transmisión de virtudes por herencia, de padre a hijo, y esto tenía como consecuencia que sólo una parte de la población estuviese educada. Ante esto, los sofistas aportaron la posibilidad de educar a cualquiera que pudiera pagarlo.

La educación sofista consistía en tres partes: La primera, gramática, retórica y dialéctica; la segunda se refería a las fuerzas formadoras del alma, poesía y música; y finalmente el tercer grupo, la política y la ética.

Como puede apreciarse, la educación sofista ofrecía en su programa de estudio las condiciones de posibilidad para destacar en la vida política del momento, pues para el

triunfo en los asuntos políticos eran necesarias las habilidades de la excelencia en la palabra y en el pensamiento, ya que en el ambiente cívico la superioridad intelectual y la habilidad en el discurso eran armas necesarias para el dominio y el éxito. Por lo tanto, quienes acudían a los sofistas eran aquellos que tenían como propósito formarse en la política y convertirse en directores del estado. Agrega Werner Jaeger:

La formación política de estos nuevos hombres, debían fundarse en la elocuencia. Pues desde este punto de vista se hace comprensible y adquiere sentido el hecho de que surgiera una clase entera de nuevos educadores que ofrecieran públicamente enseñar a la virtud a cambio de dinero.<sup>10</sup>

Debido a lo anterior, los sofistas se presentaban como eficaces profesores de la excelencia política (en la *arete politikè*) al servicio de quienes desearan ejercitarse en las ideas y los discursos para triunfar en la vida política.

A partir de esta idea surge la definición del sofista como un *didáskalos paideias kai aretês* (maestro de educación). Esta definición es ilustrada en el *Protágoras* de Platón, donde Sócrates le dice a Protágoras: “y te has manifestado como maestro de educación y de virtud, siendo el primero en considerarte digno de recibir una paga por ese motivo”. (*Protágoras*. 349a).

Hay que entender que este gran interés por la enseñanza y aprendizaje de la *aretè* política es la consecuencia del cambio que se produjo en la esencia del estado ateniense. Sin embargo, lo que en un principio habría de ser motivo de admiración se transformó en un rechazo, por ejemplo, en un primer momento, los sofistas tuvieron una excelente acogida dentro de ciertos círculos ilustrados, sin embargo, por parte de otro sector fueron juzgados como posibles corruptores de la juventud por las críticas que hacían a los valores tradicionales. Jacqueline Romilly lo expresa de esta manera: “En diversas épocas, incluso en la Atenas de entonces, fueron atacados públicamente. De hecho se les acusó de todo, por

---

<sup>10</sup> Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, F.C.E., 1988, p.267.

ejemplo: de haber deteriorado la moral, de haber rechazado todas las verdades, haber sembrado la mala fe, de haber soliviantado las ambiciones, de haber perdido Atenas”.<sup>11</sup>

Además comienza un rechazo a la oratoria, pues es vista desde la concepción socrática y platónica como un medio de encantamiento y carente de verdad, ya que según Sócrates y Platón sólo por medio del diálogo y no del discurso se llega la verdad. Por tanto, el discurso será visto como medio de persuasión, dominio y engaño hacia el pueblo. Cleón comparte esta idea, cree que en la retórica no se encuentran los mejores argumentos, porque el orador lo utiliza como medio para lucirse, y agrega... “El dêmos ateniense se ha hecho esclavo del brillo y de los atractivos que lo acompañan”, lo que según su punto de vista “lo condenaría a su propia destrucción”<sup>12</sup>. Este rechazo se extendió rápidamente.

### **c) Ideas sobre el hombre que nos conducen al planteamiento del problema del “otro”.**

En este último apartado se mostrarán las posturas dadas por los sofistas Hippias y Antifonte sobre el tema de la justicia y la distinción entre *nomos* y *physis*. Esta última será contrastada con Aristóteles en su teoría sobre la esclavitud por naturaleza.

Hippias viene de Elis, nace en el año 443 a.C. y muere el 343, viviendo aproximadamente 100 años, de este sofista poco se sabe, sin embargo, a través de Suidas se conoce el nombre de su padre, Diopites, y a partir de Gorgias y Pródico, que era muy bien recibido por los lacedemonios, pues al parecer gustaban de temas políticos, además era reconocido por sus dotes en oratoria y sus amplios conocimientos, al respecto dice Frederick Copleston:

Hippias de Elis fue un joven contemporáneo de Protagoras y fue reconocido particularmente por su versatilidad, estando relacionado con las matemáticas, astronomía, gramática, historia y literatura y mitología, en breve, fue un verdadero polifacético, no solo eso, cuando se encontraba en cierta olimpiada, se jactó de haber hechos su propia ropa. Su lista de vencedores olímpicos fue el fundamento para el último sistema griego (introducido por primera vez por el historiador Timeo.)

---

<sup>11</sup> Romilly, Jacqueline de. *Op.cit.*, p. 13.

<sup>12</sup>Palacio Suárez, Domingo, *Op.cit.*, p.198.

Platón, en el Protágoras, lo hace decir que: la ley siendo el tirano de los hombres, los fuerza a hacer muchas cosas contrarias a la naturaleza.  
El punto parece ser que la ley la ciudad- estado suele ser estricta y tirana y varaiante con las leyes de la naturaleza.<sup>13</sup>

Al parecer uno de los fines de Hippias era poder alcanzar la autarquía (autarkeia)<sup>14</sup>. Con ello dio al mundo griego una forma nueva y contraria a la idea general de ver al hombre con disposición social; Hippias afirmaba que el hombre podía bastarse a sí mismo con independencia a todo vínculo social.<sup>15</sup>

Sin embargo, este sofista corrió con la misma suerte que sus compañeros, fue perseguido y rechazado fuertemente. Platón fue un crítico duro de Hippias mostrándolo como un adulator de sí mismo. Las recurrentes criticas y desacuerdos de Platón hacia Hippias se encuentra en *Hippias menor* e *Hippias mayor*: “Pues, desde que he comenzado a intervenir en las controversias de Olimpia, jamás he encontrado a nadie que fuese superior a mí en materia alguna”. (*Hippias menor*. 364A).

Presentar a Hippias como un adulator de sí mismo no es nada favorable; respecto a ello en el texto *Prodigio e Hippias. Fragmentos y testimonio* se dice:

El peso de la crítica platónica, por el extraordinario prestigio de su autor, ha llegado hasta la época moderna, en la que generalmente se ha interpretado al sofista de Elis como representante de una

---

<sup>13</sup> “Hippias of Elis was a younger contemporary of Protagoras and was celebrated particularly for his versatility, being acquainted with mathematics, astronomy, grammar... history and literature and mythology- in the short, he was a true polymath. Not only that, but when present at a certain Olympiad, he boasted that he had made all his own clothes. His list of the Olympic victors laid the foundation for the latest Greek system of dating by means of the Olympiads (first introduced by the historian Timaeus)

Plato, in the Protagoras, makes him say that “law being the tyrant of men, forces them to do many things contrary to nature”.

The point seems to be that the law of the city-state is often narrow and tyrannical and at variance with the natural laws (ἀγαφοί νομοί)”. Copleston, Frederick, *A History of Philosophy Greek and Rome*, London, Ed. Continúe, 2003, p. 92-93.

<sup>14</sup> Cabe aclarar que el uso de la palabra *autarkeia* en Hippias no es, en absoluto, el que es tomado por los estoicos –dominio de sí mismo-, es decir, someter las pasiones al dominio de la razón, sino en la individualidad del sujeto frente a la comunidad. *Prodigio e Hippias. Fragmentos y testimonios*, Argentina, Aguilar, trad. del griego, prólogo y notas por José Barrio Gutiérrez, 1965, p. 30.

<sup>15</sup> Un ejemplo de ello es cuando Hippias anunció que él mismo fabricó sus ropas. Con referencia a *Hippias menor*, Vid. ( 368B)

filosofía totalmente vacua y superficial. Hasta tal punto ha progresado esta valoración negativa, que se le ha discutido la paternidad del descubrimiento de la cuadratriz....<sup>16</sup>

Se conocen de Hippias varias obras, por ejemplo: *La elegía de Hippias* (Hippiou elegeia), *Los nombres de pueblos* (ethnon onomasiai), *Relación de los vencedores en Olimpia* (Olympionikion anagrafe), *El diálogo troyano* (Troikos dialogos) y obras de índole gramatical. La variedad de temas en sus textos muestran su profunda dedicación al conocimiento, por ejemplo en la astronomía, la historia, la música, las ciencias del lenguaje y fundamentalmente en la ética. En relación con esta última hay que referirse, forzosamente, al *Hippias mayor y menor*, a un pasaje de los *Memoriales* de Jenofonte (IV, 4, 5 y ss) y finalmente *Los Razonamientos dobles*.<sup>17</sup>

En la ética de Hippias se tratan dos puntos: a) El relativismo, b) La contraposición entre *physis* y *nomos*.

En el primero, Hippias advierte que hay dos tipos de conocimientos: uno, donde no cabe la duda, por ejemplo en el juicio matemático. Sobre ello Giovanni Reale y Darío Antiseri dicen de Hippias: “Entre las materias de enseñanza concedía gran importancia a la matemática y a las ciencias naturales, porque pensaba que el conocimiento de la naturaleza era indispensable para una vida recta, que debía ajustarse precisamente a las leyes naturales, más que a las leyes humanas”<sup>18</sup>, y otro, donde la duda se manifiesta, por ejemplo en el concepto de lo justo y de lo injusto, dice Hippias ... “lo justo y lo injusto, varía según los individuos y los pueblos”.<sup>19</sup> En relación a ello, Jacqueline de Romilly menciona que Hippias había hecho ciertas investigaciones etnológicas, donde escribió sobre los nombres de los pueblos: “En cualquier caso, el pequeño tratado de los Discursos dobles prueba con

---

<sup>16</sup> *Pródico e Hippias. Fragmentos y testimonios*, p. 31.

<sup>17</sup> A pesar de que estos textos no son de su autoría puede apreciarse, sin duda, su pensamiento.

<sup>18</sup> Reale, Giovanni; Antiseri, Darío, *Historia del pensamiento Filosófico y Científico*, Barcelona, Herder, Tomo I, 1991, p. 81

<sup>19</sup> *Pródico e Hippias. Fragmentos y testimonios*, p. 40.

claridad que esta variedad en los juicios de valor era un maravilloso argumento para los relativistas, que estos, sin vacilar, utilizaban a Herodoto”.<sup>20</sup> En este texto hay varios ejemplos con los que se pretende ejemplificar el relativismo de los términos justo e injusto, comenta Hipias: “Los lacedemonios encuentran bello que las doncellas descubran su cuerpo y practiquen ejercicios gimnásticos: esto es feo entre los jónicos; Los tesalios encuentran bello domar caballos o sacrificar bueyes: esto es feo para los sicilianos, y así sucesivamente”.<sup>21</sup> Además hace mención de costumbres macedonias, tarcias, masagetas, persas, lidias, egipcias etc. El propósito de ello es mostrar que no hay juicios universales como se cree, lo que hay son juicios particulares que van variando de lugar y de sujeto.

En el segundo punto -la contraposición entre *physis* y *nomos*- se manifiesta la contraposición entre lo que es natural y lo que es por convención (*physis* y *nomos*). Para Hipias las leyes no son naturales, sino convenciones de los hombres, además son cambiantes y por esto último inútiles, por lo que dice que *la ley positiva en sí misma considerada por ser mera convención humana carece de validez*. Hay que aclarar a qué le llama Hipias leyes naturales, a aquellas no escritas, las cuales se derivan de la propia naturaleza humana, al respecto advierte Jacqueline Romilly que en Hipias existe una ley independiente de los hombre que era entendida por todos y en todos lados, esto lo cita Romilly de los *Memoriales de Jenofonte*, en los cuales observa que “ admitía que las leyes que cambiaban tan fácilmente, no son nada serio; a lado de esta leyes cambiantes, admitía la existencia de leyes que no estaban escritas, que además eran válidas en diversos países y que, divinas o naturales, no dependían de ningún texto de ley”.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Romilly, Jacqueline, *Op.cit.*, p. 120

<sup>21</sup> *Ibidem*

<sup>22</sup> *Ibid.*



Tomando en cuenta lo anterior y en relación al problema de la contraposición de *physis* y *nomos* en el texto *Pródico e Hipias. Fragmentos y testimonios* se dice lo siguiente: “Hipias enfrenta, pues, derecho natural y derecho positivo, señalando que el derecho positivo en cuanto opuesto, en su opinión, con frecuencia al derecho natural, es un tirano de los hombres”.<sup>23</sup>

Es claro que Hipias advierte una distinción entre lo que es natural del hombre y lo que es por consenso<sup>24</sup>, además se introduce el planteamiento de *agrasio nomoi*, es decir, derecho natural.<sup>25</sup> Como puede verse, Hipias postula la existencia de una ley o derecho natural que antecede a cualquiera hecha por el hombre, cuya cualidad es ser universal y necesaria, con la que el hombre rige su conducta; además la desigualdad no es por natura sino por el hombre hacia el hombre, de esta manera haciendo explícita la diferencia entre lo que es por naturaleza y lo que es por consenso.

Sin embargo, hay que tener presente que la pretensión de Hipias es hacer la distinción que hay entre *physis* y *nomos*. Esta distinción puede ser ilustrada claramente en el *Protágoras* de Platón, donde Hipias declara:

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, tirana de los hombres, impone su obligación a la naturaleza (337D).

Este tipo de postura causó cierta oposición entre aquellos círculos ilustrados, en los que algunos solían pensar como Calicles.<sup>26</sup> Calicles tenía una opinión en relación a la

---

<sup>23</sup> *Prodicio e Hipias. Fragmentos y testimonios*, pp. 41 y 42.

<sup>24</sup> No hay que olvidar que los fragmentos con los que se cuenta son sueltos y salteados, lo cual dificulta una mayor claridad en relación a los términos y distinción que hace Hipias sobre *physis* y *nomos*. Lo que se sabe respecto a este sofista es a través de los diálogos platónicos.

<sup>25</sup> Lo cual será desarrollado posteriormente por Cicerón en su *Tratado de la República* y en *El tratado de las leyes*.

<sup>26</sup> Calicles no es un sofista, sin embargo éste es mencionado en el diálogo platónico, *Gorgias*.

contraposición entre *physis* y *nomos*, afirmando que las leyes son el resultado del temor del débil ante el fuerte:

...según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que le 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 este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más. En efecto, ¿en qué clase de justicia se fundó 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... (Gorgias. 483d).

Siguiendo el razonamiento de Calicles se estaría afirmando que por derecho natural se pueden justificar las guerras y la superioridad entre los pueblos, no por el derecho positivo, ya que ante sus ojos la naturaleza así lo muestra, y por ende es justo. Es decir, Calicles utiliza como fundamento sus observaciones hechas a los procesos biológicos que él ve, advirtiendo que en ellos hay jerarquías naturales justas y además sin relación alguna con las leyes creadas por los hombres. Mostrando de esta manera una cierta igualdad entre los procesos biológicos en la naturaleza y aquello que es por derecho natural.

No hay que olvidar, lo que se pretende mostrar es la discusión que hubo entre *Physis* y *nomos*, que será contrastada con Aristóteles y su postura de la naturaleza del esclavo, a partir de lo cual se podrá reflejar el problema del “otro” en Grecia.

Ahora bien, siguiendo la discusión entre *Physis* y *nomos* se encuentra Antifonte. Él nació en Ramunte aproximadamente en el año 480 a.C y murió cerca de 411. De las obras que se tienen noticia de este sofista son: *Tetralogías*, *Sobre la verdad* y *Sobre la concordia*.

Uno de los temas más interesantes de este sofista es cuando declara la fraternidad natural entre los hombres, diciendo: “Podemos ver esto en las necesidades naturales de todos los hombres. Todos pueden satisfacerlas del mismo modo y en estas cosas no hay ninguna diferencia entre bárbaros y griegos. Respiramos todos el mismo aire con la boca y

la nariz y todos agarramos con las manos” (Fragmento 44<sup>a</sup> P Col.2)<sup>27</sup>. En *Historia del pensamiento Filosófico y científico*, de Giovanni Reale y Daria Antiseri, se halla otra afirmación de Antifonte, en la que deja ver su postura ante la desigualdad entre los hombres: “Respetamos y veneramos a quienes es de noble origen, pero el que posee orígenes humildes, no lo respetamos ni lo honramos. En esto nos comportamos como bárbaros los unos con los otros, porque por naturaleza todos somos absolutamente iguales tanto griegos como bárbaros”.<sup>28</sup> Como puede verse, en Antifonte al igual que en Hippias se halla un pensamiento cosmopolita y humanista<sup>29</sup>, en el que se da fundamento al respeto del “otro” a través del argumento que afirma la igualdad entre los hombres por ley natural.

Esto último será claramente opuesto a los planteamientos de Calicles y también a la idea aristotélica de la esclavitud por naturaleza. Como es bien sabido, esta idea se encuentra desarrollada en el texto *La Política*<sup>30</sup> en el libro I, donde además está presente la noción de instrumento, la cual es fundamental para poder entender la idea aristotélica de la esclavitud por naturaleza.

Antes de ir directamente con el autor de la teoría de la naturaleza de la esclavitud, daré una breve biografía y contexto.

Aristóteles nació en Estagiro en el 384 a.C., en una pequeña ciudad de Cacicidas perteneciente al reino de Macedonia, y muere en Eubea en el 322. Su padre Nicómaco era

---

<sup>27</sup> Jaeger Warner, *Op.cit.*, p. 299.

<sup>28</sup> Reale, Giovanni; Antiseri, Dario, *Op.cit.*, p. 82.

<sup>29</sup> El término *humanismo* o *humanista* empleado en este trabajo no se refiere al *studio humanitatis* ni al *humanismo italiano*, sino al sentido empleado por los filósofos novohispanos, el cual se refiere al respeto del hombre en general. Por tanto, el término *humanismo* o *humanista* es en relación al *humanismo novohispano*.

<sup>30</sup> Cabe resaltar que *la Política* aristotélica se localiza 50 años después de la *Politeia* de Platón y a 20 años o menos de las *Leyes*. Además advierte Carlos García Gual “...en los años de madurez del filósofo, cuando repasaba los apuntes de su *Política*, Alejandro Magno andaba revolucionando el panorama de la geografía política a una escala inaudita hasta entonces, creando un nuevo ámbito en el que las poleis griegas limitadas perderían su autonomía frente a un imperio o unos reinos de vastas proporciones, destruyendo los márgenes de la política helénica habitual”. Vallespin, Fernando, *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, Vol. I, 1990, p. 144.

médico de la corte del rey Amintias II de Macedonia. Recibió de Filipo II el cargo de preceptor del príncipe Alejandro, quien apoyó las investigaciones de Aristóteles en las ciencias naturales. Fue discípulo de Platón y fundó su propia escuela, el Liceo, de la que comenta Fernando Vallespin: "... rivalizará con la Academia (platonica) durante siglos..." además agrega... "Coleccionó una importante biblioteca y aventajo al propio Platón en la variedad de sus intereses científicos y filosóficos, legando una obra escrita notablemente amplia".<sup>31</sup>

Posiblemente, el padre de Aristóteles influyó en alguna medida en su interés por las ciencias naturales, lo que sin duda marcará su método de reflexión y su separación metodológica de su gran maestro Platón. Garcia Gual comenta sobre la distinción metodológica entre ambos filósofos:

Mientras que para Platón la abstracción y los razonamientos puros de la matemática parecen conformar una propedéutica ejemplar para el filósofo, Aristóteles toma como ciencia preferida la que investiga la diversidad de los seres naturales, y sus investigaciones en zoología y biología nos muestra una capacidad de observación y síntesis muy distintas a la de su maestro.<sup>32</sup>

Estos datos son más que conocidos, sin embargo, son importantes para poder entender cómo Aristóteles desde su observación y reflexión del comportamiento de la naturaleza infiere gran parte de su teoría sobre la naturaleza de la esclavitud y la conducta humana, es decir, a partir de los procesos biológicos que observa en la naturaleza derivar los sociales en el hombre.

Una vez dicho lo anterior comenzaré.

Ahora bien, para poder fundamentar la esclavitud por naturaleza, Aristóteles utilizará la idea de que las relaciones sociales se basan en la *necesidad* y *finalidad* que tiende hacia el bien común, tal y como se muestra en la naturaleza: "La mejor manera de ver las cosas, en

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 141

<sup>32</sup> *Ibidem*

esta materia al igual que en otras, es verlas en su desarrollo natural y desde su principio. En primer lugar, pues, la necesidad ha hecho aparearse a quienes no pueden existir el uno sin el otro, como son el varón y la mujer en orden a la generación (...). Y sobre las relación del hombre con el “otro” dice: “Esta también de necesidad, por razones de seguridad, la unión entre los que por naturaleza deben respectivamente mandar y obedecer. (Quien por su inteligencia es capaz de previsión, es por naturaleza gobernante y por naturaleza señor, por lo cual el amo y el esclavo tiene el mismo interés)”. (Aristóteles. *Política*. 152ª.)

Con lo anterior queda claro que la necesidad trae consigo la finalidad, además agrega respecto a la naturaleza: “...pues la naturaleza no hace nada mezquinamente...sino que acomoda cada cosa a un fin particular, y de este modo cada instrumento alcanza su perfección mayor al servir no a muchas cosas, sino a una sola”.( Aristóteles. *Política*. 152b.)

Como puede verse, Aristóteles a través de la disposición que observa en la naturaleza, de un orden jerárquico natural, manifiesta que no es exclusivo de los animales, sino también se extiende a los hombres en la relación, por ejemplo, entre el esclavo y su amo. Sin embargo advierte: “Otros, en cambio, sostienen ser contrario a la naturaleza el señorear a otros hombres, y que sólo por convención es uno esclavo y el otro libre, pero que por naturaleza es injusto, por estar basado en la fuerza”. (Aristóteles. *Política*. 1253b).

Estos otros claramente son algunos sofistas, como Hippias y Antifonte, que exponían la distinción entre lo que es por naturaleza y lo que es por consenso (*Phycis y nomos*). Basta con recordar lo dicho por Antifonte, quien declara la igualdad entre los hombres. En relación a aquellos que protestaban en contra de la esclavitud, informa García Gual: “Eurípides había protestado varias veces desde la escena contra las injusticias de la esclavitud, mostrando que el valor de un hombre no está de acuerdo con su posición social

(Así lo hizo en su “Alejandro”, tragedia del año 415) y agrega... “Alcidamente pediré, tras la batalla de Montinea, la liberación de los prisioneros mesenios, proclamando que la naturaleza no ha querido crear esclavos. (P. Moraux)”.<sup>33</sup> Como puede verse se halla un pensamiento humanista que apela al respeto del “otro”.

Siguiendo con la teoría de la esclavitud aristotélica, como se dijo anteriormente, es menester comprender la idea de instrumento, al respecto de ello y su contexto, Luís Patiño Palafox cita el testimonio de Thomas Widerman, quien dice:

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 sofisticas del siglo V sobre si la esclavitud era natural o meramente una institución convencional de algunas sociedades humanas.<sup>34</sup>

Ahora bien, para Aristóteles hay dos tipos de instrumentos, los animados y los inanimados, y a partir de esta distinción, considera que el esclavo está en los animados, es decir, el esclavo es un instrumento desde el momento en que se convierte un objeto de propiedad. Pero además agrega: “Todo servidor es como un instrumento que antecede a otros instrumentos y los coordina”. (Aristóteles. 1253b 30-35). Y de ello se derivan dos tipos más de instrumentos, el de producción y el de acción, y de este último el esclavo ocupará la categoría de instrumento de acción: “Pero la vida es acción y no producción; y por tanto el esclavo es un servidor que entra en la categoría de instrumentos para la acción”. (Aristóteles. 1254<sup>a</sup>)

Hasta aquí se sabe que el esclavo es un instrumento animado de acción, además de ser un objeto de posesión plena del amo, por lo que dice Aristóteles:

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.158.

<sup>34</sup>“He explains his own interpretación of slaves as “tools to assist activity”, rather than merely economic “productivity”; goes on to discuss the problems raised by fifth-century had to be either natural or merely a conventional institution of some humans societies”. Widerman, Thomas. *Greek and roman slavery*. Londres, Roulledge, 1980, p. 16. *Crf.* Patiño Palafox, Luis, *Op.cit.*, p.29.

Propiedad es un término que usamos en el mismo sentido que “parte”; ahora bien, lo que es parte no solamente es parte de otra cosa, sino que lo es absolutamente, y del mismo modo también lo que es objeto de propiedad. De aquí se deduce que en tanto que el señor es simplemente señor del esclavo, pero sin ser algo de este último, el esclavo por su parte no es sólo esclavo del señor, sino que es por entero de él”. (Aristóteles. 1254 a 5)

A partir de esto último, Aristóteles derivará la naturaleza del esclavo y su capacidad: “El que siendo hombre, no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro, éste es esclavo por naturaleza. Y es hombre de otro el que llega a ser su propiedad en tanto hombre, y como objeto de propiedad es un instrumento de acción y con existencia independiente”. (Aristóteles. 1254 a 15)

Una vez establecida la condición de posibilidad de la esclavitud, partirá ahora a determinar... “si habrá quien por naturaleza sea o no de tal condición, y si por algunos puede ser mejor y justa la esclavitud, o si por el contrario toda esclavitud es contraria a la naturaleza”. (Aristóteles. 1254 a. 15)

El primer paso que dará es justificar cómo el orden jerárquico que se observa en la naturaleza no sólo es necesario sino que incluso es provechoso: “Mandar y ser mandado pertenece a las cosas no sólo necesarias, sino provechosas, y aún en ciertos casos, y directamente desde su origen unos **seres se destinan** a ser mandados y otros mandar”.(Aristóteles. 1254 a 20). Y agrega a modo de ejemplo:

El alma, en efecto, gobierna el cuerpo con dominio despótico, mientras que la inteligencia gobierna el apetito irracional con dominio político y regio; en todo lo cual es manifiesto que es conforme a la naturaleza y provechoso para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte pasional serlo por la inteligencia y por la parte racional del alma, mientras que el estar todas esas partes en situación de igualdad o en posición contraria, es a todos dañoso. (Aristóteles 1254 b 5-10).

Finalmente llega a la siguiente idea: “Pues de la misma manera es necesario que así sea con la humanidad en general”. (Aristóteles. 1254 b 15)

Como puede advertirse, Aristóteles parte desde una jerarquía natural que da por evidente, la cual se manifiesta a todo ser vivo y por ende en el hombre. Ya establecido

esto, pasará a tratar cómo se da entre los hombres tal jerarquía, que además es dada por la naturaleza. Esta distinción la encuentra manifiesta en la anatomía del cuerpo:

Aquellos hombres que difieren tanto de los demás como el cuerpo del alma o la bestia del hombre (y según este modo están dispuestos aquellos cuya función es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que de ellos cabe esperar) son por naturaleza esclavos, y para ellos es mejor ser mandados con este género de mando, puesto que así es en los demás casos que hemos dicho”. (Aristóteles. 1254 b 15)

Además agrega:

La naturaleza muestra su intención al hacer diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos; los de estos, vigorosos para las necesidades prácticas, y los de aquellos erguidos e inútiles para estos quehaceres, pero útiles para la vida política (que a su vez se divide en las faenas de la guerra y de la paz). (Aristóteles 1254 b 25).

Carlos García Gual en relación a lo dicho por Aristóteles, sobre la distinción de los hombres por su cuerpo y su alma, hace una muy interesante observación:

Si el esclavo por naturaleza 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 como miembros de una misma especie humana?<sup>35</sup>

A pesar de las afirmaciones hechas por Aristóteles, respecto a que la naturaleza hace distintos los cuerpos de los libres y de los esclavos, advierte un problema en el planteamiento, es decir, no basta sólo que la naturaleza haga distintos los cuerpos para poder distinguir con facilidad a los libres de los esclavos pues:

A menudo, no obstante, acontece lo contrario, o sea que los esclavos tienen cuerpos de libres, y éstos a su vez sólo las almas; pues es claro que si los hombres libres pudieran distinguirse por sus cuerpos tanto como los dioses, según los vemos en sus estatuas, de los deficientes en este respectos dirían todos que merecen ser esclavos de los que no lo son. (Aristóteles 1254 b 30)

A pesar de esta dificultad, advierte: “Pero si lo que hemos dicho es cierto con referencia al cuerpo”, es decir, si es aceptado que de la diferencia de los cuerpos se puede inferir quién es libre y quién esclavo, se sigue que... “Es pues manifiesto que hay algunos que por naturaleza son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa”. (Aristóteles. 1254 b 35)

---

<sup>35</sup> Vallespin, Fernando, *Op.cit.*, p. 161.



Después de esto, pasa a tratar dos formas “no naturales de esclavitud” que son: por consenso o por botín de guerra: “En virtud de una convención legal hay también esclavos y esclavitud, puesto que dicha convención es una especie de acuerdo por el cual el botín de guerra se estima ser del vencedor” (Aristóteles 1255 a), el cual justifica diciendo... “lo que domina es siempre en alguna especie de bien, de suerte que podría admitirse que no hay fuerza sin virtud” (Aristóteles. 1255 a), por lo que dirá... “La discusión será entonces únicamente sobre la noción de lo justo o del derecho (pues a unos les parece que la justicia debe identificarse con la buena voluntad, en tanto que para otros lo justo simplemente es que mande el más fuerte)”. (Aristóteles. 1255 a 15)

En la cita anterior hay dos nociones de justicia<sup>36</sup>, aquella que esta dirigida por la buena voluntad y otra basada en la fuerza (en esta última cabría recordar a Calicles); además justifica y ve justa la esclavitud por motivo de guerra, sin embargo, puede haber la posibilidad que las causas de la guerra no sean justas: “y nadie admitiría que sea esclavo quien no merezca esclavitud” (Aristóteles. 1255 a 20). Pero ¿quiénes sí merecen tal esclavitud? Los bárbaros, responde Aristóteles.

Mas adelante justificará la guerra como medio natural de adquisición, pues a partir de los procesos biológicos que observa en la naturaleza, derivará los sociales: “Hay animales, en efecto, que en el momento mismo de dar a luz, producen justamente el alimento suficiente para sustentar la prole hasta que pueda ella procurárselo por sí misma, como son, por ejemplo, los vermíparos y los ovíparos” (Aristóteles. 1256 b 10) y continua ahora refiriéndose al hombre... “Con toda evidencia, pues, hemos de creer que también para los

---

<sup>36</sup> Cabe mencionar, que esta distinción de Aristóteles corresponde sólo al hecho de la esclavitud. Pues, posteriormente en su texto *Ética Nicomequea* hará una distinción sobre el tema de la justicia en la vida política que son: distributiva, retributiva, conmutativa.

adultos ha proveído en forma semejante la naturaleza, y que las plantas existen por causa de los animales y los demás animales por causa del hombre” (Aristóteles. 1256. b 15).

Lo que se está diciendo es que la naturaleza ha proveído en manera de cadena una serie de necesidades y medios con los cuales satisfacerlos, por lo que cada ser vivo, en este caso, tiene su causa de ser. Y como la adquisición es una necesidad para la vida, la guerra será un medio con la cual satisfacerla. En palabras de Aristóteles: “De aquí también que el arte de la guerra sea en cierto sentido un medio natural de adquisición (puesto que la caza es parte de dicho arte), y debe ponerse en práctica tanto contra los animales salvajes como contra los hombres que, habiendo nacidos para obedecer, se rehúsan a ello, y esta guerra es justa por naturaleza” (Aristóteles. 1256 b 25).

Con esto último termino este apartado dedicado al mundo griego, del cual puede concluirse que el problema del “otro”, en este caso concreto, comienza al estructurarse un discurso, ya sea mítico o teórico, en el que se manifiesta la desigualdad entre los hombres.

Como se vio en este apartado, los griegos estructuraron a través de sus mitos argumentos que los colocaban como superiores a otros pueblos. Por otro lado, Aristóteles plantea, a través de su observación en la naturaleza, diferencias naturales, por las cuales surgen dos clases de hombres, unos esclavos y otros amos, por tal diferencia pareciera que no habla del mismo género. Sin embargo, los sofistas Hipias y Antifonte ante esta teoría proponen un pensamiento humanista que apela al respeto del “otro”, pues por naturaleza todos los hombres son iguales y si existe tal diferencia, como la que propone Aristóteles, es por el hombre, es decir, distinguen lo que es por naturaleza y lo que es por consenso, me refiero a que las desigualdades no son por natura, como exponen los sofistas, sino que son creación del hombre. Además, el derecho que le es negado al “otro” por su diferencia, como lo afirma Aristóteles, le es regresado por estos dos sofistas.

## 2. 1 El estoicismo frente al problema del otro.

El pensamiento estoico es el más importante en la filosofía helenística, ya que, durante aproximadamente cuatro siglos, grandes hombres situados en un contexto de batallas y conquistas del mundo griego por el romano dejaron su huella, la cual trascendió, por ejemplo, en la enseñanza moral en la cultura occidental, y entre algunos filósofos como Spinoza, el Obispo Butler, Santo Tomas y Kant.

Este movimiento intelectual se divide en tres etapas: la Stoa Antigua que se caracteriza por Zenón, Antíparte y Crisipo, por mencionar algunos; la Stoa Media tendrá como representantes a Panesio de Rodas y Posidonio de Apamea; y finalmente, el Estoicismo tardío con Cayo Musonio Rufo, Epicteto, Marco Aurelio y Séneca.

Sobre las fuentes y testimonios de las dos primeras etapas advierte Anthong A. Long, en su libro *La Filosofía Helenística*, que pueden ser agrupadas en cuatro categorías: a) los papiros de Herculiano (de los cuales existen pocos), fragmentos de Crisipo y un papiro que conserva fragmentos importantes de la ética estoica expuesta por un estoico alejandrino llamado Hierócles; b) citas que refieren a estoicos, donde el más citado es Crisipo; c) referencias de segunda mano, por ejemplo Aulo Galio, quien dice:

Zenón sostenía que el placer es indiferente, esto es, algo que no era ni bien ni mal, lo que él expresaba en griego con la palabra “adiaphoron”. (IX, 55=SVF,I,195).Y de la misma manera, Sexto Empírico<sup>37</sup>, Clemente de Alejandría<sup>38</sup> y Simplicio<sup>39</sup>; d) y finalmente a las que titula Long

---

<sup>37</sup>Sexto Empírico nace a finales del siglo II y muere a principios del siglo III. Es uno de los más importantes representantes del **escepticismo** pirroniano. Afirma que la vida debe regirse por cuatro vías: la experiencia de la vida, las indicaciones de la naturaleza que son recibidas a través de los sentidos, las necesidades del cuerpo, y las reglas de las artes. Además hace una crítica del silogismo y de la **teología estoica**.

<sup>38</sup>Clemente de Alejandría nació en Atenas. Tuvo una gran influencia estoica, que puede apreciarse en su texto *Paedagogus* donde detalla el desarrollo de la ética cristiana. Además en sus escritos se puede notar la influencia del estoico Musonio Rufo y Epicteto.

<sup>39</sup>Simplicio fue Papa de la Iglesia católica del 468 a 483. Fue comentarista de Aristóteles. Es considerado neoplatónico de la escuela de Atenas. Comento el manual de Epicteto tratando de hallar una conciliación entre el estoicismo y el neoplatonismo.

noticias y dice: “a menudo combinadas... que ni están atribuidas a “los estoicos” ni se induce que sean de estoicos por su contenido o por la características de los autores<sup>40</sup>”.

De cada etapa se expondrá lo más característico, dando mayor énfasis en la ética; sin embargo, no me detendré en muchos puntos que quizá le sean interesantes al lector, debido a la finalidad de este apartado

## 2.1 Stoa Antigua.

Zenón<sup>41</sup> es quien caracteriza y da los fundamentos del estoicismo; esto comienza en el momento en que funda en Atenas su escuela, dando origen a su filosofía, la cual influirá en el estoicismo posterior y en el gran imperio romano. Sin embargo, no hay que olvidar a Crisipo, quien fuera director de la Stoa del 232 (aproximadamente) hasta su muerte, ganando la afirmación de “Sin Crisipo no habría habido Stoa”.

Carlos García Borrón, en relación a la fundación de la escuela y sus alcances, comenta:

Cuando inauguró su propia escuela, Zenón le dio un alcance filosófico tan complejo y una pretensión tan totalizadora como los de Platón y Aristóteles habían dado a las suya, pero un sentido inequívocamente *práctico* en la acepción griega del término, es decir, dirigida más a la orientación de la conducta que a la teoría.<sup>42</sup>

Ahora bien, la filosofía impartida por Zenón y posteriormente por Crisipo tiene antecedentes teóricos: la dialéctica socrática (representada por los cínicos); la moral cínica, en la cual se encuentra la idea que en la *naturaleza* o *physis* del hombre se expresa su racionalidad y por medio de ella dirige sus actos<sup>43</sup>; los megáricos y su interés por la

---

<sup>40</sup> Long, Anthony A., *La Filosofía Helenística*, Madrid, Alianza, Trad. Jordane Urries, 1984, p.120.

<sup>41</sup> Zenón nació en Kitón en el 336. Su padre fue mercader fenicio; al parecer Zenón siguió el oficio de su padre, incluso se sabe que naufragó en un viaje de Fenicia al Pireo.

A su llegada a Atenas (315) contaba con 30 años, ahí leyó *Los Memoriales de Jenofonte* y *La Apología* de Sócrates de Platón.

Respecto a su llegada a Atenas y a la fecha de su nacimiento informa Anthony Long: “En las fuentes antiguas hay disparidad sobre su edad al llegar a Atena, así como saber la fecha de su nacimiento; pero el testimonio de su más joven seguidor Perseo. (DL;VII,28), ofrece probablemente la prueba más verosímil: Llegó a Atenas a la edad de 22 años (es decir, hacia el 311 a.d C.), murió en 262-1 con sesenta y dos años”. Long, Anthony A., *Op. cit.*, p. 133

<sup>42</sup> Camps, Victoria, *Op. cit.*, Vol. I, p. 209.

<sup>43</sup> Cabe mencionar a Diógenes y Antístenes, quienes habían dado su propia interpretación del *logos*, por ejemplo, para Diógenes, consistía en la disciplina física y mental y agrega Long: “Es difícil saber con

lógica<sup>44</sup>; la teoría lingüística; Heráclito (quien será decisivo en el tema del logos<sup>45</sup>) ; y por supuesto Platón, Aristóteles y Jenócrates.

Entre los temas que trata esta Stoa y las posteriores son el tema del lenguaje, el conocimiento de la ética y la física, y principalmente el *logos*. En el tema del lenguaje, la discusión se centra en el problema de si tiene origen natural o se debe a una convención<sup>46</sup>. La escuela stoica acepta ambas tesis: “el lenguaje resulta de convenciones, pero la naturaleza mostró a los primeros hablantes el camino a éstas”.<sup>47</sup> En relación al *logos* hay un importante cambio, pues Zenón le añadirá una nueva acepción, es decir, el *logos* aristotélico es entendido como razón, en cambio, en Zenón no sólo tendrá ese significado, sino que le añadirá el de **palabra**. Este nuevo concepto de *logos*, agrega Borrón, “haya cuerpo concreto en su excepción “lingüística”, el hombre es un animal con logos (lokikón zoion) y eso quiere decir, un animal que habla... No creo modernizar demasiado el planteamiento si digo que Zenón entendió que el hombre “se representa” las cosas y “habla de ellas”, se “refiere” a ellas inmediatamente con signos lingüísticos que “intercambia” en la relación interhumana (“día-logo”)”.<sup>48</sup>

---

exactitud qué entendía Diógenes por razón, logos, más creo que cabe pensar, tendría en la mente phronesis “sabiduría práctica. Defendía un modo de vida en el cual un hombre obre de manera que aquello que verdaderamente es valioso para él, su bienestar interior, no pueda ser atacado por juicios convencionales, sociales y morales, ni por cambios de fortuna; solamente así se alcanza la verdadera libertad” (B.L.VII,71) Long, Anthong A., *Op. cit.*, p.114.

<sup>44</sup> Esta influencia se verá reflejada, por ejemplo, en algunos títulos de las obras de Zenón: *Soluciones, Argumentos dialécticos, Sobre los signos* etc.

<sup>45</sup> Para ver tal influencia, mencionaré sólo algunos fragmentos de Heráclito.

“Escuchando no a mí sino al logos, el sabio reconoce (homo-logen) que todo es uno”. (Fr. 50).

“Aunque todas las cosas suceden según este logos, los hombres parecen gentsin trato con él, aún cuando experimenten los dichos y obras que ha adelantado distinguiendo cada cosa según su naturaleza y declarando cómo es.” (Fr. 1).

<sup>46</sup> Problema heredado de la cuestión platónica.

<sup>47</sup> Camps, Victoria, *Op. cit.*, Vol. I, p. 212

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 211

Lo que está diciendo Borrón es que Zenón vio en el hombre no sólo un ser que razona sino que habla, es decir, vio el vínculo entre el pensar y el hablar, y con ello un modo de representarse el mundo por medio de palabras.

Tomando en cuenta lo anterior, es inevitable pasar al tema del conocimiento. Éste tiene su base en el nominalismo cínico, el cual, ya desde Antístenes, admitía sólo la realidad de los objetos particulares, es decir, existe aquello que es percibido y a su vez nombrado, por lo que a partir de ello, se concluirá que todo conocimiento procede de la percepción.

De esto último surge la idea de la representación (*phantasia*) como una *typosis* (impresión) que las cosas dejan en el alma<sup>49</sup>. Cleantes describió este proceso como la huella de un sello en la cera.

Como puede verse, en este tema surge una relación entre las *impresiones* y la dialéctica, esto es, la dialéctica estoica trata de las palabras y las cosas; sin embargo, el estoicismo no parte de la idea de que el lenguaje y el pensamiento sean *a priori*, sino que éste surge del vivir diario, es decir, de la experiencia, pues cree que al nacer, la mente del hombre es como una hoja en blanco, la cual se va marcando y este marcar es a partir de la percepción de los sentidos.

Sin embargo, en relación a la epistemología stoica, observa Long:

Algunos conceptos generales, sin embargo, no son derivados directos de percepciones sensoriales. Otros conceptos pueden formarse mediante distintos procesos mentales, semejanza, analogía, transposición y composición... y los estoicos, como resulta claro de esto, no reducían el término “impresión” a una toma de conciencia de objetos sensibles. Algo a de hacerse presente en el hombre para poder tomar conciencia de cualquier cosa. Su capacidad para formar conceptos generales es innata, pero la realización de esta facultad requiere, experiencia, darse cuenta de sus propios estados mentales.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Posiblemente a partir de esta idea, el *white paper* de Locke y la imagen aristotélica-escolástica de la tabula rasa tengan sus fundamentos en el estoicismo.

<sup>50</sup> Long, Anthony A. *Op. cit.*, p.126. *Crf.* F.H.Sandbach, *Ennoia and prolepsis in the stoic theory of knowledge* (Class. Quart, XXIV, 1930, 45-51, cap. 2, the problems in stoicism. ed. A.A. Long, Londres, 1971).

El estoicismo en la teoría del conocimiento plantea que a partir de la toma de conciencia del objeto, la interpretación se hace presente, es decir, que la impresión del objeto es anterior al pensamiento. Sin embargo, a “la interpretación racional de la experiencia”, como la llaman los estoicos, le es necesario el lenguaje. Para ilustrar esto, un pasaje de Sexto Empírico:

Los estoicos dicen que el hombre difiere de los animales irracionales no por el discurso hablado - pues los grajos, papagayos y picarazas usan sonidos articulados- sino por el discurso interior, ni difiere tampoco por la simple representación -, pues también aquellos usan de la representación- sino de las impresiones creadas por inferencia y combinación. Esto lleva al hombre a poseer una vida de conexión, y de este modo llega al concepto de signo; porque el signo en sí es algo que tiene la forma siguiente: “si esto, entonces aquello”; por lo tanto, la existencia de un signo deriva de la naturaleza y constitución del hombre. (Adv. Math; VIII, 275 y s=SVF,II,223 p.74)

Una vez señalado que el conocimiento parte de las percepciones, habrá que distinguirlas, pues hay distintos grados de saber, un conocimiento verdadero y uno que parte de la opinión. Esto es, un conocimiento verdadero dependerá de que aquello que se diga del objeto corresponda realmente a él.

El énfasis por un conocimiento científico, que no es mera doxa, es fundamental para el estoicismo. Carlos García Borrón dice al respecto: “Pero seguramente lo más característico de él ( Zenón) y del común patrimonio estoico es la creencia que sin “esa seguridad en el saber científico”(que no es mera dóxa) es imposible “Fundamentar la conducta en una convicción razonable, que el “deber ser” ha de apoyarse en “lo que es” garantizando por la ciencia y que “ en esa necesidad para la conducta está la prueba de la “logica” es la base de las restantes partes de la filosofía, dogma capital al que cinco siglos después sigue Marco Aurelio”.<sup>51</sup>

Ahora bien, en la Física, la cual es sumamente importante porque en ella se hallan las bases para la ética, habrá una gran influencia de Heraclito, pues se partirá de lo anunciado

---

<sup>51</sup> Camps, Victoria. *Op. cit.*, Vol. I, p. 213.

en uno de sus fragmentos: “Todos los seres se integran en el mismo cosmos (Her., frag.30), como manifestaciones de una misma sustancia “que siempre ha sido, es, será”(Her., frag. 30).

Tomando en cuenta lo anterior, el *logos* será colocado por Zenón como fundamento de toda realidad; le llama “real” a aquello que puede experimentar y ser experimentado, concretamente, la materia. Sin embargo, hay una diferencia entre aquello que es materia en sí, pasiva y sin cualidades, y aquella que es la fuerza racional, que la dota de cualidades.

García Borrón aclara:

Zenón y su escuela lo entienden, por supuesto, según un modelo materialista, como espíritu (pneuma, “soplo”) de fuego que lo penetra todo, como el alma al cuerpo; pero, como el alma, inteligente, racional y dotada de providencia (prónoia) en esa comprensión teleológica y no mecanicista del mundo está la diferencia en el materialismo mecanicista de Demócrito-Epicureo.<sup>52</sup>

De acuerdo con la cita anterior, en la que Borrón interpreta a Zenón, se está diciendo que hay una fuerza natural que es racional y constante, y por ello armoniosa; además el hombre es parte de ese todo, por lo que está dentro del orden natural, donde hay perfección y finalismo, del cual no puede escapar ni quejarse, pues el orden *es*, es decir, en la naturaleza hay cierto orden del cual participan todos los hombres sin excepción.

Tomando en cuenta lo anterior, no será extraña la afirmación de Séneca: “el destino conduce a quien consciente y arrastra a quien no “consciente”<sup>53</sup>. Es decir, las cosas son, porque así dispone la fuerza natural. Sin embargo, en el orden que se predica del cosmos hay eventos que parecieran contradecirlo, me refiero a las imperfecciones individuales, las cuales se justifican diciendo que son parte del todo. Por ejemplo Crisipo dirá: “hay muchos

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>53</sup> *Ibidem*



obstáculos e impedimentos; pero nada obstaculiza o impide al todo”. (Plus. De Stoi, repug)<sup>54</sup>.

Finalmente la ética, como se dijo anteriormente, tiene influencia cínica. Sus tesis principales son: a) Todo en la naturaleza esta sujeto a la ley Universal, b) el hombre vive conforme a la naturaleza, es decir, de acuerdo a su razón, c) vive conforme aquello que le ayude a su preservación y felicidad. Lo que se está planteando en esta ética stoica es la ordenación racional de la conducta, sin embargo, esta búsqueda tendrá muchos caminos por los cuales acercarse<sup>55</sup>; el estoicismo propondrá la solidaridad y la vida activa, y, sobre todo, su cosmopolitismo en la afirmación del parentesco natural entre todos los hombres<sup>56</sup>; además su idea de sabio tenía tendencias ideales, sin embargo, éste no se aislaba como el sabio que propone el epicureísmo, sino que tiene un labor práctico en el mundo y con sus semejantes.

Como puede verse, el cosmopolitismo en el estoicismo coloca al hombre junto al “otro”, pues en el “otro” se encuentra su motor ético y moral.

Por otro lado, la búsqueda por un orden que gobierne a los hombres sin importar quiénes sean, de dónde vengan, de qué color sean, qué lengua hablen, se debe al impulso racional que el hombre tiene para su preservación y felicidad, este es el fin de la ética estoica.

## **b) Stoa Media**

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>55</sup> Por ejemplo, los epicúreos pensaban que la ataraxia consistía en el bienestar y goce tranquilo, es decir, una búsqueda individual, la cual consistía en el retiro o alejamiento de las multitudes.

<sup>56</sup> Contrario a Aristotéles, sobre esto dice García Borrón, citando a J. Kaerst... “es tópica la atribución a los estoicos de la ampliación al mundo entero de la idea de “comunidad” encarnada anteriormente en la polis. Aunque se dieron precedentes en el cinismo y en la sofística, el imperio de Alejandro, proporcionó un nuevo impulso y un significado más concreto al reconocimiento de que la distinción griego/bárbaro era convencional no natural”. Borrón García, Carlos J., *Historia de la Filosofía I. La antigüedad*, Barcelona, Ediciones del Serval, 1998, p. 339.

Esta etapa del estoicismo medio tendrá un gran acercamiento con el creciente Imperio Romano e insistirá también en la **praxis** de la filosofía.

García Borrón da un excelente contexto de esta stoa:

La filosofía estoica, junto con la Aristotélica y la académico-escéptica, se dio a conocer en la capital del imperio en 155 a. C, a través de su embajador Diogenes de Selevia. Ese es también el tiempo en que un griego teorizante de la categoría de Polibio empezaba a moverse con autoridad intelectual entre romanos dirigentes, a la vez que daba constancia de la victoria y proclamaba la superioridad política de los vencedores (Cop. IX,2, C.a) Es justamente entonces cuando un nuevo maestro, Panecio da a la Stoa el giro que la historia ha conocido como Estoicismo medio.<sup>57</sup>

Como se dijo anteriormente, los representantes son Panecio de Rodas<sup>58</sup> y Posidonio de Apamea<sup>59</sup>. Panecio de Rodas platea que en la constitución humana veía cuatro impulsos básicos: a) hacia el conocimiento, b) superación, c) armonía social, d) armonía interna. Además en su tratado *De deber*, el cual influye en el *De Officiis* de Cicerón, distingue dos tipos de deberes del hombre: a) los comunes a todos y b) los propios de cada individuo. Además seguía fielmente las ideas básicas de la stoa antigua: la idea de unidad del *logos*, la naturaleza común y la unidad de todo el género humano.

Como puede verse, el “otro” en la stoa media ya no será ni el extranjero, ni el bárbaro, ni el esclavo, será mi semejante, pues él también comparte el mismo *logos* que yo sin importar su procedencia.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>58</sup> Panecio de Rodas nació entre 180 a.C. y muere entre 110 o 109 a.C. Fue discípulo de Diogenes de Selevia y de Antíparo de Tarso. Influyó a historiadores como Polibio y Q. Mucio. Realizó viajes a Egipto y a España. Fundo en Rodas su escuela en el año 97 a. C. Además llegó a expresarse tanto en latín como en griego. Compleston, Frederick. *Historia de la filosofía. Grecia y Roma*, Barcelona, Ariel, Vol.I, 1969. p. 417.

<sup>59</sup> Posidonio (135adC- 52 adC) fue político, astrónomo, geógrafo, historiador y un gran estoico del periodo medio. Es parte de una familia griega originaria de Apamea. Estudió en Atenas con Panecio de Rodas, quien era en ese momento dirigía la escuela estoica. Realizo varios viajes, por ejemplo, a Egipto y Esapña. Se establece en Rodas donde funda su escuela, a la cual acudieron a oírle Cicerón y Popeyo. Respecto a sus escritos dice Frederick Compleston: “Sus obras se han perdido, y solo muy recientemente, mediante el análisis crítico de la literatura que se produjo bajo su influencia se ha logrado tener alguna idea-aunque no del todo clara- de la grandeza de Posidonio”. *Ibidem*.

Indudablemente es un claro cosmopolitismo, además el “otro” se transforma en un motor ético. Anthony Long, para ejemplificar el cosmopolitismo estoico, cita a Nestle, quien refiere a Panecio este elocuente texto de Cicerón:

De todas las cosas buenas (...) ninguna salta tanto a la vista ni tiene tan amplia acción como la unión de hombre y hombre (que consiste en ) una amistad y reciprocidad de intereses y amor al género humano (y que extiende) primero bajo la forma de consanguinidad, luego de parentesco por alianza, luego por la amistad, y por último al vecino, al conciudadano, al aliado político, al amigo político y a la humanidad entera.<sup>60</sup>

El compromiso por los dogmas morales y su aplicabilidad en la vida cotidiana es imprescindible para Panecio.

Por otra parte, Sócrates fue una gran influencia para él, pues pensaba que Sócrates había dirigido su reflexión hacia el hombre (sin embargo, como se mostro anteriormente, ya había antes que Sócrates algunos sofistas que dirigían su reflexión hacia el hombre y su conducta, baste con recordar a Hippias y Antifonte), a Platón lo estudió también, pero se separa de él en el tema del alma, es decir, Platón afirma una separación entre el cuerpo y el alma, en cambio Panecio aboga por la unión del cuerpo y el alma:

sin los sentidos no habría conocimiento y sin el cuerpo no habría acción; ni posibilidad de comunicación (ni por tanto, de sociedad y cultura) sin el lenguaje. No sería humano el cuerpo sin el alma que lo vivifica. Con la muerte, el cuerpo se descompone y el alma desaparece y “se disuelve”, como el humo del aire.<sup>61</sup>

En su teoría del conocimiento no sólo buscará las causas de las cosas humanas, sino también las divinas. Advierte Camps que para Panecio todas las cosas tienen causas y consecuencias, y a esa relación la llama *simpatía*, de ello planteó el concepto de **fuerza vital**.

El otro gran representante de esta stoa es Posidonio de Apamea, sin embargo advierte Copleston: “Sus obras se han perdido, y sólo muy recientemente, mediante el análisis

---

<sup>60</sup> Long, Anthony A., *Op. cit.*, p. 346.

<sup>61</sup> Camps, Victoria, *Op. cit.*, Vol. I, p. 225.

crítico de la literatura que se produjo bajo su influencia, se ha logrado tener alguna idea- aunque no del todo clara- de la grandeza de Posidonio”<sup>62</sup> .

Copleston comenta que Posidonio plantea un *monismo* y, a partir de este, explica la unidad de la naturaleza con sus partes a través de la *simpatía*, la cual considera está gobernada por la divina gracia.

Por otra parte, Posidonio acepta un dualismo en el Universo, el cual divide en dos zonas: a) el mundo supra lunar y b) el mundo sublunar; éste último corresponde al terrestre, que tiene como característica ser perecedero; el primero es el celeste, el cual es indestructible y sostiene al mundo. Y a partir de este dualismo en el universo, Posidonio lo planteará igualmente en el hombre, es decir, propone que el hombre está constituido por dos partes, el cuerpo y el espíritu, colocando de esta manera al hombre en lo terrestre y celeste, o sea, que el hombre tendrá en sí algo que perecerá y algo que no. Además comenta Copleston que se le han atribuido teorías sobre la historia, cuestiones etnográficas, las cuales sostenían que el clima influía en el carácter del vivir del hombre.

### **c) Stoa tardía.**

Esta última stoa se caracteriza históricamente en el momento de mayor esplendor del Imperio Romano, donde la filosofía estoica jugará un importante papel. Ella al igual que las dos anteriores dará un gran énfasis a los principios prácticos de la filosofía y de la ética, además planteará la cercanía del hombre con lo divino, e impulsará el deber del hombre hacia con el “otro”. Esta enseñanza será expuesta por Cayo Musónio Rufo<sup>63</sup>, Epicteto<sup>64</sup>, Marco Aurelio<sup>65</sup> y Séneca.

---

<sup>62</sup> Copleston, Frederick, *Op. cit. Historia de la filosofía. Vol. I.* p. 417y ss.

<sup>63</sup> De Cayo Musónio Rufo se sabe poco, pues no escribió nada, sin embargo, se conocen sus *Diatribas* a través de Estobeo, Plutarco, Gelio, Epicteto y Lucio.

Ahora bien, Cayo Musinio Rufo se caracterizó por la armonía expuesta tanto en su doctrina ética como en su vida, pues decía que la vida según la naturaleza consistía en el ejercicio de las virtudes, las cuales tendían a desembocar en el amor al prójimo; además abogaba por la igualdad entre el hombre y la mujer; también propuso un vegetarianismo; y fiel portavoz de la tradición cínico-estoica de la idea del *ciudadano del mundo*.<sup>66</sup>

Su alumno más destacado fue Epicteto, quien sostenía que el hombre debe aceptar su condición y no querer lo que no depende de él, ni sufrir por aquello que es propio de la ley natural y de ello surge su sentencia **aguanta y abstente** pues afirmaba *nunca pidas que lo que suceda suceda como tú desees, pues quiere por el contrario, que sucede tal y como sucede y acertarás*<sup>67</sup>.

Pudiera parecer que Epicteto plantea resignación, sin embargo a lo que aboga es hacia una comprensión de la “ley natural”. Para poder entender a qué se refiere Epicteto por “ley natural”, hay que tener en cuenta que para él el *logos* es en sí ordenado y tiene una estructura racional, la cual se refleja en la naturaleza y como el hombre es un ser racional, y a partir de su racionalidad, puede acceder a ese orden comprendiendo sus leyes. Una vez comprendida la función de la ley natural, el hombre fortalecerá sus virtudes y le hará feliz. Sobre esto dice Epicteto: “Los seres racionales, en cambio, tienen la facultad de comprender la administración del cosmos de manera tal que participe en ella y pueda

---

<sup>64</sup>Epicteto nació en el año 55 en Hierápolis (actualmente Pamukkale al sudoeste de Turquía) y muere en Nicópolis en 135. Fue esclavo de Epafrodito quien había sido a su vez esclavo del emperador Nerón. Fue alumno del estoico Musinio Rufo. Fue exiliado por el emperador Domisiano, llegando a Nicópolis, donde funda su escuela, a la que se dedica plenamente.

<sup>65</sup> Marco Aurelio nació el 26 de abril de 121 y muere 17 de marzo de 180. Fue apodado “El sabio”. Fue emperador del Imperio Romano desde el 161 hasta su muerte en el 180. Fue el último de aquellos llamados *Cinco Buenos Emperadores*, además es uno de los grandes representantes del estoicismo tardío. Estudió retórica griega y latina con Herodes Ático y Marco Cornelio Frontón; este último será su gran amigo y consejero espiritual.

<sup>66</sup> Camps, Victoria, *Op. cit.*, Vol. I, p.232.

<sup>67</sup> Las citas que se utilizaron para el tema de Epicteto son de Karl H. H. Lenkendorf, de su tesis para licenciatura con el nombre de *Epicteto, su metafísica en relación con la ética*. FFyL. UNAM. 1964. p 105.

cumplir con su función de un modo consiente”. ( *Disertaciones*. II, 10,3-6) Y sobre la idea de ley natural comenta: “Puesto que el cosmos representa una estructura legal, el cosmos mismo puede ser dicha ley, a la cual nadie puede sustraerse”. (Disertaciones II, fragmento 3)<sup>68</sup>

Por otra parte, la ética de Epicteto tendrá la intención en la **praxis**, pues para él el hombre debe dirigir sus acciones hacia el bien de sí mismo y de su prójimo (el “otro”): “¿cuál es, pues, la naturaleza del hombre? ¿Morder, golpear, poner en prisiones, decapitar? ¡No! Sino hacer el bien, cooperar con los demás, darles beneficio”.(Disc.IV, I,22)<sup>69</sup> y siguiendo por el mismo camino comenta:

Suponer que fácilmente seremos despreciados por los demás como no dañemos de todas las maneras posibles a quienes nos hayan mostrado primero su hostilidad e incapacidad de dañar con el motivo por el que se nos juzga despreciables, cuando en realidad el hombre verdaderamente despreciable no es incapaz de dañar sino el incapaz de beneficiar. (Estobe.floril.,XX, 11)<sup>70</sup>.

Como puede advertirse, Epicteto esta plateando una praxis en la ética, la cual esta dirigirá para el hombre hacia con el “otro”, es decir, la ética de Epicteto sólo tiene sentido en la praxis, la cual se experimenta en contacto con el “otro”.

Por otra parte, en Epicteto hay un discurso en el que dignifica al hombre por su trabajo, sin importar cual sea, pues él desprecia el ocio. Sobre esto dice Lenkendorf: “Para Epicteto, en cambio, no es el trabajo, ni un trabajo en particular lo que degrada al hombre. Todo lo contrario, por el trabajo, sea cual fuera, el hombre se humaniza. Es decir, el trabajo manifiesta la dignidad del hombre”.<sup>71</sup>

Como puede verse, hay una gran innovación en el pensamiento de Epicteto, pues a partir del aprecio al trabajo hay un cambio en las relaciones que se dan entre hombre y hombre, es

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p 33 y ss.

<sup>69</sup> Copleston, Frederick. *Op. cit. Historia de la Filosofía. Vol. I.* p. 425.

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 428.

<sup>71</sup> Lenkendorf, Karl, *Op. cit.*, p. 111.

decir, cambia la relación entre el hombre y el esclavo, colocándolos en igualdad, pues el trabajo en sí es lo que lo dignifica, de esta manera se rompen las distinciones sociales, por lo menos en trabajo. A partir de ello, la relación que se dará entre hombre y hombre se basará en el respeto a su dignidad, la cual se hace presente a través del trabajo. En relación a ello comenta: “*El trabajo es lo que manifiesta su dignidad*”. (Disertaciones. III, 26,21-23)<sup>72</sup> Siguiendo el tema, Lenkendorf hace una notable afirmación:

El hecho de que alguien trabaja no justifica que sea menospreciado por otros. Si todos son hermanos la hermandad y la filiación divina que reúnen a los hombres. Además, el trabajo confirma estas relaciones porque el enlace de los unos con los otros se hace posible gracias a la contribución que el trabajo hace a la sociedad.<sup>73</sup>

Por otro lado, está Marco Aurelio que había seguido a Epicteto; Gracia Borrón comenta en relación a estos dos filósofos en su texto *Historia de la Filosofía. I. La Antigüedad* que:

A pesar de aquella diferencia en sus vidas-que parecen ofrecernos en Epicteto un “no violento” y en Marco Aurelio un firme y activo valedor del poder político-Epicteto fue un “duro” aunque ejerciera su dureza más que nada contra sí mismo: y en Marco Aurelio reconocieron sus contemporáneos y la posteridad una naturaleza apacible y un talante conciliador, patente hasta en la lucha contra los cristianos, tan distinta a la de otros emperadores.<sup>74</sup>

En el pensamiento de Marco Aurelio está presente: la idea de la unidad y orden en el Universo, la afirmación de la divina providencia y sobre todo la relación del hombre y Dios, como también el deber que tiene el hombre con sus hermanos y semejantes. En relación con esto último, sus premisas fundamentales para la ética las expresa así: “Hay que considerar siempre esto: cuál es la naturaleza del todo y cuál la mía, Cómo soy parte del todo.(Pens., II,9) Aplicar siempre a cada idea la ciencia de la naturaleza (physiologiein) la de las pasiones (pathologiein) y la dialéctica (dialektikeuesthai). (VIII,13), conocer la verdad, hacer sólo lo útil a la sociedad, aceptar con resignación la ley de la

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 113. Las cursivas son mías.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>74</sup> Borrón García, Carlos. *Op. cit.*, p. 356.

naturaleza”.(VIII,7) Y sobre el “otro” y el respeto hacia él, dice: “...no puedo indignarme con mis parientes (los otros seres humanos), ya que estamos hechos para cooperar, con los pies, las manos, las pupilas, las dos hileras de dientes.(II,4)”<sup>75</sup>.

Como puede advertirse, Marco Aurelio es un caso paradigmático, ya que fue emperador con pensamiento estoico, el cual se refleja en su ética, pues no sólo platea una aceptación al orden del cosmos, al igual que lo enseña tradición estoica, cuya aceptación está determinada por la razón del hombre, la cual lo hace acceder al orden que le proporciona los fundamentos de su actuar. Además propone que la unión entre los hombres es natural, en relación a ello comenta: “A pesar de que los hombres huyen (de la unión con los demás), vuelven a ser apresados, pues la naturaleza los domina...Encontrarás más fácilmente un átomo de tierra separado de los otros átomos, que un hombre separado del hombre”. (IX,9) es decir, la unidad entre los hombre es parte de su naturaleza, aunque haya casos en que tal tendencia sea evitada o combatida, dice Marco Aurelio: “Los hombres han nacido los unos para los otros...”(VIII, 59) Sin embargo, tal unión es posible pues los hombres forman parte de la comunidad de los racionales y agrega: “*Todo lo racional está emparentado, y preocuparse por todos los hombres es propio de la naturaleza del hombre...(III,4)*”<sup>76</sup>.

Hasta aquí como puede advertirse, en las tres stoas y en los autores de ellas, desde Zenón a Marco Aurelio, hay en común la idea de unidad orgánica del mundo, es decir, el *logos*, el cual es compartido por todos. Además, en el *logos* están los fundamentos de la ética estoica, esto es, como se vio anteriormente, el hombre con su razón se hace partícipe de este *logos*, que además tiene la característica de ser ordenado, y en él hay ley y esa ley será compartida por todos.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>76</sup> Las citas utilizadas para el tema de Marco Aurelio son de Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires, Losada, Tomo II, 1942, p. 227. Las cursivas son más.



Cabe mencionar que al estoico le interesa la comunidad, es decir, el todo, no la parte. Lo que quiero decir es que en el estoicismo no hay interés por el hombre como hombre independiente, sino en cuanto miembro de la comunidad.

Ahora bien, el último representante de la stoa media es Séneca, quien se separa de la Escuela (stoa) en ciertos dogmas de ella, por ejemplo en la ética, pues para él el *Logos* no será el que una a los hombres (dogma compartido desde Zenón a Marco Aurelio), ni dé los fundamentos de la moral, ya que para él la moral no depende del conocimiento del orden del cosmos como lo plantea la stoa, sino que en el orden del cosmos ve un modelo del cual el hombre puede auxiliarse. Borrón aclara diciendo:

Es decir, que la obligación moral no deriva del conocimiento del orden natural, ni responde a una exigencia de éste. Más que presentar al hombre la obligación de concordarse con la naturaleza del todo, más que “naturalizar” al hombre, lo que Séneca hace es “humanizar” a la Naturaleza, atribuyéndola cualidades que previamente ha considerado ideales éticos.<sup>77</sup>

Tomando en cuenta que ya no es el cosmos (naturaleza) quien da los fundamentos de la moral ni anuncia la igualdad entre los hombres, Séneca buscará en otro lado, y su búsqueda lo llevará a observar al hombre, pues cree que en el hombre está la respuesta: “¿Cómo hallarás –pregunta en las *Epístolas*- lo que sea mejor para el hombre si no examinas la naturaleza de éste?” y añade... “llegarás a conocer tus deberes positivos y negativos. Cuando sepas qué es lo que debes a tu naturaleza. (Ep. CXXI.3) y sigue... “No a la naturaleza, sino a tu naturaleza”.<sup>78</sup>

Por ello, el gran interés de Séneca por el hombre en sí mismo, individual y no en comunidad; Borrón agrega: “Creo que es, en efecto, fácil inferir las doctrinas morales de Séneca a sus entusiasmos por la persona humana, que fue para él “lo principal de todo”.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Borrón García, C. Juan, *Séneca y los estoicos. Una contribución al estudio del senequismo*, Barcelona., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1956, p. 133.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p.132.

<sup>79</sup> *Ibid.* p.106.

Como puede advertirse, le es de gran interés el hombre, además señala que lo que engrandece al hombre es la capacidad que tiene de comprender las cosas, de dominar los vicios, en breve, en dominarse a sí mismo, lo cual implica conocer su naturaleza. Sin embargo, este dominio no será como el planteado por la escuela Stoica, la cual proponía una “inmunidad” y “aceptación” ante los acontecimientos externos; en cambio Séneca, refiriéndose a la disputa de Epicuro con Estilpón en relación al sabio, dice: “Esta diferencia existe entre ellos y nosotros: Nuestro sabio vence ciertamente todo daño, pero lo siente; el sabio de ellos, ni siquiera lo siente”. (Ep. IX, 1 y 31).<sup>80</sup>

Séneca parte desde el reconocimiento de la naturaleza del hombre, donde a partir de ello se pueden encontrar los fundamentos de su actuar consigo y con el “otro”, pues asegura: “No te orientaré hacia preceptos más duros que te ordenarían llevar de modo inhumano lo que es humano”. (Ad. Marc; IV, 1).<sup>81</sup>

Sobre el reconocimiento que Séneca hace del hombre por ser hombre, Borrón hace una excelente observación: “Ni se percibe en Séneca el sentimiento estoico de la elevación del hombre por su inserción en el todo natural, sino muy al contrario, el sentimiento del hombre como obra maestra, como ser privilegiado que honra a la naturaleza productora”.<sup>82</sup>

Ahora bien, la ética senequiana se separa de la escuela, ya que la filantropía planteada por ella se basa a partir de la inserción del hombre en el *logos*, esta idea no será la de Séneca, pues él hablará sobre la dignidad del hombre por sí mismo, por ser hombre y no por participar en el *logos*, sobre esto Borrón agrega de Séneca: “sino que va de un hombre a otro en virtud de la dignidad personal, tan valiosa y merecedora de respeto en el uno cuanto

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.142.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p.146.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p.108.

en el otro: homo, res sacra homini”.<sup>83</sup> Por lo que Séneca dirá que el hombre es valioso por su capacidad moral, por el “ánimo recto”, el cual es alcanzado por todos, sin importar qué condición social ocupen: “Entre dos hombres buenos no es el mejor el más opulento, no más que si entre dos que tuviesen el mismo conocimiento del pilotaje, llámese mejor al que tuviese un navío más grande y hermoso”. (Ep. L. XXIII, 12)<sup>84</sup>.

Se refiere a que el criterio para evaluar a un hombre no es por lo que tenga, por lo que use, por lo que sepa, sino por su capacidad moral; en palabras de Séneca: “Así pues, tratándose del hombre, no es pertinente saber cuántos cultivos posea, con cuanto dinero especule, por cuántos se ha saludado, en cuán precioso lecho descansa o en cuán esplendoroso vaso beba, sino cuán bueno sea”. (Ep. LXXVI, 15)<sup>85</sup>. Como puede verse, Séneca expone un discurso dirigido a la dignidad del hombre, ya no por su cercanía al *logos* o a lo divino, sino por ser hombre. En relación a ello habría que recordar las *Epístolas*, en las que Lucio Anneo felicita a Lucilio por vivir “familiarmente” con sus esclavos, y escribe: “Son esclavos –Antes bien hombres- Son esclavos –Antes bien, camaradas. –Son esclavos. Antes bien amigos humildes”. (Ep. XLVII, 1)<sup>86</sup> “No los estimaré por sus ministerios, sino por sus costumbres. Las costumbres se las da cada uno a sí mismo, los ministerios los da el caso... De igual modo que quien, habiendo de comprar un caballo, no examina el caballo mismo, sino su silla y bridas, así es el mayor de los estúpidos quien al hombre por su ropa o por su condición social que a modo de ropaje le rodee”. (Ibid; 15 y 16).

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p.113.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.110.

<sup>85</sup> *Ibidem*

<sup>86</sup> *Ibid.*, p.113.

A partir de esto último, uno puede ver anunciarse la máxima de la doctrina senequiana de la ética, la cual expresa así: “Vive como tu inferior, del mismo modo que quisieras que viviera contigo tu superior”. (Ibid; 11), es decir, trata al “otro”, como quieras ser tratado, no es por obligación, sino por el hecho mismo de ser hombre, uno merece respeto y el “otro” también, por ser hombre lo recibe como está obligado a darlo. En esta parte se puede ver claramente la separación de Séneca con la escuela, pues, como ya se dijo, valora al hombre por ser hombre, y esa condición lo hace merecedor de su dignidad sin importar que sea esclavo, libre, extranjero, bárbaro etc. Él está hablando del hombre y su dignidad como individuo y su interacción con el “otro”, y este último que al ser hombre su dignidad se hace presente. Claro, sin olvidar que también para Séneca la dignidad del hombre está acompañada por su capacidad moral, la cual se refleja en sus actos.

Finalmente, ¿cómo plantea Séneca la relación del hombre con el “otro”? Pues bien, estará determinada por la dignidad que le es propia a cada hombre, es decir, si se recuerda la máxima senequiana de la ética, la cual expone que la relación se basa en el respeto de la dignidad que cada hombre merece por ser hombre. Por tanto, la relación será con base en el respeto a aquella dignidad compartida por todos y eso los hace iguales.

A modo de conclusión, el cosmopolitismo del estoicismo propone el respeto al “otro” y a los otros, pues todos y en todas partes forman parte de la comunidad de los racionales, la cual supone como primer punto que todos son hombres, pues todos tienen “razón”, con la que acceden al logos en donde se encuentran las normas con las que el hombre dirigirá sus actos, y a partir de este primer punto se sigue que todos los hombres son iguales. Además, como se vio, cada stoa ofrece desde su doctrina teorías con las que se dignifica al hombre, ya sea por su trabajo como lo expone Epicteto, o por ser simplemente hombre como lo plantea Séneca. Sin embargo, como apunta Luis Patiño Palafox, estas doctrinas no

rompieron en su época con la esclavitud, ni con las divisiones sociales, pero dieron un impulso a la reflexión con la cual poder criticar las posturas esclavistas de la época actual que dividen a los hombres, proponiendo una ética práctica desde el hombre para con el “otro”, cuyo pensamiento trasciende el tiempo y la época en la que fueron expuestas, pues nos invitan a reflexionarlo desde la nuestra.

## Capítulo II.

### II. El problema del “otro” en el Cristianismo.

#### 2.1 Contexto político-social y cultural en la Edad Media.

En este capítulo, que corresponde al pensamiento cristiano, se trabajará a santo Tomás de Aquino y a Cicerón<sup>1</sup> en relación con la ley natural, con la cual analizar el problema del “otro” en el cristianismo.

Pero antes de ir directamente a los autores y a la problemática haré una breve introducción del contexto socio-político y cultural de la Edad Media.

El inicio de la Edad Media tiene como referente la caída del Impero Romano de Occidente. En relación a una de las razones de la caída del Imperio, Mayer cita de Pirenne lo siguiente:

Fue precisa la brusca irrupción del Islam en la historia durante el siglo VII, y su conquista de las costas orientales, meridionales y occidentales del gran lago Europeo, para colocar a éste en una situación completamente nueva, cuyas consecuencias debían influir en todo el curso ulterior de la historia...El equilibrio económico de la Antigüedad, que había resistido a las invasiones germánicas, se derrumbó ante la invasión del Islam... De este hecho fundamental se deriva por necesidad un orden económico nuevo, que es propiamente el de la Edad Media primitiva.<sup>2</sup>

Como puede advertirse, la situación política y geográfica cambió debido a las invasiones, dando como resultado el fin de un periodo y el inicio de otro.

---

<sup>1</sup> La importancia de Cicerón para el pensamiento político medieval es fundamental, al respecto dice J. P. Mayer: “Antes de que fueran conocidas en la Edad Media la *Política* de Aristóteles y la *República* de Platón, fue Cicerón quien transmitió a occidente la antigua tradición helenística y la conciencia política del ciudadano del mundo”. Además, como es sabido, el pensamiento político ciceroniano fue recibido a través de san Agustín, sobre quien ejerció gran influencia. Cicerón introdujo la idea de la existencia de una Ley Universal, la cual está expuesta en sus textos *Las leyes* y *La República*. Sobre la influencia del pensamiento de Cicerón en algunos pensadores medievales y posteriores, advierte Mayer en el texto citado anteriormente, en la página 40... “Encontramos estos mismos supuestos filosóficos en san Agustín, en la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino y más tarde en le *Leviatán* de Hobbes, si bien en este último aparecen teñidos de epicureísmo”. Mayer, J.P. *Trayectoria del pensamiento Político*. FCE. México.1941. p.39.

Como puede advertirse, Cicerón es de gran importancia para el tema de este capítulo.

<sup>2</sup> *Ibid.* p.53. Crf. a Pirenne, Henri. *Historia económica y social de la Edad Media*. FCE. México. 1955. pp. 9-10.

Por otra parte, es bien conocido que el periodo que suele llamarse Edad Media está dividido en tres partes: Temprana, Media y Baja<sup>3</sup>. Una de sus características, en el aspecto político-económico, es el surgimiento del *feudo* medieval, el cual tiene como contexto la institución de mayordomía de palacio en el periodo llamado merovingio. Esto fue a raíz de que el ejército se modernizó, es decir, este nuevo ejército ya no utilizaba espadas y lanzas, sino que contaba con una caballería y un armamento más sofisticado. Este nuevo ejército franco fue el modelo del ejército medieval, al cual el rey solicitaba sus servicios, dándoles de pago tierras de feudo. Este intercambio de beneficios entre el rey y el ejército dio origen al inicio del sistema feudal.

El nuevo orden social y económico también trajo consigo nuevas aspiraciones para el Estado Medieval, las cuales consistían en el mantenimiento de la paz, la ley y el orden, pactos entre el gobernante y sus súbditos, donde el gobernante consideraba como una de sus obligaciones proteger a sus súbditos y a su país, y el más importante compromiso que hacía era en el momento de su coronación, donde prometía defender y fomentar la verdadera fe y ser protector y defensor de la Santa Iglesia.

Otras de las características de este periodo son el poder que ganó la Iglesia y las luchas entre el papado y el emperador. Sobre esto Mayer comenta:

El hecho de que el reino franco diera a la Iglesia un carácter nacional, hizo posible el desarrollo de un vasallaje eclesiástico que feudalizó a la Iglesia, hecho que había de tener posteriormente una importancia fundamental en las luchas medievales entre el papa y el emperador. La relación del Estado con el papa se limitaba al respecto universal y al reconocimiento de la unidad de la cristiandad. La idea Universal de la Iglesia no volvió a revivir hasta el siglo X después que la monarquía germana se hubo elevado a imperio universal.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> No hablaré de cada etapa, sin embargo, trataré de reflejar el contexto general, con el cual pueda ilustrar, de manera clara, esta etapa de la historia.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 55.

Sin embargo, con Gregorio VII se inicia una guerra constante con el poder secular, pues planteó una reforma rígida dentro de la Iglesia, donde proponía el celibato eclesiástico y la abolición de la simonía, además, es quien establece que el papa es el jefe supremo de la Iglesia Universal y del Mundo, es decir, el papa, según Gregorio VII, tiene poder temporal y espiritual.<sup>5</sup>

Debido a ello, la iglesia comienza a dominar, pues su poder no sólo tuvo alcances políticos, sino sociales. Sobre cómo la iglesia comienza a dominar tanto la vida laica como la religiosa, advierte Pirenne: “Los tribunales eclesiásticos, por medio de su *fórum mixtum*, constituyen la instancia ordinaria no solo para los clérigos, sino también para una multitud de materias puramente laicas: Testamentos, estado civil, matrimonios, usura, etc.”<sup>6</sup>

Como puede advertirse, la presencia del poder universal de la iglesia es contundente, pues ella domina ambos poderes, eclesiástico y secular. El poder de la iglesia no cesó, ya que también tuvo influencia en el ámbito intelectual, pues ella determinaba qué se estudiaba, enseñaba y leía, y quiénes lo hacían; de esta manera, se dejaba en manos de teólogos y juristas la vida intelectual. Y agrega Pirenne: “Todos sus maestros son clérigos de los monasterios y de las escuelas catedralicias”.<sup>7</sup>

Pasando a otro asunto, es fundamental mencionar cómo era el orden social de la época; para ello hay que recordar qué tenían como base los estamentos. Sobre ellos existe una carta de santa Hildegarda escrita en el siglo XII, donde se halla expuesto el orden social de la época de manera clara:

Dios ordena a todos los hombres de manera que el estamento inferior no debe elevarse por encima del superior como hicieron antaño Satán y el primer hombre, que intentaron elevarse por encima de

---

<sup>5</sup> La autoridad del papa como vicario del mundo está presente hasta el siglo XVI, donde en voz de Francisco de Vitoria y otros teólogos cuestionaron el poder del papa, ante la polémica de la conquista del Nuevo Mundo.

<sup>6</sup> Pirenne, Henri. *Historia de Europa desde las invasiones hasta el siglo XVI*. FCE. México. 1942. p.216.

<sup>7</sup> *Ibidem*.



sus respectivos estados. Pues ¿qué hombre pone todos sus animales en un establo: bueyes, asnos, ovejas? Si tal hiciera, seguirían muchos males a esa mezcla. Análogamente, hay que tener cuidado de no mezclar a todas las gentes en un rebaño... En otro caso surgiría una confusión moral pernicioso; los hombres se odiarían mutuamente si el estamento superior se degradara hasta el inferior y éste se elevara hasta aquel. Dios divide a su pueblo sobre la tierra en estamentos diferentes, así como los ángeles en el cielo están divididos en grupos distintos, ángeles y arcángeles... querubines y serafines.  
¡Y Dios ama a todos!<sup>8</sup>

Por lo anterior, se puede ver que las escalas sociales, a diferencia de la época antigua clásica, no se explican en la Edad Media por naturaleza como lo dijo Aristóteles, sino por un orden dado por Dios, que además dicho orden es aceptado como bueno y provechoso. Sin embargo, ya sea por Dios o por la naturaleza, la existencia de escalas sociales crea desigualdades y con ellas diferencias, a tal grado que pareciera que no se habla del mismo género humano. Por ejemplo, Santo Tomás criticará la naturaleza del siervo, sin embargo, aceptará la servidumbre:

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 mas sabio, y a éste ser guiado por aquel, como dice Aristóteles. Luego la servidumbre, que pertenece al derecho de gentes, es natural en el segundo sentido, no en el primero.<sup>9</sup>

Ahora bien, para hablar del ámbito intelectual medieval es imprescindible mencionar, aunque sea brevemente, las escuelas de traducción, por ejemplo la de Sicilia. Sobre ella advierte F. Copleston que fue uno de los centros de traducción más importantes, pero, a pesar de éste, existía otra igualmente importante que estaba en España, cuya escuela más famosa de traducción fue la de Toledo, la cual estaba en manos del arzobispo Raymundo (1126 - 51). Sobre quiénes y qué se tradujo informa Copleston:

Juan Hispano (Avenedeth) tradujo allí del árabe al latín (a través del español) la *Lógica* de Avicena, y Diego Gundissalinus tradujo (con la ayuda de otros eruditos) la *Metafísica* de Avicena, parte de su *Física*, su *De Sufficientia*, *De Caelo et Mundo* y *De Mundo*, la *Metafísica* de Algazel y el *De Scientiis*

---

<sup>8</sup> Mayer, J.P. *Op cit.* p. 60. *Crf.* a A von Mortin, *Kultursoziologie des Mittelalters*. (Sociología de la cultura de la edad media), en *Handwörter Buch der soziologie* (Diccionario manual de sociología), Stuttgart, 1931 p.380.

<sup>9</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica. Tratado de la justicia*. II,II, Q.57 A.3.

de Alfarabi. Domingo Gundissalinus, y Juan de España tradujeron también del árabe al latín *Fons Vitae* de Avicbrón.<sup>10</sup>

A pesar de la importancia de las traducciones de los clásicos del árabe al latín, para los intelectuales escolásticos medievales existieron otras traducciones directas del griego.

Sobre esto comenta Copleston:

...es un error imaginar que los escolásticos latinos dependiesen enteramente de traducciones del árabe, o, al menos, que la traducción a partir del árabe precediera siempre a la traducción a partir del griego. Así, la traducción por Enrique Aristipo del cuarto libro de la *Meteorología* precedió a la traducción por Gerardo de Cremona de los tres primeros libros de la misma obra a partir del árabe. Además, algo de la *Metafísica* había sido traducido del griego antes de que estuviera hecha la traducción arábiga. La traducción a partir del griego, que no comprendía simplemente los tres primeros libros y una pequeña parte del cuarto, como primeramente se supuso, estaba en uso en París hacia 1210, y se la conoció como *Metaphysica Ventus*, a diferencia de la traducción a partir del árabe, que había sido hecha por Gerardo de Cremona o Miguel Escoto y era conocida, en la primera mitad del siglo XII, como *Metaphysica Nova*... en la segunda mitad del siglo, el título *De Metaphysica Nova*, o *Traslativo Nova* se dio a la traducción del griego hecha por Guillermo de Moerbeke (...).<sup>11</sup>

Moerbeke fue muy importante, pues él tradujo del griego *La Política* de Aristóteles, pero no sólo tradujo obras de Aristóteles, sino que, además, reeditó traducciones anteriores; entre los autores que tradujo están: Alejandro de Afrodisia, Simplicio, Juan Filópono, Temistio y, algunas obras de Proclo. Y agrega Copleston: “Su traducción de la *Elementatio Theologica* de Proclo permitió a santo Tomás darse cuenta de que el *Liber de Causis* no era obra de Aristóteles, como anteriormente se había supuesto, sino que estaba basado en la obra de Proclo”.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía. vol. II. De san Agustín a Escoto*. Trad. Juan Carlos García Borr Ediciones Ariel. Espluges de Hobregat. Barcelona. 1971. p.208.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 209.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 210.

Aristóteles no fue del todo aceptado en la primera época medieval. El rechazo se debió al texto *Liber de Causis* que se atribuía como texto suyo, pero, como ya se dijo, fue corregida tal atribución por santo Tomás de Aquino, gracias a la traducción Moerbeke. Otro texto que provocó cierto rechazo a Aristóteles fue *De Secretiss Seretorum*, el cual, no era de él, sino de un filósofo árabe del siglo XI o comienzos del XII. Debido a la atribución de aquellos textos a Aristóteles, en 1210 el concilio Provincial de París, encabezado por Pedro de Corbeil, prohibió la enseñanza pública o privada de la Filosofía Natural de Aristóteles. Y advierte Copleston: “Esa prohibición fue impuesta bajo la pena de excomunión y aplicada a la Universidad de París”. *Ibid.* p. 212.

Ahora bien, el surgimiento de las universidades en Europa<sup>13</sup> dio como resultado un nuevo giro intelectual en la Edad Media, pues en el siglo XIII los principales filósofos y Teólogos están vinculados, de alguna manera, con la Universidad de París, la cual se formó de profesores y alumnos que provenían de la Escuela Catedral de Notre-Dame y otras escuelas de París. Algunos integrantes que estudiaron o enseñaron en la Universidad de París son: Alejandro de Hales, san Buenaventura, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, Mateo de Aquasparta, Ricardo de Middleton, Roger Bacon, Gil de Roma, Siger de Brabante, Enrique de Gante, Duns Escoto. Esta Universidad no solo resaltó por sus estudiantes y profesores, sino que ella fue el más importante centro de estudios superiores en la cristiandad del siglo XIII. Sobre su importancia agrega Copleston: “La Universidad de París, con su consiguiente importancia en la expresión intelectual y en la defensa del cristianismo, hizo naturalmente del mantenimiento de la ortodoxia religiosa dentro de su recinto uno de los intereses de la Santa Sede”<sup>14</sup>. Sin embargo, a la par de esta gran Universidad existían otras, como la Universidad de Oxford y la de Bolonia<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Sobre el tema del origen y fundación de las universidades europeas, no hablaré.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 218.

<sup>15</sup> “En el siglo XII se enseñaba sistemáticamente derecho romano en la universidad de Bolonia y de allí se extendió a todo el Occidente, contribuyendo mucho a promover la implantación del universalismo medieval, que sin el no hubiese nunca podido convertirse en un principio de organización ni en la Edad Media, ni en la Moderna”. Mayer, J.P. *Trayectoria del pensamiento Político*. p. 69. *Crf.* E. Meynial, *the legacy of the Meddle Ages (El legado de la Edad Media)*, Oxford, 1932, pp. 363 ss.

Ahora bien, lo que se enseñaba en las universidades de siglo XIII consistía en leer o escuchar la lectura de ciertos textos, como los de Priciano y Donato y ciertos textos de Aristóteles que, posteriormente, se transformaron en primordiales para la escuela de Artes, al respecto dice Copleston: “Aparte de las lecturas existía otra característica esencial del curriculum, a saber, la “diputación”, que podían tomar la forma de diputación “ordinaria” (disputatio ordinaria) o de diputación “general” (de quolibet). Las *disputationes de quolibet*, en las que se elegía un tema entre una gran variedad de los mismo, se sostenían en fiestas solemnes, y, después de las disputaciones en sentido estricto, es decir, entre un defensor o *respondens*, y los objetantes, oponentes, el profesor resumía toda la materia, argumentaciones, objeciones y réplicas y acababa dando su solución considerada (determinatio) del punto en cuestión, para que lo que empezaba con las palabras *Respondeo dicendum*” *Ibid.* p.219.

Por otra parte, es importante mencionar la participación de las órdenes religiosas en el desarrollo intelectual de la época, como la dominica y la franciscana. En relación a la importancia de dichas órdenes dice Copleston:

Las ordenes religiosas, particularmente los dominicos y los franciscanos desarrollaron un gran labor en el campo intelectual y produjeron hombres sobresalientemente eminentes, baste pensar en Alberto Magno y santo Tomás de Aquino en la orden dominica, Alejandro de Hales, y san Buenaventura en la orden franciscana.<sup>16</sup>

Como lo resalta Copleston, la participación de las órdenes fue de gran importancia, sin embargo, surgieron diferencias entre los catedráticos de las universidades y las órdenes:

“Sus oponentes no se limitaron a pedir que ninguna orden religiosa pudiese ocupar mas de una cátedra a la vez, sino que llegaron a atacar el estado de vida religioso en si mismo”.<sup>17</sup> A

raíz de esta oposición surgieron escritos como el panfleto que publicó Guillermo de St-Amour, cuyo título es *De periculis novissimorum temporum*, al que respondió Santo Tomás de Aquino con el titulo de *Contra impugnantes Dei cultum*. Esta controversia finalmente generó que, en 1253, se fundase el Colegio de la Sorbona por Roberto de Sorbon, quien era capellán del rey Luis IX, cuyo colegio aceptó a estudiantes seculares.

Respecto a las corrientes del pensamiento del siglo XIII, nos advierte Copleston de la existencia de la corriente agustiniana de carácter conservador con una actitud reservada ante el aristotelismo, cuya corriente se caracterizó por los pensadores franciscanos y también por los primeros dominicos; otra corriente es la aristotélica, la cual fue sello particular de los dominicos; la averroísta con Marsilio de Padua y el averroísmo latino, el cual chocó con el pensamiento de Tomás de Aquino, entre los averroístas latinos se encuentra Siger de Brabante; los pensamientos independientes y eclécticos; y finalmente en los años del cambio de siglo aparece la figura de Duns Escoto.

---

<sup>16</sup> *Ibid.* p.220.

<sup>17</sup> *Ibidem.*

Para finalizar este breve contexto político-social y cultural de la Edad Media, no podría faltar el tema del derecho. En la Edad Media se tenía conocimiento de tres tipos de derecho: el natural, que es un reflejo de Dios en el hombre, el secular y el eclesiástico. Sin embargo, el pensamiento político medieval alcanzó su madurez hasta la aparición del *Decretum Gratiani* de Francisco Gracianus<sup>18</sup>.

Ahora bien, esta división del derecho en estas tres partes será tema de reflexión en la edad media, cuyo pensamiento fue heredado por anteriores pensadores como Justiniano, quien fue uno de los más sobresalientes gobernantes del Imperio Bizantino, debido a su reforma y a su organización del derecho Romano, el cual, posteriormente, formaría parte de las bases del derecho en muchos países. Por lo que no sería extraño que Gracianus tomara la legislación Justiniana, para el *Decretum Gratianai*.

Además, no hay que olvidar el surgimiento de las Universidades italianas, donde se impartían estudios sobre derecho Romano. Por ejemplo, en la Universidad de Bolonia. Al respecto comenta J.P.Mayer... “sin él no hubiese nunca podido convertirse en un principio de organización ni en la Edad Media ni en la moderna.”<sup>19</sup>

Ahora bien, respecto al Derecho Natural, el cual forma parte de la reflexión de algunos teólogos como san Agustín y santo Tomás, Mayer advierte:

El derecho natural de la última época de la edad antigua había sido ya identificado con la ley de Dios, de modo que el Decretum podrá declarar que: “Ius naturae est quod in lege et evangelio continetur”... y agrega... “En el siglo XII se trae de nuevo a la conciencia del hombre el origen divino del derecho natural.”<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Francisco Gracianus fue un monje camaldulense y profesor de Teología en Bolonia (Universidad que se caracteriza por temas juristas). Lamentablemente su fecha de nacimiento y muerte son desconocidas, sin embargo, se sabe de su trayectoria intelectual a lo largo del siglo XII y XIII. Es considerado como padre del Derecho Canónico, debido a su obra *Concordia discordantium canonum* (Concordia de los cánones discordes).

<sup>19</sup> Mayer, J.P. *Op cit.* p.69. *Crf.* E. Meynial, *The legacy of the Middle Age*. El legado de la E. Media. Oxford, 1932, pp.363 ss.

<sup>20</sup> *Ibid.* p 68.

Como puede advertirse, al referirse al derecho es necesario Roma, pero al hablar del Derecho Natural es obligatorio referirse a Cicerón, pues él es el primero en Roma en hablar de ello, ya que, si nos remontamos en la historia, se puede hallar noticia del Derecho Natural, por ejemplo en la mitología griega con Antígona de Sófocles, e incluso, entre los filósofos de Atenas, por ejemplo en el dialogo platónico el *Protágoras*, donde en voz de Hippias se expresa ya una idea de Derecho Natural... “Varones aquí reunidos, a todos os considero parientes y ciudadanos por naturaleza, no por ley...” e incluso con los sofistas, en la polémica entre *physis* y *nomos*. Pero en la Edad Media la idea de Derecho Natural viene heredado de Cicerón, pues antes de que se conocieran, dice Mayer, en la Edad Media la *Política* de Aristóteles y la *República* de Platón, fue Cicerón quien transmitió a Occidente la Antigua tradición helenística y la conciencia política del ciudadano del mundo.<sup>21</sup>

Este pensamiento llega al ámbito político medieval a través de san Agustín, en quien ejerció gran influencia, por ejemplo en su texto *Libero Arbitrio*, y en Santo Tomás, en su texto *Suma Teológica*, al respecto Mayer agrega... “más tarde en el *Leviatán* de Hobbes, si bien en este último aparece teñido de epicureísmo”.<sup>22</sup>

Como puede advertirse, el Derecho Natural tiene gran importancia en el pensamiento político medieval, ya que esta teoría política tiene a la vez una ética que es parte de la Teología. Esto se debe a que, de acuerdo con el pensamiento político medieval, el Derecho Natural es dado por Dios, por lo que transgredirlo sería transgredir la voluntad divina. Respeto a esto dice Mayer... “La gloria de los pensadores medievales, consiste no solamente en haber aceptado aquella verdad, sino en haberla formulado de manera que se

---

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 39.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 40.

ha convertido en parte integrante de la herencia de la humanidad”.<sup>23</sup> Esto puede reflejarse, por ejemplo, en la conquista de América, ya que el tema del Derecho Natural será fundamental tanto para justificar la conquista y el sometimiento de los habitantes del Nuevo Mundo, como para defenderlos. Esta polémica estará en manos de grandes teólogos españoles del siglo XVI.

Hasta aquí una breve introducción al mundo socio-político y cultural de la Edad Media.

Debido a la importancia que tiene el tema del Derecho Natural como pensamiento político y ético será analizado como un discurso a la Alteridad, donde se halla el problema del “otro” dentro del pensamiento cristiano. Este análisis será a partir de dos de sus grandes exponentes: Cicerón y Santo Tomás. Aunque Cicerón no es del periodo medieval, su pensamiento influyo considerablemente.

## 2.2. Cicerón y Santo Tomás.

### 2.2.1 Cicerón. Ley natural.

El tema de ley natural en Cicerón se encuentra en su texto *Tratado de la república* y *Tratado de las leyes*, el cual puede ser leído como un discurso de alteridad, en donde se halla el problema del “otro”. Es decir, Cicerón plantea la existencia de una ley en la naturaleza anterior a cualquier ley establecida por el hombre, además, una de sus características es su universalidad, lo cual implica que esta ley se aplica a cada uno de los hombres, sin importar de dónde sean y en dónde estén. Y como la razón le es propia a todo hombre, en ella se manifiesta esta ley. En palabras de Cicerón:

La recta razón es verdadera ley conforme a la naturaleza, inmutable, eterna, que llama al hombre al bien con sus mandatos, y le separa del mal con sus amenazas, ora impere, ora prohíba, no se dirige

---

<sup>23</sup> *Ibid.* p.74. Crf. *Political theory in the Later Middle Ages* (Teoría política de la baja Edad Media), *Cambridge Medieval History* (Historia medieval, de la Universidad de Cambridge), Vol. VIII, p. 6445.

en vano al varón honrado, pero no consigue conmover al malvado. *No es posible debilitarla con otras leyes, ni derogar ningún precepto suyo, ni menos aún abrogarla por completo; ni el senado ni el pueblo pueden liberarnos de su imperio; no necesita intérprete que la explique; no habrá una en Roma, otra en Atenas, una hoy y otra pasado un siglo, sino que una misma ley eterna e inalterable, rige a la vez todos los pueblos en todos los tiempos; (...) el que no la obedece huye de sí mismo, desprecia la naturaleza del hombre y por ello experimentará terribles castigos, aunque escape a los que imponen los hombres.* (Lactancio. Instit; VI)<sup>24</sup>

Como puede advertirse, en este texto tomado de Cicerón, en el cual cita a Lactancio, se encuentran ya de manera clara tres cosas: la primera, que la recta razón es verdadera ley, pues ésta es conforme a la naturaleza, es decir, en la ley se encuentran los mandatos que el hombre ha de seguir y los derechos que ha de obtener, ya que Cicerón considera que donde hay ley hay derecho; la segunda, que es una sola, pues es en sí misma, y finalmente, que esta ley al ser universal y eterna rige a todos los pueblos y en ellos a todos los hombres, además que es y será para siempre.

Ahora, Cicerón se refiere al derecho como tal:

No investigamos ahora, querido Pomponio los medios de defendernos en derecho, ni las respuestas a las consultas que se nos hagan. Convengo en que es cosa muy importante este oficio que, desempeñado en otro tiempo por varones tan ilustres, lo que es hoy por uno solo, con grandísima ciencia y autoridad; pero nuestra discusión debe abarcar todo el derecho en su universalidad; de manera que ese derecho particular que llamamos civil, no sea otra cosa que parte del todo, ocupando muy pequeño lugar en el de la naturaleza; *porque lo que necesitamos explicar es la naturaleza misma del derecho, y debemos ir a buscarla a la naturaleza del hombre.*<sup>25</sup>

En esta cita Cicerón muestra tres ideas centrales: la primera, que su estudio no está dirigido a aquellos medios de defendernos en derecho<sup>26</sup>; la segunda, que hablará de la

---

<sup>24</sup> Cicerón, Marco Tulio. *Tratado de las leyes*. Lib. I. Edit. Porrúa. Séptima edición. México, 1991. p. 98-99. Las cursivas son mías.

<sup>25</sup> *Ibidem*. Las cursivas son mías.

<sup>26</sup> Como podrá advertirse, Cicerón delimita su estudio, pues no hablará de *aquellos medios de defendernos en derecho*, los cuales corresponden al ámbito civil. En palabras de Cicerón: “¿Yo? Creo que entre nuestros conciudadanos han existido varones eminentes que se dedicaron a explicar el derecho público y a contestar a las consultas que se les hacían; pero esos varones después de prometer cosas muy grandes, se ocuparon de las más pequeñas” y a modo de ejemplo pregunta “¿Qué hay en efecto más grande en un Estado que el derecho? ¿Y qué más pequeño que las funciones de consultor, por necesarias que sean al público?... ¿Qué es, pues, lo que me proponéis y a qué me invitáis? ¿a que escriba folletos acerca del derecho de las canelas y paredes? ¿a que componga fórmulas de estipulación y de juicios?” *Ibidem*.

A partir de la cita anterior se puede deducir que Cicerón pretende no hablar de las partes que componen al todo, en este caso del derecho civil, sino del fundamento de todo derecho.



naturaleza misma del derecho, es decir, de su fundamento, el cual es universal; y finalmente que el derecho civil es una pequeña parte del todo, o sea, de aquel fundamento de todo derecho.

Sin embargo, antes de continuar es pertinente hacer una aclaración sobre el sentido en que emplea Cicerón la palabra naturaleza. El primer sentido, puede ser entendido como aquello que hace ser al hombre lo que es, es decir, aquello que lo constituye, lo que le da existencia; el segundo, como aquel principio estoico que considera a la naturaleza como un ser racional y vivo, donde se hallan los principios y leyes que son dados al hombre a través de la razón. El hombre tiene en sí una naturaleza que lo hace ser, pero también que lo hace actuar de manera tal que dirija sus acciones hacia el bien, es decir, *la naturaleza en general* es la ley general de los seres, por lo tanto, cuando Cicerón emplea la palabra ley natural o derecho natural, implica que hay una ley que existe por sí misma y además es parte integral del motor ético de los seres.

Una vez aclarado el uso del término continuaré.

Siguiendo a Cicerón, la recta razón está en los hombres y en ella la ley, y como es común a todos, esto forma lazos, es decir, crea comunidad y si hay comunidad hay semejanza y en la semejanza hay igualdad, por lo que dirá Cicerón.... “Esto aparecerá claramente si

---

Por otro lado juzgo necesario advertir lo que entiendo por derecho y ley, pues será fundamental para comprender, con mayor claridad, el pensamiento ciceroniano que propone el respeto al “otro” a través de la existencia de una ley natural que alberga el derecho de todos los hombres.

Ahora bien, dicha distinción se encuentra en su *Tratado de las leyes*, Lib. I. donde advierte cómo ha sido entendida la ley: “como ellos la definen, ley es la razón suprema comunicada a nuestra naturaleza, que manda lo que debe hacerse y prohíbe lo contrario. Cuando está razón se ha robustecido y desarrollado en la mente humana es la ley”... “Según estos escritores el nombre de ley viene de la palabra griega que significa dar a cada uno lo suyo; yo creo que su nombre viene de *legere*, elegir”. Lo cual le llevará a afirmar que la ley tiene ambas cualidades, es decir, la equidad y la elección. Además que “si todo esto es cierto, ..., el derecho comienza en la ley”, ya que dirige los actos del hombre, y dichos mandatos están escritos, pues afirma: “algunas veces nos veremos obligados a hablar como el pueblo y a dar el nombre de ley a la que fija por escrito su voluntad, ora mane, ora prohíba”.

Por otra parte, el derecho del que hablará será del que surge de una ley previa a las hechas por el hombre: “En cuanto al derecho fundamental, tomémosle de aquella ley suprema, que ha nacido para todos los siglos, antes de que existiese ninguna ley escrita, antes de que se fundase ninguna ciudad”. *Ibidem*.

consideras la sociedad y ligamento de los hombres. Nada existe, en efecto, tan semejante, tan igual, como lo somos nosotros”.<sup>27</sup>

Por lo que a partir del fundamento de la existencia de una Ley natural, inmutable y universal, la cual se manifiesta a través de la recta razón, y ésta a su vez está en cada hombre, se halla un argumento en el que se expresa y da razón de la igualdad entre los hombres. Al respecto afirma Cicerón:

Así, pues, cualquier definición del hombre es aplicable a todos; lo cual prueba que no hay desemejanza en la especie, porque, si existiese, no comprenderían los individuos la misma definición. *En efecto, la razón, que lo único que nos hace superiores a los demás animales, por la que sabemos, inducir, argumentar, refutar, discurrir, demostrar, deducir, es sin duda alguna común a todos, diferenciándose en la ciencia, pero igual como facultad de aprender.*<sup>28</sup>

Esta igualdad que surge de la capacidad natural del hombre, es decir, de la razón, los hace partícipes de una relación horizontal con el “otro”, a lo que me refiero es, al ser todos hombres y todos racionales la diferencia no será la naturaleza, sino la cultura; y de esta manera al acercarse al “otro” con categorías de igualdad, la relación será con respeto, pues se reconocerá al “otro”, en primer instancia, como hombre, luego como un hombre con cultura distinta a la mía. Por ejemplo, dice Cicerón... “Las penas, las alegrías, los deseos,

---

<sup>27</sup> *Ibid* p. 102.

Para entender la idea de comunidad entre los hombres, Cicerón parte de tres momentos. El primero, donde plantea la comunidad entre Dios y el hombre. Esto se debe a que la razón está tanto en el hombre como en Dios, lo cual los hace parte de la comunidad de los racionales; el segundo, la comunidad por ley entre Dios y el hombre, esto es, porque la recta razón también les es propia, la ley se manifiesta y donde hay ley hay derecho, dice Cicerón. Por lo que la comunidad entre Dios y el hombre, no solo es por la razón, sino por ley, y por ende por derecho. Finalmente, la comunidad entre los hombres, la cual se deduce de las dos anteriores. En palabras de Cicerón “Existe por consiguiente, supuesto que nada hay superior a la razón y que ésta se encuentra en Dios y en el hombre, una sociedad primordial del hombre con Dios. Ahora bien; allí donde la razón es común, lo es también la recta razón; y como ésta es ley, por la ley debemos considerarnos los hombres en sociedad con los dioses. Es indudable que allí donde existe comunidad de ley, existe comunidad de derecho. Los que se encuentran enlazados por esta comunidad, deben ser considerados como de la misma ciudad; y mucho más aún si obedecemos a los mismos mandatos y potestades. *Ahora bien; estos obedecen a esa celestial ordenación, a ese espíritu divino, a ese Dios omnipotente; luego todo este universo debe considerarse como sociedad común a los dioses y a los hombres...*”. Otro aspecto sumamente importante, que hay que resaltar, es aquello que Cicerón llama espíritu divino, pues este espíritu divino está relacionado a aquel pensamiento estoico de la naturaleza, es decir, en el animado estoicismo, la naturaleza es un ser animado y racional, al cual Cicerón nombra como Dios. *Ibid.* p.100. Las cursivas son mías.

<sup>28</sup> *Ibidem* Las cursivas son mías.

los temores invaden por igual la mente de todos; y aunque las opiniones varíen en unos y en otros, el mismo sentimiento supersticioso asalta a los que adoran al gato o al perro como dioses, que a las demás naciones”.<sup>29</sup>

E incluso afirma que la distinción entre los hombres no es por natura, sino por cultura: “Además, todos percibimos las mismas cosas por los sentido, y lo que impresiona los de uno impresiona también los de los demás (...) *La palabra es para el espíritu un interprete que si difiere en la voces conuerda en los pensamientos*”.<sup>30</sup>

Ahora bien, esta Ley natural guía al hombre al camino del bien, pues esta ley, como se dijo anteriormente, es una regla de vida en todos los seres racionales.

Para concluir, Cicerón muestra el origen del derecho en la naturaleza, el cual es compartido por todos, pues es una regla común entre los hombres, además comparten una misma naturaleza, es decir, hay lazos entre los hombres por natura, pero también por derecho.

Esto último, es decir, que la igualdad entre los hombres se extiende hasta el ejercicio del derecho, es fundamental, ya que esta ideología será una gran aportación al debate político y ético sobre el problema del “otro” e incluso para el multiculturalismo, pues el reconocimiento del derecho del “otro” da fundamento para legitimar la autonomía de un pueblo, pero en el ámbito ético el hecho de reconocer el derecho del “otro” implica un respeto a pesar de las diferencias, que son contingentes, es decir, la diferencia de cultura, pues lo que une a los hombres es algo mas esencial, es decir, la razón.

### 2.2.2. Santo Tomás de Aquino y la ley natural.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>30</sup> *Ibidem.* Las cursivas son más

Como puede advertirse, en el apartado anterior se habló de la ley natural en Cicerón, la cual, en él, es una ley que existe antes de cualquier ley hecha por el hombre, además tiene alcance universal. Esta ley, según Cicerón, se manifiesta en el hombre a través de su razón; como la razón es propia de cada hombre, la ley natural igualmente.

Tomando como base lo anterior, Cicerón considera que.... “No existe, en fin, hombre alguno, de cualquier nación que sea, que habiendo tomado la naturaleza por guía, no pueda llegar a la virtud”, pues la razón no tiene clase social, ni raza, por lo que cualquier hombre, del lugar que sea y donde se encuentre, mientras siga a la recta razón llegará a la virtud. Esto coloca a los hombres en una misma comunidad. Y agrega... “Y no solamente en las cosas buenas sino en las malas es notable la semejanza de los hombres”<sup>31</sup>.

Ahora bien, el pensamiento político romano tuvo como primer receptor a San Agustín de Hipona; sin embargo, para el tema que se pretende tratar, se trabajará a Santo Tomás de Aquino, pues la ley natural plateada por él será analizada como un discurso a la alteridad. Los textos que se emplearan para el tema son: *La Suma Teológica. Tratado de la ley I II* Q.90 y Q.91 y *Tratado de la justicia II II, Q. 57*.

En el *Tratado de la ley I II* se encuentran cuatro tipos de leyes: la ley eterna, ley natural, ley humana y ley divina. Tomás al hablar de estas cuatro leyes lo hace en forma consecutiva, es decir, una seguida de la otra, pues éstas tendrán como medida su anterior y a la vez, todas están bajo la dirección de la ley eterna. Ahora bien, antes de hablar sobre lo que corresponde a cada una, es menester mencionar a qué le llama Tomás *ley*. La respuesta a ello se encuentra en el tratado mencionado anteriormente en la Q.90, donde con base en cuatro preguntas muestra lo que entiende por ley: 1.- ¿Pertenece a la razón?; 2.- ¿ordena

---

<sup>31</sup> *Idem.*

siempre al bien común?; 3.- ¿la razón particular es capaz de hacer ley?; 4.- ¿es la promulgación su esencia?<sup>32</sup> . Respecto a la primera pregunta Tomás, al igual que Cicerón, afirma que la ley es regla y medida de los actos del hombre, pero esta regla y medida de sus actos es la razón, pues Tomás piensa que... “La ley, en efecto, procede de “ligar”, puesto que obliga a obrar”<sup>33</sup>. Ahora bien, debido a que en la razón se encuentra la regla y medida de los actos del hombre, Tomás dice que esto se debe a que... “constituye el principio mismo de los actos, pues a ella compete ordenar las cosas a su fin”<sup>34</sup>. Por lo que concluirá que la ley es cosa propia de la razón.

Acerca de a la segunda pregunta, Tomás toma en cuenta que en el hombre hay un fin último, el cual corresponde a la felicidad o bienaventuranza, por lo que dirá que es menester que la ley mire hacia ese fin, y agrega:

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: Llamemos-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.<sup>35</sup>

A la tercera pregunta responde afirmando que la ley... “ante todo y principalmente mira hacia el bien común”<sup>36</sup>. Es decir, la ley tiende hacia el bien común no sólo del hombre, sino también cuando éste se encuentra en comunidad. Por lo que dará como ejemplo al gobernante, quien junto con la ley guiará a su pueblo hacia el bien común: “es propio o de

---

<sup>32</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica. Tratado de la ley*. I II, Q.90.

<sup>33</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica. Tratado de la ley*. I II, Q.90. a.1 Esta idea también se encuentra en Cicerón en el *Tratado de la ley* Lib.I. Sin embargo, con ciertos matices, pues dice... “Según estos escritores, el nombre de ley viene de la palabra griega que significa dar a cada uno lo suyo; yo creo que su nombre viene de *legere*, elegir. Así, pues, para ellos, el carácter de la ley es la equidad; para nosotros, la elección; y en el hecho, uno y otro carácter pertenece a la ley”.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica. Tratado de la ley*. I II, Q.90. a. 2 En esta parte del pensamiento de Tomás se encuentra no sólo la influencia del pensamiento romano, sino griego, pues no es de extrañarse, ya que en la Edad Media Aristóteles era un autor sumamente leído y consultado.

<sup>36</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica. Tratado de la ley*. I II, Q.90. a. 3

todo pueblo o de la persona pública que tiene a cuidado la dirección de toda la comunidad”.<sup>37</sup>

Finalmente en la cuarta pregunta Tomás verá la promulgación de la ley como cosa esencial de ella, pues por medio de ella llega la ley al conocimiento de los hombres, puesto que para que la ley tenga fuerza de obligación tiene que ser aplicada a los hombres que serán regulados por ella, y para que esto suceda la promulgación es necesaria. Por lo que, Tomás dirá que la ley... “no es otra cosa sino cierta ordenación al bien común promulgada por aquel que tiene a su cargo una comunidad”.<sup>38</sup>

Como puede notarse, Tomás entiende que la ley mide y regula los actos de los hombres por medio de su razón, la cual ordena a su vez al hombre hacia su fin último –*felicidad o la bienaventuranza*–, y debido a ese fin, el hombre crea leyes que le permiten, tanto como sujeto individual como colectivamente, tender a ese fin último, y finalmente, la promulgación es fundamental para que la ley cumpla con su trabajo, el cual es ordenar y medir los actos del hombre, de tal manera que lo dirija a su fin último. Aquí se encuentran similitudes entre el pensamiento de Cicerón y el de Tomás, por ejemplo, en que la ley se encuentra en la razón, además que ésta es medida de los actos de los hombres, pues Cicerón piensa que en la recta razón es donde se manifiesta esta ley, la cual es también guía de los actos del hombre. Por otra parte, en Cicerón el fin es la virtud, en cambio para Tomás el hombre no solo dirigirá su ánimo hacia la virtud sino hacia la felicidad. A pesar de la diferencia entre los fines, ambos están planteando una norma de conducta que regule los actos del hombre para sí, como también hacia los demás.

---

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica. Tratado de la ley.* I II, Q.90. a. 4

Una vez aclarado lo anterior, retomaré el tema de los distintos tipos de leyes, pues una vez establecido lo que es una ley y lo que hace, ahora resta hablar de aquellas cuatro leyes que expone Tomás. Como se había dicho anteriormente, son cuatro; la ley eterna, la ley natural, la ley humana y la ley divina.

La ley eterna es aquella que rige y ordena al universo a través de la razón, pero ésta razón es la razón divina, en palabras de Tomás... “Hemos dicho ya que la ley no es otra cosa sino el dictamen de la razón práctica de parte del soberano que gobierna una sociedad perfecta”... y advierte:

Pero es claro que, siendo el mundo gobernado por la providencia divina, toda la comunidad del universo está regida por la razón de Dios. Y por consiguiente la misma razón que gobierna todas las cosas tiene carácter de ley, siendo de Dios como de un soberano del Universo. Y ya que la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino sólo en la eternidad, como dice en el libro de los Proverbios (8,23) de ahí se sigue que hemos de llamar eterna dicha ley.<sup>39</sup>

Esta ley eterna, de la que habla Tomás, es tomada de la influencia del pensamiento romano a través de Cicerón que, a su vez, éste tomo del pensamiento estoico, en el que se expone la existencia de un logos en la naturaleza vivo y racional, el cual da ley al hombre y orden al universo.

Ahora bien, respecto a la ley natural, Tomás advierte que esta ley es la... “participación de la ley eterna en la criatura racional”, es decir, en el hombre. Además, en relación a esta ley advierte lo siguiente... “Sin embargo dice la carta a los Romanos: `los gentiles que no tienen ley, hacen naturalmente aquello que pertenece a la ley´ (2,14), y dice la Glosa: `aunque no tengan ley escrita, tienen sin embargo la ley natural, por lo cual cada uno entiende y es consciente de lo bueno y lo malo’<sup>40</sup>. De lo anterior se puede inferir que esta ley es una ley anterior a cualquiera que se halla escrito, además es entendida y obedecida,

---

<sup>39</sup> Tomás de Aquino. *Op cit. Suma Teológica. Tratado de la ley.* I II, Q.90. a. 1.

<sup>40</sup> Tomás de Aquino. *Op cit. Suma Teológica. Tratado de la ley.* I II, Q.90. a. 2

dice Tomás refiriéndose a la carta a los Romanos, hasta por los gentiles; ellos al seguirla se hacen conscientes de aquello que es bueno o malo.

La ley natural, dentro del pensamiento de Tomás, es importante, pues a partir de ella se explica cómo el hombre participa de la divina providencia, la cual, como ley, es medida y regla para el hombre. Esto se debe, según Tomás a que:

Y entre las demás creaturas, el hombre está dirigido de un modo mas excelente por la divina providencia, en cuanto él mismo cae bajo la dirección de la providencia, y a la vez dirige las cosas para su propio bien y el de los demás. De ahí que el hombre participa de la razón eterna, por la cual se inclina naturalmente al debido orden de sus actos y su fin.<sup>41</sup>

Por lo anterior, se puede decir que la ley natural está en el hombre y dirige sus actos, esto se debe a que:

Toda operación de la razón o de la voluntad, se deriva en nosotros según el orden de la naturaleza (...) Pues todo razonamiento se deriva de principios naturalmente conocidos, y toda tendencia hacia aquellas cosas que se dirigen a un fin, se derivan del apetito natural del último fin. Y por lo mismo es necesario que la primera dirección de nuestros actos hacia un fin, se haga según la ley natural.<sup>42</sup>

Finalmente, esta ley es Universal, pues dice Tomás... *“que la ley natural dirige al hombre según algunos preceptos comunes, en los cuales son iguales los hombre perfectos y los imperfectos, y por tanto es la misma para todos”*<sup>43</sup>. Como puede deducirse de esta cita, en Tomás la ley natural es sólo una y es para toda creatura racional. Aquí, nuevamente, se puede apreciar la influencia del pensamiento romano que de Cicerón toma Tomás, sin embargo, Tomás lo cristianiza. La influencia se encuentra en el planteamiento que Cicerón hace sobre la ley natural, pues dice... “La recta razón es verdadera ley conforme a la naturaleza, inmutable, eterna, que llama al hombre al bien con sus mandatos, y le separa del mal con sus amenazas, ora impere, ora prohíba, no se dirige en vano al varón honrado,

---

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> *Ibidem.*

<sup>43</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica. Tratado de la ley.* I II, Q.90. a. 5. Las cursivas son mías.



pero no consigue conmovier al malvado”. Que la ley natural sea directora de los actos humanos está en ambos, además agrega Cicerón citando a Lactancio:

*No es posible debilitarla con otras leyes, ni derogar ningún precepto suyo, ni menos aún abrogarla por completo; ni el senado ni el pueblo pueden liberarnos de su imperio; no necesita intérprete que la explique; no habrá una en Roma, otra en Atenas, una hoy y otra pasado un siglo, sino que una misma ley eterna e inalterable, rige a la vez todos los pueblos en todos los tiempos; (...) el que no la obedece huye de sí mismo, desprecia la naturaleza del hombre y por ello experimentará terribles castigos, aunque escape a los que imponen los hombres”. (Lactancio. Instit; VI).<sup>44</sup>*

Como puede advertirse, también está presente la idea de que esta ley es eterna, universal y sólo una. Esto prueba que el pensamiento jurídico-romano estuvo presente en las reflexiones del Medievo, por ejemplo en Tomás.

La ley que le sigue a la ley natural es la ley humana, la cual para Tomás tiene como única medida a la ley natural, pues el hombre no puede crear leyes que estén en contra de ésta, pero sí leyes que favorezcan la dirección del hombre hacia su fin, sin olvidar que tiene como medida y regla a la ley natural, sobre esto dice Tomás:

en la razón especulativa, a partir de principios indemostrables conocidos naturalmente, se derivan ciencias, cuyo conocimiento no es en nosotros natural; de la misma manera a partir de los preceptos de la ley natural, que son los principios comunes e indemostrables, la razón humana ha de proceder a obtener leyes mas particulares. Y estas determinaciones particulares encontradas según el proceso de la ley humana, se llaman leyes humanas<sup>45</sup>

Y agrega:

De ahí que Tulio en la Retórica, libro 2: `el derecho parte de la naturaleza, y de ahí nacen algunas costumbres convenientes a la razón; dichas cosas viene a ser después aprobadas por la costumbre, porque partieron de la naturaleza, y fueron sancionadas por la ley y la religión.<sup>46</sup>

Finalmente, la última ley de la que hablará Tomás es la ley divina: “Además de la ley natural y de la ley humana, fue necesaria la ley divina, para guiar la vida del hombre”.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Cicerón, Marco Tulio. *Tratado de la República*. Lib. III. Edit. Porrúa. Séptima edición. México, 1991. p. 58-59. Las cursivas son mías.

<sup>45</sup> Tomás de Aquino. *Op cit. Suma Teológica. Tratado de la ley*. I II, Q.90. a. 3. Al igual que en Cicerón las leyes humanas, que son la ley positiva, no son más que una parte del todo, que además tienen como única medida a la ley natural.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Tomás de Aquino. *Op cit. Suma Teológica. Tratado de la ley*. I II, Q.90. a. 4

Como se puede advertir, las tres leyes anteriores tienen como fin guiar los actos del hombre, pero estos actos son exteriores, entonces su fin es modelar la conducta del hombre para sí, como también su actuar en comunidad, si embargo, había algo que se le escapaba al hombre, es decir, los actos interiores: “Pero el hombre no puede juzgar de los actos y movimientos interiores que son ocultos, sino sólo de los actos que aparecen al exterior”.<sup>48</sup>

A lo que se refiere Tomás es que el hombre tiene un fin, que es la felicidad o la bienaventuranza, pero no sólo la felicidad terrena, dice Tomás, sino la felicidad eterna, por lo que la ley divina estará para guiar al hombre hacia ese fin. Además advierte que la ley del hombre tiende a tener variedad de interpretación. Esto se debe a que el juicio del hombre respecto a los actos externos humanos son juzgados de diferente manera. Por lo que la ley divina, la cual proviene de Dios, no tiene error:

Sucede que con frecuencia se producen leyes diversas y aun contrarias, dada la incertidumbre del juicio humano, sobre todo acerca de cosas contingentes y particulares, de donde se deducen juicios diversos acerca de los actos humanos. Por tanto, para que el hombre pudiera conocer sin duda alguna lo que debe hacer y lo que debe evitar, era necesario que fuera dirigido en sus propios actos por una ley dada por Dios, de la cual consta que no puede tener error.<sup>49</sup>

Como se advirtió anteriormente, la ley divina ayuda al hombre a que su juicio no sea erróneo, pues la ley divina procede de Dios a través de la biblia, la cual tiene como fin guiar al hombre sobre aquello que debe hacer y debe evitar. Pero no sólo por lo anterior, sino que... “Y sin embargo para perfección de la virtud es necesario que el hombre proceda rectamente tanto en lo interior como en lo exterior. Y por tanto la razón humana no podía ordenar y prescribir suficientemente los actos interiores, sino que para ello era necesario que se le diera la ley divina”<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ibidem.*

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> *Ibidem.*

Hasta aquí respecto a la ley y sus cuatro formas. Ahora daré paso a aquello en lo que Tomás se refiere al tema de la justicia y el derecho, donde ambos están en estrecha relación con la ley. Para ello se trabajará el *Tratado de la justicia* I, II, Q.57 de Tomás.

Ahora bien, Tomás entiende y define a la justicia como... “dar a cada uno lo que le pertenece según derecho”.<sup>51</sup> Es decir, la justicia en Tomás es equitativa, pues ésta no depende del parecer sino del deber.

Tomás advierte tres tipos de derecho: Derecho natural, Derecho positivo y Derecho de gentes. Tomás entiende al Derecho natural como aquel acto natural equitativo y justo entre dos hombres:

Como hemos dicho, el derecho o lo justo es aquello que se ejecuta por otro según cierta norma de equidad. Y algo puede ser adecuado al hombre de dos maneras: primera, por la naturaleza misma de la cosa: por ejemplo, cuando alguien entrega algo con el fin de obtener otra cosa equivalente, y entonces se llama “derecho natural”<sup>52</sup>.

En cambio, para el Derecho positivo le es necesario el consentimiento de ambas partes para que algo sea justo, es decir, al contrario del Derecho natural, pues es justo por sí mismo, es decir, no necesita el consentimiento. Al respecto del Derecho positivo Tomás advierte:

cuando una cosa es adecuada o equitativa a otra por un mutuo acuerdo o por contrato, como cuando alguien manifiesta que estaría contento con recibir tanto mas cuanto. Y esto puede hacerse de dos modos: primero cuando se hace por acuerdo privado, como cuando se firma un contrato entre dos personas en privado; y segundo, por la ley pública, como cuando todo el pueblo está de acuerdo en que tal cosa sea equivalente a otra; o bien cuando lo ordena el gobernante y lo representa. Y en este último caso se llama derecho positivo.<sup>53</sup>

Respecto al Derecho Positivo Tomás es más generoso en dar más características de él, pues como lo muestra la cita, da dos características que son: el pacto y el consentimiento. Además los muestra en tres niveles: entre individuos, entre ciudadanos y, finalmente, entre

---

<sup>51</sup> Tomás de Aquino. *Op cit. Suma Teológica. Tratado de la justicia.* I II, Q.58. a. 1

<sup>52</sup> Tomás de Aquino. *Op cit. Suma Teológica. Tratado de la justicia,* I II, Q.57. a. 2

<sup>53</sup> *Ibidem.*

el gobernante y los súbditos. Como puede advertirse, tanto el Derecho natural como el Derecho positivo tienen en común el ordenamiento de las reglas sociales que permitan la convivencia entre los hombres, la cual debe ser justa por derecho. Además agrega, que este Derecho positivo tiene como norma y medida al Derecho natural, pues si el hombre no toma como medida al Derecho natural puede crear la ilusión de ser justo aquello que por naturaleza no lo es. Sobre esto dice... “Pero si algo repugna de por sí a la ley natural, no puede tomarse justo por decisión humana; por ejemplo si se establece como justo el robar o el adulterar”.<sup>54</sup>

Finalmente, el Derecho de gentes, el cual deriva del Derecho natural, tiene como característica ser universal. Sobre esto, Tomás cita del texto de Cayo *La Justicia y el Derecho*, Libro 9, lo siguiente: “El derecho de gentes, constituido por la razón natural entre todos los hombre, es observado por todas las naciones”<sup>55</sup>. Esto se debe, como ya lo había explicado Tomás, a que la ley es medida y regla de los actos humanos, la cual entra en relación con el hombre por medio de la razón, y como el Derecho de gentes proviene del dictamen de la razón natural, que además está en todos los hombres y por ende en los hombres de las naciones, el Derecho de gentes es observado por todas la naciones.

Hasta aquí los tres tipos de derecho en Tomás.

Respecto al Derecho, Tomás hace una gran afirmación, pues coloca al “otro” como medida ética: “*El derecho o lo justo natural es aquello que por naturaleza esta adecuado o conmensurado con el otro*”.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica. Tratado de la justicia*, I II, Q.57. a. 4

<sup>56</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica. Tratado de la justicia*, I II, Q.57. a. 3. Las cursivas son más.

Aquí tenemos dentro del pensamiento cristiano del derecho un discurso que apela a la alteridad del “otro”, pues la medida de mis actos, ya no sólo será por la ley o el derecho, sino que el hombre encontrara su límite en cuanto comienza la existencia del “otro”.

La conciencia del prójimo, es decir, del “otro”, en el pensamiento cristiano trae consigo una nueva valoración, pues el hombre es hermano por compartir un mismo Padre, al contrario de la antigüedad.

Al respecto, sobre como puede ser entendido el término del “otro”, Tomás advierte:

*El derecho, o sea lo que es justo, se entiende en referencia al otro, en cuanto le es equitativo. Y ese otro puede entenderse de dos maneras: primera en cuanto es sencillamente otro, o sea totalmente distinto, como por ejemplo tratándose de dos hombres, de los cuales uno no es súbdito del otro, pero ambos, lo son del gobernante de la ciudad.<sup>57</sup>*

Aquí se anuncia la primera noción del “otro” como aquel que es distinto a mí, pero somos iguales en circunstancia. Por ejemplo, un hombre que vive en Europa y otro en Asia son distintos, sin embargo, iguales en género, es decir, hombres.

La segunda manera:

*... se llama otro no absolutamente, sino en cuanto es de algún modo parte del primero, o es algo que existe como dependiente, así entonces entre las cosas humanas al hijo respecto al padre, porque de algún modo se puede afirmar que es parte suya, como dice simplemente, sino lo justo paterno; y del mismo modo entre el señor y el siervo, entre los cuales se da el derecho dominativo.<sup>58</sup>*

Aquí Tomás lo entiende como aquello que es parte de un primero, dando como ejemplo, el hijo del padre y el siervo del amo, cuya existencia es dependiente del primero.

Esto parece ser un gran argumento para el respeto hacia el “otro” en Tomás. Sin embargo, Tomás necesitaba justificar en cierto modo la esclavitud de la época, en relación a ello afirma:

el que un hombre, sea siervo y no otro, hablando absolutamente, no es de ninguna razón natural; lo es únicamente, por cierta utilidad que puede seguirse de que sea gobernado por otro más sabio, y que

---

<sup>57</sup> Tomás de Aquino. *Op cit. Suma Teológica. Tratado de la justicia. I II, Q.57. a. 4.* Las cursivas son mías.

<sup>58</sup> Tomás de Aquino. *Op cit. Suma Teológica. Tratado de la justicia. I II, Q.57. a. 4* Las cursivas son mías.

puede también seguirse al más sabio al ser ayudado por el otro, como dice la Política, libro 1, cap.5. Por tanto el que la servidumbre pertenezca al derecho de gentes de modo natural puede entenderse de la segunda manera, pero no de la primera.<sup>59</sup>

Aquí es donde se puede ver una de las diferencias entre el pensamiento de Cicerón y Tomás, pues Cicerón aboga por una igualdad entre los hombres por naturaleza, y por la formación de ciudadanos y no de esclavos, en cambio, en Tomás la igualdad radica en que somos hijos de un mismo padre, sin embargo, aunque la esclavitud no se justifica por natura, sí halla justificación por utilidad, pero esta utilidad no es por obtención de bienes o por pacto, sino por capacidades.

Sin embargo, como se vio a lo largo del texto, existe la idea de una ley natural, inmutable y eterna, la cual antecede a cualquier ley hecha por el hombre. Además esta ley es Universal, por lo que sus alcances se extienden a todos. También, en ambos se halla que cualquier ley que esté en contra de la ley natural no puede ser ley.

Pero a pesar de estas similitudes en ambos filósofos, se pueden encontrar ciertas diferencias en el origen y fundamento de esta ley, pero no en su función, es decir, en Cicerón el fundamento de esta ley es la naturaleza, a la cual interpreta como un ser vivo, animado y razonable. Esto se debe a la influencia que del estoicismo recibió, pues el pensamiento estoico consideraba, como se dijo anteriormente, a la naturaleza como un ser racional y vivo, en donde se encuentran los principios y leyes que el hombre ha de seguir por medio de su razón.

Además, considera Cicerón que la razón es cosa propia de la naturaleza y del hombre, por lo que comparten una misma naturaleza, es decir, de racionales. Al respecto dice:

Existe por consiguiente, supuesto que nada hay superior a la razón y que ésta se encuentra en Dios y en el hombre, una sociedad primordial del hombre con Dios. Ahora bien; allí donde la razón es común lo es también la recta razón; y como ésta es la ley, por la ley debemos considerarnos los hombres en

---

<sup>59</sup> Tomás de Aquino. *Op cit. Suma Teológica. Tratado de la justicia.* I II, Q.57. a. 3

sociedad con los dioses. Es indudable que allí donde existe comunidad de ley, existe comunidad de derecho.<sup>60</sup>

Como puede advertirse, Cicerón considera la existencia de una ley inmutable, eterna y universal, la cual es seguida por los hombres y por los dioses. Sin embargo, llama la atención la idea de una comunidad existente entre Dios y el hombre. Pero esta comunidad no debe de extrañar, pues, como se dijo anteriormente, la razón está tanto en el hombre como en Dios, pero este Dios o esta idea de Dios no es aquella que el cristianismo sustentará, ya que el Dios ciceroniano está relacionado con la idea de naturaleza.

Estos conceptos del filósofo romano no podrían ser compartidos en su totalidad en el pensamiento cristiano. Pues el cristianismo estructura el mundo y al hombre de otra manera, es decir, el mundo “pagano” consideraba al mundo y al universo como un ser dado, vivo, animado y razonable, en cambio por el cristianismo como cosa creada, y dentro de esta creación estaba el hombre. Debido a ello, habrá una clara distinción entre la creación y la creatura. Pero a pesar de esta distinción, dice Alfred Verdross:

En esa lucha, el Cristianismo hubo de fijar claramente su posición frente a la filosofía pagana, pero se puso al mismo tiempo de manifiesto que podía ingresar al círculo de sus ideas algunas doctrinas particulares de la filosofía antigua; a este grupo pertenecía, en primer término, la vieja idea de derecho natural.<sup>61</sup>

Por lo que no es extraño encontrar en Tomás este cambio y cristianización del pensamiento Romano. Por ejemplo, el fundamento en el que Tomás basa a la ley natural y a la humana es la ley eterna, pues considera que la ley natural es la... “participación de la ley eterna en la criatura racional”. Además, la ley eterna no proviene de la naturaleza, sino de Dios; pero a pesar del cambio de fundamento, Tomás mantiene intactas las características de la función de la ley natural, es decir, su inmutabilidad, eternidad y universalidad, pero

---

<sup>60</sup> Cicerón, Marco Tulio. *Op cit Tratado de las leyes*. Lib. 1. p. 100.

<sup>61</sup> Alfred Verdross. *La filosofía del derecho del mundo occidental*. Trad. Mario de la Cueva. UNAM. México 1983. p. 95.

sobre todo, que esta ley es quien debe regular los actos del hombre tanto para sí como hacia el “otro”. Pues como se vio, en Tomás el “otro” es considerado media y límite, pues *El derecho o lo justo natural es aquello que por naturaleza esta adecuado o conmensurado con el otro*, lo cual tiene como consecuencia el respeto del “otro” y el reconocimiento de su derecho.

Como podrá advertirse, la ley natural, como la exponen tanto Tomás como Cicerón, es un principio con base metafísica que garantiza y da fundamento al derecho del “otro”. Y ese derecho se resume en el respeto.

Esta función de la ley natural, es decir, que garantiza el derecho del “otro”, será una de las grandes aportaciones del Medievo a la historia del derecho como al de la ética. Esta gran aportación será reflejada en filósofos posteriores, que siguen a Tomás y lo dicho por él sobre la ley y el derecho natural, como en los teólogos españoles al tratar el problema americano, cuyas discusiones, en gran parte, giran en torno a la ley natural. Por ejemplo Juan Ginés de Sepúlveda y Alonso de la Veracruz.



### Capítulo III.

#### **El problema del “otro” en la conquista española del Nuevo Mundo.**

##### 3.1

En los dos capítulos anteriores se mostró cómo el problema del “otro” fue tratado tanto en la antigüedad clásica<sup>1</sup> como en la cristiandad. En ambos periodos, el concepto de *ley natural* fue discutido y fundamentado como aquella ley Universal, eterna e inmutable que debe ser seguida por todos los hombres. Al respecto de la universalidad de esta ley, dice Tomás: “que la ley natural dirige al hombre según algunos preceptos comunes, en los cuales son iguales los hombres perfectos y los imperfectos” (Tomás de Aquino. Suma Teológica. Tratado de la ley. I II, Q 90. a. 5.) E incluso dentro del pensamiento de Tomás, como se mostró en el capítulo anterior, se encuentra el primer intento de plantear la idea de “otro”, dando con ello muestra de que este es un tema que ha sido discutido y reflexionado en el transcurso de la historia humana.

Ahora bien, la teoría aristotélica de la esclavitud por natura, la idea de hombre, y el tema heredado por el pensamiento romano al cristianismo, *la ley natural*, serán motivo de reflexión ante la nueva situación Europea, es decir, el “descubrimiento” de América por España, el cual, según José Luis Abellán, es un hecho que se sitúa como parte de los grandes hechos del periodo renacentista europeo, y señala: “... el Descubrimiento es en sí un hecho renacentista de primerísima importancia que hay que colocar junto a los otros grandes hechos del Renacimiento: la imprenta, la brújula, la pólvora, el desarrollo del comercio marítimo, etc., de los cuales resulta inseparable.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Refiérase al capítulo I.

<sup>2</sup> Abellán, José Luis. *Historia Crítica del pensamiento Español*. Tomo I. 2 ed. ESPASA-CALPE, SA. Madrid.1989. p. 349

Como puede advertirse, este suceso trajo consigo nuevos planteamientos tanto políticos, económicos, sociales como filosóficos y por supuesto el tema del “otro”. Para tratar en concreto el tema del “otro” en la conquista española de América lo dividiré en tres secciones: a) la visión del conquistador ante este “otro” (el indio), b) la visión del indio hacia el español, y c) cómo fue tratado el problema del “otro” (indio americano) por el teólogo y el jurista.

Ahora bien, el final de la Edad Media es marcado tanto por cambios políticos, culturales como sociales; sin embargo, aquellos que muestran rotundamente el paso de una época a otra son los que corresponden a la visión que se tiene del mundo y del hombre, por ejemplo, al final de la Edad Media, advierte José Luis Abellán, “ya casi nadie creía en la concepción del mundo con un disco plano, puesto que la idea de la esfericidad del planeta estaba prácticamente admitida, al menos por todos los hombres cultos”<sup>3</sup>, entre los cuales menciona a Alberto Magno, Rogelio Bacon, Vicente de Beauvais, Dante Alighieri, Pedro d’Ailly.

Por otra parte, la concepción geográfica del mundo medieval no era uniforme, ya que, en un principio, sólo se contaba con la geografía heredada por el mundo antiguo, la cual alcanzaba su nivel más alto con Mariano de Tiro y Claudio Ptolomeo<sup>4</sup>. A pesar de la gran influencia del sistema geocéntrico de Ptolomeo para la geografía medieval, éste sucumbió ante el nuevo sistema propuesto por Copérnico. Esta renovación del sistema geocéntrico originó una gran inquietud por determinar la circunferencia del globo terráqueo, por lo que

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 350

<sup>4</sup> La geografía de Ptolomeo no tuvo lugar en Occidente sino hasta finales de la Edad Media. Además hay que recordar que Ptolomeo no era propiamente un geógrafo, sino un matemático y astrónomo. Mario Hernández Sánchez-Barba. *La corona y el Descubrimiento de América*. Ed. Asociaciones Francisco Hernández de Gomara. Valencia. 1989.p. 26.

no es extraño que Colón planteara el proyecto de su ruta hacia las Indias, el cual proponía el viaje en línea horizontal.

Otro imaginario del mundo medieval proponía la existencia de tierras antípodas. Este imaginario llegó a oídos de Colón, cuya hipótesis era sostenida por Rogelio Bacon a través del cardenal Petrus Alliacus, quien decía que la proporción entre la tierra seca y el mar era de seis a uno, llegando a la conclusión de que el *orbis rum* continuaba, por lo que su extensión daba la posibilidad de la existencia de antípodas.<sup>5</sup> Al respecto Mario Hernández Sánchez-Barba en su texto *La Corona y Descubrimiento de América* menciona a San Isidoro de Sevilla, quien admitió la existencia de una gran tierra en el hemisferio Sur, sin embargo, no consideraba que estuviesen habitadas<sup>6</sup>. Reforzando lo anterior, en José Luis Abellán también se menciona este imaginario europeo medieval: “Una de las cosas difícilmente aceptables por los hombres de la época, incluso en los últimos años de la Edad Media, era la existencia de antípodas. El obispo Virgilio de Salzburgo la había admitido ya en el siglo VIII, pero, naturalmente, fue perseguido por sostener doctrina tan “perversa y peligrosa”<sup>7</sup>.

Como puede advertirse, había opiniones encontradas respecto a la existencia de las antípodas, sin embargo, la posibilidad de su existencia dio paso a la búsqueda de nuevas rutas que permitieran llegar a la India, donde se encontraban las tan preciadas especias solicitadas por Europa Occidental. Al respecto comenta José Luis Abellán que la sociedad europea solicitaba este tipo de productos debido a un giro en la mentalidad: “Este giro consistía, en sustancia, en la generalizada aspiración a una vida más cómoda y lujosa, en la que empezaron a cotizarse artículos de procedencia oriental: las sedas chinas, los algodones

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.28

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> Abellán, José Luis. *Op cit.* p. 350.

indios, los zafiros de Ceilán, los rubíes del Tíbet, las esmeraldas de la India, etc., tenían gran demanda.”<sup>8</sup> Y una de las rutas conocidas hasta entonces era la del Este, propuesta por el proyecto portugués en alianza con Génova, el cual implicaba rodear África. La otra ruta consistía en dirigirse hacia el poniente, es decir, enfrentar al océano Atlántico.

Otro gran imaginario de la época, que es fundamental mencionar, es que la tierra no era habitable en toda su extensión, sino sólo en aquella parte que era conocida desde entonces como *Ecumene*, la cual estaba constituida y conocida por tres partes; Europa, Asia y África. Esta triada formaba parte de la concepción política, social, geográfica, y principalmente la místico-religiosa de la época. Abellan comenta que esta división tripartita estuvo profundamente inmersa “en toda la cultura occidental, desde la concepción geográfica (Europa, Asia y África), la división entre cielo, purgatorio e infierno, hasta la organización antropológica del hombre en: *memoria, entendimiento y voluntad*, e incluso las virtudes teológicas; *fe, esperanza y caridad*”<sup>9</sup>. Esta simbolización del número tres será fundamental para poder entender el gran impacto que tuvo este imaginario ante la existencia de una cuarta parte del mundo y de nuevos habitantes.

Estos imaginarios, que he descrito brevemente, son en razón de poder contar con los antecedentes ideológicos, geográficos y religiosos de aquellos hombres que se enfrentaron a nuevos paradigmas que surgían a raíz del “descubrimiento” de América, es decir, este “descubrimiento” rompió los esquemas de la época, no sólo respecto a la concepción geográfica, sino también la teológica-religiosa que hasta ese momento se encontraba presente.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.351.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 356.

Este choque de paradigmas traerá con ello nuevos planteamientos, por ejemplo: el problema de la unidad y variedad de la especie humana, el origen y filiación de las lenguas, la fauna y flora. Posteriormente, la entrada de los misioneros al Nuevo Mundo marcarán la investigación de teólogos, juristas y filósofos, quienes plantearán problemas respecto a la naturaleza y capacidad de los habitantes del Nuevo Mundo, como también en relación a la esclavitud y, el más contundente, sobre el derecho del dominio Español al Nuevo Mundo y la supuesta legitimidad moral de la conquista. Esto será flexionado y argumentado por teólogos, juristas y filósofos españoles.

### **3.2 La visión española ante el Nuevo Mundo y el “otro”.**

#### **a) Conquistador.**

El primer encuentro del hombre europeo, en este caso, el español con el “otro” (el indio americano) surgió con Colón, quien da los primeros juicios morales, unidos a un no reconocimiento del “otro”.

Los juicios que expresa Colón, sobre aquella realidad que se le revela ante sus ojos, están llenos de aquellos imaginarios propios de su época, por ejemplo, cuando considera que ha llegado al paraíso al acercarse en su tercer viaje al Ecuador, pues, leyendo el *Imago Mundi* de Pedro de Ally, tenía la idea de que el paraíso estaba en una región templada mas allá del Ecuador. A ello se le suman sus percepciones del mundo, es decir, la mayoría de la población europea consideraba que la tierra era redonda, sin embargo, Colón observa: “Fallé que (el mundo) no era redondo en la forma que escriben, salvo allí donde tiene el pezón, que allí tiene más alto, o como quien tiene una pelota muy redonda y en un lugar della fuese la más alta e más propinca al cielo, y sea debajo la línea equinoccial, y en esta mar Océana, en el fin del Oriente”. (“Carta a los Reyes”, 31.8.1498).

Ya en tierra firme, Colón muestra su sorpresa ante la naturaleza del Nuevo Mundo:

Toda aquella tierra es montañosa altísima muy hermosa, y no secas no de peñas, sino todas andables y valles hermosísimos; y así los valles como las montañas eran llenos de árboles altos y frescos, que era gloria mirarlos, y parecía que eran muchos pinales. (Diario. 26.11.1492)<sup>10</sup>

Y sobre los animales comenta:

Aquí son los peçes tan disformes de los nuestros, qu'es maravilla. Ay algunos hechos como gallos, de las más finas colores del mundo, azules, amarillos, colorados y de todas colores, y otros pintados de mil maneras, y las colores son tan finas, que no ay hombre que no se maraville y tome gran descanso a verlos; también ay vallengas. (Diario.16.10.1492)<sup>11</sup>.

Como puede advertirse, Colón se maravilla de aquello que observa. Sobre ello se pueden encontrar un sinnfín de anotaciones hechas por Colón sobre lo maravilloso que le parecen estas tierras.

Posteriormente, Colón dará el primer paso del desconocimiento del “otro”, esto es, al nombrar las islas que va descubriendo, a pesar de que ellas ya tenían nombres propios. En una carta a Santángel de febrero-marzo de 1493 expresa lo siguiente:

A la primera (isla) que yo fallé puse su nombre San Salvador, a conmemoración de su alta Magestad, el cual maravillosamente todo esto ha dado; los indios la llaman Guanahni. A la segunda Fernandina, a la cuarta, la Isabel, a la quinta, isla Juana, e así cada una nombre nuevo<sup>12</sup>.

Como puede verse, Colón sabe que las islas que va “descubriendo” tienen nombres, sin embargo, las renombra, dando con ello un acto de toma de posesión a través del nombrar. A este acto le sigue uno mayor, que tiene lugar en tierra firme, el uso de una especie de Requerimiento, anterior al de Palacios Rubio, pues la primera vez que se utilizó fue en Panamá por Pedraria Davila. Al respecto, Tzvetan Todorov comenta en su texto *La Conquista de América. El problema del otro*: “El primer gesto que hace Colón al entrar en contacto con las tierras recién descubiertas (es decir, el primerísimo contacto entre Europa y lo que habrá de ser América) es una especie de acto de nominación extendido: se trata de la declaración según la cual esas tierras forman parte, desde entonces, del reino de

---

<sup>10</sup> Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Edición, prólogo y notas de Consuelo Varela. Alianza Editoria. Madrid España. 1989. p. 64. Se respetó la gramática del texto y de la época.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 37

<sup>12</sup> *Ibid.*, p 140.

España”.<sup>13</sup> Esto se encuentra en una carta que hace redactar Colón, donde afirma: “ (...) y dixo (Colón) que le diesen por fe y testimonio cómo él por ante todos tomava, como de hecho tomó, posesión de dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores (...)” (Diario.12.10.1492)<sup>14</sup>. Estos dos primeros acercamientos son de tal manera que la alteridad es revelada, pero al mismo tiempo es negada. Veamos otro ejemplo. Colón cree entender la lengua de los indios, además la interpreta del modo que le place, es decir, se empeña en encontrar palabras familiares en la lengua del indio. Al respecto Todorov da un excelente ejemplo:

Colón desconoce pues la diversidad de las lenguas, lo cual, frente a una lengua extranjera, sólo le deja dos posibilidades de comportamiento complementarias: reconocer que es una lengua pero negarse a creer que sea diferente, o reconocer su diferencia pero negarse a admitir que se trate de una lengua...<sup>15</sup>

Sobre esto Todorov da dos ejemplos muy ilustrativos: el primero es una carta a los reyes, donde Colón reconoce la diferencia, pero se niega a reconocerle como lengua: “Yo, placiendo a Nuestros Señores, llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a Vuestra Altezas para que deprendan hablar”<sup>16</sup>; la segunda es donde acepta que es una lengua y se niega a creer que sea diferente:

Más tarde, admite que tienen una lengua pero no llega a acostumbrarse totalmente a la idea de que es diferente, y persiste en oír palabras familiares en lo que dicen, y en hablarles como si debieran comprenderlo, o en reprocharles la mala pronunciación de nombres o de palabras que cree conocer. Con ayuda de la deformación auditiva. Colón emprende diálogo chusco e imaginario, el más prolongado de los cuales se refiere al Gran Kan (...) Los indios enuncia la palabra *Cariba*, para designar a los habitantes (antropófagos) del Caribe. Colón oye *caniba*, es decir la gente del Kan. Pero también entiende que según los indios esos personajes tienen cabezas de perro (*can*) con las que, precisamente, se los comen...<sup>17</sup>

Como pude advertirse, la falta de atención a la lengua del “otro” y la insistencia en no aceptar su diferencia, son indudablemente un acto de ocultamiento del “otro”.

---

<sup>13</sup>Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI. 1987 p. 36.

<sup>14</sup> Colon, Cristóbal. *Op cit.* p. 30. En la nota 29 del texto citado, advierte Consuelo Varela... Sobre esta ceremonia Cfr. Morales Padrón (“Descubrimiento y toma de posesión”. *An. Est. Am.*, XXI (1955), pp. 321-80).

<sup>15</sup> Todorov, Tzvetan. *Op cit.* p. 38.

<sup>16</sup> Colon, Cristóbal. *Op cit.* p. 31.

<sup>17</sup> Todorov, Tzvetan. *Op cit.* p. 39.

Ahora bien, pasemos a ver cómo Colón se expresa de los indios.

Los primeros juicios que expresa Colón se refieren a la anatomía de los habitantes, cuyos juicios se extienden al plano moral; por ejemplo, en el Diario del Primer viaje: “Luego vinieron gente desnuda...”<sup>18</sup>. Esta afirmación, aunque pequeña, es contundente, pues anuncia el primer juicio de valor cultural sobre el “otro”, es decir, la falta de ropa de aquellos indios será visto como prueba de carencia de cultura. Sin embargo, la admiración por la anatomía es constante: “Muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras (...)”<sup>19</sup> y agrega... “Todos de buena estatura, gente muy fermosa; los cabellos no crespos, salvo corredíos y gruesos como sedas de cavallo, todos de la frente y cabeça muy ancha, (...) y los ojos muy fermosos y no pequeños ( ...)” (Diario.13.10.1492)<sup>20</sup>. A pesar de la admiración de Colón sobre los cuerpos de los indios, dice lo siguiente: “Son los más hermosos hombres y mujeres que hasta allí ovieron hallado: harto blancos, que si vestidos anduviesen y se guardasen del sol y del aire, serían cuasi tan blancos como en España (...)” (Diario.16.12.1492)<sup>21</sup>. Estos juicios de admiración, en Colón, dan pie para dar juicios de carácter moral: “Son la mejor gente del mundo y mas mansa” (Diario.16.12.1492)<sup>22</sup> y que... “Son (...) sin codicia de lo ajeno”. (26.12.1492)<sup>23</sup>. Esta valoración del indio como bueno no será siempre, ya que poco después declarará que son ladrones, otorgándoles castigos brutales:

Y porque en este camino que yo hize a Cambao acaeció que algún indio hurtó algo, si hallares que alguno d’ellos furten, castigaldos, también cortándoles las narices y las orejas, porque son miembros que no podrán esconder, porque con esto se asegurará el rescate de la gente de toda la isla, dándoles a entender que esto que se hizo a los otros indios fue por el futuro que hizo y que a los buenos los

---

<sup>18</sup>Colón, Cristóbal. *Op cit.* p. 30.

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>23</sup> *Ibidem.*



mandarán tratar muy bien y a los malos que los castigue. (“Instrucción a Mosen Pedro Margarite, 9.4.1494).<sup>24</sup>

A ello le siguió la esclavitud. Todorov cita a Michel de Cuneo, quien fue miembro de la segunda expedición de Colón, cuyo testimonio ilustra cómo era percibido el indio por estos primeros españoles:

Cuando nuestras carabelas (...) tuvieron que partir a España, reunimos mil seicientos hombres y mujeres de esos indios, y el 17 de febrero de 1495 embarcamos quinientos cincuenta de los mejores hombres y mujeres en nuestras carabelas. Para los demás, hizimos pregonar que quien quisiera podría tomar cuantos necesitase; y así fue. Cuando todos hubieron tomado los que querían, todavía quedaban unos cuatrocientos, a quienes dimos permiso de ir donde quisieran. Había entre ellos muchas mujeres con niños de pecho; temiendo que volviesen por ellas y como querían huir de nosotros, dejaban a los niños dondequiera en el suelo y huían como personas desesperadas; algunas fueron tan lejos que a los seis o siete días estaban más allá de las montañas y allende inmensos ríos, de tal manera que a partir de ahora sólo podremos cautivarlos con grandes trabajos”.<sup>25</sup>

Pero al llegar a España narra lo siguiente:

Pero cuando llegamos a aguas españolas, murieron unos doscientos de esos indios, creo yo que por el aire desusado, más frío que el de ellos. Los echamos al mar. (...) Hicimos desembarcar a todos los esclavos, de los cuales la mitad estaban muertos.<sup>26</sup>

Como puede advertirse, en un primer momento, los juicios del almirante genovés van desde la admiración a la naturaleza y naturaleza del hombre hasta juicios morales, pero ningún interés por comprender al “otro”. Tal falta de comprensión y respeto a la alteridad provocan que no se le considere al “otro” con facultad de derecho; tal es el caso en Colón, que los ve como meros instrumentos vivientes sin voluntad ni autonomía, es decir, se les considera inferiores. Por lo que me parece pertinente la afirmación de Todorov: “Colón ha descubierto América, pero no a los americanos”.<sup>27</sup>

Colón en sí mismo es un tema, pues la cantidad de información que brinda en sus textos nos da una idea de aquel primer encuentro entre el hombre europeo y sus prejuicios ante el habitante del llamado Nuevo Mundo. Sin embargo, los encuentros posteriores, la conquista propiamente dicha son otra fuente en la que se hallan diversas posturas sobre el indio americano, es decir, el “otro”.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, Colón, Cristóbal. *Op cit.* p. 162.

<sup>25</sup> Todorov, Tzvetan. *Op cit.* p. 55.

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 57.

F.A. Kirkpatric va describiendo, en su libro *Los Conquistadores Españoles*, las distintas conquistas hechas por España en América a través de sus protagonistas; su relato va desde la llegada al Cribe, la caída de Tenochtitlán, hasta la conquista del sur, y la caída del imperio Inca. Además, señala que esta avidez por el conquistar y expandir el territorio era consecuencia y continuación de la Reconquista en España:

No es simple fantasía el considerar la conquista de América como una continuación de la reconquista de España, como una nueva aventura de dominio expansivo, de fervor religioso y de ánimo lucrativo. Los estandartes reales, izados ahora en la torres de la Alhambra, iban a ondear, al cabo de medio siglo, en los palacios de Moctezuma y Atahualpa, pues la guerra contra los infieles de la Península habían de continuarse en la guerra contra los gentiles, más allá del Océano.<sup>28</sup>

Entre los relatos de aquellos conquistadores están los de Vasco Nuñez de Balboa, quien es conocido por descubrir el Océano Pacífico y el primero en fundar una ciudad en el reciente mundo descubierto. Sobre este conquistador Kirkpatric dice lo siguiente:

Balboa, quizá con justicia, habla de su política humanitaria para con los indios, y en una carta posterior (octubre de 1515) la hace contrastar con las crueldades brutales e impolíticas de otros capitanes, que luego causaron la rebelión de todo el país. Pero, por otra parte, aconseja que a una tribu de caníbales o tenidos por tales se les quemase vivos, tanto jóvenes como viejos, y para evitar las fugas de esclavos, sugiere que debe trasladarse a los indios desde Darien a las Antillas y traer a otros de éstas a Darien, ya que arrancados a su suelo patrio, no podrán escaparse.<sup>29</sup>

Como puede advertirse, Balboa criticaba el trato de sus compañeros, sin embargo, sus medidas no eran precisamente humanitarias, por ejemplo, cuando manda una carta al rey de España solicitando autorización para exterminar a un grupo de indios en el Caribe bajo el cargo de antropofagia y agresivos:

A donde es la tierra de los indios que comen los hombres es muy mala e desaprovechada, en donde en ningún tiempo podía haber ningún provecho. Asimismo estos indios del Caribana tienen bien merecido mil veces la muerte, porque es muy mala gente y han muerto en otras veces muchos cristianos y algunos de los nuestros a la pasada cuando perdimos allí la nao; no digo darlos por esclavos según es mala casta, más aún mandarlos quemar a todos chicos y grandes, porque no quedase memoria de tan mala gente. Esto digo, señor, en cuanto a la punta de Caribana hasta veinte leguas la tierra dentro; lo uno porque es gente muy mala y lo otro por la tierra que es muy estéril y sin provecho. (BAE, 76,222)<sup>30</sup>

Esta carta es un claro intento de proyecto de exterminio al “otro” y un atentado a la humanidad. Al respecto, Luciano Pereña informa que: “La Corona jamás autorizó el

<sup>28</sup> Kirkpatric, F.A. *Los Conquistadores Españoles*. Ediciones RIALPA.S.A. Madrid. 1999. p. 20.

<sup>29</sup> Kirkpatric, F.A. *Op cit.* p. 50.

<sup>30</sup> Pereña, Luciano. *Genocidio en América*. Esitorial. MAPFER. 1992. p. 42

exterminio de los indios caribes si bien por Real Provisión de 30 de octubre de 1503 autorizó hacerlos esclavos y venderlos en las islas vecinas”.<sup>31</sup>

Sobre Balboa Tzvetan Todorov da el siguiente testimonio:

Veamos ahora un relato que se refiere a la expedición de Vasco Nuñez de Balboa, transcrito por alguien que ha oído a muchos conquistadores contando sus aventuras: “ Que como en los mataderos descuartizan las carnes de bueyes o carneros, así los nuestros de un solo tajo le cortan a uno las nalgas, al otro el muslo, o los brazos al de mas allá; como animales brutos perecieron (...) Mando el capitán español entregarlos en número de cuarenta a la voracidad de los perros. (Pedro Mártir, III, 1).<sup>32</sup>

Otro conquistador que dejará ver este segundo momento es Gonzalo Fernández de Oviedo, quien fue historiador y cronista de las Indias, dejando testimonio de lo ocurrido en su texto *Historia General y Natural de las Indias*. Sin embargo, Luciano Pereña, en su texto ya citado, muestra la denuncia de Oviedo ante las atrocidades hechas por su compañeros a los indios. La primera denuncia corresponde al uso del Requerimiento: “Fue leído en la lengua catellana que ningún indio entendió aun cuando se les mostraba el papel en que estaba escrito” ( BAE 119, 227)<sup>33</sup>. También denuncia las torturas y tormentos que recibieron los indios para que confesaran en donde había oro: “a unos se les asaba y a otros se les lanzaba vivos para que los perros les comiesen (BAE, 119, 354)<sup>34</sup>. No generaliza la culpabilidad de estos actos a todos lo conquistadores, sin embargo, presenta una lista con nombres y cargos específicos<sup>35</sup>.

Sobre el mismo tema se encuentran varias declaraciones de abusos de los conquistadores a los indios, igual o más crueles, por ejemplo en el Caribe. Al respecto, Todorov advierte lo siguiente: “El más antiguo es el informe dirigido en 1516 por un grupo de dominicos a M. de Chièvres, ministro de Carlos I (futuro Carlos V); se refiere a hechos que tuvieron lugar

---

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Todorov, Tzetan. *Op cit.* p. 151.

<sup>33</sup> Pereña, Luciano. *Op cit.* p. 39.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Entre los que culpabiliza están Vasco Nuñez de Balboa , Juan de Ayora, Francisco Becerra, Luis Carrillo, Juan de Escudero, Antonio Télles de Guzmán, Gonzalo de Badajoz, Gaspar de Morales, Andrés de Valderrábano, Diego Benitez, Cristóbal Guerra, Juan de Ledesma, Juan de la Cosa, Alonso de Ojeda y Bernardino de Tabanera. *Ibidem*.

en las islas de Craibe”.<sup>36</sup> Sobre la forma en que se trataban a los niños: “Yendo ciertos cristianos, vieron una india que tenía un niño en los brazos, que criaba, e porque un perro aquellos llevaban consigo había hambre, tomaron el niño vivo de los brazos de la madre, echáronlo al perro, e así lo despedazó en presencia de su madre.” y respecto al trato de los obreros de las minas advierte:

Cada minero se tenía por uso de echarse indiferentemente con cada cual de las indias que a su cargo tenían y le placía, ahora fuese casada, ahora fuese moza; quedándose él con ella en su choza o rancho, enviaba al triste de su marido a sacar oro a las minas, y en la noche, cuando volvía con el oro, dándole palos o azotes, porque no traía mucho, acaecía muchas veces atarle pies y manos como a perro, y echarlo debajo de la cama y él encima con su mujer.<sup>37</sup>

Otro testimonio que brinda Todorov, en su texto, es el de Bartolomé de Las Casas en su *Historia de la Indias*, respecto a la matanza de Canao en Cuba: “El día que los españoles llegaron al pueblo, en la mañana paráronse a almorzar en un arroyo seco, aunque algunos charquillos tenía de agua, el cual estaba lleno de piedras amoladeras, y antojóseles a todos afilar en ellas sus espadas” ( III, 29)<sup>38</sup> , después del desayuno:

Súbitamente sacó un español su espada, en quien se creyó que se le revistió el diablo, y luego todos ciento sus espadas, y comienzan a desbarrigar y acuchillar y matar de aquellas ovejas y corderos, hombres y mujeres, niños y viejos, que estaban sentados, descuidados, mirando las yeguas y los españoles, pasmados, y dentro de dos credos no queda hombre vivo de todos cuantos allí estaban. Entran en la gran casa, que junto estaba, porque a la puerta della esto pasaba, y comienzan lo mismo a matar a cuchilladas y estocadas cuantos allí hallaron, que iba el arroyo de la sangre como si hubieran muerto muchas vacas.<sup>39</sup>

Como puede advertirse en los párrafos anteriores, hay una gran cantidad y variedad de posturas ante el indio (otro), ya sea de protección y denuncia ante los tratos inhumanos de aquellos conquistadores, como de su ataque. Sin embargo, en ambos está implicada la idea de “superioridad”, en este caso, la española sobre el indio, es decir, por una parte no le es reconocido el derecho que merece, por lo que es considerado esclavo e incluso visto como instrumento, y por otra no es considerado autosuficiente para su propia defensa; lo que hace

---

<sup>36</sup> Todorov, Tzetan. *Op cit.* p 150.

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p 151.

<sup>39</sup> *Ibidem.*

pensar que el conquistador no tiene conocimiento de la Ley natural ni del Derecho natural, el cual estipula la igualdad entre los hombres y el respeto al “otro”.

Ahora bien, pasemos a ver un caso concreto de este segundo encuentro, es decir, conquistador-indio. Para ello se trabajará a Hernán Cortés, a través de sus *Cartas de relación de la Conquista de México*.

Hernán Cortés Monroy Pizarro Altamirano nació en Medellín (Badagoz) España en 1485 y muere en Castilleja de la Cuesta (Sevilla) el 2 de diciembre de 1547. Sus padres lo mandan a estudiar dos años a la Universidad de Salamanca. Sin embargo, el joven Cortés tenía otras inclinaciones, por lo que se embarcó en la expedición de Nicolás de Ovando en Sevilla. Posteriormente, en 1504 con 19 años, se embarca nuevamente con Alonso Quintero, llegando a las indias occidentales. Con ello dando paso a sus futuros viajes y conquistas.

Ahora demos paso al análisis de este segundo encuentro (conquistador- indio) a través de Cortés y sus cartas de relación a Carlos V.

La primera carta es una relación de las cosas acontecidas en la Villa Rica de Veracruz con fecha de 10 de julio de 1519:

Muy altos y muy poderosos exelentísimos príncipes muy católicos y muy grandes reyes y señores: Bien cremos que vuestras majestades, por letras de Diego Velazquez, teniente de almirante en la isla Fernandina, habrá sido informados de una tierra nueva que puede haber dos años poco más o menos que estas partes fue descubierta, que al principio fue intitulada por nombre Cozumel, después la nombraron Yucatan, sin ser lo uno ni lo otro, como por esa nuestra relación vuestras altezas podrán ver (...) Y tratamiento aquí desde el principio que fue descubierta esta tierra hasta el estado presente está, por que vuestras majestades sepan la tierra que es, la gente que la posee y la manera de su vivir, el rito y creencias, setas (sic) o ley que tienen, y el futuro que en ellas vuestras reales altezas podrán hacer y della podrán recibir, (...) y la cierta y muy verdadera relación es en esta manera...<sup>40</sup>

Como podemos ver, Cortés tiene la intención de mandar completa relación de todo aquello que viera y aconteciera a su paso, y así lo hace, pues en ello se ve implícita su

---

<sup>40</sup> Cortés, Hernán. *Cartas de relación de la Conquista de México*. 3ª edición. Austral. 1990. ESPASA-CALPE, Mexicana. S.A. 1845. p. 13.

justificación de conquistar y, por ende, su derecho de dominio. Además resalta su interés de conquistador, pero también de investigador.

Su relación comienza haciendo un recuento de los hechos sucedidos en las expediciones de Francisco Hernández de Córdoba y de Juan de Grijalva, cuyos viajes no fueron terrestres, pues los habitantes de aquellas islas y territorios (Cuba, Cozumel y Yucatán) no les permitieron el paso a sus pueblos, sin embargo hubo intercambio de productos. Al respecto relata Cortés lo siguiente:

Y siguiendo su viaje, fueron a dar a dicha tierra, intitulada de Yucatán, a la punta della, que estará sesenta o setenta leguas de dicha isla Fernandina, desta tierra, de la rica tierra de la Veracruz, donde nosotros, en nombre de vuestras altezas, estamos, en la cual salto en un pueblo que se dice Campoche, donde el señor del pusieron por nombre Lázaro, y allí le dieron dos mazorcas con un tela de oro, y porque los naturales de dicha tierra no los consintieron estar en el pueblo y tierra, se de allá y se fueron la costa abajo hasta diez leguas (...) a otro pueblo que se llama Machocobón, y el señor del Chapoto, y allí fueron bien recibidos de los naturales de la tierra, mas no los consintieron entrar en sus pueblo, y aquella noche durmieron los españoles fuera de la naos, en tierra. Y viendo estos los naturales de aquella tierra, pelearon otro día por la mañana con ellos, de tal manera que murieron veinte y seis españoles y fueron heridos todos los otros; y finalmente, viendo el capitán Francisco Fernández de Córdoba esto, escapo con los que quedaban con acogerse a la noas...<sup>41</sup>

El rechazo al nuevo visitante es tajante, pero se le permite comerciar, mas no entrar a sus tierras, y esto lo hace constar Cortés en su carta.

Sin embargo, Cortés habla de la maravilla que le causan estas tierras:

la tierra adentro y fuera de los dichos arenales muy llana y de muy hermosa vejas y riberas, en ellas, tales y tan hermosa, que en toda España no pueden ser mejores<sup>42</sup> y sobre la fauna advierte... “Hay en esta tierra todo género de caza y animales y aves conforme a las nuestra Naturaleza, ansí, como ciervos, cersos, gamos, lobos, zorros, perdices, palomas, tórtolas de dos y tres maneras, codornices, liebres, conejos” concluyendo... “*por manera que en aves no hay diferencia desta tierra a España*” y sorprendido agrega... “hay leones y tigres...”<sup>43</sup>

Por otra parte, también hace una descripción de los habitantes, en este caso, de Cozumel y Yucatán: “es una gente de mediana estatura, de cuerpos y gestos bien proporcionada, excepto que en cada provincia se diferencian ellos mismo los gestos, unos horadándose las orejas y poniéndose en ellas muy grandes y feas cosas”<sup>44</sup>, y sobre sus ropas dice: “y los hombres traen tapadas sus vergüenzas, y encima del cuerpo unas mantas muy delgadas y

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>43</sup> *Ibidem*. Las cursivas son mías.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 29.

pintadas *a manera de alquizales moriscos* y las mujeres de la gente común traen unas mantas muy pintadas”.<sup>45</sup> Y respecto a sus construcciones: “Hay algunos pueblo grandes y bien concretados, las casas, en las partes que alcanzan piedra son de cal y canto, y los aposentos della, pequeños y bajos, *muy amoriscados*, y en las partes a donde no alcanzan piedra, hacen las de adobes (...) y las cubiertas de encima son de paja”.<sup>46</sup>

Como puede verse, Cortés hace una comparación entre el Nuevo Mundo y España, respecto a la flora y fauna, que lo lleva a afirmar: “que en toda España no pueden ser mejores”, dando con ello un giro, es decir, trasladando el modelo de belleza, que en un momento ocupaba España, al Nuevo Mundo.

Ahora bien, respecto a los habitantes de estas tierras no hace ninguna afirmación moral, sin embargo, sí una detallada descripción física de ellos, pero en ellos ve elementos conocidos de aquel “otro” que les es familiar, es decir, el moro. Por ejemplo, cuando describe algunas construcciones (templos) de los principales, a las que llama Mezquitas:

Hay casas de algunos principales muy frescas y de muchos aposentos (...) hemos visto mas de cinco patios dentro de unas solas casas, (...) y tienen dentro sus pozos y albercas de agua, y apostemos para esclavos y gente de servicio que tiene mucha (...) *y con éstos tienen sus mezquitas y adoratorios y sus andenes*.<sup>47</sup>

Sobre el acto de explicar lo nuevo a partir de lo conocido, Todorov hace la siguiente observación:

El encuentro con los indios no crea esa posibilidad existente por razones que son propias a la historia misma Europea. Para describir a los indios, los conquistadores buscan comparaciones que encuentran de inmediato, ya sea en su propio pasado pagano (greco romano), ya sea con pueblo otros, geográficamente más cercanos y ya familiares, como los musulmanes. Los españoles llaman “mezquitas” a todos los templos que descubren y la primera ciudad que ven durante la expedición de Hernández de Córdoba será llamada, según nos dice Bernal “el gran Cairo”. Al tratar de precisar sus impresiones sobre los mexicanos, Francisco Aguilar recuerda inmediatamente: “Digo, pues, que yo desde muchacho y niño me ocupé en leer y pasar historias y antigüedades persas, griegas, romanas. También he leído los ritos que había en la india de Portugal”.<sup>48</sup>

Y en relación a los ritos que hacían los indios a sus deidades, explica Cortés:

---

<sup>45</sup> *Ibidem*. Las cursivas son mías.

<sup>46</sup> *Idem*. Las cursivas son mías.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 30. Las cursivas son mías.

<sup>48</sup> Todorov, Tzvetan. *Op cit.* p.117.

*y allí (las mezquitas) tienen sus ídolos que adoran, dellos de piedra, y de ellos de barro, y de ellos de palos a los cuales honran y sirven en tanta manera y con tantas ceremonias, (...) y tiénelas muy atumada con plumas y paños muy labradas y con toda manera de gentileza y todos los días, antes que obra alguna comienzan, quemán en las dichas mezquitas incienso, y algunas veces sacrifican sus mismas personas, cortándose uno las lenguas, y otros las orejas (...) y toda la sangre que dellos corre la ofrecen a aquellos ídolos echándola por todas partes de aquellas mezquitas, y otras veces echándola hacia el cielo.*<sup>49</sup>

Y agrega:

Y tiene otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta hoy visto en ninguna parte y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que mas aceptación tenga su petición toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de mas mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas y quemán las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, ofreciéndoles en sacrificio aquel humo.<sup>50</sup>

Como puede advertirse, a Cortés le impresionan los sacrificios que realizan los indios,

sin embargo, le sugiere al rey que:

Veán vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño y si cierto Dios Nuestro Señor será servido si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fueran introducidas y instruidas en nuestra muy santa fe católica y conmutada la devoción, fe y esperanza que en estos sus ídolos tienen, en la divina potencia de Dios, (...) *Es de creer que no sin causa Dios Nuestro Señor ha sido servido que se descubran estas partes en nombre de vuestras reales altezas, para que tan gran fruto y merecimiento de Dios alcanzasen vuestras majestades mandando informar y siendo por su mano traídas a la fe estas gentes bárbaras que, según lo que dellos hemos conocido, creemos que habiendo lenguas y personas que les hiciesen entender la verdad de la fe y error en que están mucho dellos y aun todos, se apartarían muy brevemente de aquella ironía que tienen y vendrían al verdadero conocimiento, porque viven más políticamente y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se ha visto.*<sup>51</sup>

En esta última cita puede verse una doble intención en Cortés: por una parte una vocación misionera, es decir, tiene un espíritu de cruzado, pues en él se ve, en varias ocasiones, el interés por expandir la fe cristiana y el combate contra los herejes. En relación a esto, Todorov cita de Bernal Díaz lo siguiente: “en Cozumel, alguien le sugiere enviar hombres armados a buscar oro en el interior de las tierras. “ Y Cortés le dijo riendo que no venía él para tan poca cosa, sino para servir a Dios y al rey”<sup>52</sup>; y la otra, es una forma de dar crédito y derecho de conquista, esto se puede ver reflejado en el “reconocimiento” y relación del territorio y sus habitantes. Sin embargo, llama la atención la afirmación final, en la que opina... “viven más políticamente y razonablemente que ninguna de las gentes

<sup>49</sup> Cortés, Hernán. *Op cit.* p. 30. Las cursivas son mías.

<sup>50</sup> *Ibidem.*

<sup>51</sup> *Idem.* Las cursivas son mías.

<sup>52</sup> Todorov, Tzvetan. *Op cit.* p.107.



que hasta hoy en estas partes se ha visto”, lo cual, alude a un reconocimiento político del “otro” a través de reconocerlo como pueblo civilizado. Su reconocimiento es por medio de un paralelismo que hace de la cultura europea y la americana, y no esta última por sí misma.

Por otra parte, en las cartas siguientes se puede ver, con mayor claridad, el discurso y la intención que lleva el conquistador. En el caso de Cortés para justificar la dominación y destrucción del “otro”, pero de igual manera se puede ver un discurso donde el conquistador es *conquistado* por el “otro”, e incluso, como en la primera carta, se hallan recursos en los que mediante lo conocido se explica lo nuevo, pero también un sentimiento de cruzado que experimenta Cortés.

Al respecto de los dos últimos puntos, hay varios ejemplos, entre ellos, cuando sale Cortés con su ejército de Tlaxcala y se aproxima a otra provincia: “Otro día de mañana salieron de la ciudad a me recibir al camino con muchas trompetas y atabales, y muchas personas de las que ellos tienen religiosas en sus *mezquitas*, vestidas de las vestiduras que usan y cantando a su manera como lo hacen en las dichas *mezquitas*”<sup>53</sup>. O aquella otra, en la que expresa sus observaciones sobre Churultecal (Cholula) y sus habitantes: “La gente desta ciudad es más vestida que los de Tascaltecal en alguna manera, porque los *honrados ciudadanos* de ella traen albornoces encima de la otra ropa, aunque son diferentes *de los Africanos*, porque tienen maneras; pero en la hechura y tela y los ropajes son muy semejantes”.<sup>54</sup>

Sin embargo, sus comparaciones no son sólo con aquel “otro” conocido, es decir, moro y africano, sino con algo que le es propio, me refiero a que compara las ciudades españolas

---

<sup>53</sup> Cortés, Hernán. *Op cit.*. p. 48. Las cursivas son más.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 50. Las cursivas son más.

con las americanas, haciendo, como se vio anteriormente, un paralelismo. Esto se puede ver, cuando habla sobre la ciudad de Cholula:

Es la ciudad más propósito de vivir españoles que yo he visto de los puertos acá, porque tienen algunos baldíos y aguas (...) Porque es tanta la multitud de la gente que en estas partes mora, que ni un palmo de tierra hay que no esté labrada y aun con todo, en muchas partes padecen necesidad, por falta de pan; y aun hay mucha gente pobre, y que piden entre los ricos por las calles y por las casa y mercados, como hacen los pobres en España, y *en otras parte que hay gente de razón*.<sup>55</sup>

Ahora, en relación con el sentimiento de cruzado y el caballeresco que experimenta Cortés, se halla el siguiente ejemplo, en el que se entera que sus tropas están inquietas, así que los anima diciéndoles las siguientes palabras:

(...) y yo los animaba diciéndoles que mirasen que eran vasallos de vuestra alteza, y que jamás en los en ninguna parte hobo falta, *y que estábamos en disposición de ganar para vuestra majestad los mayores reinos y señoríos que habían en el mundo*” y agrega... “*Y que demás de hacer lo que como cristianos éramos obligados en poñar contra los enemigos de nuestra fe y por ello en el otro mundo ganamos la gloria y en éste conseguíamos la mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó*.”<sup>56</sup>

En la cita anterior es claro ver aquel sentimiento de cruzado, que bien podría ser considerado como consecuencia de la Reconquista española. Sin embargo, igualmente se puede ver implícito el discurso que el conquistador tendrá presente en sus campañas, es decir, el conquistador creará un discurso que justifique su conquista a través del cristianizar; para que ello sea justo, necesita cristianizar la guerra. Aquí se encuentra, por lo menos, una de las justificaciones dadas por España para hacer la guerra al Nuevo Mundo. Esto consiste en ver en el Nuevo Mundo un nuevo “otro”, pero que además es visto o proyectado, como lo dice Cortés, como “los enemigos de nuestra fe”.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> *Ibidem*. Las cursivas son mías.

<sup>56</sup> *Ibid.* p. 43. Las cursivas son mías.

<sup>57</sup> El sentimiento de cruzado experimentado por Cortés está presente en muchas batallas que tiene con los indios, además ve en ellas el favor divino. Un ejemplo de ello es la batalla que tiene con los tlaxcaltecas y cuenta Cortés: “Otro día torné a salir por otra parte ante que fuese de día sin ser sentido, con los de caballo y cien peones y los indios mis amigos, y les quemé más de diez pueblos, en que hobo pueblo de ellos de más de tres mil casa, e allí pelearon conmigo los del pueblo, (...) *E como traíamos la bandera de la Cruz y puñabamos ppor nuestra fe y por servicio de vuestra sacra majestad, en su muy real ventura no dio Dios tanta victoria que les matamos mucha gente, sin que los nuestros reviviesen daño*”. *Ibid.*, p. 41. Las cursivas son mías.

Un ejemplo más de ello se halla en su testamento, hecho en Sevilla el 11 de octubre de 1547 y completado el 2 de diciembre de 1574 en Castilleja de la Cuestas, en el que afirma que en su victoria contra los enemigos

Como puede verse, en el discurso del conquistador está presente el carácter de cruzado, donde el “otro” es considerado enemigo no por agresión, sino por el hecho de profesar creencias religiosas diferentes.

Ante estos infieles (del Nuevo Mundo) Cortés toma medidas drásticas. Por ejemplo, en la que por medio de una agresión visual derroca a los antiguos dioses y coloca a los nuevos. Para ilustrar lo anterior, la siguiente cita tiene como contexto Tenochtitlán: “Los más principales desto ídolos, y en quien ellos más fe y creencia tenían, derroqué de sus sillas y lo fice echar por las escaleras abajo, en fice limpiar aquellas capillas donde los tenían porque todas estaban llenas de sangre, que sacrificaban y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora y de otros santos”.<sup>58</sup>

Después de esta agresión visual e imposición, en este caso, de creencias religiosas sobre el “otro”, es decir, el indio, advierte Cortés al rey:

Yo les hice entender con las lenguas cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos, que eran hechos por sus manos, de cosas impías, e que habían de saber que había un solo Dios, universal señor de todos, el cual había creado el cielo y la tierra y todas las cosas, e hizo a ellos y a nosotros.<sup>59</sup>

Como puede verse, Cortés tiene en claro las posturas Cristianas.

Por otra parte, la intención de cruzada en el Nuevo Mundo, que presenta y proyecta Cortés, se extenderá. Al respecto Silvio Zavala en *Hernán Cortés ante la justificación de su conquista* advierte: “(...) no sería solamente la de los conquistadores sino también la de algunos misioneros como el franciscano fray Toribio Buenamente o Motolinía cuando

---

de la fe y su descubrimiento de tierras y conquistas en la Nueva España (como el llama el Nuevo Mundo, en la Carta segunda), Dios lo ayudó. Pero para el descanso de su conciencia manda construir Hospitales, colegios y conventos para monjas, y dice el Testamento: “yten mando que en la dicha mi villa de coyoacan se edifique y haga vn collegio para estudiantes que estudien theologia e derecho canónico y cebil para que aya personan doctas en la dicha nueva España que Rijan las iglesias e informen a los naturales dell en las cosas tocantes a nuestra santa fee catholica ...” . Hernán, Cortés. *Cartas y Documentos*. Intruducción de Mario Hernández Sánchez-Barba. Porrúa. S.A. México. 1963. p.554 y ss.

<sup>58</sup> Cortés, Hernán. *Op cit.* p. 72.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

escribían el emperador en 1555 que: “por este capitán (Hernán Cortés) nos abrió Dios la puerta para predicar su santo evangelio” y añadía... “dice el Señor, será predicado este evangelio en todo el Universo antes de la consumación del mundo. Pues a vuestra majestad conviene de oficio darse prisa que se predique el santo evangelio por todas estas tierras, y los que no quisieren oír de grado, sea por fuerza, que aquí tiene lugar aquel proverbio, mas vale bueno por fuerza que malo por grado”<sup>60</sup>

Hasta aquí se puede ver el discurso del conquistador, el cual consistía, en un momento, en cristianizar la guerra con base a una ideología de poder<sup>61</sup> y con ello justificar tanto la eliminación del “otro” como su dominación, por el hecho de profesar, el “otro”, creencias religiosas distintas.<sup>62</sup>

Otro discurso, que se halla en las Cartas de Relación de Cortés, es aquel en el que se usa el requerimiento; pues en todos los casos en los que avanza hacia otras provincias va presuponiendo el derecho de imponer a los indígenas la soberanía española, planteando el dilema de someterse por voluntad o sufrir la guerra. Además, dentro de la narración se

---

<sup>60</sup> Toribio Esquivel Obregón. *Hernán Cortés y el Derecho Internacional en siglo XVI*. Silvio Zavala. *Hernán Cortés ante la justificación de su conquista*. 2ª edición. Porrúa. México. 1985. p.140.

<sup>61</sup> El acto de *cristianizar la guerra* como medio para justificar la guerra hacia otro pueblo, como se verá más adelante, es tratado por Juan Ginés de Sepúlveda en *Democraes alter*. Sin embargo, llama la atención que esta idea se encuentre en Cortés en sus campañas de conquista.

Al respecto Benjamín Fernández Valenzuela, en el Prólogo de *Biblioteca Mexicana* de Juan José Eguiara y Eguren, advierte que: “Una de las características primordiales de las *Cartas de Relación* es la influencia del pensamiento latino que en ella predomina”, dado como ejemplo la *Eneida* de Virgilio, en la cual, a través de argumentos de fe se declara la guerra a un pueblo, y dice Valenzuela al respecto: “No olvidemos que la *Eneida* y las *Cartas de Relación* nos presentan la situación de un pueblo invadido y las razones de un pueblo invasor que acosa solamente por razones divinas, por impulso de lo alto, que viene a ser, al cabo, teorías de conciencia”. Juan José Eguiara y Eguren. *Biblioteca Mexicana*. Edición Preparada por Ernesto de la Torre Villar. Prólogo Benjamín Fernández Valenzuela. UNAM. 1986. p. XII- XV. Además Ma. del Carmen Rovira Gaspar en *Una aproximación a la Historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, menciona de Francisco Severo Maldonado lo siguiente: “Maldonado establece una relación entre los versos de Virgilio y la conquista de las Indias proponiendo la influencia que pudiera tener en los conquistadores, y en su espíritu bélico, algunas lecturas de la latinidad, justificantes del poder tiránico y de una conquista cercana a lo divino”. *Una aproximación a la Historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Coordinación, introducción y textos. Ma. del Carmen Rovira Gaspar. UNAM. DGAPA. UNAM. FFyL. 1992. p. 106. Las cursivas son mías.

<sup>62</sup> Para poder ver más al respecto, consúltese la Ordenanzas de Cortés, en Hernán, Cortés. *Cartas y Documentos*. Intruducción de Mario Hernández Sánchez-Barba. Porrúa. S.A. México. 1963

puede percibir que la matanza de indios siempre es precedida por una narración de ataque de los indios a los españoles. Al respecto hay varios ejemplos, entre los cuales se puede citar la batalla con los tlaxcaltecas:

En nos dos tiros de piedra dellos asomó mucha cantidad de indios muy armados y con muy gran grita, y comenzaron a pelear con nosotros, tirándonos muchas varas y flechas. *E yo les comencé a facer mis requerimientos en forma, con las lenguas que conmigo llevaba, por ante escribano. En cuanto más me paraba a los amonestar y requerir con paz, tanto más priesa no daban ofendiéndonos quanto ellos podían. E viendo que no aprovechaban requerimientos ni protestaciones, comenzamos a nos defender como podíamos.*<sup>63</sup>

Otro ejemplo, donde se manifiesta a través de Cortés el derecho de imponer autoridad, es éste, en el que al ser avisado (Cortés) de una traición, le aconsejan que mande mensajeros; debido a la respuesta Cortés declara lo siguiente:

(...) por tanto, que dentro de 3 días pereciensen ante mí a dar la obediencia y a se ofrecer por sus vasallos, con aprecibimiento que pasado el término que les daba, si no viniesen iría sobre ellos y les destruiría, y procedería contra ellos como contra personas rebeldes y que no se querían someter debajo del dominio de vuestra alteza.

Sin embargo, advierte que:

E para ello les envié un mandamiento; firmado de mi nombre y de un escribano, con relación larga de la real persona de vuestra sacra majestad y de mi venida, *diciéndoles cómo todas estas partes y otras muy mayores tierras y señoríos era de vuestra alteza y que los que quisiesen ser sus vasallos serán honrados y favorecidos, y, por el contrario, los que fuesen rebeldes serían castigados con arreglo y justicia.*<sup>64</sup>

Un último ejemplo es aquel que después de la matanza en templo mayor por Pedro de Alvarado y la noche triste, es decir, después de la expulsión del ejército de Cortés y de él mismo de Tenochtitlán, siguió hacia el norte:

Y entrando por tierras de la dicha provincia salió mucha gente de los naturales della a pelear con nosotros, y pelearon y nos defendieron la entrada cuanto a ello fue posible, poniéndose en los aposentos fuertes y peligrosos. *E por no dar cuenta de todas las particularidades que nos acaecieron en esta guerra, que sería polijidad, no diré sino que, después de hechos los requerimientos que de parte de vuestra majestad se les hacían acerca de la paz, y no los quisieron cumplir; y les hicimos la guerra y pelearon muchas veces con nosotros.*<sup>65</sup>

Tomando en cuenta las citas anteriores, se pueden ver los dos discursos que Cortés toma para justificar la guerra contra los indios; el primer discurso versa en la lucha contra *los enemigos de la fe*, y el segundo por defensa y desobediencia ante la declaración de la

---

<sup>63</sup> Cortés, Hernán. *Op cit.*p. 41. Las cursivas son mías.

<sup>64</sup> *Ibid.*,p. 47. Las cursivas son mías.

<sup>65</sup> *Ibid.*,p. 101. Las cursivas son mías.

soberanía de España sobre las tierras del Nuevo Mundo y sus habitantes. En relación con lo anterior, en palabras de Cortés:

(...) y viesen cuanto convenía al servicio de Dios y de vuestra católica majestad tornar a cobrar lo perdido, *pues para ello teníamos de nuestra parte justas causas y razones: lo uno, por pelear en aumento de nuestra fe y contra gente bárbara; y lo otro, por seguridad de nuestras vidas; y lo otro, porque en nuestra ayuda teníamos muchos de los naturales nuestros amigos, quera causas postísimas para animar nuestros corazones.*<sup>66</sup>

Concluyendo, a través de ambos discursos se puede ver cómo Cortés ve al “otro”. En principio y retomando todo lo dicho hasta aquí, se puede advertir que en Cortés el “otro” es explicado por un “otro” ya conocido, es decir, el moro y en ciertos casos el africano. Por otro lado, es considerado como enemigo, primero, por la diferencia de sus creencias religiosas respecto al español, y segundo, por su resistencia a aceptar la soberanía española en sus tierras. Por lo que, en los modos en que el discurso del conquistador proyecta la oposición **cultura española & americana** se refleja la alteridad del “otro” delimitada e ignorada. Por tanto, se puede decir que el “otro” halla su definición en la medida de su interacción con el **“nosotros”**.

Sin embargo, también se encuentra un discurso más, en el que el conquistador es conquistado por el “otro”, por ejemplo a la llegada de Cortés a Tlaxcala; refiriéndose a la ciudad, relata lo siguiente:

La ciudad es tan grande y de tanta admiración, que aunque mucho de lo que della podría decir deje, lo poco que diré creo es casi increíble, porque es muy mayor que Granada y muy más fuerte, y de tan buenos edificios y de muy mucha más gente que Granada tenía al tiempo que se ganó, y muy mejor abastecida de las cosas de la tierra, que es de pan y de aves y caza (...) y cosas que ellos comen muy buena”.<sup>67</sup> Y sobre el mercado de Tlaxcala dice: “(...) Hay joyería de oro y plata y piedras, y de otras joyas de plumaje, *tan bien concretado como puede ser en todas las plazas y mercados del mundo.*<sup>68</sup>

La admiración hacia el “otro” aumenta cada vez que va avanzando, por ejemplo cuando llega a Iztapalapa: “Terna esta ciudad de Iztapalapa doce o quince mil vecino; la cual está en la costa de una laguna salada grande, la mitad dentro del agua y la otra mitad en la tierra

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 116. Las cursivas son mías.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>68</sup> *Ibidem*. Las cursivas son mías.

firme. Tiene el señor della unas casa nuevas que aún no están acabada, *que son tan buena como la mejores de España*".<sup>69</sup> Y siguiendo el mismo tema, habla de Tenochtitlán lo siguiente: "Hay en esta gran ciudad muchas mezquitas o casa de sus ídolos, de muy hermoso edificios" y más adelante declara que: " y entre estas mezquitas hay una, que es la principal *que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y particularidad della*".<sup>70</sup> Y sobre el mercado de Tenochtitlán relata lo siguiente:

Tiene otra plaza tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales alrededor, donde hay cotidianamente arriba de sesenta mil ánimas comprando y vendiendo donde hay todos los géneros de mercadería que en todas las tierras se hallan. (...) Hay calle de caza donde venden todos los linajes de aves que hay en la tierra (...) Hay calles de herbolaria donde hay todas las raíces y yerbas medicinales que en la se hallan. Hay casas como de boticarios, donde se venden las medicinas hechas (...) Hay casas donde dan de comer y beber por precio. Hay hombres como los que llaman en castilla ganapanes, para traer cargas.<sup>71</sup>

Y finalmente, el gran asombro que experimenta Cortés sobre el trato dado a Moctezuma por sus súbditos:

La manera de cómo les daban de comer es que venían trecientos o cuatrocientos mancebos con el manjar, que era sin cuento, porque Todas las veces que comía y cenaba le traían de todas las maneras de manjares, así de carnes como de pescados y frutas y yerbas que en toda la tierra se podían haber.<sup>72</sup>

Concluyendo que:

Eran tantas y tan diversas las maneras y ceremonias que este señor tenia en su servicio, que era necesario más espacio del que yo al presente tengo para las relatar, y aun mejor memoria para las retener; *porque ninguno de los soldanes no otro ningún señor infiel de los que hasta agora se tiene noticia no creo que tantas ni tales ceremonias en servicio tengan*.<sup>73</sup>

Como puede verse, a través de las citas anteriores, Cortés -el conquistador- es conquistado por todo aquello que ve en la nueva España (como él la nombra), por lo que resalta la intensidad y dedicación en la descripción de todo aquello que ve.

Quizá puede afirmarse que la admiración no es concretamente por el "otro", sino por lo construido.

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 55. Las cursivas son mías.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 71. Las cursivas son mías.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 70-71.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 77. Las cursivas son mías.

Finalmente, la relación del conquistador con el “otro” está combinada tanto de admiración como de rechazo por su diferencia.

B) La visión del indio sobre el “otro”. El conquistador.

En este apartado se mostrará cómo fue visto el conquistador a través de los ojos de los naturales del Nuevo Mundo, es decir, ahora el conquistador será el “otro”.

Una de las fuentes usadas por mí en esta tesis es el siguiente: *La visión de los vencidos*, cuya introducción, selección y notas son de Miguel León Portilla, y la versión de los textos nahuas es de Ángel Ma. Garibay y Miguel Portilla, cuyo texto incluye fuentes y testimonios directos como *El Códice Florentino*, *Códice Ramírez*, *Códice Aubin*, el *Manuscrito 22 de la Biblioteca Nacional de París*, llamado de *Unos Anales Históricos de la Nación Mexicana*, redactado por autores anónimos de Tlatelolco, y la *Colección de Cantares Mexicanos*, los cuales probablemente fueron compuestos en el año de 1523. Sin embargo, estas son algunas de las muchas fuentes que hay para analizar la visión del indio sobre el “otro” (el conquistador). Además, sólo estas fuentes relatan lo sucedido en la conquista de México Tenochtitlán. Por lo que en este apartado sólo se tratará la visión del indio náhuatl sobre el “otro” (el conquistador), pues los mayas y los incas, por sus ricas fuentes, serían merecedores de un trabajo a parte.<sup>74</sup>

Ahora bien, este apartado será dividido en tres partes: la primera será cómo el “otro” (el conquistador) es visto como dios; el segundo, el conquistador como popoloca, es decir,

---

<sup>74</sup> En relación con los mayas e incas, Portilla ofrece en su texto *El reverso de la Conquista*, a través del uso de fuentes directas, testimonios con los cuales muestra una visión a la inversa, es decir, del indio sobre el español. De igual manera, puede consultarse a Luciano Pereña en *Genocidio en América*, quien ofrece, por ejemplo, el testimonio de Pedro Cieza, quien es nombrado cronista de las Indias, además redacta la *Crónica del Perú*: “En otros casos, continua Pedro de Cieza, ante el avance de los conquistadores, los indios advertidos de la “codicia y lujuria” de sus enemigos, no sólo ocultaban sus tesoros sino que llegaron a matar a todas sus mujeres, como ocurrió en Quito. En las proximidades de Chamoyas ... **muchos de los indios, con desesperación, tomando sus mujeres e hijos, haciéndoles más vale morir con libertad que no vivir en servidumbre de gente tan cruel.**”



como bárbaro<sup>75</sup> y avaricioso; y finalmente, después de la caída del Imperio de Tenochtitlán, a través de los cantos y poemas se verá el impacto dejado por el conquistador al indio.

### **El “otro” como dios.**

La construcción de la idea de que aquellos hombres que arribaron a la costa de Veracruz eran dioses tiene sus antecedentes en los presagios anteriores a la llegada de los españoles y en las interpretaciones que de ellos dio Moctezuma, como también en el mito del retorno de Quetzalcóatl. Esto se podrá ver a través de las fuentes, por ejemplo, los informantes de

---

<sup>75</sup> Cabe advertir que el término de bárbaro, en este apartado, no tiene el significado aristotélico ni el sentido que los romanos daban al término, es decir, a todo aquel pueblo o cultura diferente a la grecorromana. La diferencia en el uso del término “bárbaro”, tanto por los conquistadores como por el indio nahua, da como consecuencia una nueva línea de investigación, la cual en algún momento posterior a este trabajo realizaré. León Portilla en *Visión de los vencidos*, página XXVI, menciona lo siguiente “Cuando asediaron a la ciudad los españoles, con frecuencia se les llama popolocas (bárbaro).” Pero no da ninguna referencia del término u otro significado.

Alejandra Gámes Espinosa, en *Popolocas. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, advierte que este grupo étnico suele ser confundido con los Chochos y los Mixtecos, pues estos dos últimos están histórica y culturalmente relacionados con los “popolocas”. Esto se debe a que en el siglo XI los chochones y los “popolocas” formaban un solo grupo con un mismo idioma, sin embargo, estos grupos se fueron separando gradualmente, tanto lingüística como culturalmente, e incluso a nivel geográfico, pues los chochones se localizan actualmente al norte de Oaxaca y los “popolocas” al sureste de Puebla.

Además señala que este pueblo ha sido considerado como una cultura “mediana” y “marginal”, lo cual la autora, a través de su libro, hace ver cómo este pueblo no tiene nada de mediano ni marginal, al contrario, es una cultura con cualidades propias. Sin embargo, advierte que el inicio de considerar al “popoloca” con una carga peyorativa de bárbaro fue por los mexicas: “Antes de la llegada de los españoles, los mexicas al conquistarlos los denominaron “popolocas”, nominación despectiva que significa “tartamudo”, “poco inteligente” y “bárbaro”.

[http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_docman&task=cat\\_view&gid=16&dir=ASC&order=name&Itemid=18&limit=5&limitstart=35](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=16&dir=ASC&order=name&Itemid=18&limit=5&limitstart=35).

Por otra parte Klaus Jäcklein, en *Un pueblo Popoloca*, menciona cómo ha sido entendido el término de bárbaro, sin embargo, advierte que “tampoco se sabe en qué criterios se fundamentaron los aztecas para definir a los diferentes grupos no nahuas unas veces como popolocas y otras como chochones”. Pero a pesar de ello da varios ejemplos de cómo se ha entendido tal término, por ejemplo dice que Sahagún ... “todavía utiliza el término azteca “popoloca” en su sentido original de “extrajero” o “barabáro” con el mismo significado que tenían las denominaciones aztecas peyorativas de “tenime” y “pinome”, y añade por su parte que en el caso de los popolocas se trataba de individuos “inhábiles, incapaces y toscos”. Y refiriéndose a Fray Alonso de Molina a su *Vocabulario de la lengua mexicana*, señala que: “traduce popoloca por bárbaro, hombre de otra nación y lenguaje”. Klaus Jäcklein en *Un pueblo Popoloca*. Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública. 1ª edición en español. México.1974. p.23-24.

Como puede advertirse, el uso del término “popoloca” utilizado por los mexicas no ha sido trabajado a profundidad, pues como advierten los autores anteriores no se sabe en qué criterios está fundamentado el término, sin embargo, ambos concuerdan que es utilizado por los mexicas (aztecas), cuyo término (popoloca) tiene la connotación de extraño, extranjero y, a la vez, un sentido peyorativo de bárbaro.

Por lo tanto, el término “popoloca” utilizado por el nahua al describir a los conquistadores puede ser entendido con el mismo significado peyorativo que los mexicas daban a los popolocas.

Sahagún relatan ocho presagios, que van desde la aparición de “una como espiga de fuego, una como llama de fuego, una como aurora: se mostraba como si estuviera goteando, como si estuviera punzando el cielo”, hasta el incendio del Templo de Hutzilopochtli, etc. Sin embargo, llama la atención el séptimo presagio, en el que se relata que unos pescadores “cogieron cierto pájaro cenciento como si fuera grulla”, el cual tenía “uno como espejo en la cabeza”. Al mostrarlo frente a Moctezuma, éste dice: “Allí se veía el cielo: las estrellas, el Mastelejo y Moctezuma lo tuvo a muy mal presagio, cuando las estrellas y el Matelejo” y continúan relatando (los informantes de Sahagún): “Pero cuando vio por segunda vez la cabeza del pájaro, nuevamente vio allá en lontananza; como si algunas personas vinieran de prisa; bien estiradas; dando empellones. Se hacían la guerra uno a otros y los traían a cusetas unos como venados”<sup>76</sup>

Este mismo presagio es redactado en la *Historia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo, lib. II, cap. I, y cuentan:

Y tomando segunda vez Moctecuhzoma a ver y admirar por diadema y cabeza del pájaro vio grande número de gentes, que venían marchando desaparecidas y en escuadrones de mucha ordenanza, muy aderezados y a guisa de guerrera y batallando unos contra otros escaramuceando en figura de venados y otros animales.<sup>77</sup>

El presagio adquirió realidad en el momento en que Moctezuma se entera de la llegada de ciertos forasteros que venían del mar. Sobre este suceso Portilla cita, en su libro *La visión de los vencidos*, del testimonio de Molina de su libro *Historia de los indios de la Nueva España*, lo siguiente:

Mucho notaron estos naturales indios, entre las cuentas de sus años, el año, que vinieron y entraron en esta tierra los españoles, como cosa muy notable y que al principio les puso grande espanto y admiración. *Ver una gente venida por el agua. ( lo que ellos nunca habían visto, ni oído que se pudiesen hacer)*, de traje tan extraño de suyo, el tan denotados y anónimos, tan pocos entrar por todas las provincias de esta tierra con tanta autoridad y osadía, como si todos los naturales fueran sus vasallos. Así

---

<sup>76</sup> Portilla León, Miguel. *La visión de los vencidos*. UNAM. México, 2006. p. 4. Cfr. Informantes de Sahagún. *Códice Florentino*. Cap. I. (Versión del Nahuatl del doctor Garibay).

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 9. Cfr. *Historia de Tlaxcala*, de Muñoz Camargo, Lib. II, cap. I.

mismo se admiraban y espantaban de ver los caballos... *a los españoles llamaron tetuh, que quiere decir dioses y los españoles corrompiendo el vocablo decían Teueles (...)*.<sup>78</sup>

Como puede verse, los presagios jugaron un papel primordial en la construcción de la idea de que aquellos forasteros (los españoles) eran dioses. Al respecto, Portilla declara que en el *Códice Florentino*: “En dichos textos aparece claramente la proyección que hicieron los nahuas de sus antiguas ideas para explicarse la venida de los españoles; pensaban que el recién llegado era Quetzalcóatl, nuestro príncipe”.<sup>79</sup>

Ahora bien, vallamos a dicho texto para ver aquello que advierte Portilla.

Al enterarse Moctezuma de la llegada de aquellos forasteros (los españoles) manda mensajeros. Este hecho lo relatan los informantes de Sahagún, de esta manera: “Luego presurosos vienen a dar cuenta a Moctecuhzoma. Al saberlo, también de prisa envía mensajeros. *Era como si pensara que el recién llegado era nuestro príncipe Quetzalcóatl*”<sup>80</sup>

Los presentes mandados por Moctezuma a los recién llegados (los españoles), tenidos como dioses, van desde “una mascara de serpiente de turquesas, un travesaño para el pecho,

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. XV. Cfr. Buenavente, Fray Toribio de (Motolinia). *Historia de los indios de la Nueva España*. México, Editorial Salvador Chaves Hayhoe, 1941, p. 161-162.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 20. Las cursivas son mías.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 21. Cfr. *Códice Florentino*. Lib. XII, cap. III y IV. (Versión de Ángel Ma. Garibay K.) Las cursivas son mías.

Esta actitud de Moctezuma, que relatan los informantes de Sahagún, se logra entender con mayor claridad al consultar el mito del retorno de Quetzalcóatl, por ejemplo Walter Krickeberg en *Mitos y Leyendas de los aztecas, mayas y muiscas* dice lo siguiente: “ En este paso se narra el siguiente cuento: cuando estas gentes llegaron a Tula, traían consigo una persona muy principal como caudillo, el cual los gobernaba y a quien llamaban Quetzalcóatl, que los cholultecas después adoraron como dios, estos se tiene por muy averiguado, de que fue de muy buena disposición, blanco, rubio, barbudo y bien acondicionado”. Y continua: “ Según sus historias Quetzalcóatl vino de las partes de Yucatán (aunque algunos digan que de Tollan) a Cholula ... Afirman de Quetzalcóatl, que estuvo veinte años en Cholula, y estos pasados, se volvió por el camino por donde había venido, llevando consigo cuatro mancebos principales virtuosos de la misma ciudad. Desde Coatzacoalco, provincia distante de allí ciento cincuenta leguas hacia el mar, los tornó a evitar, y entre otras doctrinas que les dio, fue que dijese a los vecinos de la ciudad de Cholula que tuviesen por cierto que en los tiempos venideros habían de venir por el mar hacia donde sale el sol unos hombres blancos, con barbas largas como él. Estos serían señores de aquellas tierras, y que eran sus hermanos. Los indios siempre esperaron que se había de cumplir aquella profecía, y cuando vieron venir a los cristianos luego los llamaron dios hijos y hermanos de Quetzalcóatl...”. Walter Krickeberg en *Mitos y Leyendas de los aztecas, mayas y muiscas*. FCE. México. 1971. p. 64.

hecho de plumas de quetzal, sandalias de obsidiana”, hasta lo que los informantes de Sahagún mencionan: “En segundo lugar les dio el atavio de Tezcatlipoca (...) En tercer lugar, el atavio de Tlalocan Tecuhti (señor del Tlalocan). (...) En cuarto lugar, también el atavio de Quetzalcóatl. Una diadema de piel de tigre con plumas de faisán”<sup>81</sup> etc. Sin embargo, Moctezuma advierte a sus mensajeros: “*Id, no os demoréis. Haced acatamiento a nuestro señor el dios. Decidle: - “Nos envía acá tu lugarteniente Motecuhzoma. He aquí lo que te da en agasajo a llegar a tu morada de México”*”.<sup>82</sup>

Como puede advertirse, la actitud de Moctezuma está guiada a partir de la idea de que estos hombres son dioses, por lo que no será sorpresa su modo de actuar antes y después de su primer encuentro con Cortés.

Ahora bien, continuando con el relato de los informantes de Sahagún, narran que al regreso de los mensajeros a Tenochtitlán, que envió Moctezuma ante el dios (Cortés): “ya no supo de sueño, ya no supo de comida (...) Estaba demoralizado se tenía como abatido. (...) Y por esto decía: “¿Qué sucederá con nosotros? ¿Quién de veras queda en pie?”<sup>83</sup> Posteriormente, los mensajeros son llevados a la Casa de la Serpiente por mandato de Moctezuma, donde fueron sacrificados algunos cautivos, cuya sangre fue rociada a los mensajeros. Y explican los informantes de Sahagún: “*La razón de hacer tal cosa, es haber ido por camino muy difícil; por haber visto a los dioses; haber fijado sus ojos en su cara y en su cabeza: ¡Bien con los dioses conversaron!*”<sup>84</sup>

Pero la angustia de Moctezuma aumenta al escuchar lo que vieron los mensajeros:

---

<sup>81</sup> Portilla León, Miguel. *Op cit.*, p. 24. *Cfr. Códice Florentino*. Lib. XII, cap. III y IV. (Versión de Ángel Ma. Garibay K.)

<sup>82</sup> *Ibidem*. *Cfr. Códice Florentino*. Lib. XII, cap. III y IV. (Versión de Ángel Ma. Garibay K.) Las cursivas son mías.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 29. *Cfr. Códice Florentino*. Lib. XII, cap. III y IV. (Versión de Ángel Ma. Garibay K.)

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 30. *Cfr. Códice Florentino*. Lib. XII, cap. III y IV. (Versión de Ángel Ma. Garibay K.) Las cursivas son mías.

Sus aderezos de guerra son todos de hierro: hierro se visten, hierro ponen como capacete a sus cabezas, hierro son sus espadas, hierro sus arcos, hierro sus escudos, hierro sus lanzas. Los soportan en sus lomos sus “venados”. Tan altos como los techos.<sup>85</sup>

La angustia en Moctezuma es proyectada no sólo por la semejanza de los presagios y lo dicho por sus mensajeros, sino que, advierte Portilla en el capítulo IV *Actitud psicológica de Moctezuma* de su libro citado:

El texto (Códice Florentino) indica también porque fueron llamados “dioses” los conquistadores. Antes de forjarse una imagen capaz de explicar la presencia de los forasteros, por una especie de proyección, se les aplica el viejo mito del retorno de Quetzalcóatl. Se pensó que eran dioses venidos del cielo, los dioses que regresan.<sup>86</sup>

Esta observación de Portilla se puede ver claramente en la siguiente cita:

Envió cautivos con que les hicieran sacrificio quién sabe si quieran beber su sangre y así lo hicieron los enviados” y advierten los informantes de Sahagún: “(...) y la razón de haber obrado así Motecuhzoma es que él tenía la creencia de ellos eran dioses, por dioses los tenían y como dioses los adoraba. Por esto fueron llamados, fueron designados como “Dioses venidos del cielo”. Y en cuanto a los negros, fueren dichos: divinos sucios.<sup>87</sup>

Por otra parte, respecto a lo dicho por Moctezuma en su primer encuentro con Cortés, los informantes de Sahagún relatan lo siguiente:

Señor nuestro: te has fatigado, te has dado cansancio ya a la tierra tu has llegado. Has arribado a tu ciudad: México. Aquí has venido a sentarte en tu solio, en tu trono, Oh, por tiempo breve te lo reservaron, te lo conservaron, los que ya se fueron, tus sustitutos.

Los reyes, Itzcoatzin, Motecuhzomatzin el viejo, Axayácatl, Tízoc, Ahuitzotl. Oh, que breve tiempo tan sólo guardaron para ti, dominaron la ciudad de México. Bajo su espalda, bajo su abrigo estaba metido el pueblo bajo.<sup>88</sup>

Y continúa Moctezuma:

“Y tu has venido antre nubes, entre nieblas.

Como que esto era lo que nos había dejado dicho los reyes, los que rigieron, los que gobernaron tu ciudad: Que habrían de instalarte en tu asiento, en tu sital, que habrías de venir acá...

Pues ahora, se ha realizado: ya tu llegaste, con gran fatiga, con afán viniste. Llega a la tierra: ve y descansa; toma posesión de tus casas reales; da refrigerio a tu cuerpo.

¡Llegad a vuestra tierra, señores nuestros!<sup>89</sup>

Como puede verse en la cita anterior, Moctezuma le presenta al dios (Cortés) su tierra y le hace memoria de aquellos que la tuvieron y cuidaron antes que él. Sin embargo, en la *Cartas de Relación* de Cortés, exactamente en la carta segunda, relata lo dicho por

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 31. Cfr. *Códice Florentino*. Lib. XII, cap. III y IV. (Versión de Ángel Ma. Garibay K.)

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 33. Cfr. *Códice Florentino*. Lib. XII, cap. III y IV. (Versión de Ángel Ma. Garibay K.) Las cursivas son mías.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 65. Cfr. *Códice Florentino*. Lib. XII, cap. XVI y XVII. (Versión de Ángel Ma. Garibay K.)

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 66. Cfr. *Códice Florentino*. Lib. XII, cap. XVI y XVII. (Versión de Ángel Ma. Garibay K.)

Moctezuma a su llegada. La cita es extensa, pero es fundamental para poder comprender por qué el conquistador en un primer momento fue visto como dios:

Muchos días ha que por nuestras escrituras tenemos de nuestros antepasados noticia que yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales della, sino extranjeros y venidos a ella de partes muy extrañas, e tenemos así mismo que a estas partes trajo nuestra generación un señor, cuyos vasallos todos eran, *el cual se volvió a su naturaleza* y después torno a venir dende mucho tiempo; y tanto, que ya estaban cansados los que habían quedado con las mujeres de la tierra, y tenían mucha generación y fechos pueblos donde vivían: e queriendo llevar consigo, no quisieron ir, ni menos recibirle por señor; y así, se volvió. *E siempre hemos tenido que los que dél descendiesen habían de venir a sojuzgar esta tierra y a nosotros, como a sus vasallos.* E según de la parte que vos decís que venís, que es a do sale el sol, y las cosas que decís deste gran señor o rey que acá os envió, *creemos y tenemos por cierto el ser nuestro señor natural (...).*<sup>90</sup>

A través de esta cita, se puede ver el modo en el que Moctezuma halla explicación de la llegada de aquellos forasteros (los españoles), pues como explica Moctezuma: *“E siempre hemos tenido que los que dél descendiesen habían de venir a sojuzgar esta tierra y a nosotros, como a sus vasallos”*. Esta creencia, el retorno del dios y la posesión de sus tierras, se esparció. Moctezuma lo hizo saber, como lo relata Cortés en su carta segunda, pues “hizo llamamiento y congregación de todos los señores de las ciudades y tierras allí comarcanas”; y ante ellos y Cortés expresa lo siguiente: “Hermanos y amigos míos: ya sabéis que de mucho tiempo acá vosotros y vuestros padres y abuelos habéis sido y sois súbditos y vasallos de mis antecesores y míos”, y continúa su exposición explicando, como en la cita anterior, que no son naturales de esta tierra y que ... “por manera que no quisieran volverse con él, ni menos lo quisieron recibir por señor de la tierra (...) *dejo dicho que tomaría a enviaría con tal poder que los pudiesen constreñir y atraer a su servicio*”, concluyendo: *“tengo por cierto, y así lo debéis vosotros tener, que aqueste es el señor que esperábamos, en especial que nos dice que allí tenía noticias de nosotros”*<sup>91</sup>

Otra fuente, que ofrece Portilla en su libro *Visión de los vencidos*, para poder ver cómo en un primer momento fueron considerados como dioses los conquistadores, es la *Historia*

---

<sup>90</sup> Hernán, Cortés. *Op cit.* p. 58. Las cursivas son mías.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.66-67. Las cursivas son mías.

de *Tlaxcala* por Diego Muñoz Camargo, lib. II, cap. V, donde se relata a través de los ojos de los Tlaxcaltecas la matanza de Cholula, y dice el texto:

Entrados pues por la provincia de Cholula, es muy breve tiempo fue destruida por muy grandes ocasiones que para ello dieron y causaron los naturales de aquella ciudad. La cual destruida y muerta en esta entrada gran muchedumbre de choluktecas, corrió la fama, por toda la tierra hasta México, donde puso horrible espanto, y *más en ver y entender que los tlaxcatecas se habían confederado con los dioses, que así generalmente eran llamados los nuestros (los españoles) en toda la tierra de este Nuevo Mundo, sin poderles dar otro nombre.*<sup>92</sup>

Y finalmente, en el *Códice Ramírez* se relata la actitud de Ixtlilxúchil ante el conquistador y su pronta aceptación del cristianismo:

Ya allí, a pedimiento de Ixtlilxúchitl, comieron Cortés y los suyos de los regalos que Tezcucó les trajeron, y caminar luego a su ciudad y les salió a recibir toda la gente de ella con grande aplauso. *Hincándose de rodilla los indios y adorábanlos por hijos del sol, su dios, y decían que había llegado el tiempo en que su caro emperador Nezahualpitzintli muchas veces había dicho.*<sup>93</sup>

Posteriormente a esto, Ixtlilxúchilt escuchó los misterios y doctrina de la fe cristiana, los cuales aceptó. Al respecto, el *Códice Ramírez* lo relata así: “respondiéndoles Ixtlilxúchitl llorando y en nombre de sus hermanos que él había entendido muy bien aquellos misterios y dada gracias a Dios que le hubiese alumbrado, que él quería ser cristiano y reconocer su emperador”, ante esta pronta aceptación, la madre de Ixtlilxúchitl responde: “(...) que debía de haber perdido el juicio, pues tan presto había dejado vencer de unos pocos de bárbaros como eran los cristianos”<sup>94</sup>

Como puede verse, la idea del retorno del dios a sus tierras fue fundamental para poder explicar los nuevos eventos, sin embargo, no todos compartían tal idea, como la madre de Ixtlilxúchitl.

A partir de todo lo dicho hasta aquí, a través de las fuentes proporcionadas por Portilla, se puede ver cómo se fue construyendo la idea de que los conquistadores eran dioses;

---

<sup>92</sup> Portilla León Miguel. *Op cit.* p. 44. *Cfr. La Historia de Tlaxcala.* Por Diego Muñoz Camargo, lib. II. Cap. V. Las cursivas son mías.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 59. *Cfr. Códice Ramírez. (Relación del origen de los indios que habitan en esta Nueva España según sus Historias)* Fragmentos 3 y 4. Las cursivas son mías..

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 60=61. *Cfr. Códice Ramírez. (Relación del origen de los indios que habitan en esta Nueva España según sus Historias)* Fragmentos 3 y 4.

primero, los presagios jugaron un papel primordial, pero sobre todo la interpretación que Moctezuma hizo de ellos, provocando, como se vio en las citas anteriores, su actitud con el “otro”, al que interpretó como dios, lo cual marca la relación con el “otro”, es decir, el “otro” halla su definición en la medida de la relación con el nosotros, indicando que la medida en que sea interpretado el “otro” por el yo y mis circunstancias, marcará el camino de la relación. Como se ve en este caso, la imagen del conquistador, ahora el “otro”, es construida a través de la interpretación que hizo el nahua del él.

### **El “otro” como popoloca (bárbaro).**

El segundo momento de esta relación con el “otro” es el desvanecimiento de la imagen de deidad del “otro” transformada en bárbaro<sup>95</sup>.

Esta nueva construcción se comenzó a formar al ver el *rostro y corazón*<sup>96</sup> que mostraban los españoles. Al respecto de ello, Portilla cita del *Códice Florentino* lo dicho por los informantes de Sahagún en relación con la actitud de aquellos hombres que en un principio eran tenidos por dioses. Uno de los tantos ejemplos es cuando Moctezuma manda mensajeros y presentes a los españoles, quienes se hallaban en las faldas del Popocatepetl e Iztaccíhuatl:

Y Motecuhzoma luego envía, presentes a varios principales. Los encabeza Tzihuacpopocatzin, y otros numerosos representantes suyos. Fueron a encontrar (a los españoles) en la inmediación del Popocatepetl, del Iztaccíhuatl, allí en el “Tajón del Águila”. Le dieron a los españoles banderas de oro, banderas de pluma de quetzal, y collares de oro. *Y cuando les hubieron dado esto, se les puso risueña la cara, se alegraron mucho (los españoles), estaban deleitándose(...)*

---

<sup>95</sup> Refiérase a la cita 76.

<sup>96</sup> Una de las fuentes primordiales para analizar el concepto de *rostro y corazón* son los *Huehuatlatolli* o *Plática de los viejos*, por ejemplo el publicado por Ángel Ma. Garibay, o *La palabra de los aztecas* de Patrik Johansson. Sin embargo, Portilla, en su libro *La filosofía nahua*, ofrece la siguiente explicación: “Y así como hay rostros bien definidos y corazones que laten con fuerza, hay así también caras borrosas y corazones que se han vendido así mismos. Por esto, *tu cara, tu corazón* en el pensamiento náhuatl define a la gente. *Es el equivalente de lo que según nuestro modo occidental de pensar, llamamos personalidad*”. Miguel León Portilla. *Filosofía nahua. Estudiada en sus fuentes*. Prologo. Ángel M. Garibay. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. 1983. p. 191. Las cursivas son mías.



*Como que cierto es que esos anhelan con gran sed. Se les asancha el cuerpo por eso, tiene hambre furiosa de eso.*

*Como puercos hambrientos ansían el oro.*<sup>97</sup>

Otro ejemplo, es aquel en el que Moctezuma muestra su tesoro a los españoles:

*Tal como si unidos perseveran allí, como si fueran bestezueles, unos a otros se deben palmadas: tan alegres estaban su corazón.*

*Y cuando llegaron, cuando entraron ala estancia de los Tesoros, era como si hubieran llegado al extremo. Por todas partes se metían, todo codiciaban para sí, estaban dominados por la avidez. (...) Todo cogieron, de todo se adueñaron, todo lo arrebataron como suyos, todo se apropiaron como si fueran su suerte.*<sup>98</sup>

Como puede advertirse, *el rostro y corazón*<sup>99</sup> mostrado por el español fue lo que comenzó a derribar la idea de que aquellos hombres eran dioses. Pues, según el pensamiento náhuatl, el rostro y el corazón son los que indica la personalidad del hombre.

Por otra parte, el “otro” (el conquistador) no sólo fue visto como avaricioso, sino como un ser despiadado, bárbaro y ávido de matar por su codicia por el oro. Un ejemplo de ello es la ya conocida matanza de Cholula<sup>100</sup> y aquella en Templo Mayor<sup>101</sup>, en la que se realizaba la fiesta de Tóxcatl, la cual es relatada por los informantes de Sahagún así:

Pues así las cosas mientras se está gozando de la fiesta, ya es el baile, ya es el canto ya se enlaza un canto con otro, y los cantos son como un estruendo de olas, en ese preciso momento de los españoles toman la determinación de matar a la gente. Luego viene hacia acá, todos en armas de guerra.

(...) Inmediatamente cercana a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales: dieron un tajo al que estaba tañendo: le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron: lejos fue a caer su cabeza cercenada.

Y había algunos que aún en vano corrían: iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos (...)

---

<sup>97</sup> Portilla León, Miguel. *La visión de los vencidos*. p.52. Cfr. *Códice Florentino*. Lib. XII, Cap.XIII. (Versión del náhuatl por Ángel Ma. Garibay K.) Las cursivas son mías.

<sup>98</sup> *Ibidem*. p.52. Cfr. *Códice Florentino*. Lib. XII, Cap.XIII. (Versión del náhuatl por Ángel Ma. Garibay K.) Las cursivas son mías.

<sup>99</sup> Refiérase a al cita 96.

<sup>100</sup> Respecto a la matanza de Cholula, Luciano Pereña da, en su libro *Genocidio en América*, el siguiente testimonio de los informantes de Sahagún: “Hernán Cortés tomó la decisión de acabar con los Chololtecas reuniéndolos a todos en el pórtico central de la ciudad. Cuando todos se hubieron reunido, luego se cerraron las entradas y en el momento hay acuchillamiento, hay muerte, hay golpes. Los Chololtecas desarmados e indefensos, no se defendieron, y más aún se procuraban su propia muerte lanzándose al vacío defraudados de los poderes de sus dioses protectores”. Pereña, Luciano. *Op cit.* p. 58. Además, en su texto se puede encontrar distintas fuentes para el estudio de la visión del indio sobre el español como: *Cidice Aubin, Anales histórico de la nación mexicana*, etc.

<sup>101</sup> Para mayor información sobre la matanza de Templo Mayor: *Códice Ramírez*, la *XIII Relación de Ixtlilxúchitl*, *Códice Aubin*.

Otros se entremetieron entre los muertos, se fingieron muertos para escapar. Aparentando ser muertos se salvaron.<sup>102</sup>

En el *Códice Aubin* lo relata así:

Luego comienza el canto y el baile. Va guiando a la gente un joven capitán; tiene su bezote ya puesto. Su nombre, Cuatlázol, de Tolnáhuac. Apenas ha comenzado el canto, uno a uno va saliendo los cristianos; va pasando entre la gente, y luego de cuatro en cuatro fueron a apostarse en las entradas.

Entonces van a dar un golpe al que está guiando la danza. Uno de los españoles le dan un golpe en la nariz a la imagen del dios. Entonces abofetean a los que estaban teñendo los atabales. Dos tocaban el tamboril, y uno de Atempan teñida el atabal. Entonces fue el alboroto general, con lo cual sobrevino completa ruina.<sup>103</sup>

Como puede advertirse, este ataque fue fundamental para el desplome de la idea de que aquellos seres que habían arribado en Veracruz eran dioses. Este sentimiento se ve reflejado en las batallas que le siguieron; por ejemplo, el expresado por un guerrero al defender

Tenochtitlán:

Cuando así se hubo cegado el canal, ya marchan los españoles, cautelosamente van caminando; por delante va el pendon; van teñendo sus chirimías, van tocando sus tambores.

A su espalda van en fila los tlaxcaltecas todos y todos los de los pueblos (aliados de los españoles).

Los tlaxcaltecas se hacen muy valientes, mueven altivos sus cabezas, se dan palmadas sobre el pecho.

Pero los guerreros mexicas, están preparados. Se pliegan a la tierra, se esconden (...) Están en acecho (...) a qué horas han de oír el grito, el pregón de ponerse en pie”. Y en esta espera, se alza el grito de otomí<sup>104</sup> Itecatzin;

*¡Guerreros de Tlatelolco, ahora es cuando! ¿Quiénes son esos salvajes? ¡Que se dejan ver acá!*<sup>105</sup>

Y mas adelante:

Por su parte, los guerreros mexicanos viene a ponerse en pie de defensa, en hileras.

Muy fuertes se sienten, muy viriles se muestran. Ninguno se siente tímido, nadie muestra ser feminil.

Dice:

*-Caminad hacia acá, guerreros, ¿Quiénes son esos salvajillos? ¡Son gentuza del sur de Anáhuac!*<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Portilla León, Miguel. *Op cit.* p. 78-79. Cfr. *Códice Florentino*. Lib. XII. Cap. XIX, XX y XXI. (Versión de Ángel Ma. Garibay. K.)

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 86. Cfr. *Códice Aubin*. Edición de A. Peñafiel. P. 84 y ss. (Versión de Ángel Ma. Garibay K.)

<sup>104</sup> Otomí en el mundo prehispánico se refiere a un cargo militar. Al respecto en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Pedro Carrasco, en su artículo *La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: Antecedentes prehispánicos y Desarrollo colonial*, advierte lo siguiente: “Los guerreros otómiltl y quáchic (los rapados), formaban grupos especiales de tequiuaque que hacían voto de permanecer en primera fila en el campo de batalla, poseían insignias distintivas y constituían una especie de élite en el ejército. Eran considerados grandes matadores, pero inhábiles para los asuntos del gobierno”. *Estudio de Cultura Nahautl*. Vol. XII. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. 1976. p. 171. Cfr. Sahagún 1938, II 137; Duran 1951: I, 169-70, III, 163.

<sup>105</sup> Portilla León, Miguel. *Op cit.* p.112. Cfr. *Códice Florentino*. Lib. XII. Cap. XXXIV, XXXVII y XXXVIII. (Versión de Ángel Ma. Garibay K.) Las cursivas son mías.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p.119. Cfr. *Códice Florentino*. Lib. XII. Cap. XXXIV, XXXVII y XXXVIII. (Versión de Ángel Ma. Garibay K.) Las cursivas son mías.

Esta transformación en la interpretación que el nahua tiene del “otro”, como se podrá advertir, se fue dando a través de una actitud crítica en la medida en que el conquistador fue mostrando su violencia y avidez por el oro. Al respecto Luciano Pereña, en su libro *Genocidio en América*, advierte:

La ruta de los conquistadores quedó marcada por hitos de destrucción y de acontecimientos sangrientos: batalla de Tlaxcala, matanza de Cholula, masacre de Toxcatl y asalto a Tenochtitlan con la caída del imperio azteca. Testigos de los vencidos acusan a Cortes de exterminio de grupos y poblaciones indígenas. Se dice que concluye la invasión de México en un proceso de destrucción, de agresiones y genocidios.<sup>107</sup>

Sin embargo, mientras los guerreros defendían la ciudad, el pueblo parecía y sufría, lo cual nos lleva al último inciso.

### **Cómo el indio a través de los cantos manifiesta la imagen del “otro” (el conquistador).**

La metáfora *flor* y *canto* es utilizada por los nahuas para la poesía, con la cual, como dice Brigitta Leander... “con esta bella metáfora querían aludir a la unión de lo sutil y efímero de la vida humana con la posibilidad de sublimar o sobrepasar lo cotidiano, a través de símbolos que representaban lo más altamente en su cultura”.<sup>108</sup> Asimismo en ella el nahua hallaba la forma en la que podía comunicarse con la divinidad, pero también la manera de expresar su mundo, era la forma en la que el nahua a través de la palabra permanecía. Al respecto, Brigitta Leander advierte: “Si la vida es corta y hay que morir sin poder dejar atrás nada que con los años no se destruya por lo menos hay la esperanza de que la obra poética perdure”.<sup>109</sup>

Tomando en cuenta lo anterior y en relación con este apartado, cómo el indio a través de los cantos manifiesta la imagen del “otro” (el conquistador), la metáfora *flor* y *canto* será la vía con la que el poeta nahua expresará su sentir ante este “otro”.

---

<sup>107</sup> Pereña, Luciano. *Op cit.* p. 57.

<sup>108</sup> Leander, Birgitta. *In Xochitl In Cuicatl. Flor y Canto. La poesía de los aztecas.* Instituto Nacional Indigenista. México. 1972. p. 3.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 4.

Ahora bien, pasemos a ver cómo fue visto el “otro” (el conquistador) por el indio nahua a través de sus cantos. Por ejemplo el siguiente canto, que forma parte del texto *Cantares mexicanos*, que es considerado por Portilla, citando las palabras de Garibay, “uno de los primeros indicios del trauma de Conquista”:

El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco.  
Por agua se fueron ya los mexicanos;  
Semejan mujeres; la huida es general.  
¿Adonde vamos? ¡oh amigos! Luego ¿fue verdad?  
Ya abandonan la ciudad de México  
el humo se está levantando; la niebla se esta extendiendo...  
Con llanto se saludan el Ituiznahuácatl, Motelhuihtzin, el Tlailotlácatl Tlacotzin.  
El Tlacatecuhtli Oquihtzin...  
Llorad, amigos míos,  
tened entendido que con estos hechos  
hemos perdido la nación mexicana.  
¡El agua se ha acedado, se acedo la comida.<sup>110</sup>

Este mismo sentimiento es expresado por informantes anónimos de Tlatelolco en *La relación de Conquista* (1528), dicha relación, advierte Portilla, abarca desde la llegada de los españoles hasta la caída de México Tenochtitlán, y es en esta última donde se relata, con gran sufrimiento, lo acontecido en la ciudad mientras los guerreros luchaban:

En los caminos yacen dardos rotos,  
los cabellos están espercidos.  
Destechadas están las casas,  
enrojecidos están los muros.  
Gusanos polulan por calles y plazas,  
y en las paredes están los sesos.  
Rojas están las aguas, están como teñidas,  
y cuando las bebimos, es como si bebiéramos agua de salitre.  
Golpeabamos, en tanto, los muros de adobe,  
y eran nuestra herencia una red de agujeros.  
Con los escudos fue resguardado, pero  
ni con escudos puede ser sostenida su soledad.  
Hemos comido palos de colorín (eritrina),  
Hemos masticado grema salitrosa,  
piedras de adobe, lagartijas, ratones tierra en polvo (gusanos...  
(...)  
Se nos puso precio. Precio del joven, del sacerdote,  
del niño y de la doncella. Basta: de un pobre el  
precio sólo dos puñados de maíz, solo diez tortas de  
mosco; solo era nuestro precio veinte tortas de grama salitrosa.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Portilla León, Miguel. *Op cit.* p.160. *Cfr. Cantares Mexicanos.* Biblioteca Nacional de México.

Como puede advertirse, la desgracia se esparcía en toda la ciudad. Las imágenes manejadas en el canto, cargadas de emotividad, hacen visible el gran impacto que tuvo el conquistador en el indio, es decir, el conquistador se transformó en una ola de desgracia para el pueblo nahua, y este mismo sentimiento se convertirá en incertidumbre. Por ejemplo en el canto citado por Birgitta Leander, en *In Xochitl in Cuicatl. Flor y Canto. La poesía de los Aztecas*, del *Codice Matritense de la Real Academia de la historia*, en el que se expresa la inquietud por el futuro, pues les han arrebatado lo negro, lo colorado, es decir, lo sagrado:

Habrà Sol, amanecerà. ¿Còmo vivirà, còmo habitarà el pueblo bajo?  
¡Se fue! Se llevaron lo negro, lo colorado.  
Pero, ¿còmo habitarà el pueblo, còmo permanecerà la tierra, el monte,  
còmo se habitarà? ¿Qué serà sostén, qué serà soporte de las cosas?  
¿Qué cosa llevará, qué encaminará las cosas?  
¿Qué modelo, qué dechado habrá? ¿Qué ejemplo para los ojos habrá?  
¿De qué se darà principio? ¿Qué tea, qué luz se hará?<sup>112</sup>

Y finalmente, pero no el menos importante, el testimonio que deja el celebre *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España* en el que se encuentran tanto los discursos entre los sabios nahuas y los doce frailes como la respuesta que dan los sabios nahuas a los intentos de adoctrinamiento de los frailes. En cuyos discursos se puede ver no sólo cómo el indio nahua ve al “otro”, sino incluso cómo entre los frailes ya hay un discurso que legitima la conquista en nombre de la fe, pues ante los ojos de estos doce frailes: “Porque muchas cosas de noche, de día, hacéis con las que le ofendeis... por eso envió a los que vinieron sus vasallos, españoles, a los que os

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.150. Cfr. Ms. Anónimo de Tletelolco, 1528. Sección referente a la conquista. (Versión de Ángel Ma. Garibay K.)

<sup>112</sup> Leander, Birgitta. *Op cit.* p. 261. Cfr. *Códice Matritense de la Real Academia de la historia*, fol. 192 r y v.

conquistaron, los que os hicieron miserables, los que os procuraron ardientes aflicciones”.<sup>113</sup>

Terminado el discurso dado por los frailes, el cual negaban a sus dioses, a sus costumbres, en fin, en una palabra, a su cultura, los nahuas hicieron consenso y respondieron que aquello expuesto por ellos no lo tenían por verdadero, pues los nahuas afirmaban: “Nueva palabra es esta, la que hablaís y por ella estamos perturbados, por ella estamos espantados. *Porque nuestros progenitores, los que vinieron a ser, a vivir en la tierra, no hablan así.*”<sup>114</sup> Sin embargo, en forma retórica se preguntan los nahuas por el porvenir:

Y ahora, nosotros  
¿destruiremos  
la antigua regla de vida?  
¿la regla de vida de los chichimicas?  
¿la regla de vida de los toltecas?  
¿la regla de vida de los colhuacas?  
¿la regla de vida de los tepanecas?<sup>115</sup>

Y más adelante en modo de advertencia:

Señores nuestros,  
no hagaís algo  
a vuestra cola, vuestra ala,  
que le acarree desgracia,  
que le haga perecer [...]  
[...]  
Y no sea que, por esto, ante nosotros,  
se levante la cola, el ala  
no sea que, por ello, nos alborotemos,  
no sea que desatinemos [...]<sup>116</sup>

Concluyendo:

Es ya bastante que hayamos dejado  
que hayamos perdido, que se nos haya quitado,  
que se nos haya impedido,  
la estera, el sitial [el mando],

---

<sup>113</sup> Sahagún, Fray Bernardino. *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*. Edición facsimilar, introducción paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León Portilla. UNAM. 1986. p. 113.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 149. Las cursivas son mías.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>116</sup> *Ibidem.*

Si en el mismo lugar permanecemos,  
[...]  
Haced con nosotros  
lo que queráis.<sup>117</sup>

Finalmente, la relación del nahua con el “otro” (el conquistador) sufrió varias interpretaciones, pues en un primer momento, como se mostró en párrafos anteriores, fue interpretado el conquistador y su llegada como el retorno de Quetzalcóatl, lo cual formó parte de la explicación del nahua a la nueva realidad, llamándolos dioses. Sin embargo, conforme fueron mostrando los conquistadores y soldados su rostro y corazón esa primera idea se transformó, dando una segunda interpretación, la cual se manifestó a través de los cantos, dejando testimonio de la visión de este choque angustiante entre culturas. Y es en este segundo momento en el que el nahua llama a este “otro” (el conquistador) popoloca (bárbaro), pues entra arrasando, robando sus tierras, su poder y su palabra, dejándolos con un sentimiento de incertidumbre para su futuro.

C) La visión del Teólogo sobre el “otro”.

En los dos apartados anteriores se mostró la visión tanto del conquistador como la del indio, cada uno con su “otro”. En la primera visión, el conquistador pasando por encima del Derecho natural nombró al indio como bárbaro, y de esta manera lo condenó a la esclavitud. Por su parte Cortés supuso justas causas de su conquista, entre las que resalta aquel acto de cristianizar la guerra, es decir, que por motivos de fe le era lícita la guerra; en la segunda, el indio tuvo dos niveles de interpretación del “otro” (el conquistador) como dios, es decir mítica, y como bárbaro, o sea guerrera.

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 155.

Ahora bien, el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo dio como consecuencia una gran inquietud entre los intelectuales del siglo XVI, principalmente la de los españoles, generando distintas posturas y niveles en lo filosófico, teológico y jurídico<sup>118</sup>. Además, la discusión estaba guiada bajo un ideología de poder y expansión, en la cual se manifiesta la oposición entre el ideal evangélico y el del estado, y a ello se le une la polémica ético-política generada por los teólogos españoles<sup>119</sup>. Estas discusiones, dice Carmen Rovira... “conforman el discurso político-religioso-ético dominante en la España del siglo XVI”<sup>120</sup>.

Entre los temas generados a raíz de la conquista del Nuevo Mundo están: a) Tanto el cuestionamiento del poder papal sobre el orbe como el del emperador, b) el tema de la guerra justa, c) el argumento de jerarquía racional entre los hombres, en el que se halla el tema del bárbaro y la esclavitud natural, como también la ideología que promovía la idea de cultura superior de un pueblo sobre otro, y d) el trato que debía dársele a los indios.

En relación a ellos y concretamente con el tema de Ley natural me voy a permitir analizar lo plateado por Juan Ginés de Sepúlveda y Alonso de la Vera Cruz. Es decir, se

---

<sup>118</sup> Al respecto Carmen Rovira, en su libro *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, cita la opinión de Antonio- Enrique Pérez Luño, en su obra *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho* en la que declara Luño: “el círculo formado por los intelectuales de la Universidad de Salamanca en el siglo XVI presentaba una heterogeneidad en cuanto a las ideas, aun cuando tenían algo en común, “su referencia al derecho natural”. Rovira Gaspar, Ma. del Carmen. *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. Porrúa. México. 2004. p. 151.

Como se vera más adelante, la discusión en torno al derecho natural será central en la polémica generada a raíz del descubrimiento y conquista de América, por ejemplo en Sepúlveda y Alonso de la Vera Cruz.

<sup>119</sup> Estas inquietudes intelectuales son consecuencia de su contexto, pues, particularmente, España estaba entre la transición de la Edad Media al Renacimiento, lo cual generaba, explica Antonio García y García: “El estado resultante de esa unión es, desde el punto de vista jurídico-político, uno de los más modernos estados del Renacimiento, con la conciencia trascendente de sí mismo que esto supone. Pero a la vez conserva, como ninguno tal ves, el ideal de cristiandad propio de la Edad media a partir del siglo XI. Estos dos factores (cristiandad medieval y Estado renacentista) son antitéticos y en ello radica en gran parte lo paradójico de la constitución de la España moderna... El primero de estos factores es subjetivo y se basa en la conciencia religiosa de los reyes... Pero la otra realidad objetiva de un estado renacentista, absorbente y autoritario, también tiene sus exigencias... con lo cual se crea una permanente tensión entre el elemento objetivo del estado y el subjetivo de la conciencia religiosa de lo gobernantes”. *Ibid.*, p. 147. *Crf.* Antonio García y García. *Iglesia, sociedad y derecho*. p. 337.

<sup>120</sup> *Ibidem*.



analizará en ambos autores el tema de ley natural como un discurso ya sea a favor o en contra de la alteridad que se plantean en relación con el indio del Nuevo Mundo.

Pero antes de dar paso al análisis del tema, creo conveniente, aunque sea brevemente, mencionar algunos antecedentes al problema americano.

Uno de los antecedentes ideológicos que jugaron un papel central en la discusión es el planteado por el canonista Enrique de Susa, también conocido como Ostiense, quien afirma que el papa es vicario de Jesucristo en la tierra, por lo que no únicamente tendrá potestad en lo espiritual, sino también en lo terreno. Además agrega que la potestad no es sólo sobre los cristianos, sino que también sobre los infieles. Al respecto, Silvio Zavala, en *La filosofía política en la conquista de América*, advierte que Ostiense pensaba que: “después de la venida del Redentor, todo principado y dominio y jurisdicción han sido quitados a los infieles y trasladados a los fieles, en derecho y por causa, por aquel que tiene el poder supremo y es infalible”<sup>121</sup>

Como puede verse, la autoridad papal era un hecho, sin embargo, recordemos que ya a finales de la Edad Media Guillermo de Ockham<sup>122</sup> y Marsilio de Padua criticaron el predominio papal. A pesar de las fuertes críticas a la doctrina *cesareopapismo*, su vigencia y autoridad se mostro en aquellas bulas dadas por Alejandro VI, en las que se establecía la soberanía española en las tierras recién descubiertas del Nuevo Mundo. Fueron cuatro, la *Inter Caetera*, *Inter Caetera II*, *Eximiae Devotionis* y *Dudum Siquidem*. En las dos primeras se halla la donación papal de las tierras del Nuevo Mundo a España. Y dicen las bulas:

---

<sup>121</sup> Zavala, Silvio. *La filosofía política en la conquista de América*. Tierra firme. FCE. México. 1947. p. 26.

<sup>122</sup> Al respecto Luis Patiño Palafox en *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, en el capítulo 3 *Panorama de los problemas jurídicos de España ante la conquista de América*, en la cita 5, p. 80, da una excelente exposición de la crítica hecha a la doctrina llamada *cesareopapismo* por Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua.

Alejandro, obispo, siervo de los siervos de Dios: a los ilustres carísimos en Cristo, hijo Rey Fernando, y muy amada en Cristo, hija Isabel reina de Castilla, de León, de Aragón, de Sicilia, y de Granada, salud y bendición apostólica (...) Entendimos que desde atrás habáis propuesto en vuestro ánimo buscar y descubrir algunas islas y tierras firmes remotas e incógnitas, de otras hasta ahora no halladas, para reducir los 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 no de otro que por vos no lo haya pedido, (...) y de cierta ciencia de plenitud del poderío apostólico, todas las islas y tierras firmes halladas 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 vuestro heredero y sucesores (...) Así que a ningún hombre sea lícito quebrantar, o con atrevimiento temerario, ir contra esta nuestra carta de encomienda, amonestación, requerimiento, donación, concesión, asignación, (...) y si alguno presumiere intentarlo, sepa que incurrirá en la indignación del Omnipotente Dios y de los bien aventurados Apóstoles Pedro y Pablo.<sup>123</sup>

Como puede advertirse, la bula jugaba un papel primordial en el acto de dar legitimidad de posesión, además muestra la vigencia y autoridad papal no solamente en lo espiritual sino también en lo temporal. Esta idea, nuevamente, será criticada por John Maior en su *Comentario* al libro II de *Las Sentencias*, distinción 44, Q.3, folio CLXXXVIII, publicada en 1510 y mas tarde en 1519, donde se encuentra su opinión respecto a las islas de occidente y sus habitantes, como también sobre el derecho en ellas de España<sup>124</sup>. Además

---

<sup>123</sup> Patiño Palafox, Luis. *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*. Novohispania. México. 2007.p.79. Cfr. González, Luis (Prólogo, selección y notas); *En encuentro de la conquista. Sesenta testimonios*, SEP, México, 1884, pp. 34-38.

<sup>124</sup> El texto dice: “Pero dices que los españoles encontraron gentiles mansos en el Mar Atlántico, ¿acaso justamente los despojaron del reino, que su rey anterior tenía o de cualquier otro tipo de gobierno que tuvieran? Se responde, como no habían entendido la lengua española, ni admitirían a los predicadores de la palabra de Dios sin el apoyo de fuerte ejército, era necesario que se edificara aquí y allá ciudadelas fortificadas, para que con el paso de los tiempos, el pueblo indómito se habituara a las costumbres de los cristianos y fueran entendiéndose mutuamente, y porque en todas estas cosas realizadas se requieren grandes gastos que el otro rey no suministra, de aquí que es lícito que se tomen aquellas tierras, porque otro rey lógicamente debe querer esto y entonces una vez que el pueblo se haya hecho cristiano, o el antiguo rey adopta la fe o no: si es lo segundo, dado que podía llegar a la ruptura de la fe, debe ser depuesto... y si un pueblo esto es lo que desea, adopta de buen amanaera la cristiandad. Pero si supones que el pueblo quiere todavía tener aquel antiguo rey aunque permanezca gentil, es gran inicio de que la fe no es sinceramente aceptada, y entonces no se le debe dejar el reino. Tampoco conviene que el rey infiel mande sobre un pueblo cristiano, porque por medio de regalos y honores puede apartarlos de la fe, pero si quisiera tomar la fe, pagando con otras cosas los gastos efectuados, no me parece que deba ser depuesto, y esto si fuera prudente, a no ser que se tema su vuelta a la infidelidad. Si existiera otro gobierno distinto al real, el que conquista aquella isla puede cambiarlo, y es digno por la implantación de la fe que el mismo conquistador tome el reino. Aún hay otra cosa: aquel pueblo del otro lado y más allá del Ecuador vive bestialmente y viven hombres muy feroces, como dice Tolomeo en el cuadripertito, y ya esto es claro por experiencia que el primero que los ocupa justamente los gobierne, porque por naturaleza son siervos, como es claro en los capítulos terceros y cuarto del libro primero de la *Política*. El filosofo 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.*” Rovira Gaspar, Ma. del Carmen. *Op cit.* p. 255-256. Como puede verse, en Maior se

declara que el reino de Cristo no es de este mundo, por lo que el papa sólo es vicario de Cristo en lo espiritual. Al respecto dice Carmen Rovira: “A pesar de su tendencia hacia el imperialismo Maior no admite que el emperador sea señor de todo el orbe; y tampoco admite la autoridad absoluta del Papa en el espacio puramente temporal”.<sup>125</sup>

Otra crítica es la expuesta por Francisco de Vitoria, en su *Relectio De indiis*, en la que cuestiona contundentemente el poder del papa, pues dice: “Y si Cristo no tuvo el dominio temporal, como hemos concluido antes como sentencia más probable, en conformidad con Santo Tomás, mucho menos lo tendrá el Papa, que no es más que su vicario”. Esto lo prueba tanto por derecho natural como por derecho divino y humano: “Por derecho natural y por derecho humano es cierto que no. Si por derecho divino no consta en ninguna parte, luego esto se afirma arbitrariamente y sin fundamento”.<sup>126</sup>

---

encuentra ya la teoría aristotélica de la jerarquía racional entre los hombres, la cual va acompañada de aquella postura en la que se plantea el imperativo del deber de civilizar, en este caso del español sobre el indio.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>126</sup> Vitoria, Francisco. *Reelección Del estado, de los indios y el derecho de la guerra*. Porrúa. 3ª ed. México. 2000. p. 44.

Carmen Rovira advierte que, en su libro *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, en el problema político entre Vitoria y el emperador se tiene que tener presente la dos cartas de Carlos V fechadas el 31 de enero de 1539 y la del 10 de noviembre de 1539, en las que se advierte que: “... se han ofrecido acerca de instrucción y combersión de los naturales ( de las Indias) della a nuestra santa fe, las cuales en él visitas, por ser como son cosas teologales, ha aparecido que conviene que sean vistas y examinadas por personas theologas, e yo por la buena relación que de vuestra persona letras y vida tengo, he acordado de os las mandar remitir para que, como celoso del servicio de Dios nuestro señor, y como cosa que tanto ymporta a nuestra santa fee catholica y descargo de nuestra real conciencia, la veais y deys en ellas vuestro parecer. Por ende yo vos ruego y encrago, que veais los dichos capítulos y dudas que con esta van, y, platicadas con los otros theologos desa Unibersidad que a vos os pareciere, enbyeis ante nos al dicho nuestro Consejo vuestro parecer sobre cada cosa dello, firmado de vuestro nombre y de las personas que eligierdes, para ver y determinar lo suso dicho: que demás del servicio que en ello haréis a nuestro señor, yo seré dello muy bien servido.” En relación a lo dicho en dicha carta, Rovira observa que hasta aquí sólo se esta hablando de la parte evangelizadora, por lo que agrega en su libro otra parte de la carta, en la que se puede ver el carácter mencionado por Antonio García y García en *Iglesia, sociedad y derecho*, es decir, por una parte, la preocupación evangelizadora y, por otra, el objetivo del estado: “ ... y porque entre estros artículos puede ser que halléis algunas cosas que consistan más en gobernación que en letras, los que os pareciere que son desta calidad, remitirlos eys a los del dicho nuestro Consejo para que, como más informados en lo que conviene a la buena gobernación de aquellas partes, ordenen las que debemos mandar y proveer sobrello”. Rovira Gaspar, Ma. del Carmen. *Op cit.* p. 116. *Crf. Relectio de Indiis, Apéndice, “Corpus Hispanorum de pace”. Vol. V. se han conservado la ortografía del original.*

Otro antecedente será el tema de los diferentes tipos de infieles, el cual fue tratado por Santo Tomas de Aquino. En relación a ello Zavala cita de Cayetano lo siguiente:

En sus comentarios a Santo Tomas, impreso en 1517, distingue varias clases de infieles: los que de hecho y de derecho son súbditos de príncipes cristianos, por ejemplo, los judíos que viven en tierras de cristianos; otros infieles son súbditos de cristianos por derecho, pero no de hecho, como los que ocupa tierras que pertenecieron a los fieles (es el caso de Tierra Santa); y, por último, hay infieles que ni de derecho ni de hecho están sujetos a príncipes cristianos, a saber, los paganos que nunca fueron súbditos del imperio romano, habitantes de tierras donde nunca se supo del nombre de cristiano (es la parte aplicable a los indios del Nuevo Mundo). Estos no están privados de sus dominios a causa de su infidelidad, porque el dominio procede de derecho positivo, y la infidelidad del derecho divino, el cual no anula el positivo. Ningún rey, ni emperador, ni la Iglesia romana puede mover guerra contra ellos para ocuparles sus tierras o sujetarlos en lo temporal, porque no existe causa de guerra justa.<sup>127</sup>

En el tema de la infidelidad se halla expuesta la idea de que bajo el cargo de infidelidad no es lícito el despojo de bienes ni de guerra. Esta distinción será tomada posteriormente tanto por Francisco de Vitoria en su *Relección De Indis*, donde afirma que por cargo de infidelidad no es lícito el despojo de bienes, como también por Las Casas, quien utilizará el tema de los distintos tipos de infieles como argumento en defensa de los indios: “entre los infieles que nunca oyeron nuevas de Cristo ni recibieron la fe, habían verdaderos señores, reyes y príncipes; y el señorío, la dignidad y preeminencia real les competía de derecho natural y de gentes,”<sup>128</sup>

Otro antecedente ideológico será el argumento Aristotélico, que plantea la jerarquía racional y la esclavitud natural, generando con ello la desigualdad entre los hombres. A lo que la cristiandad criticará a través del principio que afirma la hermandad entre los hombres, pues el cristianismo estuvo influenciado por los ideales cosmopolitas del mundo

---

<sup>127</sup> Zavala, Silvio. *Op cit.* p. 33.

Cabe mencionar que Cayetano pensaba que la manera de entrar a las indias era por vía apostólica y no por la violencia: “ Por que Cristo, a quien fue dada toda potestad en el cielo y en la tierra, envió a tomar posesión del mundo, no a soldados, sino a santos predicadores, como ovejas entre lobos, los cristianos pecarían gravemente si por las armas quisieran ampliar la fe de Cristo, no sería legítimos señores de los indios, sino que cometerían magno latrocinio y estarían obligados a la restitución, como impugnadores y poseedores injustos. De verían enviarse a estos infieles predicadores que fuesen buenos varones, que los convirtiesen a Dios por el verbo y el ejemplo, y no quienes los oprimiesen y escandalizan y los hiciesen dos veces hijos del infierno al estilo de los fariseos”. *Ibid.*, p. 34.

<sup>128</sup> *Ibidem.*

antiguo (Grecia y Roma).<sup>129</sup> Un ejemplo de ello es San Agustín, de quien Silvio Zavala dice lo siguiente: “afirma que cualquier hombre nacido en cualquier región, es decir, animal racional mortal, por mas inusitada que parezca a nuestros sentidos la forma o el color de su cuerpo, o movimiento, o voz, o fuerza en cualquier parte o calidad de la naturaleza, ningún de los fieles dudará que trae su origen del primer hombre.”<sup>130</sup>

Este sentimiento cosmopolita también será expresado posteriormente por Santo Tomas, quien a partir de la idea de ley natural dará fundamento a la igualdad entre los hombres y el primero en tratar de definir quién o qué es el “otro”<sup>131</sup>; como también los Teólogos españoles del siglo XVI al tratar el problema americano, quienes mostrarán un sentimiento cosmopolita. Entre los que se puede mencionar a Francisco de Vitoria, Alonso de la Vera Cruz, Bartolomé de las Casas, etc.

Como podrá verse, los antecedentes ideológicos que formaron parte de la polémica americana ya se habían ido discutiendo, sin embargo me es de gran interés resaltar aquel que habla de la ley natural y cómo ésta comienza a tener ciertas variaciones o modernidades según se juzgue. Para ello me remitiré brevemente a Francisco de Vitoria.

Recordemos que la ley natural tiene una tradición (griega, romana y cristiana) cuyas características son ser universal, eterna y su validez es en sí misma, por lo que no depende de la opinión del hombre.

---

<sup>129</sup> Al respecto refiérase al Capítulo I.

Sin embargo, cabe recordar y resaltar que la crítica al postulado aristotélico de la esclavitud tuvo grandes intelectuales, por ejemplo Justiniano. Al respecto, Silvio Zavala dice, en *La filosofía política en la Conquista de América*: “En la *Instituta* que redactaron los letrados del emperador bizantino Justiniano, entre 527 y 565 se lee que la servidumbre es constitución del derecho de gentes, por lo cual el hombre es sujeto “contra natura” al dominio ajeno”. En relación con la crítica de los padres de la iglesia, comenta: “Los 1º padres de la Iglesia, retomarán lo dicho por el mundo antiguo (Grecia y Roma), postulando que todos los hombres son hermanos; pues- “El esclavo es capaz de razón y de virtud; hasta puede ser superior al hombre a quien sirve. Y en la relación con Dios, todas las diferencias de estado carecen de importancia. Los hombres, sean libres o esclavos, están llamados a una vida común en Cristo y en Dios, a reconocer en éste al Padre común, y a considerarse entre si como hermanos”. *Ibid.*, p. 43-44.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>131</sup> Refiérase al Capítulo II.

Ahora bien, en la Relección *La potestad civil* de Vitoria se hallan varios temas relacionados al poder civil y al estado, sin embargo, entre ellos, dice Rovira, resalta aquel “Importante planteamiento realizado por Vitoria que establece una relación de carácter dialectico entre el derecho natural, derecho divino, derecho positivo, poder civil y Estado, con el fin de conceder al rey el poder pero también evitar que caiga en el absolutismo”.<sup>132</sup> En relación con esto último, Vitoria establece el poder del rey a través del Derecho divino, tomando a éste como causa eficiente<sup>133</sup>. Además agrega Vitoria “La “causa material”... en la que dicho poder reside por derecho natural y divino, la misma república la que compete gobernarse así misma, administra y dirigir al bien común todos sus poderes”.<sup>134</sup>

Aunque en un primer momento pudiera parecer que Vitoria está a favor del poder absoluto del Emperador, esto no fue así, pues establece el poder del rey a partir y en dependencia del derecho natural y divino, y en esta dependencia es en donde Vitoria ve el modo de limitar el poder del rey. Esto puede verse con mayor claridad al tomar en cuenta la posición de Vitoria ante el movimiento “monarcómacos”<sup>135</sup>, que criticaba el poder del rey. Pues como se dijo anteriormente, Vitoria establece el poder del rey por derecho divino y

---

<sup>132</sup> Rovira Gaspar, Ma. del Carmen. *Op cit.* p.159.

<sup>133</sup> Y dice Vitoria: “... y teniendo el derecho natural a Dios solo por autor, es manifiesto que el poder público (Poder civil) viene de Dios y que no está constituido en ninguna condición humana ni algún derecho positivo... Mas para que no quede duda alguna de que se funda en el derecho divino, lo confirmaremos con razones y autoridades. Y en primer lugar con la de Aristóteles que en el 8o. de los físicos escribe que los cuerpos graves y los leves son movidos por el productor, no por otra razón, sino porque recibe de él la inclinación y necesidad del propio movimiento. Si, pues, Dios infundió esta necesidad e inclinación a los hombres, que no pudiesen estar sin sociedad y sin poder que los rigiese, este poder tiene a Dios por autor y a él hay que atribuirlo”. *Ibid.*, p.160. *Crf.* Vitoria, Francisco. *Sobre la potestad civil.* pp. 40-41. Como podrá verse, Vitoria establece el poder del rey por Derecho Divino y no por Derecho Positivo.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>135</sup> Este movimiento crítico tuvo dos tendencias: una moderada y otra radical. El primero, advierte Rovira en *Francisco de Vitoria. España y América. EL poder y el hombre*, es el monarcómaco moderado: “el defensor de la Monarquía absoluta, con reconocimiento simultáneo de la soberanía popular”, y el segundo, un movimiento que esta en completo rechazo al poder del rey. *Ibid.*, pp. 164-165.

derecho natural. En relación al movimiento “monarcómacos, Vitoria critica a aquellos que no aceptan el poder del rey<sup>136</sup>:

...no faltan algunos, aun entre los cristianos, que no sólo niegan que viene de Dios la regia potestad, sino que afirman que todos los reyes, caudillos y príncipes son tiranos y atentadores de la libertad. Tal enemiga tiene a todo dominio y potestad, exceptuados los de la república... Por donde no es de maravillar que los hombres facciosos, corrompidos por la soberanía y la ambición nueva sediciones contra los príncipes.<sup>137</sup>

La posición de Vitoria respecto a los opositores de la monarquía es la siguiente: “el reino no es opuesto al derecho natural como estos piensan”<sup>138</sup>. Esto lo establece, como lo muestra Carmen Rovira en su texto *Francisco de Vitoria. España y América. EL poder y el hombre*, a partir de autoridades como Aristóteles y el antiguo testamento. Y agrega Vitoria: “Nosotros, mejor y más sabiamente, establecemos con todos los sabios que la monarquía o regia potestad no sólo es legítima y justa, sino que los reyes por derecho divino y natural tiene el poder y no lo recibe de la misma república o séase de los hombres”, y continua: “Y se prueba porque teniendo la república poder en las partes que la constituyen y no pudiendo ser ejercitado este poder por la misma multitud... fue necesario que la administración se encomendase a alguno o a algunos que llevasen este cuidado...luego púdense encomendar al príncipe este poder que es el mismo de la república”.<sup>139</sup>

En la cita anterior concluye Vitoria que el rey no tiene por derecho positivo el poder monárquico<sup>140</sup>; sin embargo, es interesante cómo Vitoria, aunque acepta la monarquía, no

---

<sup>136</sup> Advierte Carmen Rovira que al referirse Vitoria a hombres facciosos... “cabe la hipótesis de que sus palabras fuesen dirigidas a ciertos grupos de “sobornista” representativos de la tendencia okhamista”.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>140</sup> En relación a que el pueblo no da el poder al rey, Carmen Rovira advierte lo siguiente: “ Por otra parte, Vitoria , en esta reelección, se opone a cualquier forma de contractualismo, ya que si se aceptara la existencia de un contrato entre la república y el rey, el poder del rey vendría o sería dado por derecho positivo, cosa que Vitoria no acepta en ningún momento, ya que de ser así el rey podría tener un poder absoluto y ejercerlo como tal sin estar sujeto al derecho natural y a la ley divina, contrarios éstos a cualquier tipo de absolutismo. Vitoria insiste: “ si los hombres o la república no tuviese el poder de Dios, sino que por un contrato se conviniese, y por atender al bien público quisiesen instruir un poder sobre si, este poder procedería de los hombres... Mas no es así”. *Ibid.*, p.167. *Cf.* Francisco de Vitoria. *Sobre la potestad civil*. p. 44.

aprueba el absolutismo. La no aprobación al absolutismo es a partir de la distinción entre el poder y la potestad, la primera la da la república y la segunda Dios, y a partir de ello queda sujeto el poder y autoridad del rey al derecho divino y al natural, lo cual ante los ojos de Vitoria, y siguiendo la tradición escolástico tomista, queda con ello limitado el poder del rey que pudiera transformarse en absolutismo<sup>141</sup>.

Por otra parte y en donde puede verse el cambio o modernidad según se juzgue del derecho natural propuesto por Vitoria es en su comentario a la II, II, Q.57 Art. 1º y siguientes de Tomás de Aquino en relación al Derecho natural y Derecho positivo<sup>142</sup>.

Comienza advirtiendo dos modos en los que puede ser visto lo justo. Al respecto advierte Rovira:

Comenta Vitoria sobre el mismo artículo: “lo justo puede ser visto de dos maneras: de la primera justo es lo que es equitativo de acuerdo con la naturaleza del asunto... De este modo lo justo a partir de la naturaleza del asunto se llama derecho natural” y distinguiendo de éste el positivo “otra cosa es lo justo que es lo equitativo a partir de la constitución de la ley o por un pacto privado y no por la naturaleza de la cosa... de este modo lo que es justo se llama derecho positivo y humano.”<sup>143</sup>

---

Sin embargo, advierte Rovira que este parecer lo modificará, por ejemplo en sus comentarios a la I, II Q. 95 y 96. En el curso de 1533-1534.

<sup>141</sup> Otro que también está en contra del absolutismo es Maior. Su vía para controlarlo parte de la premisa de que... “la comunidad le entrega las leyes (al rey, al gobernante) para que juzgue de acuerdo con ellas”, es decir, la comunidad crea leyes que el gobernante ejerce, y en la construcción de las leyes, por la comunidad, es en donde Maior ve el modo de controlar un posible absolutismo. Pues dice Maior: “ la comunidad le entrega las leyes (al rey, al gobernante) para que juzgue de acuerdo con ellas, de esta manera está obligado necesariamente a decidir en relación a la mayoría. Como el Rector en la Universidad de París o el Abad en el Convento o el Decano en el capítulo, el Duque ente los vénéto, el Cónsul entre los romanos, esta obligado a respetar las leyes positivas de la comunidad, aunque a veces en algunas cosas insignificantes, se le da la autoridad.

Por otra parte el rey regularmente gobierna conforme a las leyes positivas y dispone a voluntad sobre las obligaciones temporales y sobre la iniciación de la guerra, aunque esté obligado a consultar en casos muy difíciles a los pares de su reino quienes hacen la función de toda comunidad, según un modo de hablar que hay en algunas partes son los tres estados o como es el modo de hablar en otras partes, son los electores del imperio. Y es suficiente decir esto con medida, porque no deben establecerse divisiones metafísicas, sino que debe *hablarse según la materia que se presenta*”. *Ibid.*, p. 173. *Crf.* Maior. Comentario a 2o. de la Sentencias Vol. I, Q.4. dist. 44. Las cursivas son mías.

Como puede verse, Maior y Vitoria distan de la vía por la cual frenar el absolutismo, sin embargo, en la última parte de la cita anterior, es decir, donde dice Maior “sino que debe hablarse según la materia que se presenta”, que puede interpretarse como *según sea el caso*, es muy parecido a lo que Vitoria plateará al referirse que el derecho natural tiene grados.

<sup>142</sup> En relación al Derecho natural y al Derecho positivo en Tomás de Aquino, refiérase al Capítulo II.

Cabe mencionar que este comentario Vitoria lo realizo 7 años después de su Relección *Sobre el poder civil*.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 179.



Como puede verse, el cambio o modernidad, en un primer momento, radica en cuestionar el carácter de “necesario” del derecho natural, el segundo, es cuando afirma que lo necesario tiene grados:

... lo necesario tiene grados. Esto es en las cosas necesarias hay una gradación que debe asumirse *según la cualidad de la materia acerca de la cual está lo propuesto* ... Pues algunas cosas son más necesarias que otras... luego el derecho natural se llama necesario... sin duda por necesidad natural, porque toda la naturaleza en conjunto no puede quitarlo sin autoridad divina.”<sup>144</sup>

Al cuestionar Vitoria el carácter de “necesidad” del Derecho natural, cuestiona su Universalidad, y agrega que tal necesidad no es en sí, sino que tiene grados, además... “debe asumirse según la cualidad de la materia acerca de la cual está lo propuesto”, por lo que parece sugerir que el derecho natural es circunstancial, es decir, plantea cierta relación con lo histórico. Al respecto comenta Carmen Rovira lo siguiente: “El dominico español está negando, en cierto modo al derecho natural el carácter de “principio Universal trascendente” que la tradición tomista le concedía y lo que es mas importante, en el párrafo citado, lo esta relacionando con la experiencia concreta e inmediata”.<sup>145</sup>

Como podrá advertirse, Vitoria a través de la ley natural encuentra el medio por el cual puede evitarse el absolutismo. Además, de acuerdo al análisis crítico de la Dra. Carmen Rovira y de una lectura cuidadosa, parecería que Vitoria no se separa en su totalidad de la tradición escolástica tomista al tratar el tema de la ley natural, la cual es la base del Derecho Natural; sin embargo, el grado de universalidad objetiva de la ley natural en Vitoria la transforma en una subjetiva circunstancial, o como lo observa Carmen Rovira “lo esta relacionando con la experiencia contra e inmediata”, es decir, **lo histórico**.

Este tipo de cambio o modernidad en relación a la ley natural parece ser no peligroso como éste otro cambio que postula Sepúlveda al tratar la ley natural, donde tal cambio no

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 180. Las cursivas son mías.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

será nada favorable ante su visión del “otro”, no del turco al cual considera enemigo para la cristiandad y es justo y deber hacerle la guerra<sup>146</sup>, sino del indio americano.

### **Juan Ginés de Sepúlveda y la ley natural ante el problema del “otro” (Indio americano)**

Para tratar el problema del “otro” (indio americano) en Sepúlveda se trabajará concretamente su libro titulado *Democrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de guerra contra los indios*, en el cual a través de la ley natural, según exponen Sepúlveda, se trabajará la alteridad enfrentada entre la teoría sepulvediano y el “otro” (el indio americano).

Antes de dar paso al análisis del tema, una breve biografía del autor. Sepúlveda nació en 1490 en Pozoblanco, Córdoba, y muere en 1573. En 1510 es admitido en la Universidad de Alcalá donde estudia filosofía. Posteriormente comienza sus estudios en Teología en el colegio de San Antonio de Sigüenza, titulándose en ambas disciplinas en el Colegio de San Clemente en Bolonia. Fue un gran estudioso de la filosofía aristotélica y tradujo gran parte de la obra de Aristóteles. En 1534, a la muerte de su protector Clemente VII (Julián de Medicis), pasa el servicio de Carlos V como cronista imperial y en 1542 es nombrado preceptor del príncipe Felipe II. Su obra es extensa y variada.<sup>147</sup>

Una vez hecha esta breve introducción biográfica del autor, demos paso al análisis del tema.

---

<sup>146</sup> Esto puede verse en su *Exhortación al Emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*, en “Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda”, Trad. de Ángel Losada, Biblioteca Española de Escritos Políticos- Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1963.

<sup>147</sup> Entre ellas: *Errata Petri Alcyonii in interpretatione Aristotelis* (perdida), *Historia Aegidiana* (1521), *Pravi naturalis* (Bolonia, 1522), *De ortu et interitu* (Bolonia, 1523), *De mundo ad Alexandrum* (Bolonia, 1523). Tradujo los *Comentarios* de Alejandro de Ardisias a la *Metafísica* de Aristóteles. (Roma, 1527). Además *El Meteorum libri IV* (París, 1532), *De fato et libero arbitrio* contra Lutero. Etc. *Crf.* Luis Patiño Palafox. *Op cit.* p.170-172.

Recordemos que la ley natural tiene una tradición griego-romana-cristiana, estas tres tradiciones coinciden en su universalidad, inmutabilidad e independencia de la opinión del hombre, además, a través de ella se establece la igualdad entre los hombres.

Sin embargo, como se vio en Vitoria la ley natural ya no es interpretada como un principio transcendental universal objetivo, sino como un principio universal subjetivo con grados.

Ahora bien, Sepúlveda planteará un cambio en la interpretación de la ley natural, sin embargo, se puede advertir cierta vacilación entre una interpretación escolástica tomista y una moderna. Por ejemplo, en su *Epistolario* carta 62 (94) página 225, Sepúlveda afirma, siguiendo a Tomás, que la ley natural 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 nuestras acciones”<sup>148</sup>. Es decir, la ley natural sirve al hombre como motor que dirige sus acciones al bien, pues estas normas están impresas en la razón del hombre y por medio de su razón accede a aquella ley eterna, que su acto se expresa en la ley natural.

Siguiendo la misma línea escolástica tomista, Sepúlveda nuevamente expresa esta idea de ley natural en su *Demócrates alter*, aunque en el agrega lo que entienden tanto los filósofos como los teólogos:

Los filósofos llaman ley natural la que tiene en todas parte la misma fuerza y no depende de que agrade o no. Los teólogos, con otras palabras, viene a decir lo mismo: *la ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional*. Y la ley eterna, como San Agustín la define, es la voluntad de Dios, que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe. De esta ley eterna es partícipe el hombre, por la recta razón y la probidad que le inclina al deber y a la virtud, pues aunque el hombre, 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>149</sup>

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 214. *Crf.* Sepúlveda, Juan Ginés de; *Epistolario*. Carta 62 (94).

<sup>149</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Demócrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. FCE. México. 1996. p. 67.

En relación a la ley natural propuesta en la tradición escolástica tomista, a la cual parece seguir en ocasiones Sepúlveda, Luis Patiño Palafox en su texto *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista* dice que... “Explicación casi idéntica de la ley natural habremos de encontrar en autores posteriores” por lo que cita a

En la cita anterior Sepúlveda muestra su conocimiento de la tradición filosófica en relación a la ley natural, dando con ella la diferencia entre el mundo pagano y el cristiano, al cual trata de conciliar, pues recordemos que Sepúlveda dice: “Quiero dar á entender que no debe buscarse sólo en los cristianos y en los escritos evangélicos, sino también en aquellos filósofos...”<sup>150</sup> Además, esta definición de ley natural cobija a todos los hombres por igual, pues todos son parte de la comunidad de los racionales e hijos de Dios, por lo que esta ley natural da como consecuencia la igualdad entre los hombres.

Sin embargo, Sepúlveda da un giro importante con implicaciones locales, pues en su *Democrates primus* (escrita en 1531, publicado en 1535) su interpretación de la ley natural ya no seguirá la tradición escolástica tomista que se puede ver hasta aquí, pues al referirse a ella, en dicho texto, se encuentra lo siguiente:

Cuando decimos que una cosa es buena o mala, justa o injusta, según el común parecer de los hombres, 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 juriconsultos, 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>151</sup>

Como puede verse, Sepúlveda expone una idea central de la que se siguen dos más: la primera expresa que los preceptos de la ley natural ya no son principios trascendentales,

---

de P. Venancio D. Carro, O.P lo siguiente: “ 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 sus necesidades primordiales (...) Su esfera de acción es lo necesario, lo esencia, 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 practica cuenta con los primeros principios, que constituyen la ley natural (...) De esto infiere Santo Tomás que la ley natural es una e 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 (...). Patiño, Palafox Luis. *Ibid.*, p. 216. *Crf.* 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 ed; Salamanca. 1951. P. 131-132.

<sup>150</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Op cit.r.* p. 69.

<sup>151</sup> Patiño, Palafox Luis. *Op cit.*, p. 216. *Crf.* Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates primero o Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana*, en *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, Trad. De Ángel Losada, Biblioteca Española de Escritores Políticos, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963. p. 153.

sino subjetivos; segundo, que dichos principios son establecidos a partir “según el juicio de los buenos y virtuosos”, de lo que deriva que el Derecho de gentes, que en la tradición se establece en función y aprobación de la ley natural, es también establecida por “las gentes prudentes”.

Este argumento al tratar el tema de la conquista del Nuevo Mundo en su *Democrates alter* tendrá implicaciones fundamentales<sup>152</sup>, pues como puede verse, lo justo o injusto, lo bueno o lo malo ya no es lo mismo para todos, ya que tales conceptos y su significado es de acuerdo al juicio de los buenos y virtuosos, transformando de este modo a la ley natural como parte de una minoría y no de la humanidad, cayendo con ello en un relativismo valorativo. Además, se puede ver la intención de suponer no sólo hombres más virtuosos que otros, sino también culturas superiores. Al mismo tiempo es un argumento de poder, pues quien determina conceptos y contenidos respecto a algo, es quien tiene el poder ya sea económico, político, ideológico, militar, tecnológico etc.

José Luis Abellán opina, en relación a lo anterior y sus alcances, que:

Para Sepúlveda es- como también cada nación se considera a sí misma-portavoz supremo de los intereses de la comunidad, convirtiendo su historia en paradigma de todas las demás; la Nación española, abarcando a toda la Humanidad, logrará así la Fraternidad Universal. En este sentido, la doctrina de Sepúlveda es un “imperialismo nacionalista”; es más, yo diría que este aristotelismo radical del siglo XVI es quizá el fundador de la idea del “imperio español” y uno de sus más destacados exponentes de todos los tiempos”.<sup>153</sup>

En la cita anterior Abellán proyecta con gran luz los alcances ideológicos del pensamiento sepulvediano, los cuales son expuestos en el *Democrates alter* al tratar el problema americano, pues, ciertamente, a partir de la definición de ley natural como del derecho de gentes, en la que ambos son definidos a partir de hombres probos y virtuoso,

---

<sup>152</sup> Recordemos que en el *Democrates alter*, Sepúlveda se propone tratar: “Si es justa ó injusta la guerra con que los Reyes de España y nuestros compatriotas han sometido y procuran someter a su dominación aquellas gentes bárbaras que habitan las tierras occidentales y australes, y a quienes la lengua española comúnmente llaman indio: y en qué razón de derecho puede fundarse el imperio sobre estas gentes”. Sepúlveda, Juan Ginés de. *Op cit.* p. 45.

<sup>153</sup> Abellán, José Luis. *Op cit.* p. 489.

Sepúlveda presentará el primer argumento para legitimar la conquista española en el Nuevo Mundo.

Por otra parte, y retomado la cita en la que Sepúlveda da un giro importante en relación a la ley natural, puede advertirse además de lo dicho hasta aquí, una aparente tautología entre la ley natural y el derecho de gentes. Él plantea que los contenidos de la ley natural son establecidos por el consenso de los hombres *virtuoso*, por lo que el derecho de gentes por las “gentes prudentes”. Ahora bien, de acuerdo a la tradición tanto cristiana como pagana, una de las características de la ley natural es su independencia del parecer de los hombres, en cambio el derecho de gentes es establecido por el consenso común entre los hombres; sin embargo, el hombre no puede establecer ley que contradiga a la ley natural y por ende al derecho natural. Tomado en cuenta lo dicho hasta aquí, Sepúlveda convierte a la ley natural como al derecho natural en una especie de derecho de gentes, pero no de cualquier gente, sino “las prudentes”.

Uno de los alcances de este pensamiento, como se advirtió anteriormente, será afirmar la justicia de guerra contra los indios:

Fundado en esta razón de necesidad humana juzgo que esta ley de la guerra ha sido sancionada y aprobada por el derecho de gentes, y que habiendo sido confirmada por las costumbres y el sentimiento de todo género humano, no es lícito dudar de su justicia, *porque el consenso común de los hombres sobre alguna cosa es interpretado por los varones sabios con voz o juicio de naturaleza.*<sup>154</sup>

Y refiriéndose a uno de los preceptos de la ley natural plantea **el derecho a la defensa**: “Lo que es necesario para defensa de la sociedad natural, ha de ser justo por la ley de naturaleza, según testifican los varones sabios. Los filósofos enseñan que todo lo que ha sido introducido por necesidad humana se funda en el derecho natural”.<sup>155</sup> Como puede verse, Sepúlveda considera que por ley natural le es lícito al hombre “resistir la fuerza

---

<sup>154</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Op cit.*, p. 163. Las cursivas son mías.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 163.

dentro de los límites de la justa defensa”<sup>156</sup>, de lo que concluirá, al tratar el problema americano, una de las causas de guerra justa contra el indio: “Porque no es lícito á cualquiera emprender la guerra, fuera del caso en que se trate de rechazar una injuria dentro de los límites de la moderada defensa, lo cual es lícito a todos por derecho natural”<sup>157</sup>

Pasando a otro punto, del mismo tema de ley natural en Sepúlveda, se halla otra innovación en su pensamiento, pues al parecer sugiere que la ley natural tiene grados. Explico. Leopoldo quien es su interlocutor (aunque es el mismo Sepúlveda quien habla) hace una pregunta por demás interesante: ¿Hemos de creer el absurdo de que pueden existir dos leyes justas y naturales que sean contrarias entre sí?”<sup>158</sup> A lo que responde Demócrates (Sepúlveda), que no puede haber dos leyes naturales ni civiles, pues cada una tiene su propio contrario bueno-malo, justo- injusto, sin embargo, advierte cierta excepción: “*Pero puede haber alguna ocasión en que de dos Leyes justísimas y naturales obligue la misma naturaleza á prescindir de la una y á observar la otra*”.<sup>159</sup> Pareciera estar sugiriendo que en ciertos casos es más útil o conveniente una ley que otra. ¿A caso estará sugiriendo que tiene grados la ley natural como lo postula Vitoria?, ¿A caso al decir “obligue la misma naturaleza á prescindir de la una y á observar la otra” se refiera a la naturaleza del caso, es decir, a la circunstancia?

En relación a ello Sepúlveda da ciertos ejemplos: “callar el crimen oculto de un amigo es ley natural” o aquel en que se antepone la amistad por un deber mayor que es la patria: “Si un hombre bueno y religioso sabe que su amigo conspira contra la salud de la patria y

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>159</sup> *Ibidem*. Las cursivas son mías.

no puede por ningún otro camino apartarle de su mal propósito, debe anteponer la salvación de la patria al interés y á la ambición de su amigo...”<sup>160</sup> y si no fuese suficiente con el ejemplo, se apoya en la autoridad de San Gregorio, quien dice: “Entre el pecado mayor y el menor, cuando no hay medio de evitar el pecado, debe elegirse el menor”<sup>161</sup>

Para concluir, Sepúlveda propone, en relación con la ley natural, un cambio o modernidad según se juzgue. Esto consiste al proponer que los contenidos de la ley natural ya nos son principios trascendentales, sino principios determinados por unos cuantos hombres a los que llama virtuosos. Tal afirmación parece suponer no sólo lo dicho hasta aquí, sino la división entre los hombres, pues al suponer la existencia de unos “buenos y virtuosos”, y otros “malos y corrompidos con malas opiniones y costumbres” rompe el conjunto de la humanidad para dividirlo en bueno- malo, sabio- inculto, trasformando el ideal cosmopolita romano heredado a los teólogos como Tomás, en una negación, por lo que esta definición de ley natural subjetiva es excluyente y por ende negadora del reconocimiento de virtudes del “otro”, niega la alteridad e igualdad.

Además, sugiere que la ley natural tiene grados, colocándola de esta manera en la circunstancia del objeto.

Hasta aquí se concluye lo relacionado a la ley natural en Sepúlveda. Ahora trataré las implicaciones que tiene este pensamiento sepulvediano frente al problema del “otro” en su *Democrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. En este texto, como lo anuncia el título, Sepúlveda tiene como intención probar y anunciar las justas causas de guerra de España contra los indios, en su texto se pueden encontrar distintas ideas centrales que guían la argumentación, como aquella analizada por Luis

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>161</sup> *Ibidem*.



Patiño Palafox que sugiere un imperialismo dentro del pensamiento sepulvediano o aquellas otras en las que se puede analizar el problema del “otro”, dichas ideas centrales son: a) su idea de ley natural (expuestas anteriormente), b) su aristotelismo, del cual se desprenden dos premisas fundamentales: 1.- que lo inferior debe someterse a lo superior, 2.- la división entre hombres, esclavos y amos. Sin embargo, para probar tales premisas necesita: a) probar la superioridad española tanto racional como en virtud frente al indio y b) probar la inferioridad del indio. Teniendo lo anterior como premisas, le seguirá la conclusión de las **justas causas de Guerra**.

Como se vio en párrafos anteriores, Sepúlveda al referirse a la ley natural y al derecho natural, aunque en ocasiones sigue a Tomás, propone que debe ser entendida como “el consenso común de los hombres sobre alguna cosa es interpretado por los varones sabios con voz o juicio de la naturaleza”, esto hay que tenerlo presente, pues para él “los varones sabios” son los españoles o como aquel pagano al que sigue, me refiero a Aristóteles, de quien se apoyará para probar tal virtud que ve en sus compatriotas.; esto lo hace con base a la idea de que lo inferior debe someterse a lo superior: “Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, deponga la barbarie y se reduzcan a vida más humanas y al culto de la virtud”<sup>162</sup>.

Sepúlveda al decir que conforme al derecho natural “... *tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humana*” se refiere al indio, al cual ya considera bárbaro y falto de virtud, de esta manera coloca en el peldaño más alto al español. Sin embargo, no solo se apoya en Aristóteles, sino también en el evangelio: “En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos,

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 85.

inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades”.<sup>163</sup>

Tomando en cuenta las dos citas anteriores, se puede ver la insistencia de Sepúlveda en conciliar, para sus fines, el pensamiento pagano con el cristiano; encontrando en ambos pensamientos la premisa que afirma que lo inferior debe someterse a lo superior, fundamentando dicho principio por derecho natural. Además en ambas citas, se puede apreciar la afirmación de la existencia de hombres y culturas superiores a otras. Concluyendo que el mando corresponde a “varones probos, inteligentes y virtuosos”. Este argumento parece tener validez, ¿pues quién quiere ser dirigido por hombres bárbaros, incultos y no virtuosos? Nadie. Sin embargo, ¿a partir de qué juicios o parámetros se juzga lo virtuoso, lo inteligente o lo superior de una cultura sobre otra? Ciertamente no de principios universales, sino de principios subjetivos. Y a partir de dichos juicios es como juzga Sepúlveda al “otro”, es decir, al indio.

Como se dijo anteriormente, Sepúlveda verá en su cultura esos parámetros de virtud, cultura e inteligencia, con los cuales juzgará al “otro”, dando ejemplos en los que resalta el deber cristiano de los españoles:

Cuán arraigada está la religión cristiana en las almas de los españoles, aún de aquellos que viven entre el tumulto de las armas, lo he visto en muchos y clarísimos ejemplos, y entre ellos me ha parecido el mayor el que después del saqueo de Roma en el pontificado de Clemente VII, apenas hubo español ninguno entre los que murieron de la peste que no mandase en su testamento restituir todos los bienes robados a los ciudadanos romanos; y ninguno de otra nación, que yo sepa, cumplió con este deber de la religión cristiana, y eso que había muchos más italianos y alemanes; y yo que seguía el ejército lo noté todo puntualmente.<sup>164</sup>

El ejemplo anterior lo contrasta con los indios del Nuevo Mundo:

Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las que tiene esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no solo 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 en ciertas pinturas, y tampoco tiene leyes escritas, sino instituciones bárbaras. Pues si tratamos de las virtudes,

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 105.

qué templanza ni qué mansedumbre vas á esperar de hombres que estaban entregados á todo género de intemperancia y de nefandas liviandades, y comían carne humana?<sup>165</sup>

Como podrá advertirse, los juicios negativos y en ocasiones ofensivos hacia el “otro”

van en aumento, preparando con ellos la afirmación de la justicia de la guerra y conquista,

lo que llevará a Sepúlveda a preguntar en modo de obviedad:

¿Cómo hemos de dudar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tantas impiedades y torpeza han sido justamente conquistadas por tan excelente, piadoso y justísimo rey como lo fue Fernando el Católico y lo es ahora el César Carlos y por una nación humanísima y excelente en todo género de virtudes?<sup>166</sup>

A lo que agrega:

¿Qué cosa pudo suceder á estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud... los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo ...?<sup>167</sup>

Probada la inferioridad del indio, le será fácil a Sepúlveda afirmar justas causa de

guerra:

Y siendo esto así, bien 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 á 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 continentales y templados y estoy por decir que de monos á hombres.<sup>168</sup>

Y si por algún motivo no quieren aceptar su condición de inferioridad y su obligación de

someterse a lo superior:

...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 en 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”.<sup>169</sup>

Esta última cita da pie a tratar el tema de la servidumbre natural en Sepúlveda. Inicia el

tema dando la definición de servidumbre desde la filosofía como desde la jurisprudencia:

---

<sup>165</sup> *Ibidem*. Cabe recordar que Sepúlveda leyó a Oviedo.

Todorov considera a Oviedo como “una rica fuente de juicios xenófobos y racistas”, pues “en sus escritos los indios no están rebajados al nivel del caballo o del asno (o incluso un poco más abajo), sino que se encuentran en algún lado cerca de los materiales de construcción, madera, piedra o hierro”. Todorov, Tzvetan. *Op cit.* p. 162.

<sup>166</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Op cit.* p. 113.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 101. Las cursivas son mías.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 87.

...ese nombre de servidumbre significa para los jurisperitos muy distinta cosa que para los filósofos: para los primeros, la servidumbre es cosa adventicia y nacida de fuerza mayor y del derecho de gentes, y á veces del derecho civil, al paso que los filósofos llaman servidumbre á la torpeza de entendimiento y á las costumbres inhumanas y bárbaras.<sup>170</sup>

En la cita anterior Sepúlveda muestra dos líneas intelectuales que han tratado el problema de la servidumbre, una es Tomás y la otra Aristóteles. Recordemos que para Tomás en su II,II Q. 57 art. 3, la servidumbre la explica así: “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 este ser ayudado por aquel, como dice Aristóteles. Luego la servidumbre, pertenece al derecho de gentes, es natural en el segundo sentido no en el primero”. En cambio Aristóteles hará una distinción antropológica, donde la falta de razón y las costumbres “barbaras” sean condición suficiente de servidumbre.

Como puede verse, Sepúlveda muestra la diferencia entre el mundo cristiano y el pagano al tratar el problema de la servidumbre. Una vez hecha esta diferencia, proseguirá a tratar la naturaleza de la esclavitud en algunos hombres, cuyas características verá en los indios del Nuevo Mundo.

Una de las premisas fundamentales en la argumentación sepulvediana de la esclavitud natural es la jerarquía en las distintas potestades:

... y con una especie de derecho, manda el padre a sus hijos, de otro el marido a su mujer, de otro el señor a sus siervos, de otro el magistrado á los ciudadanos, de otro el rey á los pueblos... y siendo todas estas potestades tan diversas, todas ellas, sin embargo cuando se fundan en recta razón, tienen su base en el derecho natural, que aunque parezca vario, se reduce, como enseñan los sabios, á un solo principio, es á saber: *que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario.*<sup>171</sup>

A partir de lo anterior, la jerarquía en las distintas potestades muestra el fundamento filosófico de la servidumbre: la jerarquía racional entre los hombres.

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>171</sup> *Ibidem.* Las cursivas son mías.

Por otro lado, y siguiendo como base que lo superior debe imperar sobre lo inferior, prueba la existencia de hombres que por naturaleza son señores y otros siervos. Los señores, dice Sepúlveda, son aquellos que “exceden a los demás en prudencia e ingenio” y los siervos son faltos de entendimiento. A partir de dicha distinción entre los hombres concluye que quien niegue tal condición de inferioridad racional, cultural y se oponga al imperio de lo superior, se les hará la guerra justamente:

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 escrito está en el libro de los Proverbios: “El que es necio servirá al sabio”.<sup>172</sup>

Y mas adelante afirma:

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 en 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”*.<sup>173</sup>

Sepúlveda afirmará, retomando el argumento anterior, una de las causas de guerra justa:

Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas 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 rehúsan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza.<sup>174</sup>

Como podrá advertirse, Sepúlveda encuentra en los argumentos aristotélicos fundamentos para legitimar justas causas de guerra. Sin embargo, expone otras causas de guerra que atentan contra el derecho natural como la idolatría, separando el caso de la

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 85.

La similitud del argumento sepulvediano con el aristotélico es indudable. Recordemos lo dicho por Aristóteles: “Aquellos hombres que difieren de los demás como el cuerpo del alma o la bestia del hombre (y según este modo están dispuestos aquellos cuya función es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que de ellos cabe esperar) son por naturaleza esclavos, y para ellos es mejor ser mandados con este género de mando, puesto que así es en los demás casos que hemos dicho”. (Aristóteles. 1254 b 15).

<sup>173</sup> Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates alter*. p. 87. Las cursivas son mías.

Nuevamente Aristóteles está en la argumentación de Sepúlveda, pues también para el “filósofo”(Aristóteles) la guerra es un medio natural de adquisición: “De aquí también que el arte de la guerra sea en cierto sentido un medio natural de adquisición (puesto que la caza es parte de dicho arte), y debe ponerse en práctica tanto contra los animales salvajes como contra los hombres que, habiendo nacidos para obedecer, se rehúsan a ello, y esta guerra es justa por naturaleza” (Aristóteles. 1256 b 25).

<sup>174</sup> *Ibid.*, p 81.

infidelidad, pues considera que “Cuando los paganos no son más que paganos y no se les puede echar en cara otra cosa sino el no ser cristianos... no hay justas causas para castigarlos ni para atacarlos con las armas”, en cuanto “sigan la ley de naturaleza”, y agrega: “ 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...”<sup>175</sup>. Sin embargo advierte: “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 guerras sino observan la ley natural, como pasa en lo tocante al culto de lo ídolos”<sup>176</sup> Y tal atentado contra la ley natural lo ve en los sacrificios que los indios hacían a sus dioses, por lo que concluirá: “No es pues, la sola infidelidad la causa de esta guerra justísima contra los bárbaros, sino sus nefandas liviandades, sus prodigiosos sacrificios de victimas humanas... los horribles banquetes de cuerpos humanos, el culto de los ídolos”.<sup>177</sup>

Sepúlveda considera otra causa de guerra el deber cristiano que permite el castigo a los pecadores. Apoyándose en las palabras de San Ambrosio que dicen: “Cuando por mandato divino se levantan los pueblos para castigar los pecados, como fue suscitado el pueblo judáico para ocupar la tierra de promisión y destruir gentes pecadoras, puede derramarse sin culpa la sangre de los pecadores”<sup>178</sup> concluirá, refiriéndose a los indios: “Esta razón prueba también que la guerra que los nuestros hacen a esos bárbaros no es contraria á la ley

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 133.

Y más adelante dirá: “La tercera causa de justa guerra es el imponer la merecida pena á los malhechores que no han sido castigados en su ciudad, ó lo han sido con negligencia, para que de este modo, castigados ellos y los que con su consentimiento se han hecho solidarios de sus crímenes, escarmienten por no volver á cometerlos, y á los demás les aterre su ejemplo”. *Ibid.*, p. 77.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 161.

divina y está de acuerdo con el derecho natural y de gentes, que ha autorizado la servidumbre y la ocupación de los bienes de los enemigos”.<sup>179</sup>

A pesar de que ya Sepúlveda estableció algunas causas legítimas de guerra menciona, advierte: “Y en primer lugar hay que recordar un principio que es el fundamento de la presente cuestión y de otras muchas: *todo lo que se hace por derecho o ley natural se puede hacer también por derecho divino y ley evangélica*”<sup>180</sup>, agregando en relación a la guerra una condición necesaria: “La guerra justa no sólo exige justas causas para emprenderse, sino legítima autoridad y recto ánimo en quien la haga, y recta manera de hacerla”<sup>181</sup>. Estas condiciones las establece Sepúlveda en su argumentación, como podrá verse.

Por último, siguiendo a Aristóteles y a Tomás con la idea de finalidad, establece la guerra como medio para la paz, pues considera: “Porque el fin de la guerra justa es el llegar á vivir en paz y tranquilidad... En suma, la guerra no ha de hacerse más que por el bien público, que es el fin de todas las leyes constituidas, recta y naturalmente, en una república”.<sup>182</sup> Por lo que considera que la guerra no surge por la *probidad de los hombres, ni de su piedad y religión*, sino de las ofensas a la ley natural, como también a los hombres, por lo que afirma que la guerra se hace como medio para oponerse a tales faltas y conservar la paz. Sin embargo, Sepúlveda considera que antes de emprender la guerra se debe tatar por otros medios, “Pero si después de haberlo intentado todo, nada consigue, y ve que se sobrepone á su equidad y moderación la soberbia y la perversidad de los hombres

---

<sup>179</sup> *Ibidem*.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 73.

injustos, no debe tener reparo en tomar las armas, y nadie dirá que hace guerra temeraria ó injusta”.<sup>183</sup>

Finalmente, en Sepúlveda la ley natural ya no es un principio universal trascendente, sino que se plantea como un principio subjetivo, donde el criterio de unos cuantos, a los que considera *sabios y virtuosos*, será estimado como principio universal subjetivo, resultando de ello un relativismo valorativo con el que se juzgará al “otro” y su cultura.

### **Alonso de la Vera Cruz y la ley natural ante el problema del “otro” (Indio americano)**

Fray Alonso de la Vera Cruz utilizará a la ley natural como medio para fundamentar el respeto a la diversidad cultural. Esto último se puede ver, por ejemplo, en su texto titulado *Speculum coniugiorum (El espejo de los cónyuges)* donde trata el tema de los matrimonios entre infieles, como también el de los habitantes del Nuevo Mundo.

Antes de dar paso al análisis del pensamiento alonsino frente al problema del “otro”, juzgo necesario ofrecer una breve biografía del autor, mencionando algunas de sus obras más importantes en lo filosófico y en lo político.

Alonso Gutiérrez, mejor conocido como Alonso de la Vera Cruz, nació en Caspueñas, antiguamente Reino de Toledo, en el año de 1507, aunque hay algunos estudiosos que fechan el año de su nacimiento en 1504. Sus padres fueron Francisco Gutiérrez y Leonor Gutiérrez.<sup>184</sup> Muere en la Nueva España en julio de 1584.

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>184</sup> De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Espejo de los Cónyuges. Antología. La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana*. Trad. Carolina Ponce Hernández. Investigación, captura en español, información de autores y citas Yail Esther Medina Campos. Captura del latín y paleografía Leslie Martínez González. Edición. Carolina Ponce, Yail Medina y Leslie Martínez. p. XXIV. Cfr. Bolaños e Isla, A; *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*; Antigua librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, México. 1947. p. 119.



Realizó sus estudios en Humanidades en la Universidad de Alcalá de Henares, dicha Universidad el Cardenal Cisneros recién la había fundado en 1508<sup>185</sup>. Posteriormente estudió Artes y Teología en la Universidad de Salamanca, donde fue alumno de Francisco de Vitoria.

Fray Francisco de la Cruz al llegar a España en 1535, debido a algunos asuntos relacionados con la orden, reclutó evangelizadores, entre aquellos que fueron solicitados estaba Alonso, que en aquel entonces respondía al nombre de Alonso Gutiérrez. Al principio se resistió. Sin embargo, se embarcó hacia la Nueva España en 1536, arribando a San Juan de Ulúa el 22 de junio del mismo año, donde recibe el hábito agustino y adopta el nombre de Alonso de la Vera Cruz. Y finalmente llega a la Ciudad de México el 2 de julio de 1536. De esta manera, Alonso formó parte de la tercera oleada de agustinos que llegaron al Nuevo Mundo.<sup>186</sup>

En 1542 obtuvo el cargo de la diócesis de Michoacán. Allí, fundó los conventos de Cuitzeo, Yuririapúndaro, Charo, Copándaro, Huango y Guayagareo, además, en el pueblo de Tiripetío en 1540 creó el primer Colegio de Estudios superiores. En relación a ello comenta Yail Medina:

Se trata incluso del primer centro de estudios mayores o superiores en toda la Nueva España, cosa que manifiesta el interés agustino en formación intelectual. Para tener idea de lo que este convento representó, sabemos que fue fundado en febrero de 1537 por fray Juan de San Ramón y fray Diego Chávez (...)

A lo que agrega:

quienes rápidamente platearon allí una especie de misión-piloto, al estilo agustino: templo convento suntuoso, hospital de indios perfectamente organizado, escuelas de artes y oficios, y conjuntos polifónicos y musicales, que fueron 'los primeros' - a decir de Basalencque- y se hicieron célebres en todo Michoacán.<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> *Ibidem*.

<sup>186</sup> De los que se puede mencionar a“ P. Roa, Juan Bautista, Juan de Sevilla, Fray Diego de Salazar, Diego de San Martín, Juan de Alva, Antonio de Aguilar, Diego de la Cruz, Pedro de Pareja, Agustín de Salamanca y Juan de San Martín”. *Ibid.*,p. XXV. Cfr. Bolaños e Isla, A; *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*; Antigua librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, México. 1947. p. 20.

<sup>187</sup> De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Op cit .p.* XXVI. Cfr. Ruiz Zavala, Alpío; *Historia de la provincia Agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México*. 2 volúmenes, Porrúa, México. 1984. p. 407.

Además, ahí fundó la primera biblioteca de toda América, asimismo en Tacámbara en 1545 como Antotonilco. El Colegio de Estudios superiores en Michoacán, como podrá advertirse, ofreció una gran gama de estudios con los que se formaron los frailes de la orden, además, por impulso de Alonso se aprendió purépecha, con el cual se pretendía una vía optima para la evangelización; sin embargo, la formación no sólo fue dirigida a los miembros de la orden, sino que también, advierte Yail Medina: “a los laicos españoles e indígenas, entre los que se conoce el nombre de don Antonio Huitziméngari y Caltzontzin, hijo único de ultimo rey michoacano Caltzontzin Tzintzincha quien, en medio del absurdo inimaginable de la conquista, fue mandado quemar vivo por Nuño de Guzman”.<sup>188</sup>

Posteriormente, y una vez fundada la Universidad de México el 21 de septiembre de 1551 e inaugurada en 1553, Alonso impartió la Cátedra de Sagrada Escrituras, que pronto se transformó en la Cátedra de Prima Teología. Al respecto comenta Ambrosio: “Esta cátedra, que se impartió entre junio de 1553 y junio 1554, se dedicó a analizar las pretensiones de justificación de la guerra de conquista, así como la legitimidad del dominio del imperio español sobre los pueblos originarios del Nuevo Mundo, de la encomienda y de los tributos que se imponían a los indios”<sup>189</sup>. En cuya cátedra preparó dos relecciones: *de dominio infidelium et iusto bello*<sup>190</sup> y *De decimis*. Además en dicho periodo escribió y

---

<sup>188</sup> *Ibidem*. p. XXVI. Cfr. Cerezo de Diego, Prometeo; *Alonso de la Vera Cruz y el derecho de gentes*. Ed. Porrúa. México, 1985. pp. 12 y 13.

<sup>189</sup> De la Vera Cruz. *Op cit. Sobre el dominio de los indios [...]*. p. 10

<sup>190</sup> En relación al *De dominio infidelium et iusto bello* Carolina Ponce comenta: “recordemos que *De dominio infidelium et iusto bello* es una releccion del curso impartido por el agustino, el primer año que la Universidad abrió sus puerta [...] Quizá precisamente por lo contundente del tema y de la postura adaptada por De la Vera Cruz, el libro no se imprimió y el manuscrito estuvo perdido mucho tiempo hasta que Burrus lo encontró (C. 1966). *Historia y destino de la filosofía Clásica novohispana un recorrido a través de sus pensadores y de sus textos*. Compiladora. Sandra Anchondo Pavón. Carolina Ponce en *Apuntes sobre las ediciones de las obras de fary Alonso de la Vera Cruz*. Novohispania. 2007. p. 60. Carolina Ponce, en el artículo mencionado anteriormente, menciona lo siguiente: “Es interesante señalar que Burrus localizó en México el manuscrito de Alonso de la Vera Cruz; mismo que Burrus tituló *Defense of the indias. Their rigths*. Y al parecer lo obtuvo de un descendiente de Francisco del Paso y Troncoso. Este manuscrito, conocido con el título latino *De*

editó la *Recognitio summularum*, la *Dialectica resolutio*<sup>191</sup> *cum texto Aristotelis y Physica speculatio*.

En los años siguientes, 1554 y 1557, publicó el *Speculum coniugiorum y Physica speculatio*. En relación al primero (*Speculum ...*) se sabe que fue editado por primera vez en 1556. Yail Medina explica que en el prefacio, de dicha obra, Alonso: “indica que la intención de la obra fue tratar el matrimonio en el Nuevo Orbe, [...] Explica también un detalle interesante con respecto a esta obra, pues había estado guardada por 10 años antes de darla a la prensa, por lo que su elaboración corresponde a los años de 1546 o antes”.<sup>192</sup> Lo cual sugiere que el *Speculum...*<sup>193</sup> fue realizado durante su estancia en Tiripetío, e incluso que es anterior al *Dominio infidelium...* Sin embargo, asombra la modernidad con que trata el tema del matrimonio en el Nuevo Mundo, dejando ver una profunda apertura al reconocimiento y respeto de la diversidad cultural.

Por otro lado, en los años 50 del siglo XVI, surge cierta rivalidad entre la jerarquía eclesiástica y las órdenes religiosas en relación a la administración espiritual de los indios, a cuyo debate Alonso participó sosteniendo que los indios no tenían obligación de pagar diezmos a los obispos y al clero. En relación con las consecuencias de tales opiniones, Yail Medina comenta: “Por esta opinión, el arzobispo Montufar lo denuncia por heterodoxo

---

*dominio infidelium et iusto bello* le sirvió de base para su edición. Sin embargo, de manera muy extraña, no se sabe dónde está, y lo único que tenemos es la fotocopia presentada por Burrus”.

<sup>191</sup> Las dos primeras obras fueron los primeros libros de filosofía en el continente Americano en publicarse, es decir en 1554.

<sup>192</sup> De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Op cit. Espejo de los Cónyuges. Antología. La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana.* p XXVIII y XXIX.

<sup>193</sup> Carolina Ponce sugiere, en su artículo *Apuntes sobre las ediciones de las obras de fray Alonso de la Vera Cruz*, cuatro ediciones del *Speculum*: “Mexici 1556, Joannis Pauli Brissensis; Salamaticae, 1562, Adreas a Portonariis (corregida); Compluti, 1572, Joannes Gracianus (Corregida), y mediolani, 1559, Pacificus Pontus.” Y agrega: “Además en Mantua en 1571, Petrus Cosin publicó un apéndice, el *Appendix ad Speculum coniugiorum. [...] iuxta deffinita in sacro universalis Concilio Tridentino, circa matrimonia clandestina*. Ahí se añaden las bulas de León X, Adriano VI y Pio V a favor de los indios, y una cédula real para la publicación de la bula de Pio V que obligaba a seguir administrando los sacramentos a los indios”. *Historia y destino de la filosofía Clásica novohispana un recorrido a través de sus pensadores y de sus textos*. Compiladora. Sandra Anchondo Pavón. Novohispania. 2007. P 61.

ante la Santa Inquisición y envía a España a inicios de 1558, una voluminosa denuncia con ochenta y cuatro proposiciones, extraídas de su tratado *De decimis*, y calificadas de heréticas, o, en el mejor de los casos, erróneas”.<sup>194</sup> Debido a ello se le ordena que parta el 4 de agosto de 1561 a España. En 1573 regresa a la Nueva España, después de una ausencia de 11 años, trayendo consigo 17 frailes agustinos y 60 cajas con libros que colocó en el Colegio de San Pablo que fundó en la Ciudad de México en 1575. Dicha biblioteca, advierte Roberto Heredia: “contenía mapas, globos celestes y terrestres, astrolabios, orologios, baliestillas y planisferios, y, al fin de todas aquellos instrumentos que sirven a las Artes liberales”.<sup>195</sup>

Con esto último concluyo la sucinta biografía de Alonso de la Vera Cruz, por lo que ahora paso a analizar el problema del “otro” en su texto *Speculum coniugiorum*<sup>196</sup>.

En la primera parte del *Speculum ...*, Artículo I, Alonso plantea cuál es la naturaleza del matrimonio y cuál es su fin y, a partir de ahí, resolver si entre los infieles hay. Por lo que comentara:

[...] Pues si es natural (no siendo abolidas las cosas naturales por el pecado aunque permanecieran debilitadas) no negaremos que el matrimonio existe también entre los pecadores. Igualmente. Porque *como los infieles también tienen las cosas naturales íntegras, aunque oscurecidas*, sin duda será necesario afirmar constantemente, que también existe el matrimonio entre los infieles.<sup>197</sup>

Como puede verse, Alonso lanza la primera premisa para resolver la cuestión, pues afirma que entre la naturaleza *de las cosas naturales* en el hombre está, sin dudad, el

---

<sup>194</sup> De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Op cit. Espejo de los Cónyuges. Antología. La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana.* p. XXX. Cfr. Burrus, Ernest. J; The writings of indians. Their rights. T. IV. pp. 731- 836.

<sup>195</sup> De la Vera Cruz. *Op cit. Sobre el dominio de los indios [...].* p. 28.

<sup>196</sup> Para el análisis del tema se utilizará la traducción realizada del *Speculum coniugiorum* por la Dra. Carlina Ponce, editado en el 2007 por NOVIHISPANIA, como también el texto *Fray Alonso de la Vera Cruz. Antología sobre el hombre y la libertad.* Introducción y compilación, Dr. Mauricio Beuchot. Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM. 2002.

<sup>197</sup> De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Op cit. Espejo de los Cónyuges. Antología. La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana.* Primera parte, Artículo I. p. 9. Las cursivas son mías.

matrimonio. Por lo que propondrá dos modos en los que puede ser entendido lo natural en relación al matrimonio:

[...]Del primer modo, se dice natural lo que tiene causa a *partir de los principios de la naturaleza por necesidad*, como que es necesario que la piedra descienda a causa de su gravedad y que el fuego ascienda a causa de su ligereza. De este modo el matrimonio no es natural, porque no es causado por necesidad, sino por libre consenso de la voluntad.

Del segundo modo, se dice que es natural aquello a lo cual la naturaleza inclina, sin embargo recibe un complemento a partir del libre arbitrio, como se dice que las virtudes están naturalmente en el hombre no porque se encuentren en nosotros algunos hábitos perfectos por naturaleza sino que están en nosotros por naturaleza adquirirlas por medio de nuestras operaciones...<sup>198</sup>

A partir del segundo modo, Alonso sostendrá que el matrimonio es natural o de derecho natural en la medida que es una inclinación natural en el hombre, sin embargo, “aunque su perfeccionamiento dependa del libre arbitrio, a partir del consenso”.<sup>199</sup>

Una vez establecido que el matrimonio es natural en el segundo modo, Alonso agrega: “En consecuencia el hombre naturalmente es un animal político o social, también *es más un animal conyugal*; la conclusión es que la unión del matrimonio es algo natural a lo que la naturaleza del hombre lo inclina.”<sup>200</sup> Esto lo explica dado el siguiente ejemplo, en el que expone que uno de los fines del hombre es conservar la vida, y esto no lo puede hacer solo, pues “el hombre no es autosuficiente para todas las cosas que convienen a su necesidad”, por lo que necesita de la comunidad para vivir: “ En efecto, la naturaleza provee a los demás animales en cuanto a las cosas necesarias para que conserven su vida [...] pero al hombre solamente le dio razón por medio de la cual puede procurar para si mismo estas cosas con arte. *Y lo que tienen los otros animales por instinto natural [...] el hombre lo tiene por medio de la razón*”<sup>201</sup>. Y esa inclinación que lo lleva a su fin natural de conservar la vida es el matrimonio. Sin embargo, dentro del matrimonio hay dos fines: a) la propagación y continuación de la especie, que sin duda es un bien común, pues dice: “...

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 13. Las cursivas son mías.

<sup>199</sup> *Ibidem.*

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 11. Las cursivas son mías.

<sup>201</sup> *Ibidem.* Las cursivas son mías.

ya que la naturaleza asume la necesidad a partir del fin natural es la conservación de la especie, también será necesario y natural el matrimonio, cuyo fin es la conservación de la especie”<sup>202</sup>, y b) el mutuo obsequio y la comunión de obras.

Como podrá verse, Alonso ya estableció la naturaleza del matrimonio y su fin, pues propone que es natural en la medida que es una inclinación en cuanto hombre, no necesidad, como tampoco en el sentido de aquella inclinación natural que comparte con todos los animales<sup>203</sup>, además, dentro del matrimonio se encuentran dos fines, la propagación de la especie y su conservación, y la comunión de obras. Esto lo supone, como se vio, natural en el hombre, es decir, que esta inclinación está en todos los hombres, por lo que advierte: “porque las cosas que son naturales son las mismas entre todos”<sup>204</sup>.

A pesar de que el matrimonio es una inclinación natural en el hombre, los modos varían:

pero el matrimonio no es del mismo modo entre todos, porque según las diversas condiciones de los hombres se puede contraer de modo diverso y tantos son diversos los ritos como las ceremonias para contraer matrimonio, como es evidente en *extra, de sponsalibus c. De francia*, por tanto no es natural.<sup>205</sup>

Para resolver esta cuestión, Alonso hablara de aquello que llama *primeros* y *segundos* principios de la ley natural:

*La naturaleza humana no es inmóvil* como la divina, así dice Aristóteles. Y por esto algunas cosas que son convenientes al hombre según su naturaleza racional, *no se encuentran iguales entre todos porque no son primeros principios de derecho natural*, como por ejemplo: lo que no quieras para ti no hagas a otro y cosas semejantes. Por esto *en estas cosas que se deducen de esos principios* (como es el vínculo indisoluble del matrimonio) *puede haber variación según las diversas épocas*

---

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 15. A lo que agrega más adelante: “Así la naturaleza inclina al macho y a la hembra a la unión, a fin de engendrar lo semejante a ellos. Inclina también a que esto se tenga de un cierto modo para que puedan educar bien a los nacidos. Este hábito se llama matrimonio”. *Ibid.*, p. 17.

<sup>203</sup> Alonso al referirse que en el hombre hay una inclinación natural, advierte que hay dos modos: “De un primer modo porque es conveniente a la naturaleza de su *genero*. Y en este sentido es común a todos los animales. De otro modo la naturaleza inclina a aquello que es conveniente a la diferencia natural o de especie, así como es natural al hombre tener actos de prudencia o temperancia en cuanto que es hombre, no en cuanto que es animal.” Tomando en cuenta esta cita y en relación al matrimonio se diría que la inclinación natural del hombre compete en cuanto es hombre, y no en cuanto a la inclinación natural que comparte con los animales. *Ibid.*, p 27.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p 21.

<sup>205</sup> *Ibidem*.

*o en cuanto a las diversas naciones*, lo cual no puede acontecer en los primeros principios conocidos por sí mismos.<sup>206</sup>

Tomado en cuenta lo dicho por Alonso, la variabilidad de los modos de contraer matrimonio y las ceremonias son causa de los segundos principios de la ley natural o derecho natural, por lo que advierte: “Y por esto no es inconveniente que según diversos estados y condiciones de los pueblos el matrimonio varíe no solo en cuanto a las ceremonias (como dice en *Extra de sponslibus. C. De Francia*) sino también en cuanto a las cosas sustanciales...” y más adelante continua: “pero en cuanto al modo de contraer (*puesto que es accidental*) puede darse la variación, y esto no cae bajo la regla o el arte puesto que, como dice Aristóteles, aquello que es por accidente no es ciencia, porque esas cosas son infinitas y pueden suceder de uno u otro modo, entre estos o aquellos”, y concretamente refiriéndose al caso americano: “ Así en el Nuevo Orbe en cada una de las provincias había uno y otro modo de contraer matrimonio. Más aún, en una misma provincia había diversos modos según la diversidad de personas”.<sup>207</sup>

Como puede verse, Alonso está reconociendo la autonomía de los pueblos, ciudades, naciones, es decir, del “otro”, a través de esta particular y **moderna** interpretación de la ley natural, la cual le permite estructurar un discurso tanto ético como jurídico que sustente el respeto a la diversidad cultural y a los modos de cada cultura. Además, un argumento que bien puede enfrentarse ante ideologías etnocéntricas como aquella expuesta por Sepúlveda, la cual impedía el reconocimiento a la diversidad cultural o ante aquellas modernas ideologías que siguen intentado ocultar al “otro”.

Sin embargo, antes de continuar con el análisis del problema del “otro”, es conveniente exponer la ley natural en Alonso, pues como se vio en este primer Artículo (y se verá en

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p 23. Las cursivas son mías.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 25. Las cursivas son mías.

los siguientes), la ley natural presenta cierta división que consiste en los primeros principios y los segundos principio<sup>208</sup>, cuya división, como se vio, permite la construcción de una moderna forma de discurso en pro de la alteridad a través de la ley natural.

Como se vio al exponer el artículo inicial del *Speculum...* lo natural puede ser entendido de dos maneras, una por necesidad y otra por inclinación. De esta última hay también dos modos de comprenderla, la primera es una inclinación natural en cuanto género, que comparte con todos los animales el hombre; la segunda en cuanto especie, es decir, en cuanto hombre. Además, la naturaleza tiende a un fin, pero no sólo tiende a el, sino que da las condiciones necesarias para ejecutarlo, pues siguiendo a Aristóteles, Alonso comenta: "...y así diría que la naturaleza dio al hombre ojos para ver, para defenderse y cuidarse de los peligros inmediatos..."<sup>209</sup> sin embargo, no sólo le dio medios para que conserve la vida, sino que le dio la razón con la que, como se dijo anteriormente, " puede procurar para sí mismo estas cosa con arte". A lo que agrega mas adelante: "Y debe llamarse natural cualquier cosa dada por la naturaleza, es decir por Dios como autor de la naturaleza. Y tales principios para volver las operaciones convenientes a un fin, son llamados principios naturales. Volver tales operaciones convenientes a un fin, se llama natural".<sup>210</sup>

Ahora bien, el hombre por medio de la razón accede a tales principios que lo llevan a la ejecución de un fin determinado a través de la *cognición*, diferenciándose de los brutos,

---

<sup>208</sup> En relación con los dos niveles que plantea Alonso de la ley natural, se puede ver la influencia del pensamiento escolástico tomista, pues ya Tomás de Aquino lo había advertido: "A la ley natural pertenecen en primer lugar aquellos preceptos más universales que son a todos conocidos; pero hay también otros preceptos más particulares que son como conclusiones muy próximas a dichos principios." Sin embargo, la intención en Tomás de advertir dichos niveles en la ley natural no son los mismo que en Alonso, como se podrá ir viendo en la investigación. Para aquel que le sea de particular interés lo planteado por Tomás de Aquino en relación a los dos niveles en la ley natural, refiérase *Suma Teológica*. I, II, Q. 94 art. 5 y 6.

<sup>209</sup> De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Op cit. Espejo de los Cónyuges. Antología. La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana*. Primera parte, Artículo I. p. 9.

<sup>210</sup> *Ibid.*, Segunda parte, Artículo VI. p.65.



quienes igualmente pueden llegar al fin, pero estos últimos aunque en ellos haya cognición e inclinación no sabrán el origen de los medios para el fin. En palabras de Alonso:

Hay sin embargo una diferencia entre los hombre y los animales brutos, pues aunque todas [sic] los animados tengan sus propios fines a partir de una inclinación natural y consigan esos fines; sin embargo, *no toca a todos el conocer la proporción de la obra para el fin o de los medios en orden al fin*, pues si consiguieran el fin, sin embargo no entienden que es su fin y en la medida que suceda que conocen el fin, desconocen cuál es el modo de llegar a ese fin. *Sin embargo, el hombre tiene por medio de la razón el conocer no sólo su fin, sino también los medios convenientes al fin y la proporción al fin.*<sup>211</sup>

Por lo que concluirá que, aunque la cognición y la inclinación tanto en el hombre como en los brutos son naturales, en el hombre “se llama *ley natural o derecho natural*. Y la misma cognición natural en los brutos se llama *estimación natural, no ley natural*”.<sup>212</sup>

Como podrá verse, Alonso plantea hasta aquí dos características de la ley natural: la primera, que tiende a un fin y la segunda que este fin es alcanzado por el hombre a través de la cognición e inclinación natural en él en cuanto hombre, pues como se dijo anteriormente, lo natural puede ser entendido de dos modos, en cuanto género o especie. Alonso piensa estas características de la ley natural como propias de la naturaleza de todos los hombres.

En cuanto al fin que tiende la naturaleza, Alonso advierte que puede **no** ser conveniente al fin en dos sentidos: a) que lo impida o b) haga difícil su consecución<sup>213</sup>. Y agrega: “Igualmente, debe señalarse que la naturaleza en sus acciones intenta dos fines: uno principal y otro por ello menos principal”<sup>214</sup>. Para ejemplificar estas dos acciones en el fin da el siguiente ejemplo:

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 67. Las cursivas son mías.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 69. Las cursivas son mías.

<sup>213</sup> Para comprender el sentido de estos dos modos da el siguiente ejemplo: “la naturaleza tiende por medio de la alimentación a la salud y la conservación del animal, pero una alimentación superflua y desordenada impide el fin, porque no habrá salud con una alimentación superflua. Sin embargo, si la alimentación es temperada pero no se da en el tiempo adecuado, aunque no se impide el fin que es la salud, sin embargo hace difícil la consecución del fin, porque no se conserva bien la salud con tal alimentación”. *Ibid.*, p. 69.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 71.

la naturaleza intenta la conservación del hombre, pero el homicidio directamente excluye ese fin, por esto se dice que el homicidio está prohibido por ley natural, por los primeros principios... Igualmente, la naturaleza intenta el bien de cualquiera, si alguien infiere mal a otro excluye por completo ese fin al que tiende la naturaleza. Por lo cual es de primeros principios de derecho natural que a ninguno deba hacerse un mal.<sup>215</sup>

En la cita anterior se puede ver que hay fines principales y otros menos principales, y de igual manera en la ley natural hay primeros principios que parecen contener principios universales en sí mismos, como aquel que *intenta la conservación del hombre o el respeto al "otro"*.

Alonso entiende concretamente por *primeros principios de ley natural* a aquello que es manifiesto en sí mismo, por lo que puede ser reconocido en cualquier parte y por cualquier hombre racional: "La ley natural en cuanto a los primeros principios suyos que por sí mismos son conocidos es la misma en todos los pueblos y no tolera variación alguna", y citando Alonso las palabras de Isidoro, que dicen: *el derecho natural es común a todas las naciones*, afirma: "pero como tienen la misma naturaleza todas las naciones; se sigue que en todas existirán estos mismos principios".<sup>216</sup> Por lo tanto los primeros principios son aquellas normas evidentes cuya inclinación natural es igual en todos los hombres, además son aquellas normas que sirven con directoras de sus actos. Como podrá verse, Alonso sigue una tradición escolástico tomista en relación a la ley natural y su universalidad.

Sin embargo, como se advirtió al analizar el primer artículo del *Speculum*, en Alonso también se halla una modernidad en relación a la ley natural. Digo también, pues, como se vio, Vitoria supone que la ley natural tiene grados, en relación con la experiencia. Alonso no diferirá mucho de lo dicho por su maestro, sin embargo, es igualmente innovadora su reflexión en relación a la ley natural al suponer no solo la existencia de primeros principios, sino de segundo principios de la ley natural.

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, p.73.

<sup>216</sup> *Ibid.*, Segunda parte, Artículo VII. pp. 99-105.

Ahora bien, los *segundos principios* de la ley natural son ciertas conclusiones inferidas de los primeros principios, a través de la cognición del hombre en cuanto al segundo modo natural, es decir en cuanto hombre, y en estos segundos principios surge la variabilidad de la interpretación de los primeros principios. En palabras de Alonso:

La ley natural en relación con aquellas cosas que son de segundos principios, los cuales se deducen como conclusiones de los primeros principios, es variable, y no es la misma en todas las naciones. Se prueba en primer lugar por la experiencia, pues vemos que en algunas naciones algo que se considera como bien naturalmente conocido por la luz natural de los primeros principios, en otras naciones aquello no se considera como bien...

Y concluye:

Pues acontece en relación con las cosas, sino que lo que parece recto a algunos no lo parece a otros, de tal condición son aquellas cosas que son de derecho natural de acuerdo con el segundo modo<sup>217</sup>.

Y finalmente, expone tres modos en los que puede ser entendió el derecho natural; el primero corresponde a aquello que existe desde el principio y es dado por naturaleza al hombre, por ejemplo: "... lo que procede de este principio en el hombre se dice que es de derecho natural, de modo que el hombre sea dirigido por medio de la razón hacia algo sin alguna ley escrita, o se incline a aquello que sea conveniente para él, ya sea porque es hombre o porque es animal, eso se dice que es de derecho natural"<sup>218</sup>; el segundo, lo llama derecho divino positivo; el tercero se refiere no sólo al principio natural, sino a la naturaleza misma: "... de acuerdo con este tercer modo, cuando procede de la naturaleza misma, es en la medida que la naturaleza se distingue de la razón.... A partir de esto es que aquellas cosas que convienen al hombre, no en cuanto es hombre sino en cuanto es animal, se dirá que son de ley natural o de derecho natural, considerando este tercer modo estrictamente"<sup>219</sup>.

La ley natural en Alonso, como se dijo anteriormente, propone un discurso con el cual hacer frente a ideologías imperialistas, pues a partir de los dos niveles en la ley natural, es

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 101 y 105.

<sup>218</sup> *Ibid.*, Segunda parte, Artículo VI. p. 79.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 83.

decir, primeros y segundo principios, Alonso fundamenta la autonomía y respeto al “otro” como también a su cultura. Además en Alonso la diferencia no es signo de barbarie o motivo de guerra, sino de conciencia histórica.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí por Alonso en relación a la ley natural y a los primeros y segundo principio de ella, paso a tratar los casos concretos del matrimonio expuestos en el *Speculum coniugiorum*.

Uno de esos casos se encuentra en el Artículo III, de la primera parte del *Speculum...*, pues en dicho artículo expone Alonso *si acaso es necesario que el consenso se exprese con palabras*.

Lo primero que expondrá serán aquellas características y fines del matrimonio, que en su opinión lo hacen de algún modo reconocible en cualquier cultura, por ejemplo que la primera razón de ser del matrimonio sea para que “el varón tenga potestad de gozar de mujer fuera de pecado, y similarmente la mujer tiene potestad de gozar de varón”.<sup>220</sup> Sin embargo, advierte que una de las condiciones para que se realice efectivamente el matrimonio es necesario el *consentimiento*, no solo al interior de cada uno, sino el consentimiento explícito entre ambas partes, es decir el exterior, pues afirma Alonso que el matrimonio es un contrato: “Admito, por cierto que por el solo acto interior se transfiera el dominio a otro; sin embargo, el otro a quien se trasfiere de ningún modo puede gozarlo lícitamente, hasta que le conste que le fue trasferido el dominio”<sup>221</sup>, y agrega: “Además,

---

<sup>220</sup> De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Antología sobre el Hombre y la libertad. Espejo de Casamientos*. cuya introducción y compilación es por Dr. Mauricio Beuchot. Editada por el Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM. 2002. Artículo III. p. 146.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 147.

estando en derecho natural, el matrimonio es un cierto contrato, es decir <Doy para que des>”.<sup>222</sup>

Alonso afirma que la necesidad del consenso explícito es aceptada por teólogos como Santo Tomás, Paludano e Inocencio en el capítulo *Tuae fraterni. de sponsalibus*.<sup>223</sup>

Como puede advertirse, el matrimonio según Alonso se estableció para que el hombre y la mujer se gocen mutuamente sin cargo de pecado, pero, para que ello conste, es necesario el consentimiento de ambas partes, el cual establezca la transferencia de potestad entre ambos de modo explícito.

A pesar de esta condición, es decir, el *consentimiento*, se pregunta Alonso: “¿de qué modo podría presuponerse el matrimonio, cuando consta que nada de esas cosas hubiera precedido?”<sup>224</sup> La pregunta puede interpretarse como ¿Existen otros modos de manifestar el consentimiento exterior (como lo llama Alonso) que presupone el matrimonio? Alonso responde a dicha duda con el siguiente ejemplo: “Cuando dos partes intercambian trigo por vino u otras cosas similares, basta que, por uno que recibe vino, el otro reciba trigo, sin algún otro signo y sin otra expresión de consenso”, y agrega a modo de aclaración: “*Hay algunas naciones, según cuentan, que tienen este modo de negociar*”.<sup>225</sup> De lo que concluirá, no que este mal o que sea ilegítimo o un acto que ilustre barbarie, sino: “Se responde que es *diferente...*”<sup>226</sup>. Como podrá advertirse, Alonso para hacer comprensible su razonamiento se apoya en la historia, la cual tiene vigencia y grado de ser en su razonamiento, pues tiene conciencia de la diversidad de culturas y modos de cada una.

---

<sup>222</sup> *Ibidem*.

<sup>223</sup> De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Op cit..Espejo de los Cónyuges*. Primera parte, Artículo II. p. 35.

<sup>224</sup> De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Op cit. Antología sobre el Hombre y la libertad. Espejo de Casamientos*. Primera parte. Artículo III. p. 148.

<sup>225</sup> *Ibidem*. Las cursivas son mías.

<sup>226</sup> *Idem*. p. 148.

Sin embargo, en contra de su parecer dice estar Cayetano, quien comenta en relación al modo de consensuar lo siguiente:

Respecto al consenso expreso, se considera escrúpulo sin valor cuando es seguro que un varón y una mujer se hubiera unido con voluntad conyugal. Se expresa el consenso suficiente en la unión por la cópula carnal con voluntad conyugal. Esto es, que el varón no la conoce como fornicario, sino como cónyuge.<sup>227</sup>

Tomando como ejemplo al Nuevo Mundo, agrega Alonso:

O el mismo Cayetano (varón eruditísimo de nuestra época) se engañó ignorando las usanzas de los hombres de nuevo mundo, o si las conoció suficientemente (al menos de oídas), no juzgo rectamente: (...) estimo que se engañó en que él mismo hubiera considerado que entre los infieles del nuevo mundo no hubo ningún otro modo de contraer matrimonio y de expresar consenso, sino por la sola entrega, en casa, tanto por cópula carnal, como por mutua cohabitación. *Sin duda esa opinión del señor Cayetano sería verdadera, si aquel modo de contraer matrimonio fuera el único.*<sup>228</sup>

La cita anterior muestra un sentimiento cosmopolita en el que la diferencia no es sinónimo de barbarie o motivo de guerra, sino un reconocimiento a la pluralidad de expresión, de existencia y de modos distintos de hacer una misma cosa<sup>229</sup>. Además, este reconocimiento es con base a la ley natural, pues en ella hay principios que son conocidos por todos, en este caso, al referirse al matrimonio es el *consenso*, el cual, tomando en cuenta lo dicho en relación a la ley natural, es con base a la ley natural de los primeros principios, por lo que la variabilidad del modo de realizar el consenso no está en la ley

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 150. Las cursivas son mías.

<sup>229</sup> En relación a la variedad de modos de contraer matrimonio da los siguientes ejemplos: “(Según aduce Florentino en *de nuptijs*) Entre los cimbrós ésta es la expresión de consenso: después de que los padres hablaban del matrimonio, el esposo se cortaba las uñas y las enviaba a la casa de la esposa, y la esposa del mismo modo. Entre los teutones el esposo y la esposa mutuamente se rapaban la cabeza, para consenso de matrimonio. Entre los armenios estaba en uso que el esposo cortara la oreja derecha de la esposa, y la esposa la izquierda del esposo. Los clamitas observaban este rito: Que el esposo hiriera con una espada el dedo cordial de la esposa y lamiera la sangre; así también la esposa. Es seguro que los numidios tienen en uso que, habiendo hecho lodo, mutuamente se embadurnaban el esposo y la esposa. Los macedonios, a través de que cada uno de los cónyuges hubiera gustado de pan cortado con espada. Los panonios se unían con una nueva imposición de nombres. Los gálatas contraían matrimonio porque el varón y la hembra bebían en la misma copa. Los tracios, con un hierro candente marcaban con caracteres en la frente al esposo y a la esposa. Los tariéntinos, a menos que el esposo comiera aquello que le presentaba la esposa, y la esposa lo que el esposo, no se consideraban como cónyuges. Entre los escitas, sin embargo, que alternadamente el esposo y la esposa se tocaron mutuamente en el pie, las piernas, las manos y la cabeza”. *Ibid.*, p. 154.

Al enumerar Alonso tan larga lista de ejemplos, puede advertirse su intención y conciencia histórica, ya que muestra cómo las diferentes culturas tienen modos distintos de establecer *consenso* para el matrimonio. Con lo que puede inferirse que los universalismos particularistas carecen de validez al enfrentarse en un mudo plural, sin embargo, no por ello niega Alonso la existencia de principios primeros como los que establece la ley natural.

natural en cuanto primeros principios, sino en cuanto a los segundos principios de la ley natural. Tomando en cuenta lo dicho anteriormente, Alonso comenta al referirse al Nuevo Mundo:

A partir de esas cosas es claro que al principio tratábamos de probar: entre los infieles del nuevo mundo hay matrimonio, *puesto que tenían sus modos de unirse*, con los que entendían que se realizaba la unión natural de varón y hembra. Admito que no todos convinieran en el modo en toda la provincia (mas aun, ni en un pueblo, porque los modos eran varios), sin embargo, esa variación de signos no hace variar al matrimonio, con tal de que por tales signos los contrayentes entendieran que deseaban realizar la unión natural de varón y hembra. *No debe uno admirarse de esto, dado que consta que no hubo el mismo modo de contraer matrimonio entre los antiguos, sino uno y otro, según los diversos pueblos.*<sup>230</sup>

Y en relación con el Nuevo Mundo y los modos de establecer matrimonio, refiriéndose, por un lado a la clase noble mexicana y por el otro al pueblo, da los siguientes:

Los padres de los jóvenes o los parientes cercanos, si no tenían padres, cuando ya habían determinado dar esposa al joven, consultaban a los astrólogos y adivinos, y les pedían que vieran, por astros o por signos, si acaso tal joven con tal muchacha (la que deseaban darles por esposa) convienen bien en uno; si acaso iban a vivir pacíficamente juntos y mutuamente si iba a amar perpetuamente, y si acaso iban a procrear hijos.

Dependiendo del resultado en las consultas se determinaba el paso siguiente, pues si el resultado era no, cesaba el intento, pero si resultaba un sí, se mandaba matronas a la casa de la muchacha para pedirla en matrimonio. Y si era aceptada la petición, igualmente eran enviadas matronas a la casa del joven para confirmar la petición. Y advierte Alonso:

Los padres del adolescente, llamaban al mismo y le enunciaban que querían entregarle tal muchacha como esposa, y *lo amonestaban para que fuera varón y padre de familia y que convenga bien entre sí, él mismo y la muchacha; que mutuamente se amen. Del mismo modo también los padres lo anunciaban a la muchacha. Similarmente la exhortaban para que sirviera a su varón; < De otro modo te dejará y tomará a otra, y no convendréis bien en uno.*<sup>231</sup>

Y refiriéndose concretamente al modo del pueblo: “Y casi el mismo modo- según cuenta- se observaba entre la restante plebe, excepto solamente porque no todos podrían observar todas las ceremonias a causa de su pobreza”<sup>232</sup> concluyendo: “A partir de esto, claramente consta que entre ellos hubo verdadero matrimonio”<sup>233</sup>.

---

<sup>230</sup> *Ibidem*. Las cursivas son mías.

<sup>231</sup> *Ibid.* p.155-157. Las cursivas son mías.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>233</sup> *Ibidem*.

Por lo que teniendo en cuenta lo hasta aquí expuesto por Alonso, es fácil imaginar lo que concluirá al referirse al caso americano:

Y así, no nos admiremos respecto a los indígenas del nuevo mundo, que tuvieran ciertos signos y apenas palabras, cuando hubo un modo tan vario de contraer matrimonio entre los varios pueblos. Y, por cierto, entre aquellos de la provincia de Michoacán, que son de otro idioma, antes había la usanza de que alternadamente se tocaran en la cabeza, sin otro consenso exterior. Conste, sin embargo, que todos los pueblos tienen esta unión natural de macho y hembra.<sup>234</sup>

Como podrá verse, Alonso ya probó que el *consenso* es condición de posibilidad para que haya matrimonio, además, que la forma de establecerlo puede variar de lugar en lugar, y que tal condición la encuentra, con todo y la particularidad propia del modo de efectuarse, en el Nuevo Mundo, pues lo que es por ley natural de los primeros principios es igual para todos y en todas las naciones: “Pues tales principios primeros de la ley natural que son conocidos por todos firmemente, sin algún discurso, que son oídos, que cualquier hombre aprueba firmemente”<sup>235</sup>, sin embargo, lo que es por segundo principios corresponde, como se expuso anteriormente al tratar la ley natural, al parecer de cada pueblo, pues los segundo principios, dice Alonso, son ciertas conclusiones de los primeros principio<sup>236</sup> que pueden variar.

Otro tema en el que igualmente se puede ver aplicada su teoría de ley natural se encuentra en la segunda parte del *Speculum...*, Artículo VI Y VII.

En el Artículo VI, Alonso aborda el tema de la indisolubilidad del matrimonio, preguntándose si este es de derecho natural: “Para elucidarlo toma en consideración que en todas las cosas del mundo hay de manera natural algunos principios, con los cuales no sólo pueden hacerse las operaciones propias y conveniente para esas mismas cosas, sino también las convenientes a su propio fin”.<sup>237</sup> Una vez hecha la advertencia, Alonso

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>235</sup> De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Op cit. Espejo de los Cónyuges*. Segunda parte, Artículo VI. p. 73

<sup>236</sup> *Ibidem*.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 63.



refiriéndose al matrimonio propone dos fines, el primero y principal es la propagación de la prole, y el segundo y menos principal la comunión de obras.<sup>238</sup>

Ahora bien, recordando lo dicho en relación a la ley natural, la naturaleza en sus acciones tiene dos fines, uno principal y otro menos principal, además, cabe recordar que hay dos modos en los que puede **no** ser conveniente al fin, esto es, aquel que lo impide y el que hace difícil su consecución. Por lo que en relación a la indisolubilidad del matrimonio, Alonso expone que la separación de los cónyuges interfiere con el fin secundario, es decir, la comunión de obras, además hace difícil el fin principal. Por lo que la inseparabilidad del matrimonio es de derecho natural en cuanto al segundo modo. En palabras de Alonso: “ pero por la separabilidad del matrimonio no se elimina directamente el fin principal del matrimonio, es decir, la procreación de la prole, porque podría procrearse, aunque se separara el varón y la esposa, pero no sería equitativo ni bien hecho, por tanto se sigue que es de segundo preceptos”.<sup>239</sup>

Sin embargo, Alonso al final del Artículo hace una pregunta por demás inquietante: “De todo lo cual surge una grave duda: *siendo esta inseparabilidad del derecho natural ¿por qué no es igual entre todos los pueblo?*”<sup>240</sup>

Esta duda la resuelve en el Artículo VII, al exponer que la variabilidad no es en cuanto a los primeros principios de la ley natural, sino en cuanto a los segundos principios, los cuales, como se dijo, son ciertas conclusiones de los primeros principios, cuyas derivaciones varían de lugar en lugar. Al respecto comenta Alonso: “Pues acontece en relación con las conclusiones de este tipo que no todos entienden las mismas cosas, sino

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 87

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 97. Las cursivas son mías.

que lo que parece recto a algunos no lo parece a otros, de tal condición son aquellas cosas que son de derecho natural de acuerdo con el segundo modo”.<sup>241</sup>

Por otro lado, en el Artículo<sup>242</sup>, de la segunda parte del *Speculum...*, trata *si acaso a los gentiles les fue lícito tener muchas esposas*, tema por demás polémico a tratar por un fraile.

Tomando en cuenta lo expuesto sobre la ley natural, Alonso recuerda que la naturaleza tiene dos fines, uno principal y otro menos principal, a los cuales les corresponde dos modos en los que el fin puede no ser conveniente, estos son: que impida el fin principal o que haga difícil su consecución. Además la ley natural esta dividida por *primeros principios* y *segundo principios*. Ahora bien, según Alonso la naturaleza del fin del matrimonio se divide en dos, el principal es la propagación de la especie y el segundo la comunión de obras, por lo que comenzará su análisis probando si acaso la pluralidad de esposas impide el fin principal y a su vez si éste está en contra de los primeros principios de la ley natural, o si aquello hace difícil conseguir el fin principal, por lo que está en contra de los segundos principios.

Prueba que por los primeros principios no está en contra, pues “por la pluralidad de esposas no se suprime el fin principal del matrimonio, que es la prole<sup>243</sup>”, y agrega en líneas mas adelante: “... ya que era razonable la cusa de aceptar muchas esposas, porque hay un natural deseo en el hombre para la conservación de la especie por medio de su propagación”<sup>244</sup>. Además, Alonso afirma que si fuera malo en sí mismo tener muchas

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>242</sup> El número del artículo varía según la edición. En De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Antología sobre el Hombre y la libertad*, cuya introducción y compilación es por Dr. Mauricio Beuchot. Editada por el Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM. 2002, corresponde al Artículo XVII de la segunda parte del *Speculum*, en De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Espejo de los Cónyuges*, Traducción Carolina Ponce. NOVOHISPANIA. México. 2007 es Artículo XIV de la segunda parte del *Speculum*...

<sup>243</sup> De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Op cit. Antología sobre el Hombre y la libertad. Espejo de Casamientos*. Segunda parte. Artículo XVII. p. 166.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 167.

esposas “no estaría permitido nunca tener muchas esposas, y los patriarcas y los antiguos varones habrían pecado siempre en la ley natural,... por tanto no es un mal de por sí”<sup>245</sup>.

Como ejemplo y apoyándose de las escrituras, agrega: “Abraham tuvo a Sara y a Agar al mismo tiempo, Jacobo también tuvo cuatro esposas al mismo tiempo: Lía, Raquel, Bala y Zelfa, esos santos patriarcas no fueron reprimidos por esto; por lo tanto fue lícito tener muchas esposas. Por lo cual no es intrínsecamente malo de por sí tener muchas esposas”<sup>246</sup>.

Otro ejemplo en el que se puede ver su recurrete conciencia histórica es el siguiente:

Y Juan Gerson in 2.p. de matrimonio, dice que no es contra el derecho natural tener muchas esposas. Y así se cuenta sobre aquel rey riquísimo en la provincia del Perú que engendró 200 hijos porque tenía muchas reinas y concubinas, de las cuales no había un número seguro. También en la Nueva España, sobre el Señor de Texcoco se cuenta que excedía el número de sesenta. De manera similar se dice de otros.<sup>247</sup>

De lo que se puede concluir que por primeros principios no es ilícito tener muchas esposas. Ahora en relación a los segundos principios:

La pluralidad de esposas aunque sea contra el derecho natural, lo es de segundo preceptos; sin embargo no es contra derecho natural a partir de los primeros preceptos. Se prueba que es contra el derecho natural del segundo modo. Son contra el derecho natural del segundo modo aquellas cosas que o quitan un fin secundario al que tiende la naturaleza, o hace difícil conseguirlo, y de esta manera es la pluralidad de esposas, pues se quita un fin secundario del matrimonio que es la comunión de obras.<sup>248</sup>

Como podrá advertirse, Alonso establece que la pluralidad de esposas está en contra del derecho natural en cuanto a los segundos principios, pues impide la distribución de obras.

Sin embargo, es lícito por derecho natural en cuanto a los primeros principios, pues no impide el fin principal, que según Alonso es el mismo en todos y en todas partes, en

---

<sup>245</sup> De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Op cit. Espejo de los Cónyuges*. Segunda parte, Artículo XIV. p 139.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

En líneas más adelante del mismo artículo comenta: “Sin embargo es contra el derecho divino positivo instituido desde el principio de la creación, y manifestado de manera expresa después en la ley Nueva”. Alonso entiende el derecho positivo divino como una norma dada por Dios al hombre para que dirija sus actos: “Se dice que está contra derecho divino positivo aquello que es contra un dicho o un hecho de Dios para dirigir nuestras acciones, pero la pluralidad de esposas repugna a un hecho de Dios desde el principio, quien unió a una sola mujer, Eva, a un único varon...” y mas adelante: “ En segundo lugar en Génesis 2, se dice, y después de Cristo repitió en Mateo 19 < serán los dos una sola carne< , esto es, los dos serán una sola carne, y no dijo serán tres o cuatro o muchas, y estas palabras fueron dichas para la institución del primer matrimonio, por tanto procede directamente del derecho divino positivo que sea una sola de uno solo, y es contra derecho divino la pluralidad de esposas en el matrimonio”. *Ibid.*, p. 145.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>248</sup> *Ibid.*, pp. 139-141.

cambio los segundos preceptos son los que varían. Para concluir el análisis hecho por Alonso sobre este artículo comenta: “ Tampoco por ley escrita, porque ninguna ley que se dirigiera a ello fue escrita, ya que la ley antigua solamente se dirigió a los judíos y sólo a ellos obliga y no al pueblo gentil, excepto aquellas cosas, que eran de derecho natural”, y agrega: “ *Los infieles gentiles de hoy, después de la ley evangélica de la que nunca tuvieron noticia, al tener muchas esposas no pecan, tal como tampoco antes de la ley evangélica*”.<sup>249</sup>

Por otra parte, Alonso trata en el Artículo XXXV dos interesantes cuestiones: a) El matrimonio entre los infieles es un sacramento y b) la gracia. En relación al primero comenta: “Y parece que no, porque dado que el bautismo es la puerta de todos los sacramentos, como los infieles no hubieran recibido el bautismo. Tampoco podría haber sacramento entre ellos.”<sup>250</sup>

En el artículo XXXVI resuelve el problema planteado en el artículo XXXV, afirmando que en cuanto sean bautizados y hagan de nuevo consentimiento se les confiere la gracia, y de tal modo se vuelve sacramento. Para ejemplificar sus palabras menciona el trabajo de los misioneros: “... se sigue bien, y prudentemente y santamente actúan los misioneros en el nuevo mundo, cuando urgen y solicitan a los recién convertidos a que vengán para contraer matrimonio *in facie Ecelsiae*, y a recibir bendiciones se haga sacramento y reciban la gracia que hace lo grato”<sup>251</sup>. Incluso afirma que quienes niegan tales condiciones entre los infieles: “estas cosas no parecen verdaderas, pues, ya que los infieles se bautizan y son cónyuges legítimos, precisa conceder que en ellos el matrimonio es uno de los sacramentos

---

<sup>249</sup> De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Op cit. Antología sobre el Hombre y la libertad. Espejo de Casamientos*. Segunda parte. Artículo XVII. p. 167 y 170. Las cursivas son mías.

<sup>250</sup> *Ibid.*, Primera parte. Artículo XXXV. p. 158.

<sup>251</sup> *Ibid.*, Primera parte. Artículo XXXVI. p 163.

de la Iglesia”<sup>252</sup> Por lo que el matrimonio de los infieles será sacramento, en este caso, por el bautismo.

Por otra parte y retomando el Artículo XXXV, Alonso distingue dos sentidos en los que puede ser interpretado el sacramento: “En un sentido, en cuanto a que el matrimonio es cierto bien que importa indisolubilidad. En segundo sentido, en cuanto que el matrimonio es signo de una cosa sagrada, esto es, santifica algo que no era santo”<sup>253</sup>. En relación al primer sentido afirma que una de las características del sacramento es ser indisoluble, y esto al parecer no se encuentra entre los infieles, por lo que concluirá que no hay sacramento; sin embargo, advierte que en el matrimonio de los infieles hay dos condiciones, legítimo y no rato, pero comenta Alonso: “El matrimonio de los infieles se llama rato y legítimo, porque no puede disolverse”<sup>254</sup> Y en relación con el segundo sentido, dice que en la medida “en que es signo de una cosa sagrada, entre los infieles hay sacramento del matrimonio”, y continúa “Esto es patente a partir del capítulo *Guadenus Extra de Divortijs*, donde es llamado sacramento. Por tanto, debe entenderse según el primero o segundo sentido; no según el primero, como dijimos, por tanto según el segundo”. Además afirma que el matrimonio es sacramento, pues Dios los dispuso al decir: “Y por está dejará el hombre padre y madre, etc. Y serán dos en una carne”<sup>255</sup>.

A pesar de lo dicho hasta aquí, aclara que no sólo por el hecho de que Dios lo dispuso, sino también como alivio y santidad al acto:

como después del pecado no pudiera llevarse a cabo al concúbite sin pecado [...] proveyó Dios contra esto instituyendo el matrimonio para alivio contra el morbo, de modo que los que convenían carnalmente ejercieran aquel acto sin pecado. Y por esta razón es sacramento porque por ley natural, después del pecado, fue instituido para alivio cuando se dijo <creced y multiplicaos>.<sup>256</sup>

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 165

<sup>253</sup> *Ibid.*, Primera parte. Artículo XXXV. p. 158.

<sup>254</sup> *Ibidem.*

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>256</sup> *Ibidem.*

Para reafirmar lo dicho anteriormente y en respuesta a aquellos que lo niegan, advierte lo siguiente:

... lo cual fe determinado claramente con el concilio florentino y tridentino- sesión 6-, donde se dice que los siete sacramentos de la Iglesia, entre los que se cuenta el matrimonio, no solamente causan gracia sino que también la contiene; en lo cual gravemente erró Aperilio y el singularmente duro Lutero, así como en otras muchas cosas, negando que el matrimonio es sacramento. Erro en el que cayeron antes los armenos, a quien siguió en nuestros tiempos Calvino, diciendo que nadie había reconocido que el matrimonio es sacramento, sino hasta el tiempo de Gregorio, Ambrosio, Agustín y otros varones clásicos aseveraron que el matrimonio es sacramento.<sup>257</sup>

Otro tema, que trata en el mismo artículo, es la *gracia* en relación con el matrimonio:

“... gracia se toma en dos sentidos, en un sentido propio y estrictamente, por gracia que hace lo grato. [...] En un segundo sentido se llama gracia, en general, no solo a lo que resulta grato al hombre, sino a lo que hace que el hombre no sea desagradable, esto es, enojoso a Dios”.<sup>258</sup> Y concluye:

Y al tomarse de este modo, el sacramento del matrimonio entre los infieles confiere gracia, pues hace que por ese acto de apareamiento de macho y hembra, quienes así se unen no desagraden a Dios y no ofendan a Dios, y que no sean desagradables en aquel acto quienes del todo desagradaría y ofendería a Dios, si no hubiera sacramento del matrimonio. No hay duda de que esta es gracia, aunque no sea la que hace lo grato; sin embargo, no es enojosa si resulta desagradable.<sup>259</sup>

Finalmente, el pensamiento del filósofo mexicano-novohispano Alonso de la Vera Cruz es por demás moderno, pues a través de ley natural estructura un discurso que esta a favor de la diversidad de modos de existir, de ser e interpretar la ley natural, la cual es común a todos; sin embargo, a partir de ella surgen ciertas normas que son interpretadas por cada pueblo, a lo que llama segundos principios de la ley natural, quienes dan fundamentos a la autonomía política de cada pueblo a regirse por si mismo, y que tal código sea valido, como también el respeto a los distintos modos de ser del “otro”, mostrando no únicamente su pensamiento filosófico, sino también el jurídico, político y antropológico, los cuales dejan ver su conciencia histórica.

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>258</sup> *Ibidem.*

<sup>259</sup> *Ibid.*, p.162.

Además de lo dicho anteriormente, juzgo importante resaltar cómo el discurso alonsino puede ser interpretado como fundamentalmente multicultural.

El discurso multicultural, afirma Ambrosio Velazco, resalta primordialmente la defensa y promoción de la pluralidad cultural<sup>260</sup>, como también que “las culturas que constituyen la identidad de cada pueblo son dignas de respeto y reconocimiento”, además, hay una oposición contundente hacia cualquier tendencia homogeneizante hacia el “otro”, pero el más importante, a mi juicio, es el reconocimiento y validez de las prácticas, instituciones y derechos que tiene el “otro”. Este reconocimiento, al que apela el multiculturalismo, permite y promueve la comprensión y aprendizaje que surge en la interacción con el “otro” y otras culturas, lo cual posibilita un diálogo constructivo, en el que se cuestionan los propios principios.

Como podrá verse, lo propuesto por el discurso multicultural es muy semejante a lo que nuestro filósofo Alonso de la Vera Cruz desarrolla, no únicamente en el *Speculum...*, pues como se vio en el apartado dedicado a él, estructura un discurso en el que se manifiesta la importancia y relevancia de la cultura indígena y la afirmación de la racionalidad y validez de sus costumbres y modos de ejercer, en este caso, el matrimonio. Además, puede verse cómo Alonso se opone a tendencias homogeneizantes, que pretenden, como en su momento ilustraba Juan Ginés de Sepúlveda, imponer sus categorías como universales, cuando en realidad son de segundos principios.

A pesar de la compatibilidad que puede encontrarse en el discurso alonsino y el multicultural, en Alonso, como en muchos discursos en los que se propone una defensa hacia el “otro”, falta el “otro”, es decir, su voz; pues a pesar de las grandes y magníficas propuestas y respuestas dadas por Alonso ante la ideología imperialista de España, no hubo

---

<sup>260</sup> Velazco Gómez, Ambrosio. *Republicanism y Multiculturalismo*. Siglo XXI. México. 2006. p. 107.

diálogo, pero si se le otorgo, al indio, el reconocimiento de su derecho y validez de sus practicas a partir de la ley natural. Lo cual indica que en Alonso, concretamente en el *Speculum*, no es un problema la diversidad cultural, sino un tema del que hay que hablar, en cambio, me parece, en el multiculturalismo si es un problema la diversidad, pues se pretende, como advierte Ambrosio Velazco, la “necesidad de espacios públicos populares y tolerantes que aseguren la plena libertad de interpretaciones y discusiones diversas, así como de instituciones democráticas que procesen esas discusiones en acuerdos y decisiones políticas”<sup>261</sup>, es decir, un dialogo con el “otro”.

No por ello resto la importancia y relevancia de una lectura multicultural en Alonso de la Vera Cruz, ni mucho menos la gran aportación a la defensa del “otro”.

---

<sup>261</sup> *Ibid.*.p. 111



## Conclusión y reflexión final.

Después de este recorrido realizado a través de la historia de la filosofía como también de la historia de las ideas filosóficas se puede advertir que la ley natural ha estado presente en distintos momentos, de los cuales se trabajaron: Grecia, Roma y la Edad Media, y cómo en estos tres periodos la ley natural fue protagonista ante ideologías imperialistas y excluyentes a la diversidad cultural, postulando, con base en ella, la igualdad entre los hombres.

Además se mostró que ella tiene una tradición filosófica que parte y continúa a través de estos tres periodos trabajados, y a partir de ello cómo dicha tradición fue retomada por los teólogos españoles del siglo XVI ante el problema político, ético, teológico y jurídico de la conquista del Nuevo Mundo.

Ahora bien, en cada periodo estudiado, como se advirtió anteriormente, la ley natural fue utilizada por distintos filósofos como argumentos y contraargumentos ante el problema a la diversidad cultural y dentro de ella el problema del “otro”. Cabe recordar que en cada periodo analizado alrededor de este estudio titulado La relación entre la ley natural y el problema del otro a través de la historia tiene sus conclusiones propias, por lo que aquí no se repetirán, en cambio se hará una conclusión general.

Como se advirtió en la introducción, desde su surgimiento el hombre se ha enfrentado a la naturaleza, pero el enfrentamiento más angustiante ha sido con el “otro”.

Partiendo de ello y a través del estudio realizado se concluye lo siguiente:

El problema que surge en el enfrentamiento del hombre ante lo diverso, en este caso culturalmente, han surgido diferentes ideologías que pretenden homogenizar al hombre y su cultura, provocando con ello exclusiones, es decir, la búsqueda de un universal en el que todos los hombres se hallen, olvidando o ignorando la existencia de la diversidad cultural.

¿Qué hace ante este problema la ley natural? ¿Qué actualidad puede tener frente al problema de la diversidad cultural? Tomando como base el estudio realizado en este trabajo se puede responder lo siguiente:

La ley natural surge como un principio con base metafísica, cuya función es regular la conducta ética-política del hombre consigo como con el “otro”. En relación con lo anterior, podemos ver en el caso de Grecia la ideología aristotélica que fundamenta el derecho a esclavizar al “otro” por su diferencia física como racional, en contra de ella la ley natural apela, en principio, a fundamentar la igualdad entre los hombres y si existe algún tipo de distinción, como la que propone Aristóteles en esclavos y amos, es por el hombre no por la naturaleza.

Tomando en cuenta lo anterior, la ley natural tiene como pretensión el reconocimiento del hombre a través de la esencia humana, y con base en ello construir un universal en el que todos los hombres se reconozcan por medio de él, y no un universal a partir de lo contingente, es decir, a partir de cualidades, como las expuestas por Aristóteles y Sepúlveda, las cuales subjetivarán el universal.

Esta pretensión se puede ver en los sofistas Hippias y Antifonte o en el caso del estoicismo en Zenón, Epicteto, Séneca y Cicerón e incluso en Santo Tomás, como se mostró en el trabajo.

Sin embargo, esta intención en la ley natural fue cuestionada por los teólogos del siglo XVI al tratar el problema americano. Recordemos brevemente cómo Sepúlveda a través de la ley natural niega todo derecho al “otro”, es decir, al indio, pues propone que la ley natural y sus contenidos son dados por hombres probos, provocando ello un subjetivismo que tiene como consecuencia la negación del derecho del “otro” a autodeterminarse y determinar su forma de gobierno y relación con el mundo. En cambio en el filósofo novohispano Alonso de la

Vera Cruz a través de su planteamiento de la ley natural se puede advertir un fundamento para el respeto de lo diverso, ya que distingue dos niveles en la ley natural: el primero que es universal, y el segundo donde se reconoce cada pueblo desde su particularidad. Es decir, Alonso a través de la ley natural fundamenta el derecho a lo diverso y su respeto, lo cual indica, según algunas posturas y lecturas hechas de Alonso por Ambrosio Velasco, un pensamiento multicultural.

Como podrá advertirse, la ley natural ante el problema de la diversidad cultural propone el **respeto**, pero lo más importante que plantea es **el reconocimiento del derecho del “otro”**.

Tomando como base lo anterior, es decir, que la ley natural reconoce el derecho del “otro”, en el mundo actual donde se encuentran pretensiones globalizadoras y teorías imperialistas que disfrazan un acto de dominación con una actitud *filantrópica-civilizatoria* es menester tomar en cuenta lo dicho y propuesto por la ley natural, ya que como se dijo anteriormente regula ética-políticamente la conducta y actos del hombre para sí como para el “otro”, es decir, da límites. Entre aquellos límites está el dominar, esclavizar, maltratar, excluir, etc. Además, posibilita en forma crítica el cuestionamiento de los propios principios en los que se maneja la propia cultura, es decir, posibilita la reflexión en torno a la diversidad cultural, surgiendo de esta posibilidad la intención de la búsqueda de un fundamento ético, político y jurídico que afirme y regule el respeto al derecho de las particularidades, es decir, que la diversidad ya no sea problema, pues es evidente que todos somos diferentes, pero que esta diferencia subjetiva y contingente no se transforme en argumentos de negación al derecho y al respeto, abriendo con ello el reconocimiento al derecho de las particularidades a ejercer y determinar el orden y valores conforme a los cuales sean comprendidos y respetados.

Como podrá advertirse, la relación entre la ley natural y el problema del “otro” tiene una actualidad en la reflexión filosófica, ética, política y jurídica ante un mundo que poco a poco va reconociendo su propia pluralidad.

Por otra parte, juzgo importante resaltar el estudio realizado en esta investigación de los tres momentos previos a la discusión que tuvieron los teólogos-juristas y filósofos españoles a raíz de la conquista del Nuevo Mundo, me refiero a la visión que tuvieron del “otro” Colón, Cortés y el indio americano.

En estos tres momentos se hallaron distintos niveles y grados de interpretación del “otro”. Por ejemplo en Colón se hallan los primeros juicios morales sobre el “otro” (indio), que van de bueno a malo. Los cuales van variando según las circunstancias de la relación entre Colón y el indio, dichos juicios desembocarán finalmente a la negación total del derecho del “otro”.

Esta negación del derecho al “otro” pasa por un proceso de desvalorización del “otro” como hombre, pues va el indio (el “otro”) de bueno a malo, de hombre a instrumento. Este último paso se puede ver reflejado en las embarcaciones que Colón llenaba de indios para su venta en España, cuyas consecuencias, como se vio en el texto, Michel Cueno miembro de la segunda expedición de Colón relata afirmando que: “hicimos desembarcar a todos los esclavos, de los cuales la mitad estaban muertos”. Pero no sólo esto relata Michel Cueno, sino el pavor que experimentaban los indios ante el despojo no sólo de sus tierras, sino también de su libertad: “Temiendo que volviésemos por ellas y querían huir de nosotros, dejando a los niños donde quiera en el suelo y huían como personas desesperadas...”

Como podrá verse, Colón es la primera fuente que se tiene de esta angustiante experiencia ante lo distinto. Sin embargo, el hecho de que Colón considerara al indio como un instrumento es interesante, pues sino leyó a Aristóteles ni a su teoría sobre los distintos

tipos de instrumentos, la cual forma parte de su teoría de la esclavitud natural, Colón la pone en práctica.

¿Qué es lo que inclina a un sujeto a pensar que tiene derecho de negar cultura, pensamiento, libertad y derecho a “otro”?

Por otro lado, el primer movimiento de Cortés, como se vio en el texto, al enfrentarse con el “otro” fue de negación y resistencia a lo diferente. Explico, niega que sea una nueva cultura, pues la relacionará con aquel “otro” que ya conoce, es decir, el moro y en ocasiones con el africano.

Sin embargo, se puede encontrar en Cortés, además de lo dicho anteriormente, a través de sus *Cartas de Relacion...* tres discursos. Los dos primeros son en razón de una vocación misionera acompañada de un sentimiento caballeresco y su espíritu de cruzado, el tercero es donde se halla la afirmación, algo irónica, el *conquistador conquistado* por la belleza de la cultura que se niega a reconocer como diferente.

En relación a los dos primeros discursos se pueden encontrar afirmaciones que nos inclina a pensar en la existencia de un pensamiento imperialista justificado o excusado por el combate al hereje en Cortés, propio de su época, pues no hay que olvidar que estudio dos años en Salamanca y que la Reconquista española estaba presente en su memoria. Sus palabras son estas: “...Y que demás de facer lo que como cristianos éramo obligados en poñar contra los enemigos de nuestra fe y por ello en el otro mundo ganaremos la gloria y en éste conseguíamos la mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó”.

Como puede advertirse, Cortés halla su justificación en un principio ya dado por verdadero, el cual exponía la licitud y validez de la guerra contra los enemigos de la fe, es decir, siguiendo una ideología de cruzado se conquista para cristianizar.

La validez de esta acción se justifica en la creencia de la existencia de un conocimiento verdadero y Universal, en este caso el dado por la Iglesia, el cual mas que ser Universal, en última instancia, es un Universal subjetivo que posibilita la justificación de una acción imperialista y excluyente del “otro”. Además, esta justificación, igualmente, niega la validez y el reconocimiento a la diversidad, en este caso, religiosa.

Pero mas adelante, en sus propias palabras, concreta y describe sus justas causas de guerra: “... pues para ello teníamos de nuestra parte justas causas y razones: lo uno, por pelear en aumento de nuestra fe y contra gente bárbara, y lo otro, por seguridad de nuestras vidas...”, agregando como justificación la defensa. Dicha justificación, igualmente, será desarrollada por Sepúlveda con base a la ley natural.

Sin embargo, el reverso de la visión del “otro”, es decir, del nahua hacia el conquistador, nos ilustra, cómo se vio en el apartado dedicado a ello, un sentimiento de desolación y angustia por el porvenir. Dicho sentimiento se muestra a través de las distintas fuentes empleadas en el análisis hecho a través de sus propias categorías (*flor y canto*), las cuales nos permiten acercarnos, fuera de la academia, al problema que genera la intolerancia hacia la diversidad cultural y quizá, con suerte, aprender de ello. Y ese aprendizaje se verá reflejado cuando consideremos al “otro” no como un objeto de conocimiento o de dominación, sino como un sujeto productor de cultura y de conocimiento que se nos revela. Lo cual abre una nueva línea de investigación y análisis ante el problema que aun acontece en nuestro país.

Cabe mencionar que el análisis hecho de estos tres personajes no se agota en lo dicho aquí, pues, al contrario, es con el fin de motivar futuras investigaciones que nos ayuden a comprender con mayor claridad las consciencias de la intolerancia a la diversidad y nos ayude a construir respuestas.

## Bibliografía.

Abellán, José Luis. *Historia Crítica del pensamiento Español*. Tomo I. 2ed. ESPASA-CALPE, S.A. Madrid. 1989.

Aristóteles. *Política*. Introducción, traducción y notas. Manuela García Valdés. Gredos. Madrid. España. 1988.

Aquino, Tomás de. *Tratado de la justicia*. B.A.C. Madrid, MCMLVI.

\_\_\_\_\_. *Tratado de la ley*. B.A.C. Madrid. MCMLVI.

Burckhardt, Jacob. *Historia de la Cultura Griega*. Tomo I. Traducción del alemán Eugenio Imaz. Obra Maestras. Muntaner, 180, Barcelona, 1953.

Borrón García, C. Juan. *Séneca y los estoicos. Una contribución al estudio del senequismo*, Barcelona., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1956

\_\_\_\_\_. *Historia de la Filosofía I. La antigüedad*, Barcelona, Ediciones del Serval, 1998

Camps, Victoria. *Historia de la ética III*. Crítica. Barcelona. 1998.

\_\_\_\_\_. *Historia de la ética I*. Crítica. Barcelona. 1998.

Cicerón, Marco Tulio. *Tratado de la República*. Lib. III. Edit. Porrúa. Séptima edición. México, 1991.

\_\_\_\_\_. *Tratado de las leyes*. Lib. I. Edit. Porrúa. Séptima edición. México, 1991.

Cortés, Hernán. *Cartas de relación de la Conquista de México*. 3ª edición. Austral. 1990. ESPASA-CALPE, Mexicana. S.A. 1845.

Cortés, Hernán. *Cartas y Documentos*. Introducción de Mario Hernández Sánchez-Barba. Porrúa. S.A. México. 1963

Colón, Cristóbal. *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*. 7ª ed. Madrid. Espasa Calpe. 1980 (colección Austral, 653.).

Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Edición, prólogo y notas de Consuelo Varela. Alianza Editorial. Madrid España. 1989.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy Greek and Rome*. Ed. Continúe, London, 2003.

\_\_\_\_\_. *Historia de la filosofía. Vol. I. Grecia y Roma*. Ariel, Barcelona. 1969.

\_\_\_\_\_. *Historia de la Filosofía. Vol.II. de San Agustín a Escoto*. Trad. Juan Carlos García Burrón. Ariel. Barcelona. 1971.

Eguiara y Eguren, José. *Biblioteca Mexicana*. Edición Preparada por Ernesto de la Torre Villar. Prólogo Benjamín Fernández Valenzuela. UNAM. 1986.

*Estudio de Cultura Nahautl*. Vol. XII. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. 1976.

Heredia Correa, Roberto. *fray Alonso de la Veracruz. Sobre el Dominio de los Indios y la Guerra justa*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. 2004.

Hernández Sánchez-Barba. *La corona y el Descubrimiento de América*. Ed. Asociaciones Francisco Hernández de Gomara. Valencia. 1989

*Historia y destino de la filosofía Clásica novohispana un recorrido a través de sus pensadores y de sus textos*. Compiladora. Sandra Anchondo Pavón. Carolina Ponce en *Apuntes sobre las ediciones de las obras de fray Alonso de la Vera Cruz*. Novohispania. 2007.

Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. F.C.E. México.1988.

Kirkpatrick, F.A. *Los Conquistadores Españoles*. Ediciones RIALPA.S.A. Madrid. 1999.

Klaus Jäcklein en *Un pueblo Popoloca*. Instituto Nacional Indigenista y Secretaria de Educación Pública. 1ª edición en español. México.1974.

León, Portilla, Miguel. *El reverso de la Conquista. México*, 7ª ed. México. J. Mortiz. 1980.

\_\_\_\_\_. *La visión de los vencidos*. UNAM. México, 2006.

\_\_\_\_\_. *Filosofía nahua. Estudiada en sus fuentes*. Prologo. Ángel M. Garibay. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. 1983.

Leander, Birgitta. *In Xochitl In Cuicatl. Flor y Canto. La poesía de los aztecas*. Instituto Nacional Indigenista. México. 1972.

Long, Anthony A. *La filosofía Helenística*. Trad. Jordane Urres. Alianza. Madrid. 1984.



Lenkengdorfs, H. H. Karl. *Epicteto, su metafísica en relación con la ética*. UNAM. FFyL. 1964. (Tesis de Licenciatura).

Mayer, J.P. *Trayectoria del pensamiento Político*. FCE. México. 1941.

Palafox, Patiño Luis. *Ginés de Sepúlveda. Su pensamiento imperialista*. Novohispanía, México, 2007

Pereña, Luciano. *Genocidio en América*. Editorial. MAPFER. 1992.

Pirenne, Henri. *Historia de Europa desde las invasiones hasta el siglo XVI*. FCE. México. 1942.

Platón. *Protágoras, Georgia, carta séptima*. Introducción, traducción y notas. Javier Martínez García. Alianza. Madrid. España. 1998,2004.

Plácido Suárez, Domingo. *La sociedad Ateniese: la evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Barcelona, Critica. 1997.

*Prologo e Hipias. Fragmentos y testimonios*. Trad. del griego, prologo y notas por José Bario Gutiérrez. Aguilar. Argentina. 1965.

Rovira Gaspar, María del Carmen. *Francisco de Vitoria, España y América. El poder y el hombre*. Porrúa-H. Cámara de diputados. México. 2004.

\_\_\_\_\_. *Una aproximación a la Historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Coordinación, introducción y textos. Ma. del Carmen Rovira Gaspar. UNAM. DGAPA. UNAM. FFyL. 1992.

Romilly, Jacqueline de. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. trad. Pilar Giralt Gorina. Seix Barral. España. 1997.

Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo*. Tomo II. Editorial Losada. Buenos Aires. 1942.

Sahagún, Fray Bernardino. *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*. Edición facsimilar, introducción paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León Portilla. UNAM. 1986.

Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. FCE. México. 1996

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI. 1987.

Toribio Esquivel Obregón. *Hernán Cortés y el Derecho Internacional en siglo XVI*. Silvio Zavala. *Hernán Cortes ante la justificación de su conquista*. 2ª edición. Porrúa. México. 1985.

Vallespin, Fernando. *Historia de la teoría política*. Vol.I. Alianza. Madrid.1990.

De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Espejo de los Cónyuges. Antología. La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana*. Trad. Carolina Ponce Hernández. Investigación, captura en español, información de autores y citas Yail Esther Medina Campos. Captura del latín y paleografía Leslie Martínez González. Edición. Carolina Ponce, Yail Medina y Leslie Martínez.2007.

De la Vera Cruz, Fray Alonso. *Antología sobre el Hombre y la libertad. Espejo de Casamientos*. cuya introducción y compilación es por Dr. Mauricio Beuchot. Editada por el Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM. 2002.

Vitoria, Francisco de. *Reelección Del estado, de los indios y el derecho de la guerra*. Porrúa. 3ª ed. México. 2000.

Velazco Gómez, Ambrosio. *Republicanismo y Multiculturalismo*. Siglo XXI. México. 2006

Walter Krickeberg en *Mitos y Leyendas de los aztecas, mayas y muiscas*. FCE. México. 1971.

Zavala, Silvio. *La filosofía política en la conquista de América*. Tierra firme. FCE. México. 1947.

[http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_docman&task=cat\\_view&gid=16&dir=ASC&order=name&Itemid=18&limit=5&limitstart=35](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=16&dir=ASC&order=name&Itemid=18&limit=5&limitstart=35).