



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---



**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**FUNDAMENTOS DE LA LÓGICA DE LA COLONIZACIÓN Y LA  
CONQUISTA ESPIRITUAL DEL NUEVO MUNDO. EL DISCURSO DE  
LA FE Y LA INFIDELIDAD EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL.**

# **T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

**Maestro en Filosofía**

**P R E S E N T A  
ISRAEL DE CUESTA ZAVALA**

DIRECTORA DE TESIS  
DRA. JULIETA LIZAOLA MONTEERRUBIO



**Ciudad Universitaria**

**México, 2010**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



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

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

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

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

Muy especialmente agradezco el apoyo vital que me brindaron durante el tiempo empleado en este trabajo a mi esposa Lissette, a mis padres María Rosa y Francisco, y a mi hermana Ada Iris.

Merecen un agradecimiento todos aquellos compañeros de la Facultad de Filosofía y Letras, nido de ideas e ideales, con quienes compartí mis angustias relacionadas con el tema de investigación y que pacientemente supieron escuchar los problemas a los que me enfrenté durante este tiempo.

Agradezco a mi tutora la Dra. Julieta Lizaola Monterrubio su paciencia y apoyo incondicional para realizar este proyecto, así como la discusión de temas de interés compartido y a la Dra. María del Carmen Rovira por impulsar el estudio de la filosofía en México.

El presente trabajo de investigación fue realizado gracias a la beca de maestría proporcionada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de nuestro país y la Universidad Nacional Autónoma de México.

## Índice

Introducción	1
Capítulo I. Fe e infidelidad en el siglo XIII.	7
I.1. El concilio medieval y el problema de la herejía.	7
I.2. El <i>Tratado sobre la fe</i> de Sto. Tomás de Aquino	10
I.2.1. Primera clave. Notas sobre la defensa del cristianismo	11
I.2.2. Segunda clave. Estudio sistemático de la fe	14
I.2.2.1. Notas sobre la verdad primera que es Dios	16
I.2.2.2. El acto de creer	18
I.2.2.3. Vuelta a la definición de la fe.	21
I.2.3. Tercera clave. Los problemas de la infidelidad y la herejía	25
I.2.3.1. Autoridad de la Iglesia	27
I.2.3.2. Cuestiones sobre la infidelidad.	28
I.2.3.3. Especies de infidelidad.	33
I.2.3.4. Herejía.	35
I.2.3.5. Judíos.	39
I.2.3.6. Gentiles.	39
I.3. Conclusiones.	45
Capítulo II. Debates político-religiosos en el siglo XIV.	47
II.1. Debates sobre la plenitud de poder y el imperio.	47
II.2. <i>El defensor de la paz</i> de Marsilio de Padua.	48
II.2.1. Sobre el fin de la comunidad política.	49
II.2.2. Sobre las partes de la <i>civitas</i> .	55
II.2.3. El lugar de la ley.	57
II.2.4. El gobierno y el pueblo.	61
II.2.5. El sacerdocio y el pueblo.	65
II.2.6. Ley divina y ley humana, lo espiritual y lo terrenal.	67
II.2.7. Crítica a la plenitud de poder.	71
II.2.8. Consideraciones sobre <i>el verdadero sacerdocio</i> .	73
II.3. Conclusiones	76

Capítulo III. El discurso sobre la fe y la infidelidad en el descubrimiento del Nuevo Mundo	79
III.1. Sobre el problema de la infidelidad en la península ibérica durante el siglo XV o trasfondo histórico de la conquista del Nuevo Mundo.	79
III.2. El pensamiento-teológico político de Francisco de Vitoria.	87
III.2.1. El bárbaro como sujeto político	87
III.2.1.1. Fundamentación teológico política de la ciudad.	88
III.2.1.2. Derecho divino, natural y humano.	89
III.2.1.3. El hombre: político por naturaleza.	91
III.2.1.4. El poder de la república.	92
III.2.1.5. El gobierno entre los infieles.	95
III.2.2. El bárbaro como sujeto teológico.	97
III.2.2.1. Fragmento teológico	97
III.2.2.2. La cuestión de los bárbaros	99
III.2.2.3. La razón y el dominio	105
III.2.2.4. Títulos no legítimos	107
III.2.2.4.1. Títulos políticos	107
III.2.2.4.2. Títulos de religión	110
III.2.2.5. Títulos legítimos	118
III.3. Conclusiones	129
Conclusiones finales	133
Bibliografía	139

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo titulado *Fundamentos de la lógica de la colonización y la conquista espiritual del nuevo mundo. El discurso de la fe y la infidelidad en el pensamiento medieval* busca analizar la estructura del discurso sobre la fe y la infidelidad en el pensamiento teológico y político de la alta Edad Media con el fin de emprender el estudio del pensamiento de los teólogos españoles sobre el Nuevo Mundo.

Uno de los procesos más importantes e interesantes para la reflexión filosófica es la denominada *conquista espiritual* de los habitantes del Nuevo Mundo, porque para su justificación los teólogos recurrieron tanto a las discusiones sobre la naturaleza política del hombre, como al supuesto de que es un ser creado. Como podremos observar, el descubrimiento dio pie a la recuperación de la tradición del pensamiento político y teológico del medievo para comprender la condición ontológica de los habitantes de las nuevas tierras.

La conquista espiritual tuvo como fundamento una serie de argumentos teológicos y políticos en los que es necesario profundizar para comprender de qué manera el discurso de la fe trasciende a los individuos que lo enuncian y se sobrepone al pensamiento diferente. Nuestra preocupación no radica en descubrir las razones de dicha trascendencia; la nuestra es una tarea más modesta que consiste en mostrar la permanencia de dicho discurso y su impacto en la defensa del indio emprendida por fray Francisco de Vitoria, en estudiar su presencia en la conquista espiritual del bárbaro y cómo operó en la reducción de la *religión* de los nativos en *idolatría*.

Es importante decir que el concepto de *lógica de la colonización* tiene su fundamento en el texto *El continente vacío* de Eduardo Subirats cuya preocupación radica en mostrar el desgarramiento que significó la conquista del Nuevo Mundo y la pérdida del *otro* en las justificaciones y la racionalización de la vida de los mal nombrados bárbaros o indios. Subirats se refiere a dicho concepto de la forma siguiente:

Podemos llamar **lógica de la colonización** a aquel proceso discursivo, y al mismo tiempo institucional, por medio del cual se instauró un principio de dominación y dependencia sobre las comunidades y la existencia individual del indio. Proceso que comprende la “conquista espiritual”, es decir, lo que se ha llamado vaga e impropriamente “evangelización” (puesto que los breviarios, catecismos y confesionarios son, en rigor, libros doctrinarios, no libros sagrados, no la Biblia ni mucho menos su espíritu). Las estrategias misionales de América, desde la política sacramental hasta el sistema de impuestos eclesiásticos, desde la propaganda de la fe hasta los sistemas punitivos de herejías, idolatrías y heterodoxias, constituyen sin duda alguna el centro axial de este discurso colonizador. La lógica de la colonización es en primer lugar una *teología de la colonización*.<sup>1</sup>

El principio de dominación sobre lo descubierto se funda en una lógica cuyas raíces se extienden más allá del mero acto del descubrimiento, llevando a lo *nuevo* un contenido que refiere a la historia misma de la Europa cristiana medieval. Al aproximarnos a dicha historia vemos, que en el tiempo previo al descubrimiento del *Nuevo Mundo*, una de las preocupaciones constantes entre los pensadores cristianos fue el trato con los herejes y los gentiles. Pero, ¿Qué significaba ser fiel?, ¿quién era el infiel?, ¿qué era la fe?, ¿qué se debía hacer con el infiel? La esencialización de las respuestas dadas a estas preguntas conducirá a la condena de la disidencia; su objeto serán aquellos que no están conformes con la Iglesia, es decir, los herejes, los judíos, los mahometanos y todo aquel que no haya recibido noticia alguna de la *fe verdadera*.

Varias son las características de esta lógica. En primer lugar, se parte de la oposición entre la fe y la infidelidad. En el nivel doctrinal, Dios es la Verdad primera que se ha revelado en las Sagradas Escrituras y ha erigido la Iglesia y quienes se opongan a sus enseñanzas se encontrarán en el error. En la lógica de la colonización se distinguen dos polos: el primero es el lado de la verdad, del bien, de la bondad, de la virtud, de la fidelidad y de la unidad; el segundo es el lado de la maldad, de la falsedad, del vicio, de la pluralidad y de la infidelidad. Sobre esta polarización se demarcó la figura del fiel y del infiel. Cabe mencionar que la situación de los indios es, sin duda alguna, distinta a la de los herejes del

---

<sup>1</sup> Subirats, Eduardo. *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México: Siglo XXI Editores, 1994, p. 62. Las negritas son mías.

viejo mundo, pero, como podremos estudiar, en la defensa más radical del *bárbaro* se sostiene como solución única su evangelización y, por lo mismo, su incorporación a la fe verdadera y al dualismo antedicho.

En segundo lugar, nos encontramos con la distinción entre lo terrenal y lo espiritual. Para comprender la lógica de la colonización es necesario abordar esta distinción que se funda en la idealización de las relaciones políticas, en cómo se deben desarrollar las relaciones entre los hombres. En este terreno estamos nuevamente ante la problemática suscitada por la infidelidad, la cual se puede comprender del siguiente modo: mientras no se niega a los infieles la potestad sobre las cosas materiales, en lo espiritual no tienen posibilidad de salvación. Esta es una tensión que tuvo lugar entre lo teológico y lo político. Sin embargo su solución fue doctrinal, pues como el cristianismo es la religión de la Verdad y una de sus principales tareas es la predicación, los infieles deben ser convertidos por la vía pacífica a la única religión verdadera, porque aunque el infiel piense que adora a Dios o los dioses su entendimiento ha sido engañado y está en el error.

En tercer lugar, se encuentra el fundamento antropológico en el que se basa dicha lógica. Que el Hombre sea una creación divina significa que todos los hombres tienen el mismo fin e, incluso, las mismas facultades. Pero esta igualdad debe ser comprendida como parte del discurso de una religión que se trata de imponer a todos los hombres, debido a que el Hombre ha sido creado para la bienaventuranza y el único camino posible para alcanzar este fin fue revelado en las Sagradas Escrituras. Con base en tales elementos se sostuvo que quienes no habían oído hablar de la verdad, estaban obligados al menos a escuchar las palabras de los predicadores de la fe, acto del que se afirmaba se originaría la aceptación de la fe porque en parte ella tiene un carácter racional.

Como podemos apreciar, son varios los componentes que sustentan el discurso de la lógica de la colonización. Estos elementos configuran un continente, el de la fe, y alrededor de él se encontrará lo inaceptable: la infidelidad. Afuera se encuentran los herejes, los musulmanes, los judíos y los gentiles, cada uno con sus características propias, pero, a fin de cuentas infieles. Los elementos antes mencionados estarán presentes tanto en el afán de convertir a los judíos y

musulmanes al cristianismo en la península ibérica, como en el de evangelizar e incluso en el de conocer la religión de los indios del Nuevo Mundo.<sup>2</sup>

Para desarrollar el estudio de la lógica de la colonización hemos dividido la presente tesis en tres capítulos. El primero de ellos aborda las cuestiones sobre **la fe y la infidelidad** que Santo Tomás de Aquino estudió en la *Secunda Secundae*. Como analizaremos, el hombre, la fe y la infidelidad son los objetos sobre los que gira la reflexión de Santo Tomás para esclarecer cómo se da la fe en el hombre, cuál es la fe verdadera y qué es la infidelidad; con base en los elementos desarrollados Santo Tomás defenderá que el camino para atraer a los infieles es la predicación pacífica. El segundo capítulo tiene por objeto el estudio de la teoría política de Marsilio de Padua; influido por el pensamiento político de Aristóteles, Marsilio critica las relaciones de poder eclesiásticas para defender la posibilidad de la instauración de una comunidad política perfecta en este mundo; para lo cual profundiza en la distinción entre lo terrenal y lo espiritual, con el fin de comprender y establecer relaciones más justas entre los hombres en este mundo. Su teoría ha sido entendida como una separación entre ambos terrenos, pero, como veremos se trata de la búsqueda de una nueva forma de articular el verdadero sacerdocio (que es el cristianismo) al fin de la comunidad política, el cual es la paz. Finalmente, abordaremos dos relecciones del teólogo Fray Francisco de Vitoria: *Sobre el poder civil* y *Sobre los Indios*. En ambas el teólogo español plantea una serie de argumentos que remiten al pensamiento estudiado en los capítulos anteriores para analizar la condición de los *bárbaros* del Nuevo Mundo. En principio nos encontramos con un análisis político que defiende el dominio de los bárbaros sobre sus posesiones, pero, nuevamente, en el terreno de la fe la situación es distinta, pues, como tendremos oportunidad de analizar, si bien no se les puede hacer la guerra por la infidelidad, dicha acción si se justifica si impiden la predicación de la Verdad.

---

<sup>2</sup> No olvidemos que uno de los fines principales de los frailes en el Nuevo Mundo era eliminar la idolatría y, como bien decía Fray Bernardino de Sahagún, la única forma de hacerlo de raíz era conociendo su lengua y su religión.

Bajo la luz de los elementos antedichos esta investigación consiste no en analizar el funcionamiento institucional y la instrumentación de dicha lógica en el Nuevo Mundo, sino en profundizar en las raíces políticas y teológicas de la conquista espiritual para dar cuenta de sus supuestos. Tales raíces son tan profundas que pueden identificarse, por ejemplo, en el pensamiento de San Agustín, pero en este trabajo nos limitamos sólo a rastrear en tres autores cuyo pensamiento es en algunos casos disímil, pero que mantienen en el fondo el mismo discurso sobre la fe y la infidelidad.



## CAPÍTULO I.

### FE E INFIDELIDAD EN EL SIGLO XIII.

#### I.1. El concilio medieval y el problema de la herejía.

Uno de los siete concilios más importantes de la Edad Media fue el de Letrán realizado en 1215. Cabe decir que si bien los concilios medievales no son reconocidos como ecuménicos tienen un carácter general, porque mediante sus constituciones se buscó regir a toda la cristiandad en occidente; en ellos se abordan cuestiones relacionadas con la unidad de la doctrina cristiana, el gobierno de los fieles y el trato con los infieles, además de la condena de personajes o corrientes que se considera heréticas; en suma, pese a las dificultades propias de la época producidas por la dispersión de la población o la ignorancia, con el concilio se establece un marco de gobierno general sobre los cuerpos y las creencias, tanto en el ámbito material como en el espiritual. Ya Martiarena ha resaltado la importancia de este concilio en lo tocante a la confesión, a su instauración como práctica anual y al examen de conciencia como forma de control.<sup>3</sup>

Por su parte, Alberto Melloni subraya que una de las características importantes del concilio medieval, convocado por el Papa, radica en el esfuerzo por establecer una forma de gobierno de la cristiandad a través de la emancipación del poder papal de la autoridad del emperador. Los decretistas, según Melloni, están preocupados por “definir los términos de la autoridad del Papa, respecto al cual el Emperador (tanto si ha recibido su espada de Dios como del Papa) es el titular de un *beneficium*, según la atrevida expresión de Adriano IV en 1157”.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Martiarena, Oscar. *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión de indios de la Nueva España*. México: Universidad Iberoamericana, 1999.

<sup>4</sup> Melloni, Alberto. “Los siete concilios <<papales>> medievales”. En: Guiseppe Alberigo (Ed.) *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca: Sígueme. 1999, p. 167.

El mismo autor observa en la redacción de las constituciones de estos concilios un desarrollo progresivo, por lo que pueden clasificarse de la siguiente forma: 1) contienen una profesión de fe; 2) se realiza la condena directa de personajes que se oponen a la doctrina de la Iglesia (y con ello a sus intereses); 3) disposiciones jurídicas relacionadas con el gobierno de los cristianos, emitidas bajo la lógica dualista del bien y del mal, el castigo y la salvación (tales disposiciones tienen un carácter jurídico porque buscan responder a “problemáticas” derivadas del trato con el hereje, el musulmán, o el judío); 4) cánones relacionados con cuestiones litúrgicas y doctrinales.

De esta clasificación nos interesa lo referente al gobierno de los cristianos. En el Tercer Concilio de Letrán (1179) se manifiesta una gran preocupación por los peligros que se podían derivar de las prácticas públicas de los herejes (cátaros) pues “proclaman públicamente su error entre los simples y débiles”.<sup>5</sup> De esa práctica pública se podría derivar la confusión de los simples en la fe que, como veremos, es una de las preocupaciones más importantes del *Tratado de la fe* de Santo Tomás de Aquino. Por esta razón en dicho concilio se establece lo siguiente:

Ordenamos que todos ellos (los herejes), sus defensores y sus protectores sean castigados con el anatema y, siempre bajo pena de anatema, les prohibimos a todos que los acojan en su casa o en sus tierras, que los ayuden o que comercien con ellos... Mandamos a todos los fieles, para perdón de los pecados, que se opongan animosamente a estos estragos y que defiendan al pueblo cristiano tomando las armas contra ellos; que los bienes de estos últimos sean confiscados y se les permita a los príncipes reducir a esclavitud a los hombres de este tipo. Los que, con espíritu de verdadera penitencia, mueran en estos combates, obtendrán el perdón de sus pecados y la recompensa eterna.<sup>6</sup>

La pena de excomunión se dirigiría contra aquellos que apoyaran a los herejes; más aún, resalta en este texto la idea de la *defensa del pueblo cristiano* a través de las armas, señalando con ello que la herejía no sólo era una preocupación

---

<sup>5</sup> Tercer Concilio de Letrán, citado en A. Melloni, *op. cit.* p. 170.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, pp. 170-171.

propia de la jerarquía eclesiástica, sino que quienes se reconocían como cristianos debían apropiarse de la defensa de su pueblo a cambio de promesas para quienes murieran en combate (el perdón de los pecados y la recompensa eterna) y para quienes sobrevivieran a él (se les perdonaba dos años de penitencia).

En el Cuarto Concilio de Letrán (1215), conformado por 71 constituciones, reconoce Melloni la expresión de una suerte de cruzada interna contra los herejes asumida por Inocencio III. En la tercera constitución, además de refrendar la excomunión de quienes ayudaran a los herejes, se dice que el Papa podía eximir a los vasallos del juramento de fidelidad rendido a su príncipe en caso de que éste se negara a colaborar en el proceso de eliminación de los herejes de los reinos cristianos, pues sólo de esa forma se podría “conservar la pureza de la fe”. Son interesantes para nosotros las disposiciones sobre los judíos que se contienen en este documento; en ellas se les censura por la usura, causa por la cual se podría impedir su trato con los cristianos; además se dice que los judíos y sarracenos que vivían entre cristianos debían distinguirse de éstos mediante el uso de una señal colocada en sus vestidos, para evitar las posibles confusiones que se derivaran de la convivencia con los infieles; por otra parte se prohíbe expresamente que los judíos ocupen cargos públicos, pues éstos son hostiles a los cristianos, ya que de la ocupación de una posición en la que se aquellos pudieran ejercer el poder político sobre los cristianos se podría derivar un grave peligro para los fieles; finalmente se prohíbe a los judíos que se han convertido al cristianismo, una vez recibido el bautizo, regresar a sus ritos antiguos.

Las constituciones que hemos referido anteriormente comparten la visión de la infidelidad como un problema que de una u otra forma debe ser solucionado. El exterminio, la expulsión o la conversión de quienes profesaran una religión distinta a la *verdadera*, son los posibles métodos a seguir para mantener la unidad de la fe; tales métodos serán tratados por Santo Tomás en el *Tratado* y, como veremos, tendrá una posición especial sobre cada uno de los casos, fundamentada en su análisis de la *fe verdadera*. El discurso que opone la fe a la infidelidad está presente en éstas constituciones y, como veremos, extenderá su presencia hasta el siglo XVI y el pensamiento sobre los habitantes del Nuevo Mundo.

## 1.2. El *Tratado sobre la fe* de Tomás de Aquino.

La figura de Tomás de Aquino es muy importante para el pensamiento teológico y filosófico de los siglos XIV-XVI en Europa y España, además encontramos que el estudio de sus obras estuvo muy presente en universidades de la península. Santo Tomás de Aquino expone en el *Tratado de la fe*, contenido en la *Secunda Secundae*, de manera formal y clara, la distinción entre fe e infidelidad; a los argumentos planteados en el *Tratado* recurrirán los teólogos españoles del siglo XVI para realizar la defensa de los habitantes del Nuevo Mundo. Siguiendo esta empresa, como veremos más adelante, el teólogo Francisco de Vitoria recuperará la cuestión diez contenida en este *Tratado*, para analizar la condición de los *bárbaros* del Nuevo Mundo, debido a que en ella se analiza el tema de la infidelidad.

Por la importancia de los temas abordados en las cuestiones de este *Tratado* considero necesario dedicar un espacio propio al estudio de los planteamientos hechos por Tomás, pues ellos serán primordiales para comprender los fundamentos del discurso sobre la fe y la infidelidad, es decir, del orden sobre el que se considerará la distinción entre lo correcto y lo incorrecto, lo verdadero y lo falso.

En última instancia los fundamentos de la conquista espiritual de Hispanoamérica son teológicos, por ello es necesario recurrir a este tratado cuya primera proposición es la siguiente: *Dios, la Verdad primera, es el objeto de la fe*. Una de las primeras conclusiones que se puede derivar de esta proposición es que el objeto de la infidelidad no es Dios o la Verdad primera, sino *otras cosas*. Pero para comprender la estructura bajo la cual se construye este dualismo es necesario estudiar las cuestiones que se derivan de dicha proposición de la forma en que lo hace el mismo Tomás; es decir, en primer lugar, se desarrolla un análisis sistemático de la fe; en segundo, se establece la distinción entre la fe y la razón, la fe y la ciencia; en tercer lugar se realiza un estudio detallado del entendimiento humano, y con ello, de la naturaleza del hombre; finalmente, se aborda el tema de la infidelidad. Estos puntos componen el itinerario que recorreremos a lo largo del

presente apartado. Ante todo, quiero señalar que el tratado en cuestión constituye un todo orgánico que es difícil descomponer en temáticas, pues los elementos que lo constituyen se encuentran entreteljidos de tal manera que se complica su lectura, sin embargo, trataré de recuperar en su exposición las claves centrales para comprender la lógica de la colonización del siglo XVI.

### I.2.1. PRIMERA CLAVE. NOTAS SOBRE LA DEFENSA DEL CRISTIANISMO

Me parece que es pertinente, antes de comenzar con las cuestiones desarrolladas en el *Tratado*, recuperar algunos de los planteamientos sobre el cristianismo que realizó Tomás en los primeros capítulos de la *Suma contra gentiles*. El sabio es quien se dedica a considerar el fin último de las cosas que ha sido determinado por el autor y primer motor del universo, a saber, el *intelecto* cuyo bien es la *verdad*; por lo que el sabio debe dedicarse a buscarla y la filosofía primera es la ciencia de la Verdad de la que se origina toda verdad. Esta delimitación del campo de reflexión del sabio permite perfilar la preocupación principal de la *Suma* que consiste en analizar las verdades de la fe para eliminar, a la vez, los errores que en torno a ella han surgido. La dificultad de eliminar dichos errores radica en su diversidad; sin embargo, para alejarlos es preciso desarrollar todas las conclusiones necesarias que se derivan de la fe cristiana, en lugar de responder a cada uno de ellos.

La dificultad antes mencionada reside en que, según Tomás, por una parte no se conocen todos los errores de quienes piensan sacrílegamente; por otra, que algunos *gentiles* no están de acuerdo en aceptar partes de la Biblia: los judíos rechazan el Nuevo Testamento y los mahometanos el Antiguo. “Por ello es necesario que acudamos a la razón natural, a la cual todos deben asentir, aún cuando en lo referente a Dios la razón tenga algunas deficiencias”.<sup>7</sup> La razón natural, y no las armas, se perfila como la vía por la que se puede convencer a los gentiles de sus errores; indagando en dicha razón se puede demostrar que los

---

<sup>7</sup> Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. México: Editorial Porrúa, 1998, p. 2.

objetos guardan cierta semejanza con su *Creador*, y de la investigación de la creación se puede derivar algún indicio, por mínimo que este sea, de su *Hacedor*. Sin embargo, la razón humana no puede comprender aquello que es más grande que ella, porque el intelecto se adecua a la capacidad de su sustancia, y la sustancia del hombre es menor que la del ángel y, por supuesto, que la de Dios; no obstante, y esto es fundamental, el entendimiento humano puede encontrar algunas semejanzas y rastros del creador.

Ahora bien, las verdades divinas se dividen en dos: unas exceden la capacidad de nuestra razón y otras, a las que nos hemos referido anteriormente, pueden ser captadas por la razón natural (como la unidad de Dios, su existencia, algunos atributos). Ambas verdades han sido reveladas en las Sagradas Escrituras para que todos los hombres las puedan conocer y, además, para evitar la duda y el error, proporcionando con ello materia para que los hombres deseen y se inclinen hacia lo que les ha sido propuesto por Dios.

En este sentido, el fin de la religión cristiana es, según Tomás, hacer que los hombres tiendan al fin que excede la capacidad de sus sentidos, que es más duro, difícil y alto que las cosas terrenales. Además de concordar con la Verdad, el cristianismo es el camino por el cual los hombres pueden alcanzar su fin último, la bienaventuranza y el conocimiento de Dios, en otras palabras, la felicidad. El desprecio de las cosas de este mundo para conseguir los bienes sobrenaturales es el fin del cristianismo y esto sólo se puede alcanzar cuando los hombres aceptan que “su ser (el de Dios) supera todo cuanto el hombre pueda pensar sobre él ya que la sustancia divina supera todo cuanto el hombre pueda conocer naturalmente”.<sup>8</sup> Gracias a la comprensión de la superioridad divina el hombre abandona la soberbia, madre de todos los errores. Es precisamente la soberbia la causa por la que ni los mahometanos ni los judíos aceptan ciertas partes de las Escrituras, pese a las suficientes pruebas sobrenaturales contenidas en la Biblia, que testifican una inspiración divina. La religión de Mahoma, dice Tomás, no da pruebas de dicha inspiración y se funda sólo en promesas carnales, su ley se ha hecho mezclando algunas verdades con errores.

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 6.

En cambio, el cristianismo concuerda con la verdad racional, pese a que ésta última es excedida por las verdades que constituyen la fe cristiana, pues por la razón el intelecto sólo puede captar la sustancia de una cosa cuando es objeto de los sentidos; sin embargo, Dios no es ningún objeto tangible, por lo que el conocimiento de sus verdades corresponde a la fe. La concordancia entre ambas verdades estriba en los siguientes argumentos:

1. “Los principios innatos en la razón natural son verdaderos, de tal manera que no nos es posible admitir su falsedad. Tampoco puede tenerse por falso lo que se cree por fe, pues ha sido tan firmemente confirmado por Dios. Y como solamente la falsedad es contraria a la verdad, como consta por la definición de ambas, es imposible que los principios conocidos naturalmente sean contrarios a la fe”.<sup>9</sup>
2. “Lo que se enseña al discípulo tiene la ciencia del maestro, a no ser que éste enseñe con mentira, lo que no se puede sospechar de Dios”.<sup>10</sup> Dios es el autor de la naturaleza y por él conocemos los primeros principios naturales, es por esta razón que no puede haber contradicción entre los principios naturales y los de la fe. Ahora bien, lo que se opone (éste será un argumento recurrente contra la herejía) a dichos principios se opone a la sabiduría y a Dios mismo.
3. Dios no puede inspirar conocimientos que se contrapongan entre sí, esto es, unos que correspondan a la razón natural y otros a la divina, pues si ello ocurriera sería imposible para el hombre llegar a la verdad.
4. La naturaleza es inmutable y sus principios también. Por ello y por la no contraposición de conocimientos, un mismo sujeto no puede dar opiniones contrarias sobre el mismo objeto. Confirmándose por esta vía que Dios no puede infundir una verdad de la fe y otra natural.

Pese a que la verdad de la fe cristiana es superior a la de la razón natural no existe contradicción entre ambas, pues, como acabamos de comentar, ambas tienen por autor al mismo Dios y si un sujeto humano no puede tener al mismo

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p., 8.

<sup>10</sup> *Ibíd.*

tiempo opiniones contradictorias sobre un mismo objeto, menos puede ocurrir esto en Dios. La no contradicción, basada en que la Verdad es una y en la inmutabilidad de la naturaleza, constituye el argumento primordial de la predicación y la evangelización, pues la diferencia tiene que reducirse a la fe de esa Verdad, eliminando con ello los errores. Así la tarea del sabio consiste en la búsqueda de la verdad y en la denuncia de la falsedad y el error, los cuales pueden ser eliminados por la evangelización.

### I.2.2. SEGUNDA CLAVE. ESTUDIO SISTEMÁTICO DE LA FE

Después de haber abordado la identificación entre la verdad cristiana y la razón, de tratar sobre el papel del sabio y la necesidad de eliminar los errores mediante la enseñanza, a continuación analizaremos las cuestiones que constituyen el *Tratado de la fe*, contenido en la *Secunda Secundae*.

En la cuestión cuarta Santo Tomás aborda el tema de **La virtud de la fe en sí misma**; para comprenderlo es necesario partir de una definición de la fe, pues aunque como hemos señalado, su objeto es la Verdad primera, está constituida por otros elementos por los que es posible apreciar su objeto. De este modo, en el primer artículo se pone a prueba la definición contenida en la epístola a los Hebreos: “*fides est substantia sperandum rerum, argumentum non apparentium*” (Heb, 11-6).<sup>11</sup> Aunque este versículo, observa Tomás, no se apega a las características formales de una definición, contiene todos los elementos necesarios que describen la fe; pese a que la fe no puede ser comprendida sólo en términos racionales, en el versículo hay una descripción puntual de sus componentes.

La fe es una virtud teologal y, como tal, tiene la misma realidad por objeto y por fin: la Verdad primera, pese a que no la vemos, y las verdades a que asentimos por ella. Según Santo Tomás “ver una verdad equivale a poseerla”,<sup>12</sup> empero, la

---

<sup>11</sup> *La fe es sustancia de lo que se espera, argumento de las realidades que no se ven.*

<sup>12</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica. II-IIa*. Madrid, España: BAC, 1995, cuestión 4, artículo, 1.

Verdad primera, en cuanto que no se puede verla ni poseerla, es el objeto de la esperanza; por ello la fe es de aquello que se espera y no de lo que se tienen. Ahora bien, el término *substantia* es aplicado a aquellas cosas que se contienen a sí mismas; las cosas esperadas se encuentran en la fe de la misma forma que los primeros principios indemostrables de una ciencia constituyen su fundamento y están contenidos en ella. Por el asentimiento de la fe se encuentran contenidas en el hombre, aunque de manera general, todas las cosas esperadas, como es el caso de la felicidad que produciría la visión de la Verdad. Estas son las razones por las que la fe es sustancia de las cosas que esperamos.

La palabra *argumentum* es tomada a partir de su efecto, el cual consiste en “inducir a la inteligencia al asentimiento de la verdad”.<sup>13</sup> El objeto de la acción de creer es la Verdad primera, por lo que es un acto del entendimiento; sin embargo no se cuenta con los elementos tangibles que confirmen el asentimiento del entendimiento, como ocurre en los casos en los que se analiza una verdad material, pues Dios no es un objeto que se pueda manipular; no obstante el entendimiento, movido por la voluntad y su inclinación al bien, asiente ante la Verdad primera. La fe, a partir de los elementos anteriores, podría definirse de la manera siguiente: “es el hábito de la mente por el que se inicia en nosotros la vida eterna, haciendo asentir al entendimiento a cosas que no ve”.<sup>14</sup> En la fe se da un asentimiento al Bien mediante una inclinación propia de la voluntad.<sup>15</sup>

Para comprobar que tal descripción es correcta, Tomás parte del siguiente principio que describe su forma de análisis: “los hábitos se conocen por los actos, y éstos por los objetos”.<sup>16</sup> La fe es un hábito y su acto es creer; el objeto de la fe es la Verdad primera. Así, para saber qué es la fe será necesario preguntarse por su acto y su objeto.

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, q.4, a.1.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, q.4, a.1.

<sup>15</sup> Respecto a la creencia dice Tomás lo siguiente: “el creer es inmediatamente acto del entendimiento, pues su objeto es la verdad, acto propio de aquel. Por eso es necesario que el principio de ese acto radique en el entendimiento” (*Ibíd.*, q.4, a.2).

<sup>16</sup> *Ibíd.*, q.4, a.1.

### I.2.2.1. Notas sobre la Verdad primera que es Dios

Es importante señalar que para Tomás es necesario establecer la distinción entre la perspectiva divina y la humana al abordar las cuestiones de la fe. El objeto de ésta es Dios que es uno, sin embargo, los artículos de la fe son múltiples debido a la constitución del entendimiento humano.

Dios, nos dice Tomás en *El ser y la esencia*, es la sustancia primera y simple, causa de las sustancias compuestas. La esencia se da de un modo más verdadero en Dios debido a que es el ser más noble. En el *Tratado de la fe* se dice que Dios es quien revela a algunos hombres (apóstoles y profetas) las verdades que deben ser creídas; “a otros, en cambio, se las propone Dios mediante los predicadores de la fe por Él enviados, a tenor de las palabras del Apóstol: *¿Cómo oirán sin que se les predique? ¿Y cómo predicarán si no son enviados?* (Rom 10,15)”.<sup>17</sup>

Dios ha creado al *hombre* y gracias a la revelación que ha hecho a profetas y apóstoles da cuenta de su existencia a los hombres. Pero como la revelación no se ha hecho a todos, Dios propone que la fe debe llevarse a quienes no han tenido noticia de la revelación mediante los *predicadores*. Y aunque no hayan tenido noticia alguna de su existencia Dios “está operando en todo momento la justificación del hombre, como el sol ilumina constantemente el aire. De ahí que la gracia no actúa en menor grado cuando sobreviene al fiel que cuando sobreviene al infiel, en ambos produce la fe: en el uno, confirmándola y perfeccionándola; en el otro, creándola de nuevo”.<sup>18</sup> Dios es quien justifica la existencia del hombre en el mundo, independientemente si se trata de fieles o infieles, así no hay diferencias, al menos en este aspecto, entre los hombres. Ahora bien, la fe es una y cuando se produce en el infiel éste se convierte en fiel y acepta todas las verdades relacionadas con Dios.

Dos condiciones son necesarias para que se dé la fe. La segunda tiene que ver con que el hombre acepte aquello que se debe creer, tema que abordaremos más

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, q.6, a.1.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, q.4, a.4 ad 3.

adelante. La primera es que Dios propone al hombre verdades que éste debe creer. La distancia entre Dios y el hombre se hace patente en este punto, pues la razón con la que éste ha sido dotado no es suficiente para comprender lo que Dios le propone; más aún, es necesario que Dios revele las verdades de la fe ya que exceden a la razón humana y sin revelación no entran dentro de la contemplación humana. Oír y predicar son acciones que forman parte del orden del mundo; quienes han comprendido la revelación deben comunicarla a los demás. La predicación de las verdades de la fe encuentra su fundamento precisamente en su origen revelado; el carácter universal de este origen dará sustento a la predicación de la verdad tanto en distintas partes de Europa y Asia como en el Nuevo Mundo. La Verdad primera es un principio sobrenatural que mueve al hombre desde su interior, mediante la gracia, para que crea en las verdades de la fe dispuestas por Dios. Esta es la causa principal de la fe en el hombre, es lo que lo mueve a asentir a las verdades que no pueden ser demostradas por la razón o por la ciencia, pues lo sobrenatural es aquello de lo que no tenemos pruebas materiales, por ello la fe es argumento de lo que no se ve, de las realidades en que confiamos pero no percibimos.

“El acto de creer depende, es verdad, de la voluntad del creyente. Pero es necesario que por la gracia prepare Dios la voluntad del hombre para que sea elevada a las cosas que están sobre la naturaleza”,<sup>19</sup> de esta forma respondió Tomás a los pelagianos que sostenían que la causa de la fe, al igual que la salvación, radicaba solamente en el individuo.<sup>20</sup>

Ahora bien, Tomás aclara que hay que distinguir entre la fe formada, la fe informe y la fe deforme: esta última correspondería a una fe falsa, por lo que Dios no es su autor; las otras dos sí son causadas por la Verdad última, dándose la posibilidad de transitar de la fe informe a la formada gracias al acercamiento al Maestro, al estudio y al asentimiento a las verdades de lo que no es evidente. Dios es quien

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, q.6, a.1 ad 3

<sup>20</sup> Eliade comenta que para los pelagianos “el hombre es el único responsable de sus pecados, pues cuenta con la capacidad de hacer el bien y evitar el mal. Dicho de otro modo: goza de libertad, de <<libre arbitrio>>. Por ello no aceptaba Pelagio la idea de que el pecado original sea automática y universalmente participado por los descendientes de Abraham” (Historia de las creencias y las ideas religiosas III. De Mahoma a la era de las reformas. España: Paidós, 1999, p. 75)

infunde la fe en el hombre y propone las verdades que hay que creer, estableciendo con ello los elementos que componen a la fe formada. Dios es causa también de la fe informe, la cual se hace tal por “defecto de una forma exterior”, pues la deformidad le viene del lado de la voluntad y no del entendimiento. La fe es el mismo hábito, pero se diversifica en aquello que corresponde a la voluntad y no en lo que le es esencial, esto es, el entendimiento.<sup>21</sup>

#### 1.2.2.2. El acto de creer.

Tomás ha dicho que la fe, en tanto que es un hábito, se conoce por su acto y éste por su objeto. En el apartado anterior he hablado sobre Dios como el objeto de la fe, y de que Él es quien la infunde en el hombre, de manera que éste crea en las verdades mediante la revelación y la predicación. En este apartado abordaremos el segundo elemento que puede darnos cuenta de la fe, a saber, su *acto*: creer. De acuerdo con Tomás la fe y su acto forman parte de la esencia del hombre y por ello, la pregunta por el hombre surge junto con la pregunta por la fe; fe y hombre son cuestiones en las que es necesario profundizar para saber en qué consisten, cuál es la estructura de la fe y cómo se encuentra ésta en el hombre. Precisamente porque Dios justifica la existencia de todo los hombres en el mundo, Tomás nos habla del hombre de forma universal. Éste cuenta con una serie de facultades que, en el orden de la virtud, conducen al bien y al perfeccionamiento humano. Aunque no se pierde de vista la situación concreta de los hombres en la reflexión tomista, es necesario realizar el análisis de lo que hace que el hombre sea lo que es; por ello en este tratado estudiará el entendimiento y la voluntad, así como la forma en que ambas se relacionan para dar lugar a la creencia y fe correctas. *Crear es pensar con asentimiento* afirma Tomás. Pero para comprender cómo se relacionan el entendimiento con la voluntad, es necesario preguntarse lo siguiente: ¿porqué es la fe un acto del entendimiento?, ¿qué sentidos tiene la palabra *pensar*?, ¿qué implicaciones tiene el asentimiento firme?

---

<sup>21</sup> cfr. Tomás de Aquino, *II-II* q.4 a.4

En principio estudiaremos el término *cogitare* que, según Tomás, se utiliza de tres maneras distintas. La primera es el sentido general en el que se usa dicho término, e implica cualquier aplicación del entendimiento a una cosa. “Otro, más propio, -dice Tomás- significando la aplicación del entendimiento que conlleva cierta búsqueda antes de llegar a la perfecta inteligencia por la certeza de la visión”.<sup>22</sup> Pensar es una búsqueda, un movimiento que la mente puede realizar sobre las “intenciones universales”; tomada en este sentido, la moción es propia de la parte intelectual (segunda forma de *cogitare*). Y con la tercera manera se hace referencia a que este movimiento del pensamiento también se realiza sobre las “representaciones particulares”, perteneciendo en este caso a la parte sensitiva.

De modo que el segundo uso se divide a la vez en dos: en uno se trata de un acto que indaga sobre las intenciones universales, mientras que en el otro, el tercero, se trata de la facultad cognoscitiva. La esencia del acto de creer está expresada en el segundo sentido en el que actúa la facultad cognoscitiva buscando su objeto sin que lo aprenda, es la búsqueda que se realiza antes de llegar a la perfecta inteligencia; en otras palabras, lo que importa es el asentimiento firme del entendimiento sin que haya cogitación, entendida como la visión clara y aprehensión del objeto.

La diferencia entre el segundo y tercer usos radica en que en la investigación realizada con base en evidencias materiales, tangibles, aún cuando dan pie a la duda, la opinión y a la sospecha, conducen a la visión clara del objeto, de modo que la cogitación informe adquiere en el proceso de tal investigación su forma. En cambio en la fe no se parte de evidencias materiales, en ella no se llega al estado perfecto que es efecto de la visión clara del objeto, sino que se da un asentimiento firme confiando en la fuente y el objeto de la fe que es Dios mismo. Así, precisamente, lo que distingue a la creencia de los demás actos del entendimiento es que no se da en ella la cogitación, comprendida como aprehensión del objeto, sino el asentimiento firme, pues el hombre no debe dudar ni sospechar de lo que Dios ha dispuesto para que sea creído.

---

<sup>22</sup> *Ibíd.* q.2, a.1.

De este modo para Tomás creer es un acto del entendimiento. En este acto la voluntad mueve al entendimiento, pues aquella ha sido preparada por Dios mediante la gracia para que el hombre se eleve sobre su naturaleza y asienta a lo que se encuentra por encima de ella. La relación entre entendimiento y voluntad es abordada en otro momento del tratado de la siguiente manera: “la verdad primera dice orden a la voluntad en cuanto tiene para ella razón de fin”.<sup>23</sup> Es importante mencionar que este ordenamiento de la voluntad realizado por Dios no implica que el hombre esté completamente determinado por la razón de fin, sino que se da un juego que hace posible que algunos hombres estén en la fe correcta y otros no.

Con estos elementos Tomás llega a la conclusión de que “el creer corresponde a la inteligencia en cuanto impulsada al asentimiento por la voluntad, y su objeto puede considerarse tanto desde el entendimiento como desde la voluntad que le mueve”.<sup>24</sup> La consideración de la Verdad primera a partir del entendimiento puede hacerse de dos formas: la primera puede ser por el objeto material, que son todas aquellas cosas que caen bajo el asentimiento de la fe debido a su relación con Dios y que conducen al hombre a la fruición divina, y pese a su diversidad el objeto de la fe no deja de ser, a fin de cuentas, la Verdad primera; la segunda manera, parte de la razón formal que es Dios mismo, quien ha revelado al hombre aquellas verdades que éste debe creer.

Ahora bien, la moción del entendimiento para asentir a las cosas que deben ser creídas se puede realizar de dos maneras. La primera consiste en seguir la orientación hacia el bien, con la cual ha sido dotada la voluntad; según Tomás, en este caso estamos ante un hecho digno de elogio, pues, el entendimiento del hombre ha asentido a las cosas dispuestas para creer sin caer en la falta que implica la duda, pues se ha confiado en lo que no es evidente. En cambio, en la segunda manera se encuentran los hombres que, sea por la falta de elementos visibles para formarse un juicio adecuado o por el engaño sufrido por los herejes, se han alejado del camino de la fe correcta y deben ser convencidos mediante

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, q.2, a.3.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, q.2, a.2.

argumentos para que crean en lo dispuesto por Dios; en este caso, el acto de fe no es laudable, pues de la misma forma que los demonios, estos hombres sólo creen a partir de las señales manifiestas y no por las verdades en sí mismas.<sup>25</sup>

### I.2.2.3. Vuelta a la definición de la fe.

**Sobre la unidad y la diversidad de la fe.** Hemos visto que la fe puede ser considerada desde dos puntos de vista. El primero de ellos tiene que ver con la razón formal de la fe, que es Dios; el segundo parte del sujeto. Dios es uno, sustancia primera y simple, causa de las sustancias compuestas.<sup>26</sup> El sujeto, el hombre, en cambio conoce las cosas por composición, por lo que Dios ha dispuesto una serie de artículos que deben ser creídos por el hombre; es por ello que “el objeto de la fe es algo complejo en forma de enunciado”.<sup>27</sup> La complejidad no viene entonces del objeto, sino de la forma en que conoce el sujeto, lo que da pie a que sea “tan diversa la fe como los sujetos que la tienen”,<sup>28</sup> y sin embargo, ésta no deja de girar en torno a Dios. Así que la distancia entre fe formada, informe y deforme no procede de Dios que es uno y propone una sola verdad, sino que tiene su origen en el hombre. En síntesis, Tomás sostiene que

es en realidad evidente que la fe, lo mismo que cualquier otro hábito, recibe su especie de la razón formal del objeto y se individualiza por parte del sujeto. Y por eso, si tomamos la fe como hábito<sup>29</sup> que nos lleva

---

<sup>25</sup> El artículo en el que se hace este planteamiento se pregunta lo siguiente: *¿Tienen fe los demonios?* Es sumamente importante lo que se plantea en él, pues la figura de los demonios se equipara a la de los herejes, quienes exigen una prueba para creer en aquello que se les propone. Pienso que el asentimiento del entendimiento expresa, además del carácter formal de la fe, una crítica directa a aquellos que se atrevían a cuestionar lo dispuesto por la Iglesia, por ello señala Tomás que los demonios “en realidad, ven muchas señales manifiestas de que la enseñanza de la Iglesia viene de Dios, aunque no vean en sí mismas las verdades que enseña la Iglesia, como, por ejemplo, que Dios es uno y trino, y otras cosas semejantes” (q.5, a.2)

<sup>26</sup> Cfr. Santo Tomás de Aquino. “El ser y la esencia”. En: Santo Tomás de Aquino. *Opúsculos y cuestiones selectas I*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p., 44.

<sup>27</sup> Cfr. Tomás de Aquino. II-II, *op.cit.* q.1, a.2.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, q.4, a.6, p. 82.

<sup>29</sup> Sobre el hábito en general Tomás sostiene que: “La palabra *hábito* procede del verbo haber, del cual deriva un doble sentido: bien en cuanto el hombre o cualquier otra cosa tiene algo, o bien en cuanto una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra.

”En cuanto a la primera acepción, hay que tener en cuenta que haber dicho respecto de cualquier cosa que se tiene, es común a diversos géneros. De ahí que Aristóteles ponga el *haber* entre los postpredicamentos, que siguen a diversos géneros de cosas, como son la *oposición*, la *prioridad* y la *posteridad*, y cosas así. Pero entre

a creer, es una en cuanto a su especie, y diversa en cuanto al número de sujetos en que se encuentra. Y si tomamos la fe por lo que se cree, es también una, por ser lo mismo lo que todos creen. Y aunque las verdades de fe que comúnmente todos creen son diversas, todas ellas pueden reducirse a la unidad.<sup>30</sup>

Una es la fe por la que se puede realizar el fin del hombre. La diversidad de artículos se puede reducir a la unidad, a la Verdad primera, y es Dios mismo quien propone tal diversidad para que los hombres acepten la fe. Es importante resaltar que, aunque la fe se pueda considerar a partir de su *objeto formal* y del *sujeto*, no deja de ser una, pues a pesar de dicha distinción el objeto formal de la fe sigue siendo la Verdad primera. Y tomando como punto de referencia a la *razón formal* de la fe que es Dios, ésta no se diversifica en los sujetos, sino que se mantiene en todos y cada uno como una.

Debido a que algunos sujetos han profundizado más en las verdades materiales que se debe creer tienen un conocimiento más perfecto del objeto de la fe. Aclarando aún más las causas por las que se diversifica la fe, Tomás comenta que como ésta procede de la relación entre el entendimiento y la voluntad, “se puede, por lo tanto, decir que la fe es mayor en uno que en otro, o por parte del entendimiento, a causa de su mayor certeza y firmeza, o por parte de la voluntad, a causa de su mayor prontitud, entrega y confianza”.<sup>31</sup> De modo que la diversificación de la fe está relacionada con la mayor preponderancia del entendimiento o de la voluntad en el sujeto.

---

las cosas que se tienen parece que hay esta distinción: que en unas no media nada entre el que tiene y lo tenido, como no media nada entre el sujeto y su cualidad o cantidad; en otras, en cambio, media algo, pero no es más que una relación, como cuando se dice que alguien tiene un socio o un amigo; y en otras, finalmente, media algo, que no es una acción o una pasión, sino algo que se les parece, en cuanto que el que tiene y lo tenido se han entre sí como adorno o cobertura y como adornado y cubierto. De ahí que diga Aristóteles, en el libro V *Metaphy.*, que *se llama hábito como si fuese una cierta acción del que tiene y de lo tenido*, como nos ocurre respecto de aquellas cosas que tenemos alrededor. Por eso entre estas cosas se constituye un género especial, que se llama predicamento *hábito*, del cual dice Aristóteles, en el libro V *Metaphys.* (ibid.) que *entre el que tiene un vestido y el vestido tenido media el hábito*.

”Pero si se toma el verbo haber en el sentido de que una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra, como ese modo de haberse se debe a alguna cualidad, en esa acepción el hábito es una cierta cualidad, del cual dice Aristóteles, en el libro V *Metaphys.*, que *el hábito es una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto en sí mismo, o en relación con otra cosa, al modo como es un cierto hábito la salud*. Y en ese sentido hablamos ahora del hábito. Por consiguiente hay que decir que el hábito es una cualidad.” (1-2, q.49, a.2)

<sup>30</sup> Tomás de Aquino. *II-II*, q.4, a.6, p. 82.

<sup>31</sup> *Ibid.*, q.5 a.4.

**La fe es una virtud.** Al hablar de la fe como una virtud Tomás parte de la distinción entre fe formada y fe informe, a la que nos referimos anteriormente. Por la virtud los actos humanos son buenos “por eso, todo hábito que es siempre principio de un acto bueno, puede llamarse virtud humana”.<sup>32</sup> Sólo la fe formada puede ser una virtud pues en ella se da la perfección. En la fe formada se da el asentimiento del entendimiento movido por la voluntad gracias a que en ella tienen lugar dos cosas fundamentales: “Primera, que el entendimiento tienda de manera infalible a su propio bien, que es la verdad. Segunda, que se ordene también infaliblemente al último fin en virtud del cual asiente la voluntad a la verdad”.<sup>33</sup>

Al tratar de la fe como virtud Tomás realiza un planteamiento con el que busca distanciarse de Aristóteles en este terreno. Si bien una de las características del tomismo es la exposición y articulación de la filosofía de Aristóteles al pensamiento cristiano es precisamente en el tema de la fe en el que se expresa una diferencia importante y tiene que ver con la manera en que se considera a la virtud. En la segunda objeción al artículo en el que se pregunta si la fe es una virtud, se parte del principio que sostiene que es más perfecta la virtud infusa que la adquirida. Sin embargo, Aristóteles no considera a la fe dentro de las virtudes infusas, sino como parte de las virtudes intelectuales adquiridas debido a que es imperfecta. Tomás responde a esta objeción lo siguiente: lo importante es aquello en lo que se funda la fe. Para Aristóteles tal fundamento se encuentra en la razón humana y, vista de ese modo, la fe no es concluyente, pues tiene por objeto lo sobrenatural y las cosas que no se ven, siendo susceptible de error; considerada de este modo no es una virtud. En cambio, Tomás plantea que el fundamento de la fe no es la razón natural sino la Verdad divina “que es infalible, y bajo ella no cabe falsedad; esta fe si puede ser virtud”.<sup>34</sup> Así, Tomás va delimitando la figura de la fe partiendo de una diferencia clara entre el razonamiento natural y la razón sobrenatural en la que ésta se funda; y considerada bajo la luz de la razón sobrenatural es una virtud porque conduce a los hombres por el camino de la Verdad primera.

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, q.4, a.5.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, q.4, a.5.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, q.4, a.5.

La fe fundada en la verdad divina es, de acuerdo con Tomás, la primera de las virtudes teologales, pues implica el asentimiento del entendimiento, sin que el sujeto cuente con los elementos materiales que lo muevan a creer en Dios. La prioridad de la fe dentro de las virtudes teologales es directa,<sup>35</sup> pues su objeto es el fin último del hombre, y dicho fin último está en primer lugar en el entendimiento y después en la voluntad, pues ésta

no se encamina hacia su objeto si no es conocido antes por el entendimiento. De ahí que, como el último fin está ciertamente en la voluntad por medio de la esperanza y la caridad, y en el entendimiento por medio de la fe, ésta necesariamente debe preceder a las demás virtudes, ya que, por otra parte, el conocimiento natural no puede llegar hasta Dios como objeto de la bienaventuranza según el modo en que tienden hacia él la esperanza y la caridad.<sup>36</sup>

Aunque la fe es la primera de las virtudes, considerando que tiene como objeto a la Verdad, implica tanto al entendimiento como a la voluntad. La fe requiere que las facultades del hombre funcionen armónicamente, de manera que se de una articulación de “todas las partes del edificio”. En la fe el entendimiento es realmente prioritario pues a la vez que es movido por la voluntad a creer, es también lo que permite que el hombre se mantenga y avance en su conocimiento de Dios; aunque sin la voluntad no se da el asentimiento firme al objeto de la fe.

Hemos hablado sólo de la fe formada porque es, por decirlo de alguna manera, el caso paradigmático en el que se da la armonía antes comentada, en esta fe se alcanza el estado de perfección, pues la forma es esencial a la fe; no ocurre lo mismo en el caso de la fe informe, porque “su informidad no pertenece a su la esencia, sino que es accidental (...) de aquí que la misma fe, antes informe, se

---

<sup>35</sup> Tomás señala que la prioridad de una cosa sobre otras se puede dar ya sea de manera directa o esencial, a la que corresponde el fin último y por ello es el principio de toda virtud, como es el caso de la fe; o bien, de forma accidental, como es el caso de las que apartan los obstáculos para comprender una cosa: “desde este punto de vista, de manera accidental algunas virtudes pueden ser anteriores a la fe, es decir, en cuanto eliminan los impedimentos para creer: la fortaleza, rechazando el temor desordenado que impide la fe; la humildad, por su parte, rechazando la soberbia, que hace que el entendimiento se niegue a someterse a la verdad de la fe” (q.4, a.8). En esta distinción entre la manera de determinar la prioridad de una cosa está presente, nuevamente, la discusión sobre el problema de la razón natural y lo sobrenatural, pues la fe es colocada en el centro como una virtud con la que el hombre puede creer aquello de lo que no se tiene evidencias tangibles y, precisamente por ello es la primera de las virtudes; desde un punto de vista distinto, en el que la razón humana se encontrara en el lugar central, la fe no tendría ese lugar primordial, sino, si acaso, uno accidental.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, q.4, a.8.

trueca en fe formada”.<sup>37</sup> La fe es una y su diversificación radica en el sujeto, por ello, aunque por un pecado mortal se pierda la fe formada y se regrese a la fe informe, la fe misma se mantiene. Ahora bien, quienes participan de la fe deforme están en el error de la infidelidad; ellos pueden ser corregidos por los predicadores de la fe, los cuales han profundizado en el conocimiento de Dios.

### I.2.3. TERCERA CLAVE. LOS PROBLEMAS DE LA INFIDELIDAD Y LA HEREJÍA.

Tras analizar los elementos que constituyen a la fe y como se encuentran dispuestos en el hombre pasa Tomás a estudiar el tema de la infidelidad. Hemos hablado de la fe formada y de la fe informe, cuyo autor es Dios, pero en este caso se tratará de la fe deforme, que no tiene por autor a Dios. Es importante sostener en este momento que todos los planteamientos desarrollados en el apartado anterior y en el presente formarán parte del pensamiento teológico-político del siglo XVI con el que se analizará la condición humana de los habitantes del Nuevo Mundo. Podemos adelantar también, que la defensa del *bárbaro*, en el caso específico de Francisco de Vitoria, partirá de estos mismos planteamientos tomistas que, sin dudar de la racionalidad de todo hombre, sostiene como primordial la evangelización mediante los predicadores de la fe porque en éste ámbito, el más importante, están equivocados, pero éste será el tema del capítulo III, por lo pronto continuemos con el estudio de la infidelidad.

Si bien, Tomás profundiza en la infidelidad de manera importante en la cuestión diez de la *Secunda Secundae*, dicho problema es abordado a lo largo del análisis de la fe desarrollado en el *Tratado*. En principio se parte del supuesto de la oposición entre la fe y la infidelidad y con base en las respuestas dadas a las objeciones se busca delimitar claramente ambos estados, además de corregir los errores para cerrar la puerta a la herejía. Así, en el segundo artículo de la cuestión segunda (en la cual se aborda el tema *del acto interior de la fe*) al estudiar “la distinción del acto de fe en las fórmulas <<creer por Dios>>, <<creer a Dios>> y <<creer en Dios>>”,<sup>38</sup> establecida por Agustín, Tomás sostiene que

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, q.4, a.4, ad, 1.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, q.2, a.2.

la expresión *creer en Dios* no conviene a los infieles bajo la misma razón por la que se considera como acto de la fe. Los infieles, en efecto, no creen en la existencia de Dios en las condiciones que determina la fe. Por eso ni siquiera creen de verdad en Dios, ya que, como afirma el Filósofo en IX *Metaphys.*, el defecto que hay en el conocimiento de lo simple está en no alcanzar el objeto en su totalidad.<sup>39</sup>

Para ejemplificar mejor el papel de la fe en el hombre Tomás recurre a la imagen de un edificio: la fe es como los cimientos de dicho edificio y a la vez que es su base debe estar articulada con las demás partes que lo conforman, pues de lo contrario éste se podría caer. El hombre es precisamente ese edificio y por ese papel fundamental que juega, la fe es la virtud teologal principal. Sólo hay una fe y una forma de interpretar la frase *creer en Dios*, de modo que a pesar de compartir con los infieles la constitución y las disposiciones anímicas, éstos no se apegan a la interpretación correcta de dicha expresión y, al no seguir las disposiciones preestablecidas, los hombres caen en el error. Por no seguir las disposiciones adecuadas los infieles no creen en Dios, pues podría decirse que su interpretación, al ser derivada, es defectuosa, porque aceptan unas cosas y otras las dejan de lado.

#### I.2.3.1. Autoridad de la Iglesia

En distintas partes del tratado se describe la autoridad de la Iglesia universal. Ésta está gobernada por el Espíritu Santo, por lo que no puede incurrir en ningún error. Es la Iglesia la que está autorizada a dividir los artículos de la fe y explicarlos para evitar que surjan desviaciones y transformaciones de la doctrina. La Iglesia y sus miembros tienen la fe formada y para que todos se formen en la fe se elabora el *Símbolo* porque

no es posible creer si no hay alguien que proponga la verdad que debe creer. Por eso fue necesario reunir en un todo la verdad de fe para que se pudiera proponer a todos con mayor facilidad, y para que nadie, por ignorancia, careciera de la fe. Esta colección de verdades de fe recibió el nombre de *Símbolo*.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, q.2, a.2, ad 3.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, q.1, a.9.

La división de los artículos de la fe está basada precisamente en que los hombres conocen por composición, como ya se ha dicho. Ahora bien, no todos, e incluso podría decirse que la mayoría de los hombres son de fe informe o deforme, por lo que es necesario tanto que se les proponga a todos la fe verdadera a través de la predicación, como el establecimiento de un material como es el *Símbolo* en el que se contiene todo lo que se relaciona con la fe. La incuestionabilidad del *Símbolo* reside en que ha sido hecho por los miembros de la Iglesia, gobernada por el Espíritu Santo. Anteriormente hemos hablado también de la importancia de la predicación y, como podemos ver en la cita anterior, nadie debe carecer de fe, al menos por ignorancia. El *Símbolo* es el método que los predicadores deben emplear para darla a conocer a los ignorantes de la fe; la predicación se funda en que la Verdad es una y la fe también.

Gracias a que la Iglesia está gobernada por el Espíritu Santo, tiene la autoridad suficiente para definir los artículos de la fe. Por ello, según el propio Tomás, rechazar un artículo significa oponerse al sistema de creencias que está contenido en el Símbolo, además de cuestionar la autoridad de la Iglesia y alejarse de Dios, entrando en el terreno de la herejía: “por eso, quien no se adhiere, como regla infalible y divina, a la enseñanza de la Iglesia, que procede de la Verdad primera revelada en la Sagrada Escritura, no posee el hábito de la fe, sino que retiene las cosas de la fe por otro medio distinto”.<sup>41</sup> Quienes retienen las cosas de la fe por otros medios, como el razonamiento, sólo tienen una opinión de la misma. La Iglesia establece la regla única e infalible para la interpretación de las Sagradas Escrituras.

En las líneas anteriores se puede notar además una preocupación por aquellos a quienes se denomina como *los simples fieles*. Como hemos visto, los miembros de la Iglesia son quienes tienen la fe formada, pero *los simples fieles* están fuera de la enseñanza y disciplina que se da al interior de la Iglesia, de modo que se exponen a interpretaciones que se alejan de las establecidas por la autoridad. Sin embargo, para Tomás “los simples fieles no deben sufrir examen en detalles de la fe, a no ser que haya sospecha de haber sido pervertidos por los herejes, que acostumbran a corromper la fe de los sencillos con cuestiones sutiles. Pero si se

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, q.5, a.3.

ve que no se adhieren de manera pertinaz a la herejía, y yerran debido a su ignorancia, no se les debe imputar”.<sup>42</sup> Es importante ver que la figura del hereje se va delimitando a partir del análisis de la corrupción de los preceptos de la fe considerados como únicos y verdaderos. En las sutilezas de la interpretación pueden caer los simples fieles pues su fe es informe y para corroborar que estos no incurran en graves errores es necesario el examen (de conciencia) sólo de los casos sospechosos; la corrección y la pena se debe aplicar sólo en el caso en que hayan sido corrompidos, no así en los que se demuestre que la ignorancia es el origen del error. Estos señalamientos deben tenerse en cuenta cuando se hable de los tipos de infidelidad que se abordará adelante.

#### I.2.3.2. Cuestiones sobre la infidelidad.

En principio, la fe es una virtud cuyo opuesto es la infidelidad, es decir, el vicio.<sup>43</sup> De modo que la infidelidad es pecado debido a que por su causa los hombres se alejan de aquello que ha sido dispuesto por la Verdad primera, oponiéndose a las disposiciones que hacen que el sujeto tienda en el caso de la voluntad al bien y en el del entendimiento a la verdad.<sup>44</sup> El pecado es un acto humano malo, ha dicho

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, q.2, a.6.

<sup>43</sup> 1-2, q.71, a.1: “Respecto de la virtud podemos considerar dos cosas: la esencia misma de la virtud y aquello a lo que se ordena. Y en cuanto a la esencia de la virtud se puede considerar algo directa o consecuentemente. Directamente, la virtud implica una cierta disposición del sujeto que sea conveniente según el modo de ser de su naturaleza. De ahí que el Filósofo diga, en el Libro VII de *los Físicos*, que *la virtud es la disposición de un ser perfecto para lo mejor; y llamo perfecto a lo que está dispuesto o dotado según su naturaleza*. Consecuentemente, se sigue que la virtud es una cierta bondad: esto es, pues, consiste la bondad de cualquier cosa, en que se haya convenientemente según el modo de su naturaleza. Mas aquello a lo que la virtud se ordena es el acto bueno, como consta por lo dicho anteriormente (q.56, a.3)

”Según esto, pues, encontramos tres cosas que se oponen a la virtud: de ellas unas es el pecado, que se le opone por parte de aquello a lo que se ordena la virtud: pues el pecado propiamente denota un acto desordenado, así como el acto de la virtud es ordenado y debido. Y en cuanto que a la razón de virtud se sigue ser cierta bondad, a la virtud se le opone la malicia. Mas en cuanto a aquello que directamente es de la esencia de la virtud, a la virtud se le opone el vicio: ya que vicio de cada cosa parece ser no estar dispuesta según lo que conviene a su naturaleza. Por lo que Agustín dice, en el libro III *De lib. arb.*: *Llama vicio a lo que ves falta a la perfección de la naturaleza.*”

<sup>44</sup> *I-II*, q.71, a.6: ¿Se define adecuadamente el pecado diciendo que es <<un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna>>? A esta pregunta responde Santo Tomás de la siguiente manera “Como es claro por lo dicho (a.1), el pecado no es otra cosa que un acto humano malo. Mas que un acto sea humano, le viene por ser voluntario, según consta por lo dicho anteriormente (q.1, a.1): ya sea voluntario, como lícito de la voluntad; ya (lo sea)

Tomás en la *I-II*, y puede entenderse como una oposición a la Verdad y al Bien, es un acto voluntario mediante el cual el hombre se aleja de Dios; ahora bien, la maldad del acto humano radica precisamente en que carece de la medida adecuada, pues “toda medida de cualquier cosa se toma por referencia a una regla, de la cual, si se separa, se dice desarreglado. Mas la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regla primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios”.<sup>45</sup> No seguir la ley divina, oponerse a la fe, es el pecado más grave, pues el hombre se aleja por completo de Dios.

La gravedad del pecado es proporcional a la distancia que el hombre se aleja de Dios, y “la infidelidad es la que más aleja a los hombres de Dios, ya que les priva hasta de su auténtico conocimiento, y ese conocimiento falso de Dios no le acerca a Él, sino que le aleja”.<sup>46</sup> El alejamiento mismo provoca que el hombre que se convierte en hereje sólo suponga que está pensando adecuadamente y que cree de verdad en Dios, sin embargo el alejamiento de las reglas correctas de interpretación significa también el alejamiento del pensamiento de Dios.

Ahora bien, hay dos formas de comprender la infidelidad: el primer modo es *pura negación* y comprende a quienes no tienen fe; la segunda forma es una clara oposición a la fe, sea porque no se le presta atención o porque se la desprecia. Esta distinción es importante pues constituye la base para tratar diferenciadamente el problema de los herejes y el de los gentiles.

En la infidelidad como *pura negación* se encuentran todos los que nunca han oído hablar de la fe; esta forma no es pecado sino que debe comprenderse como un castigo para aquellos que, por ignorancia, no han escuchado nada de las *realidades divinas*. Sin embargo, la ignorancia no exime al hombre de cumplir con el bien, por lo que no deben sufrir castigo alguno por la infidelidad, pero si por los

---

como imperado por la misma, cual los actos exteriores, bien del hablar, o del obrar. Y al acto humano le viene el ser malo por carecer de la debida medida. Ahora bien; toda medida de cualquier cosa se toma por referencia a una regla, de la cual, si se separa, se dice desarreglado. Mas la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regla primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios. Y por eso Agustín, en la definición del pecado, puso dos cosas: una que pertenece a la sustancia del acto humano, lo cual es como material en el pecado: cuando dijo *dicho, hecho o deseo*; y la otra que pertenece a la razón del mal, lo cual es como forma en el pecado: cuando dijo *contra la ley eterna*.”

<sup>45</sup> *Ibid.*, *I-II*, q.71, a.6.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, *II-II*, q.10, a.3.

pecados “que no se pueden perdonar sin la fe”. Como veremos más adelante, ésta forma de concebir la infidelidad se atribuirá en cierta medida a los *bárbaros* del Nuevo Mundo. Francisco de Vitoria sostendrá en su defensa de los indios que la infidelidad no es una causa de guerra justa, pues los bárbaros no habían tenido noticia de la fe verdadera.

En cambio, es pecado la infidelidad cuando se torna en oposición a la fe y, según Tomás, en ello consiste propiamente la infidelidad. Una vez que los hombres han escuchado a quien le habla de la fe verdadera y se niega a aceptarla entonces cae en el pecado. Hay una suerte de transición entre el estado de ignorancia invencible y el conocimiento de la fe que implica el uso de medidas de adoctrinamiento diferentes.<sup>47</sup>

Para profundizar en la infidelidad es importante recurrir a la respuesta que se da a la primera objeción de la cuestión diez. En ella se plantea que ser infiel no es pecado, pues no parece ser contra la naturaleza; a ello contesta Tomás que “no está al alcance de la naturaleza el tener fe; pero si lo está el hecho de que el espíritu del hombre no se oponga a la moción interior y a la predicación externa de la verdad. De esta forma es la infidelidad contraria a la naturaleza”.<sup>48</sup> La fe tiene por objeto lo sobrenatural, por lo que no es natural tenerla, sin embargo, gracias a la constitución interior de los hombres que ha sido dispuesta para tender al bien y a la verdad, se desarrolla esta virtud. Y es precisamente por esta tendencia al bien, infundida por Dios en el hombre, que la infidelidad como pecado significa que los hombres se oponen a su misma disposición natural y al designio divino; esto mismo ocurre en el caso de quienes se oponen a la predicación externa de la verdad. Para mantenerse a salvo de los errores los hombres deben apegarse a la moción interior que conduce a Dios, la verdad y la bondad y permitir la predicación para corregirse.

---

<sup>47</sup> Quizá estas discusiones sobre la predicación son lo que, en parte, está presente tras las contradicciones del pensamiento de Francisco de Vitoria que se tratarán en el capítulo III, pues mientras el *bárbaro* no conocía la fe verdadera no se le podía acusar del pecado de infidelidad, por que la ignorancia no es pecado, pero si se negó a aceptarla después de haber tenido noticia y recibido las pruebas adecuadas —a saber, a través de la vida ejemplar de los predicadores y del razonamiento—, aferrándose a sus ídolos e impidiendo la predicación y las conversiones, entonces sí se trata de un pecado y, por obstaculizar la labor de los predicadores si se les puede declarar la guerra justa.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, q.10, a.1, ad 1.

El estudio del hombre, la fe y la infidelidad nos ha proporcionado un marco en el que se comprende a todos los hombres, sus acciones y su fe. Por ello Tomás sostiene que Dios está operando, de la misma forma que el sol ilumina todos los días el mundo, la justificación del hombre en el mundo, sea manteniendo la fe en el creyente o creándola en el no creyente. El carácter universal del discurso sobre la fe reduce a todo individuo a la categoría de hombre cristiano. Pues quien no está en la fe verdadera simplemente se encuentra en la falsedad y, por lo mismo, en el error. Sin embargo, pese a la firmeza con que se mantiene esta polaridad no todos los actos de los infieles son malos, pues aún cuando se opongan de forma tajante a la fe persiste en ellos la *moción interior al bien* y la razón natural y con base en ello pueden realizar actos buenos.

En este contexto de la discusión es importante recuperar la distinción entre fe y razón planteada en la *Suma contra gentiles* y que está en la base del distanciamiento entre Tomás y Aristóteles. En principio hay que considerar que

la razón humana es, en verdad, muy deficiente en las cosas divinas. Muestra de ello es el hecho de que los filósofos, investigando con la razón en las verdades humanas, incurrieron en muchos errores, y en muchos aspectos expresaron pareceres contradictorios. En consecuencia, para que tuvieran los hombres un conocimiento cierto y seguro de Dios, fue muy conveniente que les llegaran las verdades divinas a través de la fe, como verdades dichas por Dios, que no puede mentir.<sup>49</sup>

La fe llega a terrenos que la razón no puede comprender, su campo es el de lo sobrenatural, mientras que para la razón lo importante son las evidencias materiales que permiten conocer el objeto. El infiel, si bien no se mueve dentro del terreno de la fe, si lo hace dentro del terreno de la *luz natural de la razón*, de modo que sus acciones están apegadas a ciertas normas preestablecidas y a una tendencia infundida en tal razón. El concepto *luz natural de la razón*<sup>50</sup> es muy

---

<sup>49</sup> Ibíd., q.2, a.4, p. 64.

<sup>50</sup> “En el caso del infiel, la razón natural no queda del todo corrompida por la infidelidad, sino que queda en ella algún conocimiento de la verdad y puede por eso hacer alguna obra buena” (Ibíd., q.10 a.4). La *ratio naturalis* es un concepto muy importante para comprender la constitución humana. La *ratio naturalis* es una suerte de facultad con la que todos los hombres han sido creados y que, a pesar del estado de infidelidad en el

importante para las consideraciones que está realizando Tomás sobre la infidelidad, pues es la base para sostener que la razón es una facultad universal que se encuentra en todo hombre, pero dicha razón está ordenada a un bien intrínseco, de modo tal que aún en el infiel se puede mantener cierto grado de certeza, de razón en su actuar. La importancia de esta discusión está en que no niega la razón en el infiel, por lo que sus actos y juicios al guiarse por ella serán racionales y buenos, pero en lo que tiene que ver con la fe no hay duda, el infiel está equivocado y recordemos que la fe es la virtud más importante; de este modo en el terreno de lo natural se mantendrá en lo correcto, pero en el de los sobrenatural no.<sup>51</sup>

Ahora bien, Tomás reconoce que, de la misma forma que en el caso de la fe, el sujeto de la infidelidad es el entendimiento, pues el sujeto de los contrarios es el mismo, por ello todo lo que el hombre piense de Dios estará equivocado y, como veíamos, ni siquiera será sobre Dios. El entendimiento es la potencia que se ve afectada por la infidelidad pues:

El pecado tiene como sujeto la potencia que es principio de su acto. Ahora bien, el acto de pecado puede tener un doble principio. Uno, primero y universal, que impera todos los actos de pecado; este principio es la voluntad, ya que todo pecado es acto voluntario. Otro, propio y próximo, y es el que pone el acto del pecado. Así, el apetito concupiscible es el principio de la gula y la lujuria, y en ese sentido se dice que la gula y la lujuria están en el apetito concupiscible.<sup>52</sup>

El hombre es una unidad y, como hemos afirmado anteriormente, asentir a la fe es un movimiento del entendimiento operado por la voluntad. El sujeto de la infidelidad es el entendimiento, en él radica el asentir y el disentir. Pero en el marco de la fe es la voluntad la que hace que el entendimiento asienta de manera firme a las cosas que se le proponen para creer. De modo que en el caso del infiel hay una falla parcial en las disposiciones del sujeto, pues, al igual que en la fe, el

---

que algunos se puedan encontrar, se mantiene como facultad que permite que el hombre que se guíe por ella realice acciones buenas, pues una de sus características es que está ordenada al bien.

<sup>51</sup> Como veremos más adelante esta argumentación estará presente en las discusiones sobre los *bárbaros* del Nuevo Mundo.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, q.10, a.2.

entendimiento asiente por la moción de la voluntad<sup>53</sup> y aunque el engañado sea el entendimiento, la voluntad también se encuentra mal dispuesta pues no obedece a las disposiciones propias de la naturaleza humana. Así, la causa de la infidelidad reside en la voluntad que es el principio primero y universal de todo pecado, mientras que la infidelidad misma radica en el entendimiento. Pese a que no todas las acciones del infiel son pecado, la infidelidad misma es considerada como el pecado más grave por que es el que más aleja a los hombres de Dios “ya que les priva hasta de su auténtico conocimiento, y ese conocimiento falso de Dios no le acerca a Él, sino que le aleja. Ni siquiera puede darse que conozca a Dios en cuanto a algún aspecto quien tiene de Él una opinión falsa, ya que lo que piensa no es Dios”.<sup>54</sup>

#### I.2.3.3. Especies de infidelidad.

El objeto de la fe es la Verdad última, que es una y simple, por lo que todas nuestras creencias, según Tomás, podrían reducirse a una. En cambio, por ser contraria a la fe, la infidelidad tiene su origen en una gran diversidad, pues “en una materia determinada hay solamente una forma de alcanzar la regla, mientras que son muchas las formas de apartarse de ella. De ahí que a una sola virtud se opongan muchos vicios”.<sup>55</sup> La diversidad de vicios puede abordarse de dos formas: mientras que una señala la relación que las especies de vicios tienen con la virtud, la otra parte de la corrupción de los distintos elementos que se requieren para la virtud, dando pie a una gran cantidad de causas que se pueden multiplicar al infinito.

La intención de Santo Tomás es poner límites a la infidelidad, lo cual se puede realizar siguiendo la primera forma. En ésta se considera, por exceso o por defecto, a las especies de infidelidad que se oponen a la fe, siendo éstas

---

<sup>53</sup> Tomás dice en la misma cuestión que “la infidelidad, lo mismo que la fe, reside en su sujeto próximo, en el entendimiento; en la voluntad, en cambio, como en su primer principio motivo. De este modo se dice que reside todo pecado en la voluntad” (q.10, a.2)

<sup>54</sup> *Ibíd.*, q.10, a.3.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, q.10, a.5.

determinadas en número. La infidelidad consiste en resistir a la fe y ello sólo se puede realizar, como hemos visto, de dos maneras: oponiéndose por ignorancia o resistiendo a aceptarla como verdadera. Los paganos o gentiles son ignorantes de la fe, aún no han recibido noticias del cristianismo y por ello se les puede persuadir mediante argumentos para que se acerquen a la fe verdadera, es decir, son susceptibles de la evangelización; en cambio, quienes han tenido noticias de la fe y la han rechazado pueden dividirse en dos casos distintos: los judíos la rechazan en figura (pues no creen que Jesús haya sido el Mesías) y los herejes niegan la manifestación misma de la verdad (negación que se puede realizar incluso cuando no se acepta uno de los artículos de la fe). Estas especies se derivan de la consideración de la razón del mal que aparta al sujeto del bien; en el caso de la infidelidad dicha razón consiste en el alejamiento de la Verdad primera, dando pie a opiniones falsas.<sup>56</sup>

Ahora bien, la falta que se produce por la ignorancia propia de los gentiles es, menos grave que el pecado que se da por el alejamiento voluntario de la verdad y la justicia, caso éste de los herejes y los judíos. La diferencia radica precisamente en que los primeros no han recibido la fe, en cambio los segundos de alguna manera han tenido noticia de ella y de la misma forma en que se rompe una promesa, han faltado a su palabra desconociendo a la Verdad primera, o bien, dando origen a la transformación de la doctrina, provocando la confusión entre los creyentes menos instruidos en la fe. Tomás plantea que hay dos formas de considerar los casos de quienes rechazan la fe:

Según esto, en su infidelidad, los herejes, que profesan la fe del Evangelio y la rechazan corrompiéndola, pecan más gravemente que los judíos que nunca la recibieron. Mas porque estos la recibieron en la figura de la ley antigua, y la corrompieron interpretándola mal, su infidelidad es por eso pecado más grave que el de los gentiles que de ningún modo recibieron la ley del Evangelio. Otra de las cosas a considerar en la infidelidad es la corrupción de lo que concierne a la fe. En este sentido, dado que los gentiles yerran en más cosas que los

---

<sup>56</sup> A este respecto comenta Tomás lo siguiente: “La fe es una sola virtud por su relación a sola la Verdad primera; son, en cambio, muchas las especies de infidelidad, ya que los infieles siguen opiniones falsas diferentes” (Ibíd., q.10 a.5, p.114, ad 1).

judíos, y estos, a su vez, yerran en más cosas que los herejes, es más grave la infidelidad de los gentiles que la de los judíos, y la de estos aún mayor que la de los herejes; si bien, quizás, haya que exceptuar a algunos de éstos, por ejemplo, a los maniqueos, quienes, aún en las cosas de fe yerran más que los gentiles.<sup>57</sup>

Como podemos ver, la gravedad de las especies de infidelidad puede ser determinada utilizando criterios distintos: considerando el rechazo de la fe recibida primero se encuentran lo herejes, después los judíos y, finalmente, los gentiles; en cambio, si se juzga a partir del grado de corrupción de la doctrina el orden se invierte, esto es, gentiles, judíos y herejes. Sin embargo, es más grave el alejamiento de la fe recibida que la ignorancia de la misma, por ello se debe partir de la primera forma de considerar la infidelidad. La ignorancia puede ser corregida; sin embargo, los errores de interpretación son los que más preocupan a Santo Tomás porque hacen a un lado las reglas de interpretación, por ello da mayor importancia al orden que se deriva de la corrupción de la doctrina. De este modo, quienes han seguido un camino diferente al determinado por la Iglesia deberían ser corregidos, tal es el caso de los Cátaros. “Pues bien, el objeto formal de la fe es la Verdad primera revelada en la Sagrada Escritura y en la enseñanza de la Iglesia. Por eso, quien no se adhiere, como regla infalible y divina, a la enseñanza de la Iglesia, que procede de la Verdad primera revelada en la sagrada Escritura, no posee el hábito de la fe, sino que retiene las cosas de la fe por otro medio distinto”.<sup>58</sup> La Iglesia es la institución que cuenta con la autoridad suficiente para interpretar la Biblia, de modo que alejarse de su enseñanza implicaba caer en la herejía y con ello en la *resistencia a la fe*.

#### I.2.3.4. Herejía.

En la cuestión once de este tratado se aborda el tema de **la herejía**. Ésta se caracteriza por seguir opiniones falsas e implica por ello una elección. Ahora bien, los hombres se pueden alejar de la rectitud de la ley cristiana de dos maneras:

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, q.10, a.6.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, q.5, a.3.

porque no asienten a Cristo, teniendo mala voluntad respecto al fin de la creencia; o, porque si bien prestan su asentimiento a Cristo, fallan en los medios por los que deben asentir. Pese a esta distinción, en ambos casos se mantiene el pecado de herejía, siendo su materia las cosas que corrompen la fe. A este respecto Tomás realiza una aclaración muy importante: “mas no hay corrupción de la fe cristiana si se tiene una opinión falsa en cosas que no pertenecen a la fe, como problemas de geometría o cosas semejantes, que son del todo extraños a la fe. Hay, en cambio, herejía cuando se tiene una opinión falsa sobre algo que pertenece a la fe”.<sup>59</sup> Esta afirmación es sin duda alguna importante porque la herejía tendría que ver con la corrupción de la doctrina cristiana, de los artículos de la fe que la componen; su fundamento reside en la distinción entre razón natural y fe y la diferencia de los terrenos en los que cada una se aplica.

Tomás compara la falsificación de las monedas, causa por la que el culpable es condenado a muerte, con la corrupción de la fe cristiana, por la que el hereje debería ser condenado a muerte. El hereje ha cometido el pecado de infidelidad, pero gracias a la misericordia de la Iglesia, se le amonesta en dos ocasiones para que se convierta nuevamente a la fe, “pero después de esto, si sigue todavía pertinaz, la Iglesia, sin esperanza ya de su conversión, mira por la salvación de los demás, y los separa de sí por sentencia de excomunión. Y aún va más allá relajándolos al juicio secular para su exterminio del mundo con la muerte”.<sup>60</sup> Estas palabras sobre la herejía son fuertes; como hemos visto, disentir de la interpretación realizada por la Iglesia es una de las causas principales de la herejía; o bien, viendo la cuestión desde un punto de vista diferente, convertirse a la fe significa aceptar la autoridad de la Iglesia, cuyo fundamento se encuentra en su institución realizada por Cristo mismo. Todo aquel que, aún cuando se reconociera a sí mismo como cristiano, tuviera un pensamiento distinto debía ser *amonestado* para corregir sus errores y regresar al camino verdadero, pero la persistencia en el error era la causa de la excomunión y, debido al peligro que se derivaba para la comunidad de fieles, el hereje podía ser entregado a las

---

<sup>59</sup> *Ibíd.*, q.11, a.2.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, q.11, a.3.

autoridades civiles para que lo castigaran de la misma forma en que se sancionaba al falsificador de monedas: con la muerte. La pena de muerte contra los herejes se justificaba en el orden mismo de las cosas: la fe y lo espiritual es más importante que lo material y terrenal, por lo que la corrupción de las cosas de la fe es mucho más peligrosa que la falsificación de las monedas del mundo terrenal. La caridad se encamina a los bienes espirituales, no así hacia los terrenales. Éstos pueden estorbar el objetivo de la salvación eterna de las almas por lo que se debe desear su carencia. Pero los herejes que se quieren convertir al cristianismo para salvar su vida y sus bienes temporales, **no deben ser recibidos**, porque dan mayor importancia a lo terrenal que a lo espiritual y con este pensamiento podrían corromper a los fieles, quienes caerían fácilmente en la herejía al percibir una relajación de la doctrina. El regreso de los herejes a la doctrina cristiana de la Iglesia de Pedro es descrito de la siguiente forma:

Por eso la Iglesia, a los que vienen por primera vez de la herejía, no sólo les recibe a penitencia, sino que les conserva también la vida; a veces incluso les restituye benévolamente a las dignidades eclesiásticas, si dan muestra de verdaderos convertidos. Y tenemos constancia testimonial de que esto se ha hecho con frecuencia por el bien de la paz. Mas cuando, admitidos, reinciden, es una muestra de su inconstancia en la fe; por eso, si vuelven, son recibidos a penitencia, pero no hasta el extremo de evitar la sentencia de muerte.<sup>61</sup>

Este texto ha sido interpretado por Gelabert como una simple descripción de los procesos inquisitoriales realizada por Santo Tomás. Sin embargo, en el *Tratado* se ha desarrollado un marco conceptual desde el cual es posible dar una justificación de tales procesos y de la predicación de la fe a los gentiles. Como podemos ver, la primera vez que el hereje se da cuenta de que está en el error y busca regresar a la fe de la Iglesia, ésta lo recibe con indulgencia; pero si recae en el error es por que su fe es inconstante. La Iglesia toleraría a los herejes sólo si han dado señas de que aceptan su credo, pero la tolerancia hacia los conversos se termina cuando recaen y, como vimos, en este caso son entregados a las autoridades civiles cristianas para que impongan la pena correspondiente.

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, q.11, a.4. El subrayado es mío.

Estas prescripciones se fundamentan en que todos los hombres están ordenados a la bienaventuranza sobrenatural y la Iglesia cristiana ha sido instituida para comunicar la verdad sobrenatural revelada en las Sagradas Escrituras; por lo tanto, los hombres se deben convertir al cristianismo. Por otro lado, una vez que el hombre ha aceptado la verdad y se bautiza, la Iglesia tiene *jurisdicción espiritual* sobre él. Es importante tener en cuenta que estas mismas prescripciones se harán presentes en los procesos contra los judíos conversos de la península ibérica durante el siglo XV.

Hemos visto que los herejes (judíos o paganos) son quienes, habiendo estado en la fe cristiana, la corrompen y han *instigado y trabajado* a la gente sencilla. Pero la expansión de la herejía se puede contener mediante la corrección que se deriva de las disputas públicas en las que quienes tienen la fe formada deben rebatir los errores de los infieles; gracias a la discusión pública “se verán confirmados los sencillos, y a los infieles se les quitará la posibilidad de engañar; y hasta el mismo silencio de quienes deberían hacer frente a cuantos pervierten la verdad de la fe sería la confirmación del error”.<sup>62</sup> En cambio la apostasía, entendida como el abandono de la fe, es la ruptura completa de los vínculos que unen al hombre con Dios. Si bien la Iglesia no puede castigar la infidelidad de quienes no han recibido la fe, sí puede castigarla judicialmente en los casos de quienes ya la recibieron; de este modo, los príncipes apóstatas pierden su soberanía sobre sus súbditos, debido a que trataría de arrancarlos de la fe. “Por eso, tan pronto como se ha dictado judicialmente sentencia de excomunión por apostasía de la fe, quedan los súbditos libres de dominio y el juramento de fidelidad con que estaban sometidos”.<sup>63</sup> Es muy significativo el tratamiento que se da al tema de los príncipes infieles, ya que si bien el dominio ha sido instituido por el derecho humano, la distinción entre fiel e infiel es de derecho divino; y aunque el derecho divino no anula el humano, como lo espiritual es más importante que lo temporal, es primordial proteger a los hombres que corren el peligro de ser arrancados de la fe por estar bajo el dominio de un príncipe infiel.

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, q.10, a.7.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, q.12, a.2.

#### I.2.3.5. Judíos.

A diferencia de los gentiles, los judíos aunque han tenido noticias sobre el camino de la verdad no lo han aceptado. Como hemos visto, la gravedad de la infidelidad de los judíos se mantiene en el punto intermedio entre los herejes y los gentiles. Si se considera como criterio el grado de corrupción de la fe recibida, los herejes se encuentran en primer lugar y después los judíos, de quienes dice Tomás que “mas porque éstos la recibieron (se refiere a la fe) en figura en la ley antigua, y la corrompieron interpretándola mal, su infidelidad es por eso pecado más grave que la de los gentiles que de ningún modo recibieron la ley del Evangelio”.<sup>64</sup> Ahora bien, si se considera sólo a la corrupción de la fe, como los gentiles están equivocados en más cosas se encuentran en primer lugar, seguidos por los judíos, pues gracias a que recibieron la fe en la figura de la ley antigua algo se debe mantener en ellos. La mala interpretación de las Sagradas Escrituras realizada por los judíos estará presente también en los planteamientos de Vitoria, para quien *el error de los judíos* consistía en esperar que el Mesías viniera como señor terrenal.

#### I.2.3.6. Gentiles.

Los herejes buscan corromper la fe, de cierta forma la conocen y se han hecho su enemigo. La diferencia con los gentiles reside en que éstos no se proponen la depravación de la fe, aunque concretamente lo hagan y en términos absolutos su infidelidad sea la peor. Los judíos y los gentiles son los infieles que no han recibido la fe. Basándose en el versículo de San Lucas, “*sal a los caminos y a los cercados, y obígales a entrar para que mi casa se llene*” (14, 23), Tomás sostiene que es necesario *compelel*<sup>65</sup> a estos infieles a aceptar la fe verdadera. La casa de Dios de la que habla el versículo es la Iglesia y subrayo la palabra *compelel* porque con ella se abre la vía de la conversión de los infieles a través de la

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*, q.10, a.6.

<sup>65</sup> “Ahora bien, en la casa de Dios, es decir, la Iglesia, entran los hombres por la fe. Por lo tanto, algunos deben ser compelidos a aceptar la fe.” (“Sed homines in domun Dei, idest in Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.”) (*Ibíd.*, q.10, a.8)

evangelización realizada por los predicadores de la fe. El sustantivo *compellatio* significa tanto la acción de reprensión, corrección, amonestación, como la de dirigir la palabra a otro; el verbo (*compello*) puede significar reunir, reducir, obligar, empujar. Esta gama de significados nos da una idea del fin que tiene la evangelización: reunión de todos los hombres en una sola fe, en la casa de Dios, la Iglesia. Ahora bien, sobre la conversión de estos infieles Tomás sostiene lo siguiente:

Estos (los judíos y los gentiles), ciertamente, de ninguna manera deben ser forzados a creer, ya que creer es un acto de la voluntad. No obstante, si se cuenta con medios para ello, deben ser forzados por los fieles a no poner obstáculos a la fe, sea con blasfemias, sea por incitaciones torcidas, sea incluso con persecución manifiesta. Este es el motivo por el que los cristianos promueven con frecuencia la guerra contra el infiel. No pretenden, en realidad, forzarles a creer (ya que, si les vencen y les hacen prisioneros, deben dejarles en libertad de creer o no creer), sino forzarles a no poner obstáculos a la fe de Cristo.

Hay, en cambio, infieles que en algún tiempo recibieron la fe y conservan aún cierta profesión de la misma, como los herejes o cualquier otro tipo de apóstata. Este tipo de infieles deben ser forzados, incluso físicamente, a cumplir lo que prometieron y a mantener lo que una vez aceptaron.<sup>66</sup>

Aunque no se les puede forzar a creer porque, como vimos anteriormente, la fe es un movimiento del entendimiento operado por la voluntad, los gentiles y judíos no deben poner obstáculos a la fe, es decir, a llenar la casa de Dios. Más aún, no deben poner resistencia a la tendencia natural de los hombres a las cosas sobrenaturales cuyo objeto es la verdad primera. Al hablar del hombre como una categoría universal se elimina la posibilidad de la diferencia y como la Verdad es una y el hombre tiende a ella (pues ha sido creado y dispuesto por ella) todo hombre debe convertirse a la Verdad, cuya revelación se hizo en las Sagradas Escrituras y en la enseñanza de la Iglesia.<sup>67</sup> Los obstáculos contra la fe por los que

---

<sup>66</sup> *Ibíd.*, q. 10, a.8.

<sup>67</sup> Esta lógica estará presente en el pensamiento de Vitoria, sobre todo en *los títulos legítimos* por los que se puede justificar la conquista y el dominio sobre los bárbaros, como veremos más adelante. Del mismo modo,

se le puede hacer la guerra al infiel son las blasfemias, las incitaciones torcidas y la persecución de los cristianos. La persecución de los fieles practicada por los príncipes infieles debe ser contenida y una forma de hacerlo es mediante la pérdida de la jurisdicción de estos sobre sus súbditos fieles.

Mientras que a quienes no han recibido la fe, no se les puede forzar a que lo hagan (aunque de alguna manera las posibilidades se cierran al decir que no deben poner obstáculos a la fe), en el caso de los infieles que ya recibieron la fe en algún momento y la han abandonado se puede usar la fuerza física para hacerlos cumplir con lo que prometieron.<sup>68</sup>

Tras haber tocado el tema de los infieles que no han recibido la fe, me parece importante abordar la cuestión de las relaciones entre fieles e infieles porque constituye una de las problemáticas más importantes de la época. En primer lugar hablaremos de la comunicación e intercambio entre fieles e infieles, después el tema del dominio, a continuación de los ritos de los infieles y finalmente del bautizo de los niños infieles sin el consentimiento de sus padres.

1. De acuerdo con Tomás el trato con los infieles puede verse desde dos perspectivas: una es la del sujeto al que ha sido prohibida la comunicación; la otra es la de quienes son protegidos del contacto con los infieles. Como la Iglesia no tiene *jurisdicción* espiritual sobre quienes no se han convertido al cristianismo no puede prohibir la comunicación de éstos con los fieles; además los infieles sólo pueden ser juzgados temporalmente por las autoridades civiles si han cometido alguna falta. En cambio, la Iglesia si puede prohibir a los fieles el trato con los infieles que han abandonado la fe, bajo pena de excomunión. Ahora bien, los fieles, sobre quienes la Iglesia tiene jurisdicción espiritual, se dividen en dos grupos: uno es el de *los débiles y sencillos en la fe* a quienes se les debe prohibir el contacto con los infieles pues corren el peligro de abandonarla; el otro es el de los cristianos

---

en la defensa de los *bárbaros* se sostiene que no deben ser convertidos por la fuerza, sino por la vía de la predicación pacífica.

<sup>68</sup> Esta regla se aplicó contra los judíos y moros que se convirtieron al cristianismo en la península ibérica y, por supuesto, también se recurrió a ella en el caso de los bárbaros que se habían bautizado por su propia voluntad o por la fuerza.

firmes en la fe a quienes no se les debe prohibir el trato puesto que “de su comunicación con los infieles (que no recibieron la fe) se puede esperar más bien la conversión de éstos que el alejamiento de aquellos de la fe”.<sup>69</sup>

2. ¿Pueden tener los infieles autoridad o dominio sobre los fieles? Tras exponer los argumentos a favor del dominio de los infieles fundados en ejemplos de la Biblia y en la *Política* de Aristóteles, Tomás sostiene que

quien tiene autoridad, tiene también jurisdicción sobre quienes le están sometidos. Pero los infieles no tiene jurisdicción sobre los fieles, a tenor de lo que escribe el Apóstol: *Cuando alguno de vosotros tiene un pleito con otro, ¿se atreve a llevar la causa ante los injustos, es decir, los infieles, y no ante los santos?* (1 Cor 6,1). No parece pues que los infieles puedan tener autoridad sobre los fieles.<sup>70</sup>

El problema del dominio es muy importante para Santo Tomás.<sup>71</sup> Como podemos ver, el infiel es, a la vez, el injusto, por lo que la jurisdicción que se podría derivar de ellos sería dañina para los justos, los cristianos. Pero como todo está dispuesto a su bien, los infieles (injustos) no tienen autoridad sobre los fieles (justos).

Para analizar la cuestión Santo Tomás señala que es necesario reconocer dos aspectos relacionados con el dominio. El primero consiste en restablecer el dominio a los infieles sobre los fieles; sin embargo, de ello se deriva un gran peligro para la fe, porque “sucede que quienes están bajo la jurisdicción de otros pueden ser inducidos por sus superiores a seguir sus órdenes, a no ser que los subordinados sean de gran virtud”;<sup>72</sup> en el caso de la fe ocurre algo similar, los infieles fundados en su autoridad y debido al desprecio de la fe, pueden obligar a los fieles a abandonar el camino de la verdad. Por ello, tanto el Apóstol en el texto citado anteriormente, como la Iglesia, prohíben que los infieles tengan cualquier dominio e, incluso, que ocupen cargos principales.

---

<sup>69</sup> *Ibíd.*, q.10, a.9.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, q.10, a.10.

<sup>71</sup> Y lo será también para Vitoria, pero, como veremos, las conclusiones a las que llegará serán muy diferentes.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, q.10, a.10.

El segundo aspecto parte de la indagación del dominio preexistente. El dominio es introducido por el derecho humano y la distinción fiel/infiel por el derecho divino, pero éste último no abroga el derecho humano que se funda en la razón natural, es decir, la infidelidad no impide el dominio legítimo. Sin embargo, el derecho al dominio puede ser abrogado por la Iglesia si de él se deriva el perjuicio para los fieles, pues “efectivamente, los infieles, debido a su infidelidad, merecen perder su autoridad sobre los fieles, que han sido elevados a hijos de Dios”.<sup>73</sup>

Por otro lado, los infieles se pueden dividir en dos grupos: los que son *súbditos* de la Iglesia (tal es el caso de los judíos) y los que no lo son. La Iglesia estableció una serie de disposiciones para eliminar el dominio que tienen los infieles que son sus siervos,<sup>74</sup> en cambio sobre quienes no son súbditos suyos no estableció tales disposiciones.

3. Los ritos de los infieles no deben ser prohibidos porque de ello se puede derivar algunos bienes o evitar males como la guerra. La similitud entre el gobierno divino y el humano se produce porque éste procede de aquél y de la misma forma que “siendo Dios omnipotente y sumamente bueno, permite, sin embargo, que sucedan males en el universo pudiéndolos impedir, no suceda que, suprimiendo esos males, queden impedidos bienes mayores o incluso se sigan peores males”.<sup>75</sup> Es por esto que el gobierno humano no debe prohibir los ritos de los infieles. Los judíos, por ejemplo, conservan en sus ritos algo de la verdad revelada a los cristianos y esta puede ser una vía para su conversión al cristianismo. Por esta misma razón, dice Santo Tomás, la Iglesia en sus inicios toleró los ritos de los herejes paganos.

---

<sup>73</sup> *Ibíd.*, q.10, a.10.

<sup>74</sup> “Que un esclavo de judíos, una vez hecho cristiano, quedará libre de la esclavitud, sin tener que dar precio alguno si fuera vernáculo, es decir, nacido en estado de servidumbre; la misma prescripción valía si, siendo infiel, era comprado para la servidumbre. Mas en el caso de que hubiera sido comprado para el comercio, debía ser expuesto a la venta dentro de tres meses”(Ibíd., q.10, a.10.).

<sup>75</sup> *Ibíd.*, q.10, a.11.

4. Contra los argumentos que defienden que los hijos de los infieles y judíos deben ser bautizados aún contra la voluntad de sus padres Tomás responde que “a nadie se le puede hacer injuria. Y se inferiría injuria a los judíos si fueran bautizados sus hijos no queriéndolo sus padres, ya que perderían la patria potestad sobre sus hijos hechos ya fieles. Por lo tanto no se les puede bautizar contra la voluntad de sus padres”.<sup>76</sup> En este terreno es más importante la costumbre de la Iglesia que la autoridad de cualquier doctor de la misma y una norma derivada de la costumbre es no bautizar a los hijos de los judíos o cualquier gentil contra la voluntad de sus padres. Esta norma se funda en dos razones. La primera es que la fe peligraría al bautizarlos sin que tengan uso de razón, esto es, sin que estén convencidos de la fe que deben aceptar y sin el funcionamiento óptimo de sus facultades, y cuando crezcan pueden ser inducidos por sus padres a abandonar la fe. La segunda es que por derecho natural los hijos deben estar bajo la protección del padre hasta que tengan uso de razón, “porque mientras no tiene uso de razón, el niño no difiere del animal irracional”.<sup>77</sup> Bautizar a los hijos de los infieles significa que los padres pierden la patria potestad e “iría contra la justicia natural el sustraer del cuidado de los padres a un niño antes del uso de razón, o tomar alguna decisión sobre él en contra de la voluntad de los mismos”.<sup>78</sup>
- La argumentación sobre esta cuestión gira en torno al momento en que el hombre comienza a tener uso de razón. Antes de ello el niño no puede ser convertido al cristianismo porque no es *él mismo*, sino que es similar a un animal irracional y depende por completo de sus padres pero, cuando tienen uso de razón “debe ser inducido a la fe, no a la fuerza, sino por la persuasión, y puede también, contra la voluntad de los padres, prestar su asentimiento a la fe y recibir el bautismo; mas no antes del uso de razón”.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*, q.10, a.12.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, q.10, a.12.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, q.10, a.12.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, q.10, a.12.

### **I.3. Conclusiones.**

En el presente capítulo hemos abordado el tema de la fe con el fin de comprender los argumentos en los que se fundamenta la predicación cristiana. La defensa del cristianismo se debía realizar tanto entre los simples fieles mediante la cruzada interna, como en el terreno de la teología. Dios es *uno*, la fe también y todos los hombres están constituidos por las mismas facultades: estos son los fundamentos que justifican la defensa del cristianismo, porque, además, ésta es la religión en la que se ha revelado la Verdad. La corrección de los errores posibles y la eliminación de la herejía están acompañadas de la clarificación de la misma teología, de modo que los dos extremos en oposición se complementan para configurar un discurso sobre Dios, la fe y el hombre.

Las claves que hemos tratado, a saber, la defensa del cristianismo, el estudio sistemático de la fe y los problemas derivados de la infidelidad y la herejía, nos han proporcionado algunos elementos que tendrán su impacto en la conquista espiritual del Nuevo Mundo. Como veremos más adelante, pese a la defensa de la racionalidad del *indio*, en la religión éste es reducido a la única posible, el cristianismo. Esto se debe a que, como analizamos, el hombre está ordenado a un fin último que es el mismo para todos; la voluntad y el entendimiento están ordenados por la gracia de modo que todo hombre aspire al Bien. La fe es una para todos los hombres, pues uno es Dios, y quienes la han aceptado deben seguir sus preceptos y los que establezca la Iglesia, gobernada por el Espíritu Santo. Además, como tratamos, la fe es la virtud más importante pues acerca a los hombres a Dios; en cambio la infidelidad es el pecado más grave por que los aleja de la divinidad. La predicación de la verdad no debe ser impedida, aunque, por otro lado, no es lícito despojar a los infieles de sus posesiones, debido a que por la infidelidad no se pierde el dominio sobre las posesiones; tampoco es debido bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres, pues como éstos tienen dominio sobre aquellos podrían obligarlos a abandonar la fe verdadera, además de que los niños no tienen uso de razón y, por lo tanto, no

comprenden la importancia de convertirse al cristianismo. Además no todos los actos que los infieles realizan son malos, esto se debe en parte a que se guían, como los cristianos, por la razón natural.

La reflexión realizada por Francisco de Vitoria sobre la condición del *bárbaro* del Nuevo Mundo recuperará los planteamientos vertidos en las claves abordadas en estos apartados. Aunque Santo Tomás aborda el tema de la infidelidad pensando en los errores de su época, varios de sus argumentos serán recuperados en el contexto de la *conquista espiritual* del Nuevo Mundo; entre ellos podemos mencionar a la unidad de la fe verdadera, a la superioridad de lo espiritual sobre lo terrenal, a la necesidad de la evangelización (basada en que la Verdad se ha revelado en las Sagradas Escrituras y en la enseñanza del cristianismo, por ello el fin principal es la predicación de la Verdad), a la eliminación de los errores en el caso de los conversos por voluntad o por fuerza; además, están presentes la defensa de la racionalidad de los infieles (fundada en el concepto de hombre), de su poder sobre las cosas materiales y de que la evangelización se debe realizar por la vía pacífica.

En la recuperación de estos planteamientos podremos ver que Vitoria les dará un sentido propio que, incluso, lo llevará a cuestionar la autoridad del Papa y del Emperador sobre los *bárbaros* del Nuevo Mundo. El marco teológico que hemos tratado en este capítulo se complementará con el estudio de los debates políticos que tuvieron lugar durante el siglo XIV en Europa. Para ello nos concentraremos en el estudio de uno de los críticos más importantes de la plenitud de poder papal, a saber, Marsilio de Padua. En su teoría sobre la comunidad política se expone la necesidad de reformular el cristianismo a partir del papel principal que juegan los ciudadanos en la comunidad, dando con ello una expresión distinta a las relaciones entre la Iglesia y el gobierno político. La crítica al Imperio y al Papado que favorece el comunitarismo dará pie a una teoría política que, sin negar la necesidad de la religión, sostendrá la necesidad de una renovación del cristianismo. Su estudio nos servirá para comprender cómo aún en la crítica más radical se mantiene la idea de que el cristianismo es la religión de la verdad.

## CAPÍTULO II.

### DEBATE POLÍTICO-RELIGIOSO EN EL SIGLO XIV.

#### II.1. Debates sobre la plenitud de poder y el Imperio.

Uno de los debates importantes que tuvo lugar durante los siglos XIII y XIV giró en torno de la potestad correspondiente al Papa. Los estudiosos de este debate plantean un distanciamiento entre el imperio y el papado y sostienen que en tal proceso se encuentra el germen del carácter laico propio de la modernidad. La preocupación central en aquella época era definir el papel que correspondía desarrollar al papado en la comunidad de los fieles, preguntándose si éste debía ejercer el poder coactivo tanto en lo temporal como en lo espiritual. Vimos que en el caso de quienes no habían recibido el bautismo la Iglesia no tenía potestad alguna, pero sí en el de aquellos que se habían convertido a la fe (poder espiritual). Sin embargo, no se descartaba la posibilidad de ejercer el poder temporal sobre los herejes.

Ante tal problemática dos posiciones pueden ser identificadas: una de ellas apoyaba tal potestad, la otra se oponía de forma contundente a la misma. Es muy importante hacer notar que dentro de la discusión sobre la plenitud de poder papal que tuvo lugar en el siglo XIV es posible identificar que uno de los problemas de fondo, evidenciado por los críticos del poder coactivo, es el de la interpretación de la Biblia. De este modo recurren, para esclarecer la distinción entre lo terrenal y lo espiritual a aquellas partes de la Biblia que consideran que han sido interpretadas de forma incorrecta, e incluso, ventajosa para justificar el poder coactivo terrenal del Papa.

Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham realizaron una fuerte crítica a la plenitud de poder papal desde diferentes perspectivas. En 1324 Marsilio terminó de redactar su *Defensor de la paz*, texto en el que partió del análisis de los elementos que conforman a la comunidad política perfecta, para establecer de forma clara la

función del sacerdocio dentro de la misma y de este modo criticar las pretensiones desmedidas del papado. Siguiendo el planteamiento de Marsilio trataré de señalar, para fines del presente trabajo, que el problema al que el paduano se enfrentaba estaba enmarcado por unos límites precisos fijados por el cristianismo y que a pesar de su sentido crítico, el discurso sobre la fe y la infidelidad, sobre la religión verdadera y la falsa, permanece presente en su pensamiento político.

En el pensamiento de Marsilio vemos conjugados dos elementos fundamentales: el primero tiene que ver con la recuperación del pensamiento político de Aristóteles y su incorporación al cristianismo, proceso que en el caso de Marsilio se concretará en su análisis sobre la comunidad política, su fin y sus partes (entre las que se comprende al sacerdocio); el segundo elemento es el religioso y busca realizar, a partir de su interpretación de las Sagradas Escrituras, un estudio sobre el *verdadero sacerdocio*. Ambos elementos confluyen en la crítica que Marsilio realiza a la Iglesia de su época y sus aspiraciones sobre el poder terrenal, crítica dirigida especialmente contra Juan XXII, crítica que a la vez se convierte en una propuesta para instaurar un nuevo orden político que se fundamente tanto en los planteamientos del Filósofo, como en las enseñanzas que se derivan de las Sagradas Escrituras.

## II.2. ***El defensor de la paz de Marsilio de Padua.***

E. Gilson ha comentado en su célebre obra sobre la filosofía medieval que la teoría política de Marsilio de Padua puede comprenderse como una averroísmo político que “no va mucho más allá del separatismo teórico de la razón y de la fe al terreno de la política, donde se trueca en separación estricta de lo espiritual y lo temporal, de la Iglesia y los Estados”.<sup>80</sup>

Ciertamente, una de las preocupaciones centrales en el *Defensor Pacis* es distinguir entre el poder temporal y el poder espiritual, a partir de la reflexión sobre

---

<sup>80</sup> Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos, 1965, 2ª ed., p.638

la comunidad política perfecta, cuyo fin es mantener la paz entre los miembros de la *civitas*. Sin embargo, el trabajo de Marsilio no se resume sólo en un *separatismo teórico* entre la fe y la razón, sino que se debe comprender como un análisis de la relación entre política y religión que parte de la investigación sobre el papel que deben desempeñar los miembros o las partes de una comunidad, llámese política o religiosa; para dicho análisis Aristóteles es la fuente principal. Además, la distinción que establece entre lo terrenal y lo espiritual tiene que ver con la interpretación que Marsilio realiza de pasajes de la Biblia, los cuales se convierten en fundamentos de su planteamiento político, apuntando con ello hacia una forma distinta de concebir las relaciones entre religión y política.

Pero, ¿qué es una comunidad civil, cómo está conformada?, ¿cuál es el fin de la comunidad política?, ¿cuál es la diferencia entre el poder temporal y el espiritual? y, finalmente, ¿cuál es la idea sobre el cristianismo, sobre la fe y la infidelidad, plasmada en la propuesta política de Marsilio? Estas cuestiones guiarán nuestro estudio sobre el *Defensor pacis* para comprender cuál es la crítica a las pretensiones al papado y, junto con ello, la necesidad de reinterpretar el cristianismo.<sup>81</sup>

### II.2.1. SOBRE EL FIN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA.

Una de las fuentes principales del primer libro del *Defensor de la paz* es Aristóteles, debido a que el estagirita realizó, según Marsilio, un análisis casi completo de la comunidad civil en el cual sólo hizo falta profundizar en la cuestión del *verdadero sacerdocio* y en los problemas sobre el poder que tuvieron lugar en época de Marsilio.

La ciudad o comunidad civil que Aristóteles analiza en la *Política* es, para Marsilio, la forma perfecta de vida social y su diferencia con las formas comunitarias que la anteceden, a saber, la familia y la aldea, no sólo se funda en que el número de

---

<sup>81</sup> Estas ideas, aunque expresadas de modo distinto estarán presentes en el pensamiento de Francisco de Vitoria. Como podremos ver, derivado de su estudio sobre el poder, Vitoria cuestiona las pretensiones de dominio sobre los bárbaros del Nuevo Mundo, tanto del emperador como del papado. Además, cabe mencionar que los tres autores comparte una tesis muy importante: la infidelidad no impide el dominio sobre las cosas terrenales.

miembros de ambas es menor en comparación con los integrantes de la ciudad, sino también en que la organización de la ciudad es más compleja. Marsilio sigue los planteamientos de la *Política* del Filósofo por que en ella se expone los elementos formales que componen a toda comunidad civil y conforman una estructura que permite cubrir las necesidades de la vida humana.

La familia es la forma más simple de organización, sin embargo en ella no se cumplía adecuadamente con todas las necesidades debido a que el número de sus integrantes es reducido y, a su vez, la impartición de justicia entre los miembros de la misma recaía en el *pater familias*, cuyo juicio tendía a la parcialidad, pues podría verse movido por una serie de pasiones y sentimientos que afectarían su juicio.<sup>82</sup> En la aldea, que puede entenderse como una agrupación de varias familias, había un mayor grado de complejidad en la organización debido a la distribución de funciones que se concretaba en la especialización de los miembros de la comunidad; no obstante, la justicia era impartida por el anciano “más sensato”, quien tenía que castigar y exigir la reparación equilibra de los daños con el fin de mantener cohesionado al grupo. En ambas formas de organización el juicio sobre lo justo y lo injusto recaía en el punto de vista de un particular, funcionando tales comunidades “sin ley todavía ni costumbre alguna, puesto que aún no se había podido descubrir”.<sup>83</sup>

Los hombres han constituido ciudades debido tanto al descubrimiento de la ley como forma que guía el juicio sobre lo justo y lo útil, como a la distinción de las partes que componen la ciudad y permiten su funcionamiento autosuficiente. Descubrimiento y distinción son dos procesos que nos permiten reconocer que en la comunidad política perfecta hay una gran acumulación de experiencia tanto en la aplicación de la justicia, como en la distribución de las tareas necesarias para mantener la vida. A diferencia de las otras dos formas de organización, sólo en la ciudad el conjunto de los ciudadanos o su parte prevalente establece las leyes que son necesarias para el bien común e instituye a un juez que fundamente su juicio

---

<sup>82</sup> Marsilio pone como ejemplo el caso de Caín y Abel. Uno mata al otro y el padre, para no sufrir la pena de perder a sus dos hijos, tiene que perdonar al que ha cometido la falta.

<sup>83</sup> Marsilio de Padua. *El defensor de la paz*. Madrid: Editorial Techos, 1989, ISBN: 84-309-1672-5. Libro I, capítulo 3, parágrafo 4.

en las mismas leyes que el pueblo ha determinado. El gobierno templado será entonces aquel que mande de acuerdo con la voluntad y el consenso de los súbditos, es decir, del pueblo; en la teoría política de Marsilio los ciudadanos conocen sus necesidades concretas y aprovechan el carácter formal de la ley para establecer un orden al que todos se apeguen para el mantenimiento de la paz.

Cada una de las formas de organización social que Marsilio expone en el *Defensor* suponen el desarrollo de una organización más compleja que tiende a la autosuficiencia, pues, siguiendo a Aristóteles, “todos los hombres apetecen la suficiencia de vida y rechazan lo contrario”.<sup>84</sup> En términos aristotélicos, la *civitas* es la “comunidad que ha llegado al extremo de bastarse a sí misma, y que si ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste porque puede proveer una vida plena”.<sup>85</sup> La autosuficiencia también es para Marsilio lo que garantiza la libertad de los ciudadanos, pues sólo cuando la ciudad es autosuficiente es independiente y es capaz de mantener aquellos elementos con los que se sustenta la vida. Para comprender el grado de complejidad de la organización de la ciudad, Marsilio describe la formación de las ciudades como un proceso evolutivo que va de lo simple a lo complejo, en el que la razón y la experiencia se articulan para formar un orden político racional; la descripción de dicho proceso es la siguiente:

Crecidas éstas (las comunidades) con el tiempo, creció la experiencia de los hombres, se inventaron las artes y las reglamentaciones y fueron más perfectos los modos de vivir y más distinguidas entre sí las partes componentes de las comunidades. Finalmente, lo necesario para vivir y bien vivir descubierto por la razón y la experiencia de los hombres, llegó a plenitud y se constituyó la comunidad perfecta llamada ciudad, con distinción de sus partes.<sup>86</sup>

Razón y experiencia son los fundamentos con los que se instituye la comunidad política perfecta. De las diferentes formas de organización social ensayadas por los hombres sólo la *civitas* cubre las necesidades tanto de la vida como de la “vida plena”, gracias a su organización basada en leyes establecidas por el consenso de

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, I, XIII, §2.

<sup>85</sup> Aristóteles. *Política*. México: UNAM, colección *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana*, 1963. 1252 b.

<sup>86</sup> Marsilio de Padua, *op. cit.* I, III, § 5.

los ciudadanos. En las comunidades anteriores a la *civitas*, la familia y la aldea, también está presente el fin de toda comunidad que consiste en mantener la vida de los hombres, pero la plenitud de la vida sólo se da en la comunidad perfecta. El fin de la comunidad política es cumplir con aquellas necesidades que implican el *vivir* y el *bien vivir* de los hombres. *Vivir* remite para Marsilio a contar con todo lo necesario para la existencia terrenal y material de todas las creaturas. El *bien vivir*, por su parte, es un término referido sólo a los hombres. *Vivir*, la vida suficiente, es un principio propio de la naturaleza de los hombres y los animales, e implica el rechazo de todo aquello que daña la vida como la enfermedad o la insuficiencia de los recursos para vivir. El *bien vivir* significa vivir civilmente e implica que las necesidades para mantener la vida han sido cubiertas; vivir civilmente es instituir comunidades en las que se establecen reglas a las que todos los miembros se deben apegar, y, más aún, significa que dicha comunidad es capaz de sostenerse a sí misma. Para Marsilio sólo el hombre es capaz de vivir bien, pues es un animal político por naturaleza y, quien se opone a la institución de una comunidad se opone a la naturaleza misma. Sin embargo, la naturaleza humana no debe comprenderse como algo simple, pues está compuesta por elementos que a veces se contraponen, y vivir en la *civitas* ayuda a contener las tendencias contrarias a la socialización. En este sentido nos dice Marsilio lo siguiente:

Por nacer el hombre compuesto de elementos contrarios, por cuyas contrarias acciones y pasiones como que se corrompe algo de su substancia; y, además, por nacer desnudo e inerme, pasible y corruptible por el exceso de aire y de los otros elementos, como se dijo en las ciencias de las cosas naturales, necesitó de artes de diversos géneros y especies para defenderse de los daños dichos. Las cuales artes, no pudiendo ser ejercidas sino por mucha gente, ni mantenerse sino por su recíproca comunicación, convino a los hombres que se agruparan para tener ventaja de esas cosas y apartar los inconvenientes.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> *Ibíd.*, I, IV, §3.

En contraste con las capacidades con las que cuentan los demás animales para ser autosuficientes, el hombre tiene el lenguaje, el *logos*. A decir de Aristóteles el hombre “es el único de los animales que tiene palabra”<sup>88</sup> y es con el *logos*, palabra y razón a la vez, facultad de hablar y razonar con los otros, que el hombre puede conformar comunidades complejas.<sup>89</sup> La razón ha permitido que el hombre descubra formas de organización cada vez más perfectas distinguiendo, a la vez, las partes que permiten que una comunidad funcione armónicamente y cumpla con su fin. La naturaleza política del hombre se articula por tanto con el lenguaje y la necesidad de cumplir con el vivir y el bien vivir.

La *civitas* es el lugar en el que el hombre, compuesto de elementos contrarios, puede vivir de forma civil y sólo en ella es ciudadano libre. El hombre se convierte en ciudadano sólo en la medida en que se integra en la dinámica propia de la *civitas* a través de la participación en alguna de las partes y en la toma de decisiones propias del legislador. Por lo que para vivir bien los ciudadanos deben comprender las implicaciones de la vida civil y también que el establecimiento y cumplimiento de las leyes son prácticas necesarias para el funcionamiento mismo de la comunidad. “Si ha de vivir el hombre y ha de vivir bien, es necesario que sus acciones sean bien hechas y no sólo sus acciones, sino también sus pasiones y sentimientos; bien, es decir, con un atemperamiento conveniente”.<sup>90</sup> El bien es una categoría vinculada con la libertad y la autonomía propias de la ciudad y, sin embargo, no está preestablecida porque el *atemperamiento* de las acciones de los hombres sólo se consigue por la aceptación de las leyes establecidas por todos los ciudadanos; en este sentido sostiene Marsilio que “lo bueno y lo justo, de lo que la ciencia civil trata, son de condición tan diversa y voluble, que parece que sólo existen por ley y no por naturaleza, es decir, porque los hombres quieren establecerlo así, y no porque la misma naturaleza de esos asuntos prácticos lo haya así determinado, que esto sea justo y aquello injusto”.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Aristóteles, *Política*, 1253 a.

<sup>89</sup> Siguiendo a Aristóteles, el *logos* es el fundamento de las comunidades políticas, porque “la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad” (Ibíd., 1253a)

<sup>90</sup> Marsilio de Padua, *op. cit.* I, V, §3.

<sup>91</sup> Ibíd., I, XIV, §4.

## II.2.2. SOBRE LAS PARTES DE LA CIVITAS.

De la misma manera que Aristóteles estructura la *polis*, la *civitas* de Marsilio se compone de dos grandes partes y cada una se subdivide en tres. La principal comprende a las partes judicial, religiosa y militar; la secundaria a la agricultura, las artes y la tesorera. La instauración de cada uno de estos oficios o artes tiene como fin cumplir con aquellas necesidades que individualmente sería difícil cubrir fuera de un orden comunitario. Además, el funcionamiento armónico de las partes enunciadas es necesario para mantener la autosuficiencia y la paz en la *civitas*, lo que significa que a cada una de las partes le corresponde realizar una actividad propia para no producir la discordia con las demás.

La parte secundaria está compuesta por aquellas artes que garantizan el alimento, la vivienda, así como la planeación y distribución de los recursos materiales (dinero, vino, grano, aceite). La parte principal de la ciudad se encarga, en el caso del juez de impartir justicia partiendo de las leyes establecidas por el legislador, “para temperar los excesos de los actos que vienen de las fuerzas motivas, según el lugar, por medio del conocimiento y del apetito,”<sup>92</sup> actos que surten efectos en beneficio o daño a otro en este mundo; el juez o la parte gobernante siempre debe actuar partiendo de la voluntad que el pueblo ha expresado en sus leyes. La parte militar de la ciudad garantiza el cumplimiento de las sentencias establecidas por los jueces contra los delincuentes y los rebeldes. Finalmente, la parte sacerdotal es, según Marsilio, causa de desacuerdos, pues “su necesidad no pudo comprenderse por demostración”<sup>93</sup>, sin embargo, los filósofos vieron como causa de la institución de las religiones a la bondad de los actos humanos tanto particulares como civiles, para regularlos a través del deseo de huir del vicio y de cultivar las virtudes mediante el premio o el castigo eterno.

Mientras que la parte principal tiene como objeto el alma humana, es decir, el comportamiento moral, político y religioso de los ciudadanos, la parte secundaria

---

<sup>92</sup> *Ibíd.*, I, V, §7.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, I, V, §10.

se encarga de suministrar lo necesario para mantener el cuerpo sano, esto es, garantiza el suministro de alimentos, la vivienda, el vestido y se preocupa por la planificación de los recursos con los que cuenta la ciudad. Cada una de las partes de la ciudad tiene una función diferente a la de las otras, pero que se complementan entre sí. Por ello, si al juez corresponde la aplicación de las leyes establecidas por el legislador humano para la impartición de la justicia en la comunidad, a la parte militar corresponderá ejecutar aquellas sentencias dictadas por el gobernante y al sacerdocio la exhortación de los ciudadanos para que actúen de acuerdo con la virtud y las leyes divinas.

Esta distribución de funciones se funda en la experiencia comunitaria y la racionalización de las necesidades sociales, de modo que todas las partes configuran una estructura formal que el hombre ha descubierto para cumplir con el principio de la suficiencia de vida. Marsilio plantea una organización racional de la comunidad política en la que es necesario que sólo haya una autoridad capaz de aplicar las leyes con carácter coactivo en este mundo para garantizar la armonía de las partes, función que recae en el gobernante de la ciudad.

La *civitas* es un orden descubierto por los hombres para vivir civilmente, para ser libres y autosuficientes como comunidad. Es a la vez un compuesto de diferentes partes y una unidad. La unidad reside en la identidad que se forja tanto por la elección de un gobernante cuyas atribuciones han sido ya comentadas, como por el establecimiento de las leyes. Esto es precisamente lo que los hombres descubrieron: las leyes instituidas consensualmente obligan a que aquellos que las instituyeron las cumplan por obligación, más aún, la ley constituye un criterio general con el que se puede juzgar de forma imparcial a cualquier ciudadano por sus acciones.

La multiplicidad se entiende de dos modos. El primero tiene que ver con la tendencia natural de cada uno hacia ciertos oficios o artes, de modo que esa pluralidad permite que diferentes personas se dediquen a diferentes artes.<sup>94</sup> La

---

<sup>94</sup> Dice Marsilio que la causa material de los oficios instituidos en la *civitas* son “los hombres experimentados en las artes y disciplinas de los diversos géneros y especies, de los que se forman los diversos órdenes o partes de la ciudad, con miras a las suficiencias finales provenientes de las artes y disciplinas de ellos” (Ibíd., I, VI, §10.)

pluralidad además está presente en la comunidad en los distintos oficios que la componen, con base en los cuales su funcionamiento es armónico y autosuficiente.

Ahora bien, el fin de los oficios que conforman la estructura de la comunidad política puede ser comprendido de dos modos. Para ello introduce Marsilio la distinción entre las causas finales de los oficios en cuanto hábitos del cuerpo o del alma y en cuanto instituidos en la ciudad. En cuanto hábitos del cuerpo o del alma las causas finales “son las obras que provienen de suyo inmediatamente de ellos”,<sup>95</sup> por ejemplo, del constructor de casas proviene la casa, del militar el uso de las armas, del sacerdote la predicación de la ley divina. Sin embargo, en cuanto determinados e instituidos en la ciudad, las causas finales de los oficios:

Son los provechos y los grados de suficiencia perfeccionadora de las acciones y pasiones humanas, provenientes de las obras de los dichos hábitos, o que sin ellos no pueden realizarse. Como de la guerra, que es el acto o el fin del hábito militar, proviene y se conserva en la ciudad para los hombres la libertad, que es fin de los actos y obras del hábito militar; así también de la obra y el fin del arte edificativa que es la casa, proviene para los hombres o para la ciudad la defensa de los asaltos nocivos del aire frío, húmedo o seco, la cual es causa final, por la que se instituyó en la ciudad el oficio de la construcción. Y del mismo modo, de la observancia de los preceptos de la ley divina, que es el fin del sacerdocio, proviene para los hombres la felicidad eterna. Y así habrá que pensar de todas las partes u oficios de la ciudad.<sup>96</sup>

Esta distinción entre el fin propio de los oficios y su fin en cuanto partes de la ciudad no supone la disociación de ambos fines, sino, más bien, que en la *civitas* ambos fines coinciden en la medida en que la casa que hace el constructor o el manejo de las armas que realiza el militar, tiene como fin último mantener el orden político y con ello la paz en la comunidad. Así la casa no sólo debe ser vista como objeto en sí, sino también en cuanto que cubre una necesidad dentro de la *civitas*, lo mismo ocurre con la guerra o, incluso, con el sacerdocio, tema de especial interés para Marsilio.

---

<sup>95</sup> *Ibíd.*, I, VI, §10.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, I, V, §10.

Las causas materiales, formales y motoras de los oficios deben comprenderse también a partir de su institución en la *civitas*. Así, la causa material de los oficios son los hombres y la pluralidad de inclinaciones producida por la naturaleza para cubrir la necesidad de suficiencia de la ciudad; las causas formales son las normas que se derivan del fin por el que se instituyó cada oficio en la ciudad, normas que, a su vez, son directivas de la causa eficiente; y, la causa eficiente es el legislador humano mismo.

### II.2.3. EL LUGAR DE LA LEY.

En los apartados anteriores hemos abordado los planteamientos de Marsilio sobre el fin de la comunidad política y sus partes. Tales planteamientos se fundan en la idea de que la comunidad funciona como un sistema armónico y, precisamente considerando el fin de la comunidad política, la determinación del contenido de las leyes se debe realizar para mantener o mejorar el orden.

Aristóteles sostenía que “es manifiesto que la ciudad habrá de decirse la misma atendiendo sobre todo a su constitución y que podrá llevar el mismo nombre o uno diferente tanto si sus habitantes son los mismos como si son hombres del todo distintos”.<sup>97</sup> De modo que la identidad de una ciudad no sólo radica en su nombre, ni en los ciudadanos de la misma, sino en su constitución, en el conjunto de leyes por las que se establece un orden. Pero para Marsilio son los ciudadanos quienes establecen las leyes, al participar en la judicatura y en el poder.

En principio, por la ley se busca “regular los actos políticos y civiles de los hombres”,<sup>98</sup> pero el término ley puede también comprenderse de diferentes formas. Así Marsilio identifica cuatro acepciones posibles: una de ellas indica una “natural inclinación a alguna acción o pasión”,<sup>99</sup> otra hace referencia al ejemplar que sirve como medida para los objetos o las acciones, tal es el caso de las normas de construcción de una casa; otra acepción es de orden teológico en el que la ley se comprende como “regla que contiene la norma de los actos

---

<sup>97</sup> Aristóteles, *op. cit.* III, 1, 1276 b.

<sup>98</sup> Marsilio de Padua, *op. cit.* I, X, §2.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, I, X, §3.

imperados humanos, según que son ordenados a la gloria o a la pena en el mundo venidero, a tenor de la cual significación la ley mosaica se dijo ley, en cuanto a una parte de ella, mientras la ley evangélica toda ella se dice ley”.<sup>100</sup> Finalmente, la cuarta significación de ley apunta a “lo más notorio, la ciencia o doctrina o el juicio universal de lo justo y civilmente útil y de sus opuestos”.<sup>101</sup> Antes de continuar con el análisis de esta última acepción, es importante decir sobre la tercera significación que la ley cristiana es la única que *contiene la verdad*, pese a que se reconoce a las otras religiones el carácter de ley.

La cuarta definición de la ley puede comprenderse, a la vez, de dos formas. La primera, refiere sólo a la doctrina del derecho que se dedica a estudiar lo que es justo y útil, distinguiéndolo de lo nocivo e inútil; esta forma de considerar la ley en sí misma permite establecer un juicio razonado sobre las cosas que es necesario tomar en cuenta para cumplir con el fin de la *civitas*. El hombre prudente será pues el encargado de realizar dicho juicio adecuado, porque se supone que no antepondrá sus intereses particulares a los fines de la comunidad política. En la segunda forma se da un *precepto coactivo* que obliga a los ciudadanos a la observancia de la ley.

El precepto coactivo que implica pena o premio en este mundo es, considera Marsilio, lo que hace que una ley sea propiamente ley. Dicho precepto no está presente en todas las acepciones de la ley; en la primera sólo se hace referencia a una tendencia pero no hay una obligación; algo similar ocurre en la segunda. Pero en la tercera y en la cuarta definición el precepto coactivo forma parte fundamental de la ley, tal y como podemos ver en el primer capítulo del *Defensor menor*, en el que Marsilio dice de la ley divina que es un:

Precepto inmediato de Dios, sin deliberación humana, sobre los actos humanos voluntarios que hay que realizar u omitir en esta vida, pero sólo con el fin de alcanzar el mejor fin o el estado que conviene a cualquier hombre en la otra vida.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Para Marsilio “según esta acepción de ley, las sectas o religiones se dicen leyes, como la de Mahoma o como la de los persas, todas o algunas de sus partes, aunque de éstas sólo la mosaica y la evangélica, es decir la cristiana, contiene la verdad” (Ibíd., I, X, §3)

<sup>101</sup> Ibíd.

<sup>102</sup> Marsilio de Padua. *Defensor menor*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva, 2004. Cap.1, §2.

La ley divina se caracteriza por que no hay deliberación humana que decida su establecimiento, sino que proviene directamente del legislador divino, quien emplea a los evangelistas como instrumentos para hacer saber a los hombres su ley; empero, ni el evangelista ni el teólogo tienen la capacidad de modificar tales mandatos. La divina ley divina también implica un precepto coactivo que “se aplicará en la otra vida” y el único juez indicado para su aplicación será Jesucristo, sostiene Marsilio. En cambio, la ley humana es:

Una ordenación sobre lo justo y conveniente y sus opuestos, según la prudencia política, *provista de fuerza coactiva*, es decir, sobre cuya observancia se da un precepto que cada cual ha de cumplir, o dada por modo de tal precepto, es la ley.<sup>103</sup>

Definición que se encuentra en el *Defensor de la paz* y que subraya como característica fundamental de la ley a la *fuerza coactiva*, porque gracias a esta fuerza es posible mantener el orden establecido. En el *Defensor menor* la ley humana se define de la siguiente manera:

Precepto coactivo del conjunto de los ciudadanos, o de su parte prevalente, que deben legislar de modo inmediato y por su propia deliberación acerca de los actos humanos voluntarios que cada uno debe realizar o guardar en esta vida, para alcanzar el mejor fin o estado que conviene a todo hombre en este mundo.<sup>104</sup>

En estas definiciones podemos ver que el carácter formal de la ley está constituido por dos elementos: en primer lugar, la ordenación de “los actos humanos voluntarios” en relación con el fin propio de cada ley; en segundo lugar, cada ley debe estar formulada como un precepto coactivo. Pero la diferencia entre la ley divina y la humana radica tanto en su autor como en el fin al cual se ordenan, así como en su durabilidad.

Como hemos señalado, la ley divina tiene como autor a Dios; en cambio, los autores de la ley humana son los hombres, quienes deben normar las relaciones

---

<sup>103</sup> Marsilio de Padua. *El defensor de la paz*. Madrid: Editorial Techos, 1989, I, X, §4.

<sup>104</sup> *Op. cit.*, cap.1, §4.

entre los iguales para mantener la paz. Así, mientras uno mira por la salvación del alma en el otro mundo, el otro mira por la paz entre los hombres en este mundo. Cabe volver a comentar que el legislador humano es el pueblo, la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente, pues, sostiene Marsilio, sólo cuando los ciudadanos discuten en asamblea y establecen las leyes con las que se quieren regir, se comprometen a cumplirlas y hacerlas cumplir. Uno de los fundamentos de esta idea es que nadie acepta las leyes que le son impuestas por otros y, en caso de ser obligados, sólo se las puede sobrellevar. Otro fundamento es que el pueblo sabe lo que quiere y lo que necesita y, en ese sentido, es el más capaz de establecer la legislación que más le conviene, así parezca errada a los ojos de los sabios.

Así, mientras la ley divina tiene como fin alcanzar la bienaventuranza, o, en otras palabras, el mejor estado en la otra vida, la ley humana tiene como objeto el moderar los actos humanos en este mundo, por ello el castigo o el premio se dan en este mundo. El fin último que tienen las leyes humanas es conservar la paz en la comunidad política, porque han sido hechas para controlar aquellos actos que se oponen a la vida civil y, más aún, para cumplir con el bien vivir que fundamenta la constitución de la misma *civitas*.

Finalmente, una de las diferencias claves entre ambas leyes es que mientras la ley divina sólo puede ser enseñada por los sacerdotes (y no modificada, esto es, no se puede eliminar o añadir partes), la ley humana puede ser transformada de acuerdo con las necesidades de la comunidad. La posibilidad de modificar la ley humana se basa en que la comunidad política es dinámica; pero, los cambios deben realizarse sólo si con ello se mantiene la paz de la misma y el único que puede realizarlos es el legislador humano.

#### II.2.4. EL GOBIERNO Y EL PUEBLO.

La *civitas*, como hemos visto, está compuesta por diferentes partes que confluyen en un fin último, mantener la paz y la libertad de los ciudadanos. Como comentamos anteriormente, tanto el sacerdocio como el gobierno deben ser considerados como instituciones propias de la comunidad que desempeñan una función específica para cumplir con la suficiencia de vida. Por lo que el papel principal en la *civitas* corresponde a la totalidad de los ciudadanos, ya que por ellos se constituye la ciudad; el gobernante y el sacerdote desarrollarán actividades importantes para la comunidad, pero la comunidad no se establece por los intereses propios de estas partes.

El pueblo es sin duda la figura central del pensamiento político de Marsilio y con base en ella realiza su crítica a la plenitud de poder papal. Sin pueblo, de acuerdo con su teoría política, ni el sacerdocio ni el gobernante tendrían una función que desempeñar. El pueblo, que es la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente,<sup>105</sup> reunido en una asamblea tiene “la autoridad absolutamente primera” de instituir las leyes con precepto coactivo bajo las cuales se han de regir las relaciones entre los ciudadanos y los oficios de la ciudad.<sup>106</sup> Con las leyes se establece el único fundamento con el que es posible realizar de manera recta los juicios civiles; son la medida dada por el legislador a la que debe apegarse el juez, porque en ellas

está determinado de modo casi perfecto lo que es justo o injusto, útil o nocivo respecto de cada uno de los actos civiles. Y esto no puede ser hecho por sólo un hombre por muy avisado que se le suponga. Porque ni un hombre sólo, ni quizá todos los de una época, pueden descubrir o retener todos los actos civiles humanos.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Cabe mencionar que Marsilio se aleja poco de la definición de ciudadano presente en la *Política* de Aristóteles. Pero también es necesario considerar que en el *Defensor menor*, al considerar la cuestión sobre el poder político, sostiene que en caso de que no hubiera personas prudentes para ejercer el poder, antes que concedérselo a los sacerdotes, lo deben ejercer los agricultores, quienes, en cambio, para Aristóteles debían ser esclavos.

<sup>106</sup> Dice Marsilio que “la autoridad absolutamente primera de dar o instituir leyes humanas es sólo de aquel del que únicamente pueden provenir las leyes óptimas. Esa es la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente, que representa a la totalidad.” (*Defensor de la paz*, I, XII, §5)

<sup>107</sup> *Ibíd.*, I, XI, §3.

La perfección del contenido de las leyes radica tanto en que son decididas y aprobadas por todos los ciudadanos o su parte prevalente en la asamblea, como en que en ellas se contiene un cúmulo de experiencia que es recibido y modificado, si es necesario, por las generaciones posteriores; ello sin perder de vista que en términos formales la ley debe ser formulada como precepto coactivo con pena o recompensa en este mundo.

Perteneciendo, pues, a la totalidad de los ciudadanos engendrar la forma según la cual los actos civiles todos deben regirse, es decir, la ley, a la misma totalidad pertenece determinar la materia de esta forma, o sea, al sujeto al cual toca disponer los actos civiles de los hombres según aquella forma, es decir, la parte gobernante.<sup>108</sup>

De suerte que la causa que determina todos los oficios de la ciudad es el pueblo; éste es la causa eficiente primera, pues instituye las leyes y elige al gobernante. El gobernador es la causa eficiente segunda pues debe gobernar con base en los oficios determinados por el legislador.

Al gobernante corresponde determinar los juicios de acuerdo con las leyes ya establecidas y sólo en los casos que no están comprendidos en las leyes se debe permitir que ejerza su juicio, pero mirando siempre por el bien de la comunidad política. Pues las leyes lo libran de las pasiones que podrían influenciarlo, ya que han sido establecidas por muchos ojos interesados en el bien común; con ello el príncipe da a su gobierno más seguridad. Siguiendo a Aristóteles, Marsilio sostiene que quien gobierna con las leyes lo hace, a la vez, de forma racional, pues las leyes son imparciales por haber sido establecidas por todos los ciudadanos y por someterse todos a una misma norma.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> *Ibíd.*, I, XV, §3.

<sup>109</sup> En la *Política* de Aristóteles encontramos el siguiente planteamiento: “es claro, pues, que quienes buscan lo justo buscan lo imparcial; ahora bien, la ley es lo imparcial. Por otra parte, las normas legales consuetudinarias tienen mayor autoridad y versan sobre materias de mayor importancia que las leyes escritas; y así, aunque el gobierno de un hombre pueda ser más seguro que el de la ley escrita, no lo será más que el de la norma consuetudinaria” (*Política*, 1287b). La ley es lo imparcial, dice Aristóteles, por ello es lo justo y no lo es así el juicio propio del que juzga, pues éste puede estar afectado por las pasiones. Pero, si dentro de las leyes escritas no está comprendido el caso particular, entonces se puede acudir a lo establecido en el derecho consuetudinario, es decir, el hábito o la costumbre, de lo cual se puede instituir una nueva ley.

Las leyes y su cumplimiento garantizan la unión entre los ciudadanos y con ello la suficiencia de vida por la cual se formaron las comunidades.<sup>110</sup> Por ello, dice Marsilio que todos los hombres quieren la ley y que quienes la establecieron y la aceptaron difícilmente se opondrán a lo que ellos mismos han decidido.

Como hemos comentado, el funcionamiento adecuado de la comunidad requiere que sólo un oficio pueda ejercer el poder coactivo de la ley y esa capacidad recaer en el gobernante. A quien es elegido por el pueblo se le entrega junto con el cargo el ejército, cuyo número debe ser determinado por la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente. De modo que el poder coactivo de la ley es entregado por el pueblo al gobernante elegido y sólo el legislador puede deponer al gobernante en caso de que éste incumpla la ley de forma sistemática.

De acuerdo con Marsilio, las partes de la ciudad son análogas a los miembros de los cuerpos de los animales que la naturaleza forma. La naturaleza es un orden conforme al cual, en primer lugar, se forma la parte orgánica del animal y después el principio activo que distribuye calor al cuerpo, esto es, el corazón, miembro más noble y perfecto en cualidades que los restantes; de la misma manera se constituye la ciudad, en la que “el alma de la totalidad de los ciudadanos, o de su parte prevalente” cumple el mismo papel que la naturaleza, pues la ciudad se forma por los intereses y necesidades comunes de los hombres, y son los ciudadanos, en cuanto tales, quienes instituyen la ley y el gobierno; el príncipe desarrolla un papel análogo al que el corazón realiza en el cuerpo, porque su “poder activo es la autoridad de juzgar, mandar y ejecutar las sentencias de lo útil y justo civil”,<sup>111</sup> conforme a la ley.

Marsilio sostiene que se puede prescindir de las demás partes de la ciudad difícilmente, pero el gobierno no puede faltar en ella por ninguna razón, pues, es él el que mantiene vivo al cuerpo que es la comunidad y su ausencia produciría la muerte o disolución de ésta. Porque en la *civitas* sólo debe haber una parte con la capacidad de ejercer el poder coactivo para garantizar la unidad del juicio mismo, pues si tal poder se distribuye entre los distintos oficios se puede generar una

---

<sup>110</sup> El fin de la comunidad política es, según Aristóteles, el bienestar público, bien con el que se deben ordenar todas las partes de la ciudad. En este sentido “la justicia es algo objetivo en relación con las personas y que debe haber igualdad entre los iguales” (*Política*, 1282b). Más adelante Aristóteles dirá que “entre iguales, lo bueno y lo justo es que cada uno tenga su parte y oportunidad, y que estas sean iguales y semejantes, ya que es contra la naturaleza el que no se atribuya una parte igual a los que son iguales, ni semejante a los que son semejantes, y lo que es antinatural no está bien.” (1325b)

<sup>111</sup> *Ibíd.*, I, XV, §6.

serie de contradicciones en cuanto a los juicios mismos y producir con ello la intranquilidad en la comunidad.

Una de las características propias del gobierno es la unidad de acción, la cual no se requiere en las demás partes de la ciudad, pero esta unidad es necesaria en el caso del gobernante. Así, aunque por la multitud de inclinaciones en algunas ciudades gobierne un grupo o todos los ciudadanos (como ocurre en aristocracia o la república), solamente a la parte gobernante, considerada como institución de la ciudad, corresponde el juicio coactivo con pena o premio en este mundo. La diferencia entre el orden terrenal y el espiritual, como apuntamos al hablar de la ley, consiste en que el primero es perfectible y susceptible a las modificaciones necesarias para mantener su buen funcionamiento. En cambio, el reino espiritual no puede ser determinado por los hombres, sino que tiene sus reglas propias y su juez propio. Por ello cuando Marsilio se pregunta si el rey de este mundo debe ser elegido sin sucesión hereditaria, sostiene ante quienes defienden que la sucesión hereditaria es

mejor por su semejanza con la unidad del rey del universo, hay que decir que no hay que atender tanto a la semejanza de la unidad, bastante equívoca por lo demás cuanto hay que tener en cuenta la perfección con respecto al alma o al hábito del alma. Porque esta es la principal causa por la que debe ser tomado para el mando y no la semejanza de la estirpe, según la cual sólo se atiende a la unidad de la disposición corporal de por sí, y no al hábito del alma, por el cual a alguien se le debe el gobierno.<sup>112</sup>

Como decíamos, el orden espiritual es diferente al terrenal, y este último tiene sus reglas propias, por lo que si en el espiritual se da esa relación hereditaria entre padre e hijo, en el terrenal no puede tener lugar porque que el hecho de que el padre sea virtuoso no garantiza que el hijo también lo sea. El orden terrenal, para cumplir con la suficiencia de vida, tiene como fundamento a la razón, por ello la elección del gobernante se debe realizar con base en un juicio sobre sus aptitudes para ejercer el cargo y cumplir con el fin último.

---

<sup>112</sup> *Ibíd.*, I, XVI, §24.

## II.2.5. EL SACERDOCIO Y EL PUEBLO.

Aristóteles consideró que el servicio divino, es decir, la religión, es una función primaria dentro de la comunidad política, por ello sólo los ciudadanos pueden hacerse sacerdotes.<sup>113</sup> De la misma manera que en el caso del gobierno, el sacerdocio debe ser considerado en cuanto a su institución en la ciudad y a las funciones que realiza para mantener la paz entre los miembros de la *civitas*.

Advierte Marsilio desde un principio que los filósofos, a pesar de las dudas que genera la religión, debido a que su necesidad no puede comprenderse por demostración, consideraron conveniente su institución pues su causa es “la bondad de los actos humanos, tanto particulares como civiles, de los cuales depende el sosiego o la tranquilidad de las comunidades y finalmente casi toda la suficiencia de vida en este mundo”.<sup>114</sup>

Las religiones, nos dice, son de provecho para este y para el otro mundo, por ello fueron instituidas en todas las naciones. Provecho que se funda en la promesa de “premio a los buenos y el suplicio a los malos en el mundo futuro, según la remuneración hecha por Dios”.<sup>115</sup> Los actos humanos son regulados a partir del temor y la reverencia de Dios. Así que el sacerdocio enseña a los hombres esa ley que no tiene demostración y permite a los hombres moderar sus actos por el temor de no lograr la salvación eterna; sin embargo, hay una confluencia en lo que se obtiene de la religión tanto en lo terrenal como en lo espiritual, a saber, el cultivo de la virtud y el alejamiento de los vicios. Estos últimos

son actos que el legislador no puede regular con la ley humana, de forma que no es competencia de nadie el probar su existencia o su falta, pero no pueden quedar ocultos a Dios, al cual Dios lo imaginaron aquellos como legislador de aquellas leyes y como preceptor de la observancia de las mismas bajo la amenaza o promesa de premio o pena eterna para los adoradores de los actos buenos o malos.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> La referencia exacta al respecto es la siguiente: “No del labrador, ni del obrero debe hacerse un sacerdote, ya que lo debido es que a los ciudadanos pertenezca el culto de los dioses. Ahora bien, y ya que hemos dividido el organismo político en dos clases, la armada y la deliberativa, y ya que por otra parte debe darse culto a los dioses y descanso a los ciudadanos que por su edad se han retirado de otros servicios, deberán atribuirse a estos últimos las funciones sacerdotales” (1329a)

<sup>114</sup> Marsilio de Padua, *op. cit.*, I, V, §11.

<sup>115</sup> *Ibid.*, I, V, §10.

<sup>116</sup> *Ibid.*, I, V, §11.

Para dar cuenta de la función indispensable que la religión tiene en la comunidad política Marsilio introduce un breve análisis sobre las religiones de los *paganos*. Su institución en la *civitas* surge por que la ley establecida y decretada por el legislador humano no contempla todos los actos humanos. De éstos últimos, los que están encaminados a la salvación del alma son el objeto de la religión, la bondad y la maldad se premiarán en el otro mundo por el juez correspondiente, que es Dios.

Ahora bien, por el temor que se deriva de la posibilidad de ver impedidas sus aspiraciones escatológicas, los hombres cumplen con las leyes divinas. Las imágenes provocadas por las descripciones de los castigos “hacían que los hombres huyesen del mal, se moviesen a obras de misericordia y de piedad y se dispusiesen al bien para sí mismos y para los otros. Y muchas discordias e injusticias se evitaban por esto en las comunidades políticas”.<sup>117</sup> La figura de Dios como legislador da un fundamento, incuestionable y a la vez indemostrable, a la ley divina, pues Él mismo era, para los *paganos*, *preceptor de la observancia* y vigilaba el cumplimiento de su ley.

Para la enseñanza de los preceptos divinos se instituyó el sacerdocio y se construyeron edificios. Haciendo nueva referencia a la *Política*, Marsilio comenta que los sacerdotes eran varones libres que habían ocupado cargos civiles; ciudadanos que por su edad avanzada estaban libres de pasiones y eran virtuosos. De modo que el oficio de los sacerdotes se instauró en la *civitas* para la enseñanza de la ley divina.

Por lo que hemos estudiado hasta el momento, podemos observar cierta complementación entre la ley humana y la ley divina dentro de la ciudad. Aunque es posible que la humana se contraponga a la divina en aspectos mínimos, lo cierto es que, como se mencionó anteriormente, la ley divina establece una distinción entre los actos buenos y los actos malos, actos que serán recompensados o castigados; esta misma distinción dentro de la comunidad política demarca un límite entre lo bueno y lo malo y bajo el temor y la promesa los

---

<sup>117</sup> *Ibíd.*, I, V, §11.

hombres atemperan su ánimo. Hasta aquí llega el estudio de las religiones paganas en el que Marsilio se basa para analizar el papel de la religión dentro de la comunidad política, el cual es muy importante porque establece reglas que el legislador humano no ha elaborado. Sin embargo, no podemos olvidar que para Marsilio sólo la ley cristiana contiene la verdad, y su reconocimiento como parte de la comunidad política perfecta permite pensar en la intención de darle un sentido diferente a la religión.

#### II.2.6. LEY DIVINA Y LEY HUMANA, LO ESPIRITUAL Y LO TERRENAL.

Después de realizar los planteamientos sobre los elementos constitutivos de la *civitas*, con el fin de esclarecer la labor del sacerdocio, Marsilio plantea la distinción entre lo terrenal y lo espiritual en la segunda parte del *Defensor de la Paz*. Tanto lo espiritual como lo terrenal se entienden de maneras diversas.

Lo temporal, en un sentido corriente, se puede entender como lo corporal o lo material que se ordena al uso de los hombres. Puede comprenderse también como “todo hábito, acción o pasión humana en el mismo sujeto o con vistas a otro, llevado a cabo por el hombre mirando al fin de este mundo o de la vida presente”.<sup>118</sup> Finalmente, aunque con un carácter menos universal, se entiende como temporales a las “acciones y pasiones voluntarias y transitivas ordenadas al bien o al daño de otro distinto del que las realizó, y de estas máxime tratan los legisladores humanos”.<sup>119</sup>

Sobre lo espiritual varios sentidos son citados, pero los que interesan para nuestros fines son los siguientes:

Ley divina, de la doctrina y de la enseñanza de los preceptos y de los consejos derivados de ella y para ella. En la cual significación entran también todos los sacramentos eclesiásticos y sus efectos, toda la gracia divina, las virtudes teológicas todas y los dones del Espíritu Santo ordenados para nuestra vida eterna.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> *Ibíd.*, II, II, §4.

<sup>119</sup> *Ibíd.*, II, II, §4.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, II, II, §5.

Lo terrenal y lo espiritual son, como se puede apreciar en las definiciones planteadas por Marsilio, dos ordenes diferentes con reglas propias. Sin embargo, su distinción no supone su escisión total, sino que permite reconocer que ambos órdenes están relacionados, sin que se produzcan confusiones entre ellos.

Para comprender tal distinción es necesario considerar, en principio, el fin de cada uno de los órdenes. Mientras que lo espiritual tiene como objeto la vida “en el siglo venidero”, lo terrenal persigue la “vida presente”. De modo que las acciones de los hombres se pueden considerar en relación el fin correspondiente. Las acciones que buscan “la vida eterna” deben ordenarse a partir de la ley divina, y para ello es indispensable la enseñanza de los preceptos y consejos que los sacerdotes deben realizar. Las acciones que tienen como fin el mantenimiento o daño de la comunidad política, deben juzgarse con la ley humana, pues sus efectos benefician o perjudican la suficiencia de vida en este mundo, por lo que su premio o castigo debe realizarse también en este mundo.

Ahora bien, la distinción en este caso, volvemos a decir, no es sinónimo de separación absoluta, sino que implica un reconocimiento de dos ordenes distintos, cuya confusión puede ocasionar serios problemas para la *civitas* misma. Una de las definiciones de lo espiritual que Marsilio no considera como inadecuada señala la posible articulación que se puede dar entre ambos ámbitos:

Cualquier acción o pasión humana voluntaria, tanto en sí misma, como la llevada a cabo con vistas a otro, poniendo el deseo en el mérito para la vida bienaventurada del siglo venidero; tales son los actos de contemplación de Dios, el amor del mismo y de los prójimos, las abstinencias, las obras de misericordia, de mansedumbre, oraciones, ofrendas inspiradas en la piedad o dirigidas al culto divino, los actos de hospitalidad, peregrinaciones, penitencias corporales, fuga y desprecio de deleites carnales, y generalmente todas las cosas semejantes a éstas ordenadas al fin antedicho.<sup>121</sup>

Al dirigir sus acciones al otro, sea Dios o el prójimo, el hombre puede poner como fin sus aspiraciones escatológicas. La contemplación de Dios y el amor a él, pueden tener como fin sólo lo espiritual, pero guardar los preceptos que se derivan de las leyes divinas tiene consecuencias políticas. El amor “de los prójimos”, la enseñanza de este precepto, supone Marsilio, beneficiaría a la comunidad política,

---

<sup>121</sup> *Ibíd.*, II, II, §5.

pues implica el respeto de los otros y con ello es posible construir una legislación más justa que cumpla con la suficiencia de vida y preserve la vida civil. Así, aunque la ley del legislador humano no puede mandar a los ciudadanos que amen al prójimo, la ley divina si lo hace.

En la complementación de ambos órdenes se basa Marsilio para reconocer la necesidad y la importancia de la religión como parte de la *civitas*. Ahora bien, más adelante abordaremos la cuestión de la concepción del cristianismo como religión que “piensa rectamente de Dios”, pues hay que reconocer que el precepto amarás a tu prójimo es muy importante para las religiones mosaica y cristiana, a las que Marsilio considera como *rectas*.

Otra distinción que es importante considerar es aquella que parte del análisis del término jurisdicción, es decir, de la administración de la justicia. En el *Defensor menor* se sostiene que este término se entiende como “*dictio iuris*”, como pronunciar la ley. La jurisdicción, según Marsilio, puede comprenderse de diferentes modos que indican una forma de relación específica con la ley.

Primero, el de descubrir la norma o razón de los actos civiles; segundo, decirla o exponerla a otro; tercero, promulgarla en forma de precepto coactivo, como se ha dicho, con carácter general para todos los que deban someterse a ella o aplicarla; en el cuarto significado la formulación de la ley se entiende bajo la forma de un precepto coactivo dirigido en particular a cada uno de sus transgresores.<sup>122</sup>

Indagar sobre las normas más adecuadas es una tarea que corresponde a los hombres prudentes, quienes, a pesar de no decidir las leyes que se deben establecer en la comunidad, tienen el deber de indagar y proponer cuáles son aquellas reglas que contribuirían a cumplir con el fin de la comunidad política. “Decir o exponer la ley” es la labor que deben realizar aquellos que están “autorizadas a enseñarla”, es decir, los “doctores en ley” humana y los sacerdotes en el caso de la ley divina. Mientras que establecer la ley corresponde sólo al legislador, sea este humano o divino; Marsilio está pensando en este caso en las constituciones y en los evangelios específicamente. Finalmente, sólo el gobernador puede dictar una sentencia contra algún particular, a partir de las leyes establecidas, debido a que el legislador humano le ha entregado tal autoridad al elegirlo. De modo que el aspecto formal de la ley no sólo comprende la formulación de la regla en un precepto coactivo y su promulgación, sino que

---

<sup>122</sup> *Defensor Menor, op. cit.*, I, §5.

implica también que se establezca un orden especial dentro de la comunidad política, cuyo centro es ocupado por quienes establece las leyes concretas, la universalidad de los ciudadanos o su parte prevalente.

Para Marsilio sólo hay dos legisladores: el humano y el divino. Así mismo, sólo hay dos leyes, la humana y la divina. Es necesario comprender que la ley divina

es un precepto inmediato de Dios, sin deliberación humana, sobre los actos humanos voluntarios que hay que realizar u omitir en esta vida, pero sólo a fin de alcanzar el mejor fin o estado que conviene a cualquier hombre en la otra vida.<sup>123</sup>

En esta definición aparecen nuevamente los actos humanos como objeto de la ley. Aunque su omisión o realización se exige en esta vida, su castigo o recompensa se dará en la vida venidera y repercutirá en la vida eterna del alma. La causa eficiente de la ley divina es Dios y, por ello, ningún hombre, incluyendo al Papa, puede modificar los preceptos. En cambio, la ley humana

es un precepto del conjunto de los ciudadanos, o de su parte prevalente, que deben legislar de modo inmediato y por su propia deliberación acerca de los actos humanos voluntarios que cada uno debe realizar o guardar en esta vida, para alcanzar el mejor fin, o estado que conviene a todo hombre en este mundo.<sup>124</sup>

El legislador humano legisla sobre los actos humanos pero ordenados a cumplir con la suficiencia de vida en este mundo y la suficiencia de vida sólo puede cumplirse dentro de la comunidad política. Los hombres son la causa eficiente de esta ley y las transgresiones a las reglas establecidas por el legislador humano deben ser castigadas por el juez de este mundo en este mundo. La diferencia entre ambas leyes radica en su causa eficiente, en que la divina sólo es determinada por Dios, mientras que la humana lo es por los ciudadanos.

La distinción entre lo humano y lo divino como parte del planteamiento político de Marsilio puede comprenderse como una interpretación diferente del cristianismo a la de sus contemporáneos. La oposición a la política del Papado e, incluso, a la idea de Imperio, le llevaron a considerar al pueblo como la causa eficiente única de la ley, lo que significa un replanteamiento político del cristianismo.

---

<sup>123</sup> *Defensor menor*, I, §2.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, I, §4.

## II.2.7. CRITICA A LA PLENITUD DE PODER.

Hablando propiamente del cristianismo, Marsilio criticará a la *plenitud de poder* sostenida por el papado de su época a partir de los elementos planteados en su teoría sobre la *civitas*. Es oportuno comentar que la crítica tiene un sentido reinterpretativo de “la escrituras” y reorganizativo del cristianismo como religión comprendida dentro de una comunidad temporal.

La plenitud de poder fundada en el decreto de Graciano supone que el poder del Papa se encuentra por encima del Emperador, razón por la cual el primero tiene el derecho de imponer o deponer al segundo.<sup>125</sup> Uno de los pilares clave para sostener tal poder se encontró en los versículos siguientes del el evangelio de Mateo:

Tu es Petrus et super hanc petram edificabo ecclesiam meam... et tibi dabo claves regno coelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> Una de las maneras de plantear dicha relación la podemos encontrar en el tratado *De Regno* de Tomás de Aquino, en el que se dice: “Del mismo modo que la vida en la que los hombres viven rectamente se ordena a la vida feliz, que esperamos en el cielo, como a su fin, igualmente se ordenan como a su propio fin, para la vida correcta de la multitud, cuantos bienes particulares intenta el hombre conseguir, como las riquezas, las ganancias, la salud, la facilidad de palabra o la erudición. Luego si, como se dijo, quien cuida de la consecución del último fin debe ser superior a los que se preocupan de los elementos ordenados a este fin y los dirigen con su poder, por cuanto se ha dicho queda claro que el rey debe someterse al gobierno que es ejercido por sacerdotes, como se somete al Señor; debe su cargo ser superior a todas las tareas humanas y ordenarlas con el poder de su gobierno.

”Aquel a quien le incumbe perfeccionar algo que se ordena a otra cosa como a su fin debe tender a que su obra se adecue al fin. Como el armero hace la espada de modo que sirva para la lucha y el constructor debe distribuir el espacio de la casa de forma que sea habitable. Luego, como el fin de la vida, por la que vivimos ahora rectamente, es la felicidad en el cielo, es propio de la tarea del rey por tal motivo procurar que la sociedad viva rectamente, de modo adecuado para conseguir la felicidad celestial, como por ejemplo ordenará lo que lleve a tal felicidad y prohibirá lo que se le proponga, en cuanto sea posible (Cf. 1-2, q.96, a).

”Se conoce la ley divina por el camino a la verdadera felicidad y sus impedimentos, y este conocimiento o doctrina es la tarea de los sacerdotes, como dice Malaquías (11, 7): *Los labios de los sacerdotes guardan la ciencia y en su boca se ha de buscar la ley*. Y de nuevo ordena el Señor en el Deuteronomio: *Cuando se haya sentado el rey en trono de su reino, dictará para su uso una segunda parte (Deuteronomio) de esta ley en un volumen, siguiendo el ejemplo del sacerdote de la tribu de Leví, lo tendrá consigo y lo leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer al Señor su Dios y mantener sus palabras y sus ritos, prescritos en la ley*. Luego, instruido en la ley divina, debe cifrar todo su afán en cómo vivirá virtuosamente la multitud a él sometida; esta cuestión puede dividirse entres etapas: en primer lugar instituirá una vida virtuosa a sus súbditos, conservará, en segundo lugar, la establecida y, por fin, promoverá la vida conservada hacia metas más elevadas.” Santo Tomás de Aquino. *La monarquía (De regno)*. España: Tecnos, 2002. ISBN: 84-309-1764-0. Estudio preliminar, traducción y notas: Laureano robles y Ángel Chueca. (II, 4, p. 48)

<sup>126</sup> Citado en Ullmann, Walter. *Principios de gobierno y política en la edad media*. Madrid, España: Editorial Revista de Occidente, 1971, p. 37. (Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia (...). Y a ti te daré

La interpretación del poder de atar y desatar es lo que se encuentra en juego, pues desde el punto de vista de la Iglesia en estos versículos se contiene la posibilidad de establecer un poder temporal, a cuyo frente estaría el Papa; esta posición le permitiría castigar el comportamiento de los hombres empleando penas temporales, tales como la excomunión o como, veíamos en un principio de nuestro trabajo, ofreciendo la salvación espiritual a quienes se sumaban a la lucha contra la herejía. Se su pone que, si el fin del hombre es la bienaventuranza, entonces el gobierno se debe someter al sacerdocio (concretamente al Papa), porque su tarea consiste en conocer la ley divina para delimitar qué se debe entender por vida virtuosa; para los defensores de la plenitud de poder el fin de la comunidad política se identifica con el fin de la religión y, además, parten de que los papeles preponderantes son desempeñados por el Emperador y el Papa, mientras que el pueblo sólo es una multitud que debe ser conducida a su salvación.

Marsilio sostendrá que la plenitud de poder no tiene sustento ni político, ni teológico. Hemos abundado en su teoría política para comprender tanto su idea del cristianismo como para ver las posibilidades que ésta abre ante el pensamiento sobre la diferencia religiosa. La *civitas* comprendida como una unidad, cuya armonía depende de la buena distribución de sus partes y el cumplimiento de las tareas fundamentales para cumplir con la suficiencia de vida, sufriría la ruptura de la paz si un poder extraño tratara de imponer penas temporales similares a las que corresponde establecer sólo al gobernador.

La Iglesia, comprendida como los miembros de la jerarquía eclesiástica, se convierte en un factor de desequilibrio de la comunidad en el momento en el que reclama un poder coactivo y supone un poder supremo, que está sobre el del Emperador o del rey de cualquier comunidad política. Tal desequilibrio sólo produce la inestabilidad de las comunidades y la disolución de las mismas. Por esta razón, para Marsilio, el sacerdocio considerado como una institución política tiene una labor muy particular que ninguna otra parte de la *civitas* debe realizar, de la misma forma que el sacerdocio no debe aspirar a ejercer el gobierno de lo terrenal. Sin embargo, como veremos enseguida, la facultad de atar y desatar tendrá una función muy importante en la comunidad política.

---

las llaves del reino de los cielos, y todo lo que ates en la tierra será atado en los cielos y lo que desates en la tierra, será desatado en los cielos.)

## II.2.8. CONSIDERACIONES SOBRE *EL VERDADERO SACERDOCIO*.

El verdadero sacerdocio es una categoría que Marsilio sugiere al realizar su estudio de las religiones. Con ella sostiene *en primer lugar* que el cristianismo es, como hemos advertido en otros lugares, la religión que contiene la verdad. Sobre esta cuestión nos dice lo siguiente:

El Hijo de Dios, una de las tres divinas personas, verdadero Dios, por el delito de la transgresión de los primeros padres y, consiguientemente, para reparar la caída de todo el género humano, mucho después del tiempo de Aristóteles, asumió la naturaleza humana, hecho verdadero hombre sin dejar de ser verdadero Dios, al cual con el nombre de Jesucristo adoran los cristianos. Este Cristo, hijo bendito de Dios, Dios y hombre juntamente en una persona, vivió entre los hombres del pueblo judaico, de los cuales proviene su origen según la carne, empezó a enseñar y enseñó la verdad de lo que hay que creer y hacer u omitir para conseguir los hombres la vida eterna y salir y librarse de la muerte miserable.<sup>127</sup>

La verdad fue revelada por el hijo de Dios a los hombres. En lugar de tratar de exigir el poder temporal se dedicó a la enseñanza de la verdad para que los hombres pudieran aspirar a la vida eterna. Pero, pese a que Aristóteles vivió antes de los tiempos de Cristo se dio cuenta de la importancia que tiene la religión para la moderación de los actos humanos. Con la venida del hijo de Dios tuvo lugar la enseñanza de la ley divina verdadera.

*En segundo lugar* es la enseñanza y no la potestad temporal lo que Cristo encargó a los apóstoles, a quienes mandó predicar por todo el mundo la verdad en que él los había instruido. Sin embargo, las pretensiones temporales de algunos Papas fueron estimuladas por la potestad que los hombres dieron a los sacerdotes para que se organizaran; éste es el origen de la “preeminencia de unos sobre otros, para dirigirlos en el templo y asegurar la debida realización del culto divino, y para el orden y distribución de algunos bienes temporales que se han establecido para el uso de dichos ministros”.<sup>128</sup> Este es el mismo caso de la donación de

---

<sup>127</sup> *Defensor de la paz, op. cit.*, I, XIX, §4.

<sup>128</sup> *Ibíd.*, I, XIX, §6.

Constantino a Silvestre. En combinación con estos elementos los defensores del Papa derivan de la interpretación del pasaje de Mateo antes citado la llamada plenitud de poder, título de jurisdicción coactiva universal del orbe.

Pero Marsilio sostiene que ni al papado, ni a sacerdote alguno, corresponde ningún poder temporal. En parte porque el sacerdocio que Cristo estableció tiene como fin primero la enseñanza de las verdades de la fe y no la ejecución de poderes temporales; en parte porque, como vimos, cada uno de los elementos que componen la comunidad política debe realizar una función específica y la impartición de justicia en este mundo no corresponde al sacerdocio.

Para fundamentar su crítica a la plenitud de poder del Papa, Marsilio acude a los ejemplos y preceptos de Cristo, contenidos en las Sagradas Escrituras. “Mi reino no es de este mundo” responde Cristo a Pilatos, de donde se sostiene que no vino a gobernar en lo temporal, sino que se sometió al régimen existente. De esto se puede decir que Cristo “se quiso excluir y se excluyó a sí mismo y a sus apóstoles del oficio de gobernar o de la jurisdicción contenciosa, del régimen o juicio coactivo de este mundo”.<sup>129</sup> Por lo que si el hijo de Dios *vino a servir y no a ser servido* y no buscaba el poder terrenal, sus herederos tampoco deberían de hacerlo.

Marsilio esboza una serie de argumentos para sostener esta posición de lo cual nos interesa el papel que corresponde al sacerdote cristiano en la *civitas*. La potestad de las llaves no debe entenderse como el otorgamiento de un poder temporal al sacerdocio, sino que a los sacerdotes corresponde el poder de atar o desatar a los hombres de sus pecados mediante el sacramento de la penitencia. La función del sacerdote en la ciudad es similar a la del médico del cuerpo, que consiste en la divulgación y enseñanza de las normas y consejos de higiene por los que se puede conservar la salud, pero no puede obligar a los enfermos a tomar los remedios necesarios

---

<sup>129</sup> *Ibíd.*, II, IV, §4.

por muy convenientes que fueran para su salud corporal, sino sólo enseñar y atemorizar, poner miedo con su juicio, según su primera significación, un pronóstico asegurando la salud con la observancia de ciertas cosas y la muerte o la enfermedad por la transgresión de ellas. Así, análogamente el médico de las almas, a saber, el sacerdote juzga y exhorta sobre aquellas cosas que conducen al alma a la salud eterna o a la muerte eterna y pena temporal para el estado del siglo venidero. Pero a estas cosas no puede ni debe forzar a nadie con juicio coactivo en esta vida.<sup>130</sup>

El juicio del sacerdote no es coactivo, como sí lo es el del gobernante. La exhortación y la enseñanza es su papel principal, como lo hizo Cristo y su juicio se funda en el conocimiento de las leyes divinas y el discernimiento de las cosas necesarias para cumplirlas. De esta forma veremos que en el caso de los herejes Marsilio sostiene que el juez temporal o gobernador debe apoyar su juicio (que sí es coactivo) tanto en el discernimiento que realiza el experto en el tema (el sacerdote), como en las leyes que la comunidad política ha establecido (el legislador). El sacerdote, medico de las almas, sólo debe determinar cuando alguna frase o práctica es herética, pues sólo le corresponde

enseñar, exhortar, convencer y reprender a los delincuentes o transgresores de aquella ley, y a los mismos llevarlos al temor del juicio de futura condenación e inflicción de la pena por el juez coactivo, es decir, Cristo, en el siglo venidero. (...) Cuando, pues, el hereje, el cismático, o el de otro modo infiel, o quien quiera que sea transgresor de la ley evangélica, persiste en su crimen, será castigado por aquel juez, al que pertenece castigar a los transgresores de la ley divina, en cuanto tal, es decir, cuando ejerza su oficio de juez. Y este juez es Cristo que juzgará a los vivos y a los ya muertos o por morir, pero en el siglo venidero, no en este.<sup>131</sup>

Por lo que ni siquiera en el caso de la herejía corresponde al sacerdote establecer una pena temporal, sino sólo inducir al hereje al temor mediante la exhortación. En estos casos es tarea del juez temporal establecer la pena correspondiente si es necesaria. Por ejemplo, si la ley humana prohíbe el trato entre cristianos, herejes y

---

<sup>130</sup> *Ibíd.*, II, VII, §4.

<sup>131</sup> *Ibíd.*, II, X, §2.

gentiles entonces se debe ejecutar tal ley, pero si no existe tal ley entonces no se puede hacer nada al respecto.

Como podemos apreciar el verdadero sacerdocio debe mantener una estrecha relación con las demás partes de la ciudad, realizando las funciones que le corresponden para mantener la armonía necesaria en la comunidad política. Ahora bien, el verdadero sacerdocio *cristiano* es aquel que se apega a las enseñanzas del maestro que no se contraponían en nada a la armonía de la *civitas*.

### II.3. Conclusiones

Como hemos podido apreciar a lo largo de este capítulo, la incorporación de Aristóteles al pensamiento político cristiano ofreció oportunidades para realizar una crítica a la estructura eclesiástica que buscaba tener un poder político sobre todo el orbe. Marsilio ha expuesto el pensamiento político del estagirita para defender, con base en fundamentos filosóficos, una visión nueva del cristianismo que considera con mayor importancia a la comunidad de fieles que a los intereses del Papa o el Emperador.

A pesar del estudio que dedica Marsilio a la comprensión de las diferentes religiones para analizar el papel de la religión en la comunidad política, en su discurso se mantiene como fundamento lo siguiente: la fe cristiana es la verdadera y las demás,

las religiones paganas de todos los que están o estuvieron fuera de la fe católica cristiana, o la que fue antes de la misma ley mosaica, o la que precedió a los santos patriarcas y, generalmente, fuera de la tradición de las cosas que se contienen en la Biblia, no pensaron rectamente de Dios, bien porque se fiaron de su propio sentir humano, o por falsos profetas o maestros de errores, por ello, ni de la futura vida y de su felicidad o miseria, ni del verdadero sacerdocio instituido para ello tuvieron recta idea.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> *Ibíd.*, I, V, §14.

El *verdadero sacerdocio* es comprendido de dos modos: por un lado, con esta categoría se busca distinguir al cristianismo de las religiones paganas; por el otro, en el contexto del conflicto de intereses desatado por la plenitud de poder papal, con este concepto se busca reordenar al sacerdocio verdadero a partir de un estudio minucioso de la función necesaria que desempeña en la comunidad política. Este trabajo de Marsilio lejos de abogar por el separatismo entre los órdenes político y religioso, sostiene que es necesario, para mantener la paz en la comunidad, que el sacerdocio (en especial el de la religión verdadera) y el gobierno desempeñen el papel que a cada uno corresponde.

Pensar rectamente de Dios forma parte del verdadero sacerdocio. Esto último es algo que las religiones paganas no hicieron; sin embargo, la falta de la religión en las comunidades políticas sólo puede ocasionar problemas, porque las leyes religiosas establecen los preceptos que el legislador humano no puede decretar; además, el temor al castigo por el incumplimiento o rompimiento de la ley, es uno de los aportes más importantes de las religiones, incluso para la vida civil. El cristianismo es la religión que piensa rectamente de Dios, porque su ley ha sido revelada por la divinidad y los fieles no se dejan llevar por el sentir humano; el Verbo se ha encarnado y, con su ejemplo, ha demostrado que el reino espiritual es el más importante y, sólo en aquel realizará su juicio. El reino terrenal pertenece a los hombres, pero no de forma libre, sino que éste debe ser conducido para desarrollar las virtudes humanas y esto sólo puede ocurrir en la comunidad política perfecta. El castigo a los herejes e infieles sólo puede ser realizado por el gobernador y no por el sacerdocio, porque las penas que se aplican son temporales y no espirituales; a los doctores en la ley divina sólo les correspondería emitir un juicio no coactivo sobre el pecado en cuestión. Como vemos, para Marsilio las relaciones con los infieles y herejes deben ser comprendidas en términos políticos y no sólo religiosos; los ciudadanos están por encima de los intereses particulares que puedan defender tanto la institución eclesiástica, como el gobernador y si consideran que es indebido, por ejemplo, que los infieles cohabiten con los fieles, entonces pueden establecer leyes que regularicen esa situación.

En la teoría política estudiada la armonía de la comunidad es necesaria para el bien vivir de los ciudadanos. La articulación entre la labor sacerdotal (que consiste en enseñar los preceptos morales), las leyes políticas (establecidas por los ciudadanos) y el gobierno, conduce a la unidad de la *civitas* y a su perfección.

Las críticas a la plenitud del poder y al imperio que realiza Marsilio en favor del comunitarismo, constituyen un antecedente importante para comprender los planteamientos de Francisco de Vitoria sobre el poder. Como veremos, en la *relección sobre el poder civil* Vitoria se muestra interesado en demostrar el origen del poder en las ciudades; esta preocupación compartida con Marsilio, le permitirá plantear que los *bárbaros* del Nuevo Mundo poseían legítimamente sus posesiones. Marsilio también reconoce cierta legitimidad a las comunidades que no son cristianas, simplemente por el hecho de haberse constituido con la estructura de la *civitas*.

Empero, el orden que plantea Vitoria es muy diferente al desarrollado por Marsilio y esto se debe, en parte, a la influencia del tomismo. A diferencia de Marsilio, para Vitoria el pueblo debe ser conducido por los gobernantes, a quienes corresponde determinar la ley; el Emperador debe estar bajo el mando del Papa, puesto que lo espiritual es superior a lo terrenal. La predicación se debe anteponer a cualquier interés político o económico, porque lo importante es la salvación de las almas y no el dominio sobre las cosas terrenales.

En síntesis, la indagación sobre la naturaleza política del hombre llevará a ambos autores a analizar los fundamentos de la ciudad siguiendo cada uno caminos distintos, pero pensando siempre dentro del marco del cristianismo. Para uno será más importante la fe, mientras que para el otro lo será la política.

## CAPÍTULO III.

### EL DISCURSO SOBRE LA FE Y LA INFIDELIDAD EN EL DESCUBRIMIENTO DEL NUEVO MUNDO.

#### **III.1. Sobre el problema de la infidelidad en la península Ibérica durante el siglo XV o trasfondo histórico de la conquista del Nuevo Mundo.**

Se sabe que durante la alta edad media en la península ibérica se había dado una relación de tolerancia entre judíos, moros y cristianos. Sin embargo, a finales del siglo XIV y durante el siglo XV la tolerancia religiosa se tornó progresivamente en intolerancia de los cristianos hacia los judíos y musulmanes; intolerancia que tuvo un trasfondo tanto económico-político, como religioso; intolerancia que se incorporó como parte del proyecto de unificación político-religiosa de los reyes católicos, Fernando e Isabel, y que tuvo sus resultados más significativos en los sucesos ocurridos en 1492.

La intolerancia estuvo presente a veces en las esferas políticas más altas y fue incorporada a la vida cotidiana; con el transcurrir de los años aumentó y se convirtió en un proceso represor contra la diferencia religiosa. Es importante decir que desde el IV Concilio de Letrán (1215) se puede identificar una especie de presión contra los reyes españoles porque permitían la convivencia entre cristianos, judíos y moros. En el concilio de Vienne (1312) se ordenaba a los reyes que suprimieran las prácticas religiosas moras y en el de Tarragona (1329) se lamentó la desobediencia de los españoles a cumplir con lo establecido en los concilios anteriores. En este contexto la defensa del cristianismo basada en la presuposición de ser la única verdad tuvo efectos aterradores que desembocaron en el asesinato de judíos a finales del siglo XIV.

El fanatismo religioso, agravado en 1390 en el sur de España por Ferrat Martínez, arcediano de Ecija, encendió la mecha del polvorín. En junio de 1391, en un calcinante verano que empeoró el malestar económico,

las turbas de las ciudades se amotinaron, dirigiendo su furia contra las clases privilegiadas y contra los judíos. En Sevilla cientos de judíos fueron asesinados y la aljama fue destruida totalmente. Pocos días después, en julio y agosto de ese año, la furia se extendió por toda la península. Los que no fueron asesinados se vieron obligados a aceptar el bautismo. En Córdoba, un poeta judío escribió: <<no ha quedado en ella ni grande ni chico que no apostatará de su religión>>. En Valencia, en julio, fueron asesinados 250 judíos; en Barcelona, en agosto, 400. Las mayores aljamas de España fueron arrasadas. Desde este momento la presencia de los conversos se incrementó grandemente.<sup>133</sup>

De la idea de que por el contacto con los infieles (judíos y moros), los cristianos podrían caer en la herejía, dan cuenta los *capítulos* contenidos en una carta fechada en 1411 que los *hombres buenos* de Murcia enviaron al rey Juan II (1406-1454) de Castilla, a través de Pero Alonso de Escarramad, procurador de la misma localidad. El documento contiene diez *capítulos* en los que se establece una serie de reglas para delimitar las relaciones con los judíos: éstos deberían vivir en las juderías, apartados de los cristianos, y se prohibía a las mujeres cristianas entrar solas a las juderías o a las casas de los judíos “por cuanto allí se hacen muchas alcahueterías y adulterios con cristianos y judíos”.<sup>134</sup> Si algún judío de otro lugar de la península se convertía al cristianismo y llegaba a vivir a las juderías de Murcia debía ser sacado de ellas; los judíos no deberían tratar de impedir que quienes quisieran convertirse al cristianismo lo hicieran; además, se prohibía el consumo de alimentos hechos por los hebreos y que éstos realizaran intercambios comerciales con los cristianos, actividades que sólo podrían llevar a cabo en el lugar en que moraran; en cuanto a los oficios se dice que los judíos no deberían ser *físicos ni cirujanos* de los cristianos. Estos capítulos fueron hechos con el fin de hacer que los cristianos se desentendieran de la participación y el trato con los judíos siendo una forma de mantener la fe de los menos instruidos; además, se debía impedir por todos los medios que los conversos regresaran a su antigua fe.

---

<sup>133</sup> Kamen, Henry. *La inquisición española*. México: CONACULTA-Editorial Grijalbo, 1985, p., 19

<sup>134</sup> Díaz –Plaja, Fernando. *Historia de España en sus documentos. Siglo XV*. Madrid: Cátedra. 1984, p. 33.

Después de que Juan II confirmó estos capítulos, mandó que se cumplieran, porque según su juicio eran *buenos y razonables*. No obstante, los judíos de Murcia se quejaron de que basándose en tales capítulos los cristianos no les permitían

comprar ni vender paños, ni tener alfayates,<sup>135</sup> ni jubeteros,<sup>136</sup> ni buhoneros,<sup>137</sup> ni zapateros, ni sederos, ni plateros, ni sazonadores de cueros, ni de otros oficios que yo no prohíbo tener con cristianos y cristianas a los otros judíos de mis reinos, y que allí sólo pueden tenerlos los judíos unos con otros, de lo cual dicen que les sobreviene gran daño y que no se pueden mantener.<sup>138</sup>

Reconsiderando la cuestión, el rey permitió que los judíos compraran alimentos a los cristianos, pero ratificó las disposiciones relacionadas con la vivienda y el comercio de especies y medicinas.

En esta época la conversión al cristianismo comenzaba a ser una práctica común en la región, pues era una forma por la que los judíos podían mantener sus posesiones. Entre 1413 y 1414 Vicente Ferrer realizó en Tortosa, ante Benedicto XIII, un debate público con los judíos más sobresalientes que derivó en una gran cantidad de conversiones. Sin embargo, para evitar la falsa conversión y el regreso de los conversos a las antiguas prácticas *idolátricas*, fue necesario establecer algunas leyes por las que se castigara estos delitos.

Años más tarde, en 1418, nos encontramos con una serie de leyes dictadas por el rey Juan II de Castilla basadas claramente en los capítulos de Murcia. Si bien, en 1411 los capítulos sólo se aplicaban a los judíos de Murcia, siete años después las constituciones se dirigían a *todos* los judíos y moros de Castilla. En ellas se les prohibía expresamente que fueran “especieros, ni boticarios, ni cirujanos, ni vendan vino, ni aceite, ni manteca, ni otra cosa de comer a cristiano, ni a

---

<sup>135</sup> Sastre

<sup>136</sup> Fabricante de jubetes y jubones.

Jubete: Coletto cubierto de malla de hierro que usaron los soldados españoles hasta fines del siglo XV.

Coletto: Vestidura hecha de piel, por lo común de ante, con mangas o sin ellas, que cubre el cuerpo, ciñéndolo hasta la cintura.

<sup>137</sup> Persona que lleva o vende cosas de buhonería.

Buhonería: Conjunto de chucherías y baratijas de poca monta, como botones, agujas, cintas, peines, etc.

<sup>138</sup> Díaz-Plaja, Fernando, *op. cit.*, p. 34.

cristiana”.<sup>139</sup> Además, los moros y judíos no podían tener mozos ni sirvientes cristianos, pues podrían obligarlos a abandonar el cristianismo; no podían visitar a los cristianos si estaban enfermos y tampoco suministrar medicinas o enviar “presentes de hojaldres, y especias, ni de pan cocido, ni de vino, ni de aves muertas, ni otras carnes muertas, ni de otras cosas muertas, que sean de comer”.<sup>140</sup> Las penas por incumplir estas leyes iban desde el pago de una multa hasta el castigo corporal y la expulsión de la ciudad en el caso de las *mujeres públicas* cristianas que se atrevieran a entrar a las casas de los moros o judíos.

El establecimiento de leyes que delimitaran de forma tan minuciosa el trato con los judíos y musulmanes tuvo un fundamento arraigado en la vida cotidiana de los habitantes de la península ibérica. La división del trabajo influía en la intolerancia hacia los moros y judíos.<sup>141</sup> “Los mudejares tendían a convertirse en campesinos o humildes obreros de las ciudades; los judíos, en su mayoría permanecieron en las grandes urbes dedicados al pequeño comercio; y la mayoría de cristianos, aunque toleraban su religión, trataban con desdén a las minorías”.<sup>142</sup> Los judíos habían sido orillados a dedicarse principalmente a las actividades financieras y mercantiles;<sup>143</sup> además del comercio, prestaban dinero o eran recaudadores de impuestos, figura poco apreciada entre los cristianos que explica en parte la hostilidad popular, pero que, por otra parte, beneficiaba a los reyes, pues “hacían subir mucho las rentas”. Por ello después de prohibirles que desempeñaran tal actividad, los procuradores en Cortes, pidieron al rey Juan II que les dejara volver a ser prestamistas y recaudadores de impuestos.

Las conversiones masivas de los judíos al cristianismo generaron la división entre los cristianos viejos y los nuevos, dando como resultado la dificultad de controlar las prácticas religiosas de los nuevos cristianos que comenzaban a vivir entre los

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 63.

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 64.

<sup>141</sup> Cfr. Kamen, Henry, *op. cit.*; Lea, Henry Charles. *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*. España: Publicaciones Universidad de Alicante, 2007.

<sup>142</sup> Kamen, Henry, *op. cit.*, p. 13.

<sup>143</sup> Cfr. Bel Bravo, María Antonia. *Sefarad. Los judíos de España*. Madrid, España: Silex, 2001, pp., 176-186. “Los capitalistas no judíos, además de los judíos, prestaban a reyes y magnates, pero las ramas de la profesión más francas, menos lucrativas y más impopulares como la del préstamo bajo fianza, por un corto periodo al artesano o al comerciante le fueron impuesta al judío. Los judíos son requeridos en este negocio muchas veces para evitar que los cristianos se contaminen con el pecado de la usura.” (p.186)

cristianos viejos. El desconocimiento de la tradición en algunos casos y la falsedad de la conversión para poder vivir en el lugar en el que querían, el ascenso rápido de los conversos a los puestos más importantes y los escritos contra el judaísmo de quienes se habían convertido voluntariamente al cristianismo, fueron causas que abrieron la puerta a la intolerancia contra los *nuevos cristianos*. Sobre la división entre cristianos nuevos y viejos nos dice Kamen que “todo encontró cabida en la ideología popular. Los castellanos de origen cristiano viejo adquirieron una identidad que trascendía las barreras de clase. Sus prejuicios contra los musulmanes y judíos se extendieron también hasta abarcar a los cristianos nuevos, que procedían de esas minorías”.<sup>144</sup> La sociedad pluralista de antaño se derrumbaba con la política adoptada contra la diferencia y, más aún, se hacían cada vez más evidentes y profundas las divisiones entre los mismos creyentes cristianos.

Por estos problemas se instauró el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición (cuya bula fundacional fue expedida por el Papa Sixto IV el 1 de noviembre de 1478) como una medida para erradicar las prácticas judaizantes de quienes debían permanecer cristianos una vez que se habían convertido a la religión verdadera. Debido a que en la jurisdicción de la inquisición no entraban los judíos Bel Bravo sostiene que el decreto de expulsión fue sugerido en parte por esta institución, pues el contacto con los judíos los hacía recaer a los conversos en sus viejas prácticas. Además, “los conversos iban en secreto a reunirse con sus hermanos judíos para celebrar con ellos sus fiestas, asistir a la sinagoga, escuchar sermones y discutir sobre materias de fe. Se cuidaban muy mucho de no trabajar en sábado, observaban las prescripciones judías relativas al luto, así como las dietéticas, y ayunaban el día de *Yom Kippur* (y las mujeres hacían también el ayuno de Esther)”.<sup>145</sup> En pocas palabras, los judíos que se habían convertido para salvar su vida hacían todo lo posible para vivir como judíos; pese al sigilo, estas prácticas no pasaron desapercibidas a la población cristiana y a la inquisición misma.

---

<sup>144</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>145</sup> Bel Bravo, María Antonia., *op. cit.*, p., 163.

La inquisición se instituyó para vigilar las prácticas de los conversos; la forma más firme para solucionar los problemas que se derivaban del contacto de éstos con los judíos fue la expulsión de quienes no aceptaban el bautizo. Pese a la política de tolerancia que los Reyes Católicos establecieron a favor de los judíos, la supuesta identidad entre la comunidad política y la comunidad religiosa fue más poderosa y el 31 de marzo de 1492 se dictó un Decreto en el que se emplazaba a los judíos a convertirse al cristianismo antes del 31 de julio del mismo año o, de lo contrario, serían expulsados de Castilla y Aragón. Los “Reyes Católicos operaron de modo muy estricto con sus objetivos: tenían que conseguir la unidad religiosa para que la comunidad política estuviese unida, y ante este bien supremo cedían las otras consideraciones, en especial el perjuicio económico y cultural que la medida iba a causarles”.<sup>146</sup> La forma de conseguir la unidad de los cristianos, incluyendo a los conversos, fue la extirpación de raíz del judaísmo a través de la renuncia a su fe o el destierro.<sup>147</sup>

Es necesario subrayar el discurso sobre la unidad político-religiosa como uno de los fundamentos de la Reconquista de los territorios moriscos. Como hemos comentado, las prohibiciones sobre ciertos oficios también se dirigían a los moros y, aunque, inmediatamente después de la caída de Granada en 1492 los moros “recibieron garantías sobre la conservación de sus costumbres, propiedades, leyes y religión”,<sup>148</sup> con el transcurrir del tiempo perdieron las concesiones hasta derivar en una solución similar a la empleada en el caso de los judíos: conversión o expulsión.

La toma de Granada se tornó violenta gracias a la política del cardenal Cisneros, que se opuso a la evangelización de los moros en su lengua, después de que consideró que por “levantarse en armas” habían perdido sus derechos.<sup>149</sup> Las conversiones de los moros fueron multitudinarias sin que mediara proceso de

---

<sup>146</sup> *Ibíd.*, p. 198.

<sup>147</sup> Pese a la incertidumbre respecto a las cifras, algunos de los textos consultados refieren que tras este decreto fueron expulsados de la península ibérica entre ochenta y noventa mil judíos.

<sup>148</sup> Kamen, *op. cit.* p. 140.

<sup>149</sup> La muerte del alguacil Velasco de Barrionuevo proporcionó la oportunidad para justificar las conversiones forzadas de los moros sin que recibieran la formación adecuada, fomentando con ello el problema de la herejía.

evangelización alguno, parecía, a los ojos de los cristianos, que todo ocurría como un milagro, y que los moros aceptaban en el fuero de la conciencia las implicaciones de ir contra *la verdad*. Al respecto dice el cardenal Cisneros que

con el temor que tenían por lo que habían hecho, ha querido Nuestro Señor que aquello con lo que pensaron estorbar la conversión, ha sido causa de que hasta hoy se convirtieron y bautizaron tres mil almas; esperamos a Nuestro Señor que no ha de quedar ninguno y que sólo habrá una fe y un bautismo, porque misterio tan grande, acaecido en aquel día y en la festividad instituida de aquel bienaventurado santo pontífice, hará que de cosas acaecidas en aquel día procedan infinitos bienes, y así ocurrió que el día siguiente se convirtieron mil almas.<sup>150</sup>

Pese a la violencia en Aragón el rey Fernando otorgó un fuero en las cortes de Tortosa (1495) en el que se comprometía a “jamás pretender convertir a los moros por la fuerza, ni por trabas a su libre convivencia con los cristianos. Al subir Carlos V al trono en 1518, le fue exigido ratificar este juramento”.<sup>151</sup>

Como podemos observar, la práctica de la conversión se había arraigado progresivamente en el pensamiento cristiano de la península ibérica con la idea de unificar la fe. Y pese a los problemas que este ideal produjo en el caso de los conversos de la península, la predicación y la evangelización fueron algunos de las vías seguidas en el Nuevo Mundo.

Es cierto que puede señalarse una marcada diferencia entre la evangelización de los indios del Nuevo Mundo y las multitudinarias conversiones de moros y judíos, pero también es cierto que la evangelización y la conversión fueron posibles gracias a una lógica que permaneció bajo las diferencias. Esta lógica indicaba que, pese a la presencia de diferencias patentes, quienes no fueran cristianos estaban obligados al menos a escuchar la palabra verdadera, fundada en la razón natural. La no contradicción entre la razón y el cristianismo, derivaría en la conversión de los infieles a esta religión, porque era la única verdadera y la única en la que sus almas se salvarían.

---

<sup>150</sup> Diaz –Plaja, Fernando, op. cit. p.???

<sup>151</sup> Lea, Henry Charles, op. cit., p. 132.

La evangelización, en el caso de los indios, fue un proceso que apeló también a la razón; ellos eran, sin duda, racionales, por lo que deberían comprender que el cristianismo era la única religión que concordaba con la razón, siendo necesario aceptar la nueva fe. Sin embargo, pese a los matices existentes, las conversiones forzadas y la evangelización se igualan también por la violencia ejercida, por un lado mediante la expulsión, la institución de la inquisición y la reconquista y por el otro a través de la espada del conquistador. En ambos procesos podemos ver de forma concreta los resultados de un discurso de unificación y defensa del cristianismo que produjo muchas muertes en la península y en el Nuevo Mundo.

Para comprender los fundamentos de este discurso estudiaremos en el siguiente apartado el pensamiento de Francisco de Vitoria. Crítico del Imperio y del Papa, defensor de la racionalidad de los *bárbaros*, pero, a final de cuentas, continuador del discurso de la fe y la infidelidad y defensor de la evangelización. Después de haber estudiado los planteamientos de Tomás de Aquino sobre la fe y la infidelidad religiosa y de abordar los indicios de reforma cristiana en uno de los críticos del papado más importantes de la alta Edad Media, Marsilio de Padua, nos acercaremos en este tercer capítulo a los planteamientos teológico-políticos realizados por Francisco de Vitoria.

La influencia de Tomás de Aquino en Vitoria es evidente, la de Marsilio se puede estudiar a contra luz. La preocupación por el fundamento de la potestad de gobierno en la comunidad política es común a ambos autores; las soluciones y respuestas serán diferentes. El cristianismo se mantendrá como una base común de la cual cada uno derivará su propuesta política propia y diferenciada. Vitoria señalará esas diferencias en su elección sobre la *Potestad de la iglesia*, en la que dirige críticas muy fuertes contra Marsilio y Juan de Janduno por su postura política ante el problema de la Iglesia y el Papado. Pese a dichas diferencias no se puede soslayar que, en el fondo, estaba en juego precisamente la idea del cristianismo como una comunidad política y el problema que la herejía significaba.

## III.2. El pensamiento teológico-político de Francisco de Vitoria.

### III.2.1. EL BÁRBARO COMO SUJETO POLÍTICO.

El presente apartado tiene como base principalmente dos de las relecciones dictadas por el teólogo Francisco de Vitoria: *Sobre el poder civil*, leída a finales de 1528, y *Relección primera sobre los indios recientemente encontrados*, leída el 1 de enero de 1539. Aunque hay entre uno y otro trabajo diez años de diferencia, el primero de ellos es importante para comprender algunas de las conclusiones a las que se llega en el segundo; más aún, ambas relecciones son importantes para estudiar la complejidad del problema filosófico que significó el *descubrimiento* del Nuevo Mundo y sus habitantes. De este modo, el objeto estudiado en *Sobre el poder civil*, el poder de la *República* y la *Ley*, es retomado en la *Relección primera sobre los indios recientemente encontrados*, en donde se aborda específicamente el problema del poder tanto del Rey como del Papa sobre los habitantes del Nuevo Mundo, además de que se esboza una serie de planteamientos teológicos que, por un lado recuperan discusiones sobre la infidelidad anteriores a la evangelización del Nuevo Mundo y por otro dan cuenta de la manera en que se configuró la mirada de los españoles sobre la religión de los *bárbaros*, es decir, la idolatría. Esta última mirada es la que, pese a las contradicciones que se puede percibir en los planteamientos críticos de Vitoria y que la doctora Carmen Rovira sabiamente ha advertido, nos permite llegar al análisis propuesto en nuestro trabajo.

Como veremos en esta parte, si bien el pecado de infidelidad no impide tener posesiones o dominio sobre el mundo material, desde la mirada teológica el infiel no tiene posibilidades de salvación, a no ser que se convierta al cristianismo y se arrepienta de sus pecados; esto implica, en primer lugar, el abandono de sus prácticas religiosas (de la idolatría) y, en segundo, la entrada al camino que conduce a la Verdad, camino en el que los hombres son guiados por los religiosos. Esta es la brecha que está presente en los planteamientos a los que nos hemos acercado; la Verdad teológica es una y, pese a su distinción del mundo material, ella debe imponerse, ya sea por la predicación, o bien, por la violencia.

En Tomás de Aquino vimos que con base en el análisis de las diferencias entre el infiel, el hereje y el gentil, la diversidad y la multiplicidad en el terreno de la fe es imposible, porque sólo hay un único camino que conduce a la verdad. En los planteamientos políticos de Marsilio de Padua observamos la necesidad de realizar una transformación en la mirada, que permitiera reconocer a los ciudadanos y a los fieles como los agentes más importantes de la comunidad; esta propuesta señalaba la necesidad de una reforma en el pensamiento político que no se fundara sólo en los preceptos religiosos, sino que considerara a la vez el orden político entre los hombres; aunque el verdadero sacerdocio es en el que se piensa rectamente de Dios, a saber, el cristianismo, también lo es aquel que se articula a las demás partes de la comunidad para generar la armonía entre sí y con ello la paz. En los planteamientos de Francisco de Vitoria observaremos una especial articulación entre el análisis del poder político y el pensamiento teológico sobre la fe y la infidelidad, para comprender la condición ontológica de los *bárbaros* del Nuevo Mundo. Sin embargo, es imperioso decir que pese al esfuerzo que su trabajo implicó, el hiato entre lo material y lo espiritual estuvo presente en su pensamiento: la infidelidad no impide el dominio, pero el infiel, por estar alejado de la Verdad, debe convertirse al cristianismo si quiere salvar su alma.

#### III.2.1.1. Fundamentación teológico política de la ciudad.

En la relección *Sobre el poder civil* Vitoria busca dar fundamento a tres conclusiones. La primera de ellas versa sobre el origen y fin del poder de la *República*; en la segunda indaga sobre la posibilidad de que la cristiandad, concebida como una república, pueda hacer uso del poder que se analizó en la conclusión anterior; y, finalmente, en la tercera realiza algunas consideraciones sobre la ley y la forma en que ésta obliga a los hombres.

Vitoria da más peso al análisis de la primera conclusión y la formula de la siguiente manera:

Todo poder público o privado por el que se administra la república secular no sólo es justo y legítimo sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte que no puede ser abrogada ni suprimida ni siquiera por el consenso de todo el mundo.<sup>152</sup>

Para sustentar que el origen de todo poder público y privado es divino, Vitoria recurrirá a lo largo de la relección a argumentos de razón y de autoridad, a la Biblia y a Aristóteles; fuentes con las que realizará una investigación necesaria de la *naturaleza humana* para comprender el fin, el fundamento y la importancia del poder en la vida social. Pero antes de continuar con el análisis antropológico vitoriano es pertinente preguntarse qué entiende por derecho natural.

### III.2.1.2. Derecho divino, natural y humano.

En principio hay que tener en cuenta que en las dos relecciones antes mencionadas, Vitoria da por sentado que el derecho natural tiene como único autor a Dios, por lo que es inmutable, como ha sido demostrado por Aristóteles. En su comentario a la cuestión 57 de la *Secunda Secundae* Vitoria analiza la relación entre derecho de gentes y derecho natural fundamentándose en la siguiente distinción planteada por Santo Tomás:

Derecho natural es el que por su naturaleza está conmensurado a otro; eso puede tener lugar de dos maneras: una, en cuanto que dice cierta igualdad y justicia, como el devolver el depósito, no hacer a otro lo que no quieres que se te haga a ti, etc.; de otra manera, algo adecuado a otro en orden a otra cosa. Así, el que las posesiones estén divididas, no dice igualdad ni justicia, sino que se ordena a la paz y la concordia de los hombres, la cual no puede conservarse si cada uno no tiene unos bienes determinados; y por eso es derecho de gentes el que las posesiones estén divididas, etc.<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> Vitoria, Francisco de. "Sobre el poder civil". En: Francisco de Vitoria. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*. Madrid, España: Editorial Tecnos, 1998, p. 7.

<sup>153</sup> Vitoria, Francisco de. "Comentario a la <<Secunda secundae>> de Santo Tomás". En: Fernández, Clemente. *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII. Selección de Textos*. Madrid, España: BAC, 1986, p.139.

El derecho natural es aquel que es *adecuado y absolutamente justo*, atributos que suponen un orden preestablecido por Dios que no se debe cuestionar; éste es precisamente el sentido de los ejemplos que sugiere Vitoria: “no hagas lo que no quieres que te hagan”, “cualquiera tiene derecho a defenderse”, “devolver el depósito”, entre otros. Estos preceptos son universales porque con ellos se busca mantener el orden y equilibrio naturales. El planteamiento anterior es muy importante porque tendrá una presencia fundamental en la defensa de los *bárbaros* del Nuevo Mundo.

El derecho de gentes es aquel que los hombres han establecido con miras a cumplir con un fin, por ejemplo, la paz. Si bien, la paz considerada en sí pertenece al derecho natural, las reglas que establecen los hombres para mantenerla pertenecen al derecho humano. Es por esto que el ejemplo que Vitoria pone es el de la propiedad privada, la cual se basa en el establecimiento de reglas para la distribución de los bienes con el fin de mantener la paz y concordia entre los hombres. Entonces, el derecho de gentes será definido como “aquello que no es justo (*aequum*) de por sí, sino por determinación humana puesta razonablemente”.<sup>154</sup> De modo que la guerra, por ejemplo, no tiene una justificación divina, sino humana, y restituye la justicia en cuanto que el fin por el cual se realiza es la paz.

Cabe comentar que Vitoria profundizando aún más en el derecho humano sostiene que éste puede dividirse en dos, de la misma forma que el derecho positivo: uno nace del pacto y consentimiento público y otro es el privado. Con base en la distinción anterior se sostiene que “llamamos de derecho de gentes el que algo se ha hecho por el consentimiento de todos los pueblos y naciones”,<sup>155</sup> con lo que el derecho de gentes, además de estar constituido por las normas de la comunidad, incluye aquellas reglas que mantienen la paz y la tranquilidad entre las diferentes ciudades y para la derogación de alguna regla es necesario el consenso

---

<sup>154</sup> La definición podrá comprenderse mejor si citamos completa la segunda proposición en la cual Vitoria enfatiza el contraste entre ambos derechos: “aquello que no es justo (*aequum*) de por sí, sino por determinación humana puesta razonablemente, se llama derecho de gentes; así, lo que de por sí no importa igualdad (equidad) sino por alguna otra cosa, como, por ejemplo, lo que atañe a la guerra” (Ibíd., p. 139).

<sup>155</sup> Ibíd., p. 142.

de *todo el mundo*. Un ejemplo de este derecho son los *legados*, “inviolables en todas las naciones” porque han sido aceptados por el derecho de gentes, pues su misión es llegar a acuerdos para evitar o detener las guerras entre las naciones; otro ejemplo es el derecho de guerra mismo.

Regresando nuevamente a la distinción antes mencionada, Vitoria plantea la siguiente conclusión que se mantiene presente en las elecciones que son nuestro objeto:

Afirmamos, pues, con Santo Tomás que el derecho natural es un bien de por sí sin orden a otra cosa y que, en cambio, el derecho de gentes no es un bien de por sí; es decir, se llama derecho de gentes aquello que no tiene en sí equidad (*aequitatem*) por su naturaleza, sino que ha sido sancionado por convenio humano.<sup>156</sup>

Ahora bien, la distinción nos permite ver la forma en que el derecho humano se articula al derecho natural. Hemos mencionado el caso en el que la paz (derecho natural) se mantiene por las reglas establecidas entre las naciones e, incluso, por el derecho de guerra. A este respecto Vitoria sostiene que “el derecho de gentes tiene vínculos tan estrechos con el derecho natural, que no se puede observar el derecho natural sin tal derecho de gentes”.<sup>157</sup> Así, es ilícito violar el derecho de gentes de la misma forma que ocurre en el caso del natural, porque tal acción se opone no sólo al consentimiento humano, sino también a la equidad natural, y, en última instancia al derecho divino. Pese a sus diferencias el derecho natural y el humano están interrelacionados de tal forma que sería difícil observar lo que manda el derecho natural sin el humano y el divino sin los otros dos.

### III.2.1.3. El hombre: político por naturaleza.

Después de haber tratado la cuestión sobre el derecho divino, el natural y el humano, podemos entrar al tema antropológico que, si bien es recurrente en el pensamiento medieval, constituye otro de los pilares fundamentales del

---

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p. 141.

<sup>157</sup> *Ibíd.*, p. 142.

planteamiento de Vitoria sobre el poder y la ciudad, así como de la defensa del *bárbaro*. En comparación con los demás animales, la condición corporal del hombre es frágil; sin embargo, ha sido dotado con la razón, la sabiduría y la palabra, facultades que sólo se pueden ejercitar y perfeccionar en la comunidad. El fin de la comunidad se define a partir de la condición endeble del hombre, pues las ciudades se han establecido:

Para socorrerlo, pues, en estas necesidades era necesario, en verdad, que los hombres no anduvieran errantes vagando en los desiertos, como las fieras, sino que viviendo en sociedad se prestaran ayuda mutua.<sup>158</sup>

Posición que Vitoria demuestra acudiendo tanto a Aristóteles como al Eclesiastés. Dios, “hizo a los hombres de tal naturaleza y condición que no podrían vivir a no ser en sociedad”.<sup>159</sup> Pero la vida en sociedad requiere, para su conservación, de un poder que la administre, por ello, y fundado en este planteamiento sobre la condición humana, se analiza las cualidades del poder de gobierno de la república.

#### III.2.1.4. El poder de la república.

Ya que hemos planteado tanto la idea de derecho natural como la de hombre, podemos pasar a los planteamientos de Vitoria sobre el poder de gobierno. La ciudad es el espacio en el cual el hombre puede estar seguro porque su fin es “que unos soporten las cargas de los otros”,<sup>160</sup> de modo que puedan cubrir todas sus necesidades vitales. Este mismo planteamiento de interdependencia se extiende a las relaciones entre naciones y quizá se encuentre en la base, adelantándonos un poco, de los títulos por los que se justifica el dominio de los españoles en el Nuevo Mundo. “La comunidad es, por decirlo así, una naturalísima comunicación muy conveniente a la naturaleza”.<sup>161</sup> *Conveniente* porque en ella se

---

<sup>158</sup> Vitoria, Francisco de. Sobre el poder civil, *op. cit.*, p.11.

<sup>159</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>160</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>161</sup> *Ibíd.*, p. 12.

expresa el acuerdo que debe haber entre los hombres para mantenerla y porque ella es la forma de vida armónica que la naturaleza ha dispuesto a los hombres. Es por la naturaleza y no por la invención humana que el hombre vive en sociedad y la naturaleza ha sido dispuesta por Dios.

De la misma forma que el cuerpo humano solo conserva su unidad por una fuerza ordenadora, la ciudad requiere de un poder de gobierno y administración que unifique las acciones de todas las partes de que se compone. Tal es la función que realizan los poderes públicos en la ciudad y el fin de ésta es la defensa y conservación de la vida de los mortales.

El poder de gobierno, que permite la organización de los hombres, se instituyó por Dios debido a la fragilidad humana. El argumento sobre el poder está estructurado de la siguiente forma: el poder civil de la república se constituye por derecho natural (*cualquiera tienen derecho a defenderse* y la república es la forma en que el hombre puede conservarse); el derecho natural sólo tiene a Dios por autor; por lo tanto, el poder público tiene por autor a Dios.

El poder público de la república no se construye a partir del consenso de los ciudadanos, ni por el derecho positivo que éstos establecen. Vitoria está buscando un fundamento del que no se pueda dudar, para sentar en bases firmes el poder público de la república, fundamento que proporciona el derecho divino y natural. Es por esta razón que sostiene que sólo a la república “le compete gobernarse y administrarse a sí misma y dirigir todos sus poderes al bien común”.<sup>162</sup> En otras palabras, el poder público para gobernarse es parte formal de la república y permanece en ella sin que pertenezca a alguien en especial, pues es la forma en que la comunidad persiste y se mantiene como autosuficiente. De acuerdo con Vitoria la prueba de esto radica en que, según las Sagradas Escrituras, en el principio nadie era superior a los demás, por lo que dicho poder no se atribuyó a ninguna persona en particular; por otro lado, de la misma forma que cualquier hombre tienen el derecho de defenderse, la república también hacer uso de ese mismo derecho, incluso contra sus ciudadanos, con el fin de conservar su unidad y autosuficiencia. A partir de lo anterior otro argumento a favor del origen divino del poder de gobernarse es el siguiente: aunque matar a un hombre está prohibido por el derecho divino, la autoridad de dar muerte sólo puede ser concedida por el

---

<sup>162</sup> *Ibíd.*, p. 15.

mismo derecho divino, autoridad que según el uso y la costumbre puede ejercer la república contra quienes ponen en peligro su existencia (por que, a la vez, ponen en peligro la vida de todos sus miembros). Es por esto que Vitoria sostiene lo siguiente:

Y no es suficiente decir que el derecho divino prohíbe en absoluto matar a un hombre inocente; porque la conclusión es que no es lícito matar a una persona privada dar muerte a un hombre aunque sea un criminal. Luego la república tiene una autoridad para dar muerte a un hombre que no tiene una persona privada.<sup>163</sup>

En este mismo orden de ideas, Vitoria sostiene que el poder de administrar la república corresponde al rey. Pero al hablar del Rey no se trata de una persona particular sino de una figura formal que ha sido instituida por Dios para ejercer la potestad de gobierno y administración de la república; el ejercicio del poder es necesario para el mantenimiento de la comunidad y esto es independiente de que quien ejerza el cargo sea sacerdote o no.

Con base en lo anterior se establece una distinción muy importante entre *autoritas* y *potestas*. La potestad, como hemos comentado ya, tiene su origen en el derecho divino, en cambio la autoridad de gobernar es entregada al rey por los ciudadanos, a quienes corresponde únicamente elegir al rey. Así, la justicia y legitimidad de la potestad regia se funda en el derecho divino y natural, lo cual hace interesante el planteamiento de Vitoria, pues la república misma es el orden natural del que ha hablado desde un principio; por esta misma razón afirma que “en verdad es absurdo de todo punto el pensar que lo que es conveniente para la administración de las cosas humanas sea contrario al derecho natural y divino”.<sup>164</sup> La armonía entre poderes es necesaria, y la institución del derecho humano debe corresponder con lo dispuesto en el derecho natural y divino. En síntesis, Vitoria sostiene sus conclusiones sobre este tema del modo siguiente:

Parece, por consiguiente, que la potestad regia no viene de la república, sino de Dios mismo, como piensan los doctores católicos. Pues, aunque se constituya por la república (pues la república nombra al rey), transfiere al rey no su potestad, sino su propia autoridad, y no existen

---

<sup>163</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, p. 19.

dos potestades una la regia, otra la de la comunidad. Por tanto, así como decimos que la potestad de la república ha sido constituida por Dios y por el derecho natural, así también hemos de afirmarlo necesariamente de la potestad regia, lo cual parece estar bastante de acuerdo con la Escritura y con la costumbre, que a los príncipes los llama ministros de Dios y no ministros de la república.<sup>165</sup>

El poder de la república y el poder del rey, como hemos visto, son iguales, pues *el poder* es uno como se prueba por el derecho divino, el natural y el consuetudinario. De esto se puede concluir que no existe rey sin república y la república sin rey no puede mantener su unidad. Dios ha dispuesto que la comunidad cuente con un poder organizativo y Dios sólo quiere el bien y rechaza el mal; el poder también se ha instituido por derecho natural, el cual dice “igualdad y justicia”, por lo que las acciones de gobierno, incluidas aquellas que se consideran más concretas (como son dictar leyes, dar edictos, dirigir pleitos y castigar a los trasgresores), deben ordenarse (pues están regidas por el derecho humano) al bien de la república. Y aún si quien ocupa el poder es un déspota, los ciudadanos deben obedecer porque en el fondo permanece el derecho natural que permite que la vida en comunidad se mantenga con base en la naturaleza social de los hombres.

#### III.2.1.5. El gobierno entre los infieles

Tras analizar el fundamento formal de la potestad de la república y señalar su igualdad con la potestad regia tanto en su origen como en su acción, Vitoria se pregunta si este mismo poder está presente entre los infieles. El argumento en contra está planteado de la siguiente forma: entre los infieles no hay gobierno legítimo debido a que el pecado de infidelidad es causa suficiente para privarlos de toda potestad pública. Sin embargo, a esta cuestión responde Vitoria lo siguiente:

---

<sup>165</sup> *Ibíd.*, pp.20-21.

No hay que poner en duda que entre los paganos haya príncipes y señores legítimos, puesto que el Apóstol en los textos antes citados manda obedecer a los poderes y a los príncipes y a servirles en todo tiempo; y éstos, ciertamente entonces eran todos infieles. José y Daniel eran administradores y ministros de los príncipes paganos. Y los príncipes cristianos seculares o eclesiásticos no podrían privar a los infieles de tal potestad y principado sólo por el hecho de ser infieles, a no ser que hubieran recibido de ellos otra cualquier injuria.<sup>166</sup>

En relación con este planteamiento me gustaría resaltar que la interpretación que hace Vitoria de los problemas de su presente se funda en la consideración de la Biblia como un pasado histórico. En tiempos de los apóstoles había príncipes y magistrados legítimos y su legitimidad se fundamentaba no en su persona sino, como acabamos de ver, en que la República misma está constituida por una potestad de gobierno instituida por Dios para mantener la paz y la justicia entre los ciudadanos. Dicha potestad es de derecho natural y tal derecho es inmutable; con base en lo anterior es necesario sostener que, al igual que entre los infieles de la época bíblica, los infieles de su tiempo tiene príncipes y magistrados legítimos. Con base en esta comparación entre el pasado bíblico y el presente Vitoria realizará consideraciones muy importantes sobre los musulmanes, los judíos y los bárbaros, incluyéndolos dentro de la infidelidad.

Es muy importante, para comprender los elementos que Vitoria recupera del pensamiento tomista, comentar que este planteamiento sostenido en una de sus primeras reelecciones contiene ya los argumentos de la defensa jurídica de los *bárbaros* y, a la vez, su reducción a las categorías del pensamiento colonizador, pues si bien se reconoce como legítima la potestad de gobierno de los infieles y, por extensión de los *bárbaros*, recordemos que el único origen de dicho poder es Dios y por Dios hay que entender el Dios cristiano.

---

<sup>166</sup> *Ibíd.*, p. 22.

## III.2.2. EL BÁRBARO COMO SUJETO TEOLÓGICO.

### III.2.2.1. Fragmento teológico

El presente apartado tiene por objeto el estudio de un texto intitulado por Fraile como “Fragmento del reino de Cristo”.<sup>167</sup> Es importante mencionar que el fragmento en cuestión no está presente en todos los manuscritos con que se cuenta de esta relección,<sup>168</sup> y el mismo amanuense comenta que este texto no estaba en la relección escrita, sino que “el mismo Maestro lo relató de otra manera, y mejor de memoria. Pero yo encontré entre sus escritos esto que quizá no tiene el mismo estilo que lo que le precede”.<sup>169</sup> Fraile comenta que es probable que Vitoria haya suprimido esta parte debido a la disonancia entre los temas expuestos, pero que siguiendo el criterio de Beltrán de Heredia lo incorpora para presentar completa la relección.

El mismo amanuense advierte que el *estilo* entre este fragmento y el análisis de la conclusión anterior es diferente. Mientras en la primera parte se reflexiona sobre el origen y fin del poder de la república para gobernarse, en esta parte se discute sobre el reino de Cristo, al cual deben estar ordenados y sometidos los reinos temporales. El fragmento es de nuestro interés por lo comentado anteriormente y porque expone una serie de proposiciones que es necesario considerar en la lectura de la *Relectio prior de indis recenter inventis*.

Después de tratar el tema del fundamento del poder de la república para gobernarse en el *Fragmento* se busca estudiar el derecho en que se funda la potestad de Cristo, además de indagar si su poder era espiritual o temporal. Vitoria sostiene que para que la relección “no parezca más filosófica que teológica” es necesario indagar en la potestad de Cristo. Con este objeto analiza detalladamente los argumentos que sostienen que Jesús tuvo potestad temporal por la vía del derecho hereditario, cuestión que formula de la siguiente manera:

---

<sup>167</sup> Cfr. Vitoria, Francisco de. *Sobre el poder civil*. *Op. cit.* pp. 27 y ss.

<sup>168</sup> He podido consultar la edición crítica de Getino y este fragmento sólo se encuentra en el facsimilar de la catedral de Palencia, el más antiguo, no así en los de Lyon y Salamanca.

<sup>169</sup> *Ibíd.*, p. 38.

En efecto, entre los autores que tratan del reino de Cristo, Redentor y Señor nuestro, unos dicen que fue rey de los judíos no sólo en virtud de la unión hipostática o por el hecho de ser el Mesías (ya que por esta razón era rey de todo el orbe), sino por derecho hereditario y por su origen natural.<sup>170</sup>

Contra esta posición que según Vitoria está muy cercana al error de los judíos, error que consiste en esperar que el Mesías “nacería de una gran familia y que tendría un reinado temporal y restablecería el reino de David, cosas todas estas que son naturales y ellos entendían carnalmente”,<sup>171</sup> se responde que Cristo no vino al mundo para apoderarse de la República terrenal ni de lo material, porque su fin primordial es la salvación de las almas; las cosas temporales sólo deben ser consideradas si se ordenan para conseguir el fin espiritual. La distinción entre el reino terrenal y el espiritual es la base de la crítica vitoriana para sostener y demostrar que Cristo no fue rey por derecho hereditario, sino por derecho divino. Un análisis más detallado nos permitirá conocer cuales son las diferencias entre uno y otro reino. El reino temporal se extiende sólo a las cosas temporales y al tiempo presente, afecta a las cosas inferiores, existe por consenso del pueblo o por sucesión<sup>172</sup> y su fin principal e inmediato es mantener la felicidad humana y la paz de la República. En cambio, el reino espiritual se extiende a las almas y a los cuerpos ordenados a su fin último, afecta las cosas espirituales, se extiende al reino futuro también, procede inmediatamente de Dios y su fin principal es la salvación de las almas y su fin secundario la felicidad humana, por lo que es necesario “predicar y gobernar el género humano conforme a los preceptos divinos”.<sup>173</sup> Esta última afirmación es sumamente importante para comprender la visión que tuvo Vitoria sobre la evangelización; gobernar el género humano con los preceptos divinos significa que la conversión de los bárbaros tiene que realizarse por la predicación y la vía del ejemplo, formas empleadas por Cristo mismo y no por la fuerza y la violencia.

---

<sup>170</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>171</sup> p. 30.

<sup>172</sup> Aparente contradicción con lo que ha sostenido en toda la parte anterior de la relección, sin embargo me parece que se refiere a las normas temporales que los ciudadanos establecen para mantener la unidad e independencia de la república con el fin de observar el derecho natural y el divino que dispone la vida comunitaria como la mejor para el hombre.

<sup>173</sup> *Ibíd.*, p.32.

La diferencia entre lo terrenal y lo espiritual está fundada en el siguiente versículo del evangelio de San Juan (18,36), “mi reino no es de este mundo”. Con base en la primacía otorgada al reino espiritual frente al corporal y terrenal la vida social se debe subordinar a la salvación del alma. Por esta razón, el gobierno terrenal sólo es valioso en la medida en que se ordena para conseguir los fines espirituales; conformando así un tejido en el que se da una relación de concordancia entre lo político-social y lo teológico. Desde este punto de vista, el Rey, a quien corresponde ejercer la potestad de gobierno de la república, está sometido al reino de Cristo del que es vicario el Papa.

Este mismo orden se traslada a los intereses humanos, de modo tal que la guerra contra los gentiles, los herejes o los infieles no tiene como objeto principal apoderarse de sus bienes, porque éste sería un fin subordinado a aquel que es principal: la predicación de la verdadera ley, del evangelio. Como hemos podido advertir una de las preocupaciones centrales expuestas en el fragmento es la relación entre el reino terrenal y el espiritual y por la mayor importancia de este último podemos comprender la conclusión a la que se llega: “mucho mayor poder se manifiesta en que los hombres cambien sus dioses que en que cambien sus reyes”.<sup>174</sup> Esta afirmación proporciona un marco para comprender el pensamiento sobre la evangelización, cuyo fundamento reside claramente en la asociación entre la verdad y Dios, y cuya acción correspondiente consiste en la predicación de esta verdad teológica; de esta identidad hablamos ya en el primer capítulo.

#### III.2.2.2. La cuestión de los bárbaros

Los temas abordados hasta este momento refieren a la elección sobre el poder civil, mismos que Vitoria recuperará en la primera y segunda elecciones sobre los indios. Los conceptos de poder y evangelización serán recuperados en la segunda parte de este trabajo para analizar los planteamientos sobre la legitimidad e ilegitimidad del dominio español y la guerra contra los bárbaros. La articulación entre ambas elecciones se puede encontrar en aquello que sostiene Rovira al

---

<sup>174</sup> *Ibíd.*, pp. 37-38.

analizar el tema del poder civil: “los poderes públicos “vienen de Dios”, por lo tanto los poderes públicos de los infieles también vienen de Dios y mientras los pueblos infieles no ataquen ni hagan ofensa a los cristianos, éstos por el sólo hecho de la infidelidad no pueden hacerles la guerra”.<sup>175</sup> Cabe mencionar que uno de los fundamentos de la guerra justa es la injuria recibida por alguien, planteamiento que Vitoria sostuvo en la discusión sobre el poder y que recuperará en su análisis sobre los títulos que son objeto de esta relección.

Entrando en materia, es importante comentar que esta relección tiene como fin indagar si “es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres”, pregunta ya abordada por Santo Tomás en la cuestión décima de la *Secunda Secundae*, a la cual respondió de forma negativa, como vimos, porque de ello se puede derivar la injuria contra los infieles produciendo la guerra y, además, porque los niños son dependientes de sus padres y no tiene uso de razón. Vitoria, a su vez, divide su relección en tres partes:

- 1) “Derecho por el que han llegado los indios a ser dominio de los españoles.”<sup>176</sup>
- 2) “Que potestades tienen los Reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil.”<sup>177</sup>
- 3) “Que potestades tienen sobre ellos los mismos reyes o la Iglesia en lo espiritual y en lo que concierne a la religión, donde se responderá a la cuestión propuesta.”<sup>178</sup>

Antes de comenzar a estudiar las tres partes citadas arriba, se debe tomar en cuenta que Vitoria juzga necesario realizar una serie de consideraciones preliminares para esclarecer el enfoque desde el cual realizará su estudio, así como para plantear la importancia del juicio del teólogo en los asuntos que tienen por objeto la conciencia. Parte nuevamente de distinguir el derecho natural y

---

<sup>175</sup> Rovira Gaspar, María del Carmen. *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. México: Coedición Miguel Ángel Porrúa-Cámara de diputados, 2004, p. 182.

<sup>176</sup> Vitoria, Francisco de. “Relección primera sobre los indios recientemente descubiertos”. En: Francisco de Vitoria. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*. Madrid, España: Editorial Tecnos, 1998, p. 59.

<sup>177</sup> *Ibíd.*, p. 59.

<sup>178</sup> *Ibíd.*, p. 59.

divino del humano para sostener que los bárbaros deben ser juzgados a partir de lo que dispone el primero y no sólo desde el derecho civil, pues, como hemos comentado anteriormente, el derecho natural tiene por autor a Dios y el humano a los hombres, en otras palabras, es más importante considerar a los *bárbaros* desde el derecho natural y divino que desde el derecho humano, pues, como hemos señalado, lo espiritual es más importante que lo terrenal. Es por esto que el mejor juicio sobre el tema vendrá de aquellos que son expertos en el derecho natural y divino y no de quienes parten del humano, ya que:

En efecto, en las cosas que miran a la salvación hay obligación de creer a los que la Iglesia ha puesto para enseñar; y en caso de duda su parecer es ley, porque así como en el fuero contencioso el juez está obligado a juzgar de acuerdo a lo alegado y probado, así en el fuero de la conciencia hay obligación de juzgar no según el propio parecer, sino de acuerdo con motivos de probabilidad o la autoridad de los entendidos; de lo contrario su juicio es temerario y se expone al peligro de equivocarse, y por eso mismo yerra.<sup>179</sup>

El fuero de la conciencia es la especialidad del teólogo, pues a él corresponde determinar si algo es o no pecado. Por ello el tratamiento del tema de los bárbaros será teológico porque “no siempre las disputas teológicas son del género demostrativo, es decir, son licitadas no con el fin de indagar sino de enseñar”.<sup>180</sup> Pero, ¿a quiénes quiere enseñar Vitoria? En principio podemos decir que la enseñanza se dirige a los mismos cristianos con el fin clarificar el problema que significan los bárbaros y el trato que se les debe dar. Además, esta misma enseñanza permite ver una dimensión diferente de la evangelización que se dirige a los bárbaros: ante todo hay que conocer los fundamentos del derecho natural y divino en los que se pueden fundar las relaciones con ellos y, recordemos, lo principal para el derecho divino es la salvación de las almas.

Con el afán de investigar la cuestión planteada por Santo Tomás, Vitoria sostiene que el juicio sobre la predicación del evangelio a los *bárbaros* “no corresponde a los juristas, o al menos no sólo a ellos; porque, no estando aquellos bárbaros

---

<sup>179</sup> *Ibíd.*, p. 62.

<sup>180</sup> *Ibíd.*, p. 65.

sometidos al derecho humano, como diré en seguida, sus asuntos no pueden ser analizados por las leyes humanas, sino por las divinas, en las que los juristas no son lo suficientemente competentes como para definir por sí mismos tales cuestiones”.<sup>181</sup>

La proposición a analizar en la primera parte de la relección, que aborda el problema de la potestad de los Reyes de España sobre los *bárbaros*, es la siguiente: “si los bárbaros antes de la llegada de los españoles eran verdaderos dueños, tanto privada como públicamente”.<sup>182</sup> Para dar respuesta a esta cuestión Vitoria aborda las consideraciones hechas sobre el poder de los bárbaros sin perder de vista tanto el derecho natural como el de gentes. Que los bárbaros no eran verdaderos dueños puede sostenerse de tres formas diferentes: la primera afirma que los bárbaros eran siervos por naturaleza; la segunda que la infidelidad era causa suficiente para perder el dominio sobre lo material; y, finalmente, que por ser dementes o idiotas no tenían verdadero dominio.

Los argumentos de quienes sostenían que *los bárbaros no tenían dominio verdadero*, partían del supuesto de que los bárbaros eran **siervos por naturaleza** (de quienes había hablado Aristóteles) cuya fuerza residía en el cuerpo y no en la mente, pues “parecen distinguirse poco de los brutos animales y son absolutamente ineptos para gobernar(se)”.<sup>183</sup> Debido a esta condición los bárbaros sólo podían recibir órdenes y si algún señor los había abandonado cualquiera que fuera señor se los podría apropiar. A esta posición responde Vitoria que los bárbaros “estaban en pacífica posesión de sus bienes pública y privadamente, luego, a no ser que conste lo contrario, hemos de considerarlos verdaderos dueños”.<sup>184</sup> Su respuesta se fundamenta precisamente en que los bárbaros estaban organizados en repúblicas y, como anteriormente comentamos, la República misma ha sido instituida por Dios con un poder público cuya función es administrar para el bien de la República misma. Por esa razón Vitoria no duda en afirmar que los bárbaros eran dueños legítimos de lo que poseían, pues se regían

---

<sup>181</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>182</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>184</sup> *Ibíd.*, p. 68.

por un derecho. Por otra parte, es necesario tener presente que el poder de la República ha sido instituido por Dios y no por el acuerdo común de los hombres, por lo que cuestionar la legitimidad del dominio de los indios significa poner en cuestión el orden establecido por la divinidad misma, por ello veremos que en otras partes de la relección Vitoria se referirá a quienes sostienen esta posición como herejes.

Después de responder a esta primera formulación analiza las otras maneras de cuestionar la legitimidad de los reinos de los *bárbaros*. El argumento de quienes sostienen que **por pecadores** los *bárbaros* no tienen dominio legítimo es el siguiente:

Es cierto, sin embargo, que todo dominio existe por la autoridad divina, puesto que Dios es el creador de todas las cosas y nadie puede tener dominio, sino aquel a quien Él se lo haya dado. Pero no es decoroso que se lo dé a los transgresores de sus preceptos, como tampoco los príncipes terrenales dan sus bienes, como son villas o castillos, a los rebeldes, y, si se los hubieren dado, se los quitan. Ahora bien, por lo humano debemos juzgar lo divino. Por consiguiente Dios no concedió dominio a los desobedientes.<sup>185</sup>

Quienes defienden esta postura parten de un principio opuesto al que Vitoria sostiene, porque quieren juzgar lo divino desde lo humano y no viceversa, con base en esto pone ejemplos pertenecientes al derecho humano y no se fundan en lo contenido en el Evangelio. Así, tras exponer este argumento, Vitoria sostiene que *el pecado mortal no impide el dominio civil ni el verdadero dominio*. Dios, al igual que el sol y la lluvia, da los bienes temporales a todos los hombres, de modo que por derecho natural el pecado mortal no impide el dominio civil y humano, conclusión que prueba de diferentes formas. Una de ellas sostiene que aún cuando el hombre peca “no pierde el dominio sobre los propios actos y sobre los propios miembros, puesto que el pecador tiene el derecho de defender su propia vida”,<sup>186</sup> es decir, debido a que se mantiene el derecho natural, a pesar del pecado mortal, persiste también el dominio. Otra forma más, parte de la premisa de que el

---

<sup>185</sup> *Ibíd.*, p. 69.

<sup>186</sup> *Ibíd.*, p. 71.

dominio se funda en la imagen de Dios, “el hombre es imagen de Dios por naturaleza, es decir, por las potencias racionales”,<sup>187</sup> imagen que no pierde cuando caen en pecado mortal.

A estas pruebas se suman otras más que le permiten afirmar que, quienes sostienen que los *bárbaros* no tienen legítimo derecho por pecadores, están en herejía manifiesta, pues Dios da los bienes tanto a buenos como a malos. A continuación pregunta Vitoria si la infidelidad es causa suficiente para perder el dominio y la respuesta es nuevamente negativa, pues en la Biblia se llama reyes a infieles y a hombres malos, a pecadores como Salomón. La primera proposición con la que sostiene este planteamiento es que la infidelidad no es impedimento para el ser verdadero dueño;<sup>188</sup> en otras palabras, la fe no quita el derecho natural ni el humano, con lo que Vitoria sostiene, al igual que Santo Tomás e incluso Marsilio, que el dominio es independiente de la fe y si ésta se pierde aquel permanece. La conclusión que se deriva de lo anterior es que “no es lícito despojar a los sarracenos, a los judíos, y a cualesquiera de los infieles de los bienes que poseen, sólo por el hecho de ser infieles. El hacerlo es hurto o rapiña como si se hiciera a los cristianos”.<sup>189</sup>

La conclusión anterior es sumamente crítica contra la posición que sostenía que la infidelidad era causa de la pérdida del dominio. Más interesante aún resulta ver que el fundamento del planteamiento de Vitoria es teológico y más allá de la infidelidad de los sarracenos, judíos y “cualquiera de los infieles” (es decir, los *bárbaros*), el derecho natural y el derecho divino se mantienen como la forma principal mediante la cual se establece el orden entre los hombres, independientemente de sus creencias. En este mismo sentido se plantea la segunda proposición: “según el derecho divino el hereje no pierde el dominio de sus bienes”.<sup>190</sup> Debido a que la pérdida de bienes pertenece al derecho humano, pues no hay pena para este mundo establecida por la ley divina, ni infieles ni herejes pierden el legítimo dominio sobre sus cosas.

---

<sup>187</sup> *Ibíd.*, p. 71.

<sup>188</sup> El autor de esta proposición es, como vimos en el primer capítulo, Santo Tomás de Aquino. Autoría que el mismo Vitoria reconoce.

<sup>189</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, p. 74.

Como dijimos, por el derecho humano los hombres si puede perder el dominio a causa del pecado de herejía. En este terreno parece que la armonía entre los tipos de derechos no se mantiene, pues aunque antes había sostenido que el derecho humano viene del divino, en este caso hay un distanciamiento en lo que cada uno dispone.<sup>191</sup> Ahora bien, el tenor crítico de los planteamientos de Vitoria no se pierde, pues sostiene que la confiscación de bienes se debe realizar en el momento en que se establece la condena, pero antes de que ésta sea dictada el acusado puede vivir lícitamente de sus bienes, así como donarlos y sólo puede venderlos cuando no hay peligro de confiscación.

### III.2.2.3. La razón y el dominio

El último argumento que analiza Vitoria sostiene que los *bárbaros* no tienen dominio legítimo porque eran **dementes o idiotas**. La cuestión se formula de la siguiente manera: ¿para tener dominio es necesario tener uso de la razón? Si los *bárbaros* son criaturas irracionales, similares a *los brutos animales*, entonces no pueden tener dominio sobre sí mismos y, por lo tanto, menos aún sobre las cosas materiales. Otra forma de plantear este argumento es la siguiente: sólo los seres racionales tienen dominio sobre sus actos, razón por la cual pueden disponer de lo que les pertenece; en cambio, los brutos no pueden disponer de las cosas, por lo que no pueden ser dueños.

Vitoria sostiene que las criaturas irracionales, los animales, no pueden tener dominio, ya que éste último es entendido como derecho y, como vimos al principio, la naturaleza dio sólo a los hombres la facultad de la razón, por la cual se establece el derecho. De esta forma daría respuesta Vitoria a quienes defendía que los bárbaros eran dementes o idiotas. Una forma más de comprobar su posición, consistió en analizar si los niños antes del uso de razón pueden tener dominio legítimo; la respuesta es que sí, porque pueden sufrir injurias, no existen

---

<sup>191</sup> Este planteamiento de Vitoria mantiene una relación de concordancia con aquello que veíamos en el capítulo anterior sobre Marsilio de Padua. Recordemos que, según este autor, los herejes sólo pueden ser castigados en este mundo si el legislador (la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente) dispone leyes al respecto, fundadas en los *peligros* que se podrían derivar del trato entre fieles e infieles.

para la utilidad de otro, pueden ser herederos legítimos y la imagen de Dios, fundamento de todo dominio, está en los niños. A continuación sometió al mismo cuestionamiento el caso de los *amentes* crónicos que no tienen uso de razón, pero éstos también pueden recibir injurias, por lo que tienen derechos. Después de estudiar estos casos se podría afirmar que los *bárbaros*, en caso de que fueran irracionales, no estarían impedidos para ser verdaderos dueños. Sin embargo, Vitoria sostiene contundentemente que:

En realidad no son dementes sino que a su manera tienen uso de razón. Está claro, porque tienen cierto orden en sus cosas, una vez que poseen ciudades establecidas ordenadamente, y tienen matrimonios claramente constituidos, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercaderes, cosas que requieren todas ellas el uso de razón; asimismo *tienen una especie de religión*, no yerran en cosas que son evidentes para los demás, lo cual es indicio de uso de razón.<sup>192</sup>

La razón es lo más importante en el hombre y es evidente, por la organización política que parte de la institución de un derecho, que los bárbaros del Nuevo Mundo también contaban con dicha facultad, aunque su ejercicio se realizara “a su manera”. Sin embargo, parecen tan *romos* a los ojos de los españoles por su educación, la cual Vitoria califica de “*mala y bárbara*”.

Cabe mencionar que para Vitoria el argumento aristotélico que sostenía que los bárbaros eran esclavos por naturaleza, anteriormente comentado, se fundan en una comprensión errónea de lo que el filósofo quiso decir, pues no sostuvo que los hombres de poco ingenio eran siervos por naturaleza, ni mucho menos que fuera lícito a los hombres libres apoderarse de sus bienes, reducirlos a esclavitud y venderlos, “sino que quiere enseñar que tienen necesidad de ser dirigidos y gobernados por otros; y que es bueno para ellos estar sometidos a otros como los hijos, antes de la edad adulta, necesitan estar sometidos a los padres, y la mujer al marido”.<sup>193</sup> Esta interpretación de Aristóteles y del poder de los reyes cristianos sobre los bárbaros hace pensar que la labor principal que el Rey de España debe

---

<sup>192</sup> *Ibíd.*, p. 82, el subrayado es mío.

<sup>193</sup> *Ibíd.*, p. 83.

emprende es educativa, poniendo con esto a la evangelización como el fin principal. De este modo observamos como los predicadores tienen el papel principal en el proceso de la conquista espiritual, pues a ellos corresponde la enseñanza de la doctrina cristiana a los bárbaros, quienes, pese a las dificultades para conocer a Dios por la vía natural, deben tener, según Vitoria, algún conocimiento remoto de la divinidad, es decir, al menos saben que hay un Dios o dioses y que se les debe rendir culto.

En conclusión, Vitoria sostiene que no se puede negar que los bárbaros tenían verdadero dominio público y privado a la llegada de los españoles. Sin embargo, advierte que por ser ineptos y romos “podría generarse algún derecho para someterlos, como diremos después”.<sup>194</sup>

#### III.2.2.4 Títulos no legítimos

La segunda parte de la relección está dedicada a analizar los *Títulos no legítimos por los que los bárbaros del nuevo mundo pudieron venir a poder de los españoles*, los cuales son siete. Ésta parte se caracteriza por la insistente crítica contra la violencia y la ilegitimidad del dominio colonial en el Nuevo Mundo, crítica que parte del análisis de los fundamentos de cada una de las posibles justificaciones del dominio español.

##### III.2.2.4.1. Títulos políticos

Al *primer título* que sostiene que el emperador es el señor de todo el mundo, incluidos los bárbaros, responde Vitoria que ni en el derecho natural ni en el humano se funda esta pretensión, pues aunque el dominio sólo pudiera provenir de estos dos, en ninguno de ellos se justifica que debe haber un solo señor del orbe. De acuerdo con el derecho natural todos los hombres son libres, así que por esta vía no se puede sostener que alguien tenga el dominio del mundo y menos aún que corresponda tal dominio a los franceses o alemanes. En abierta oposición

---

<sup>194</sup> *Ibíd.*, p. 84.

a la idea de Imperio, dice Vitoria que “el dominio y la jerarquía han sido introducidos por el derecho humano”,<sup>195</sup> como sostiene Santo Tomás en la *Secunda Secundae*. Por lo tanto, no se justifica el dominio de los españoles sobre los bárbaros por este título.

Ahora bien, a quienes fundamentan el poder del Emperador en el dominio de Cristo como señor temporal, Vitoria responde que no hay forma de comprobar que Cristo haya tenido tal potestad, para lo cual cita a Juan (18,36): <<*mi reino no es de este mundo*>>; a partir de estas consideraciones Vitoria sostiene que las cosas temporales deben considerarse sólo en cuanto se ordenan para alcanzar los fines espirituales que comprenden la salvación del alma, como se ha mencionado anteriormente y, en ese sentido, “los reyes son ministros de los obispos”, pues la potestad temporal está sujeta a la espiritual; otro argumento contra esta posición es el siguiente: en la Biblia no se encuentra ningún elemento en el que se pueda fundamentar la necesidad de establecer un emperador para todo el mundo, pues en el Antiguo Testamento nadie era por derecho divino señor de todo el orbe y ni siquiera la venida de Cristo pudo suponer la institución de un señor temporal con tales características. Finalmente, en el derecho humano no existe ley alguna en la que se sustente que debe haber un solo señor, por lo que tampoco existe la jurisdicción que se determina mediante la ley.

En la segunda conclusión, Vitoria consiente la posibilidad de que el Emperador sea señor del mundo, pero aún así no podría por eso ocupar las posesiones de los bárbaros, pues una cosa es el dominio con propiedad, el cual no le corresponde, y otra la jurisdicción.

El *segundo título* sostiene que el Papa es monarca de todo el mundo, por ello pudo nombrar a los reyes de España príncipes de los bárbaros; además, causa de la guerra justa sería que los bárbaros se resistieran a reconocer el dominio temporal del Papa. Sin embargo, en la primera conclusión esgrimida contra ésta posición, se sostiene que entendida la potestad en sentido propio, el Papa no es señor civil ni temporal de todo el orbe. La potestad temporal del Papa no tiene fundamento en el derecho natural y divino, ni en el humano y aunque Cristo haya tenido tal poder no consta que se lo haya transmitido a su vicario,

---

<sup>195</sup> *Ibíd.*, p. 90.

esto es evidente porque el Papa no es menos vicario de Cristo en lo espiritual que en lo temporal: ahora bien, el Papa no tiene jurisdicción espiritual sobre los infieles, como confiesan incluso los adversarios, y parece sentencia expresa del Apóstol: <<Pues ¿qué a mí juzgar a los de fuera?>> (1 Cor 5,12). Luego tampoco en lo temporal.<sup>196</sup>

La conclusión a la que llega Vitoria es que el Papa no tiene potestad temporal alguna sobre los bárbaros o cualquier otro infiel. Sin embargo, como se ha mencionado en otras ocasiones, el Papa tiene potestad temporal sólo en cuanto ésta se ordena para administrar las cosas espirituales, pues su labor persigue como fin la felicidad última; en este caso, el poder temporal está sometido al espiritual. Además, como es pastor espiritual por delegación de Cristo “pudiendo esta misión ser obstaculizada por el poder civil, y como Dios y la naturaleza no pueden fallar en las cosas necesarias, no hay duda de que le fue transmitida al Papa la potestad temporal en cuanto es necesaria para el gobierno de lo espiritual”.<sup>197</sup> Valientemente se atreve Vitoria a sostener que también los obispos, al ser pastores, cuentan con el mismo poder que le Papa de disponer de las cosas temporales para cumplir con las espirituales.

Ahora bien, basándose en la conclusión anterior, no se puede hacer la guerra a los bárbaros por no reconocer el dominio del Santo Padre, pues, evidentemente, no tiene dominio sobre ellos. Vitoria, recuperando uno de los planteamientos más importantes sobre la fe de la *Secunda Secundae*, sostiene que si no se puede demostrar a los bárbaros a través de la razón natural por qué deben aceptar a Cristo, menos aún puede probárseles el dominio del Papa, labor que considera absurda. El fundamento de este planteamiento está en el principio que sostiene que la violencia no es el medio por el cual los infieles se deben mover a la fe verdadera, ya que

ni siquiera los sarracenos que viven entre los cristianos han sido nunca despojados de sus bienes por este título ni han tenido que soportar ninguna molestia. Pues si este título fuese suficiente para hacerles la guerra, sería lo mismo que decir que pueden ser desposeídos por razón de infidelidad. Pues es cierto que ningún infiel reconoce el dominio del Papa; no obstante no hay ningún doctor, ni aún entre los adversarios, que admita que por el solo título de infidelidad puedan ser desposeídos. Luego es puro sofisma lo que dicen esos doctores.<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> *Ibíd.*, p. 100.

<sup>197</sup> *Ibíd.*, p. 101.

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 104.

Nuevamente, Vitoria recurre a la discusión sobre el título de infidelidad que abordó en la primera parte de la relección, para sostener que a los *bárbaros*, de la misma forma que en el caso de los *sarracenos* (considerados como enemigos de la fe cristiana), no se les debe despojar de las cosas que poseían con legítimo dominio antes de la llegada de los españoles por desconocer la autoridad del Papa. Negarles el dominio por el título de infidelidad es negar la universalidad e inmutabilidad del derecho natural, ya que por él ha dado Dios las cosas incluso a los infieles.

La conclusión de los dos títulos comentados anteriormente es que “los españoles, cuando por primera vez llegaron navegando a las tierras de los bárbaros, no llevaban consigo ningún derecho para ocupar territorios”.<sup>199</sup> El tercer título que aborda Vitoria es el siguiente: <<derecho de descubrimiento>>. Pero este sólo tiene efectos cuando las tierras descubiertas no tienen dueños, sin embargo las tierras del Nuevo Mundo sí tenían, como hemos observado, dueños legítimos.

#### III.2.2.4.2. Títulos de religión

Vitoria introduce también algunos títulos cuyo fundamento es religioso; a éstos es necesario poner especial cuidado porque en ellos expone el método de la evangelización, sobre el cual nuestro autor ha abundado en diferentes momentos, incluso en el que interpreta al siervo por naturaleza (aristotélico) en claves educativas.

Como hemos tenido oportunidad de comentar en otros momentos, uno de los fundamentos principales en los que se sustenta evangelización es que la religión cristiana es la única verdadera y que todos los hombres han sido creados por el mismo Dios; en este sentido la infidelidad se comprende como un alejamiento de esa verdad que pone en riesgo la salvación misma del hombre; en otras palabras, la única forma de que el infiel pueda salvarse es convirtiéndose al cristianismo. Con este pensamiento se anula la posibilidad de consentir formas religiosas distintas al cristianismo, porque si todos los hombres deben salvarse se hace

---

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p. 105.

necesario emprender una labor pedagógica en la que el *otro* debe ser guiado al camino de la Verdad, en el que, por supuesto, el teólogo y los frailes son especialistas.

Sin embargo, a pesar de la inminente solución al problema, pudimos analizar las formas como Vitoria cuestiona las pretensiones del Emperador y del Papa de detentar un poder que no les corresponde; pues, como vimos anteriormente, la potestad por la que se gobierna la República no pertenece a ningún individuo en especial, sino sólo a la República y es necesario tomar las decisiones más apropiadas en beneficio de ella. Teniendo en cuenta los elementos antes comentados podemos entrar a la discusión de las tesis teológicas a las que Vitoria opondrá una serie de conclusiones que se fundan en su visión crítica.

Dedica Vitoria al *cuarto título* especial atención, pues en él se plantea que si “los bárbaros se niegan a la fe de Cristo, no obstante haberseles propuesto, y haberles rogado insistentemente que la acepten”,<sup>200</sup> pueden venir legítimamente a dominio de los españoles. Varios son los argumentos con los que se sostiene este título, de los cuales me parece que es oportuno retomar tres. En el primero se sostenía que los *bárbaros* estaban obligados a aceptar la fe de Cristo, por cuya autoridad se les podría obligar empleando el derecho de guerra, si se negasen a ello. El segundo consistía en que, equiparando a Cristo con un señor terrenal, si los bárbaros blasfemasen públicamente contra Cristo se les podría hacer lícitamente la guerra. Finalmente, basándose en la *Secunda Secundae*, se sostenía que el pecado de la infidelidad es el más grave porque es el que más aleja a los hombres de Dios, destruyendo “el principio de conversión a Dios”, de modo que por esta razón podrían los españoles perseguir a los infieles “porque por la infidelidad las leyes civiles imponen al cristiano la pena capital, pero no por la blasfemia”.<sup>201</sup>

Para contestar a estos argumentos Vitoria recurre a la cuestión diez de la *Secunda Secundae*, de la que se deriva que “<<los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no contenían pecado de infidelidad por no creer en Cristo>>”.<sup>202</sup> Según el diagnóstico del teólogo, fundado en la tradición, los bárbaros, “esos que

---

<sup>200</sup> *Ibíd.*, p. 106.

<sup>201</sup> *Ibíd.*, p. 108.

<sup>202</sup> *Ibíd.*, p. 108.

nunca oyeron nada de la fe tienen *ignorancia invencible*, por muy pecadores que, por otra parte, sean. Luego tal ignorancia no es pecado”,<sup>203</sup> porque no se les ha predicado la fe verdadera. Quienes son infieles por ignorancia no son culpables del pecado de infidelidad, sin embargo afirma Vitoria que los bárbaros se condenarán por los demás pecados que hayan cometido o, incluso, por la idolatría. A pesar de esto último, cabe recalcar que se mantiene la ley natural como norma universal y si los bárbaros se han apegado a ella para regir honestamente su vida “Dios proveerá y les iluminará acerca del nombre de Cristo”,<sup>204</sup> esto es, la familiaridad con la ley natural les permitirá reconocer la Verdad sobre la que los frailes les predicán, aunque de esto no se sigue que por vivir de forma desapegada a la ley natural se les culpe del pecado de infidelidad. En la segunda proposición con la que Vitoria critica esta postura, sostiene que “los bárbaros no están obligados a creer al primer anuncio que se les haga de la fe de Cristo, de suerte que pequen mortalmente si no creen sólo por el hecho de que se les anuncie y proponga que la fe cristiana es la verdadera religión y que Cristo es el Salvador y Redentor del mundo, sin que en confirmación medien milagros o cualquiera otra prueba”.<sup>205</sup> Esto se debe simplemente al hecho de que los bárbaros desconocen quienes son las personas que están enseñando *la religión verdadera*, y para creer firmemente es necesario que haya algún motivo de persuasión. Este planteamiento es muy importante porque Vitoria lo lleva al límite en el momento en que señala que si los sarracenos, al igual que los cristianos, propusieran su fe a los *bárbaros*, éstos últimos no estarían obligados a creerles, pues para creer en la fe verdadera es necesario aducir razones o motivos convincentes que los persuadan. Ahora bien, si se les ha anunciado sin dar razones o motivos suficientes para creer y los bárbaros no aceptan la fe, no se les puede hacer la guerra, pues no han hecho injuria alguna a los españoles. En cambio, si se les ha propuesto la fe de forma correcta, es decir, si se han dado motivos de persuasión suficientes y “si alguien les ha aconsejado que escuchen y

---

<sup>203</sup> *Ibíd.*, p. 110.

<sup>204</sup> *Ibíd.*, p. 113.

<sup>205</sup> *Ibíd.*, p. 113

reflexionen acerca de las cosas concernientes a la religión” están obligados a escuchar y reflexionar, pues *para la salvación les es necesario creer en Cristo y bautizarse* y para creer es necesario escuchar y aprender. Este planteamiento es la base de la siguiente proposición:

Si se propone la fe cristiana a los bárbaros de un modo probable, es decir, con argumentos probables o razonables, y con una vida honesta y de acuerdo con la ley natural, que es un gran argumento para confirmar la verdad, y esto no solo una vez y a la ligera, sino con diligencia y cuidado, están obligados a aceptar la fe de Cristo bajo pena de pecado mortal.<sup>206</sup>

Para comprender estos planteamientos cabe recordar los dos tipos de verdades divinas que Santo Tomás plantea al principio de su *Suma contra Gentiles*. Unas verdades son accesibles por la razón natural y otras exceden la capacidad de la razón humana. Estas últimas sólo se proponen al hombre para que las crea, mientras que las primeras pueden ser investigadas y demostradas por la razón. Entonces, si no se puede demostrar por completo a los bárbaros todos los fundamentos de la ley divina revelada, al menos es posible demostrar, por la vía de la razón natural ciertas verdades.

En esta proposición, Vitoria expone de forma clara que la ley natural es como una razón común que cualquier hombre racional puede comprender; por ella se justifica el dominio que los bárbaros tenían sobre sus cosas y, también puede explicarse que el cristianismo es la religión en la que se adora al verdadero Dios. Gracias al conocimiento de la ley natural los mismos *bárbaros* tenían una especie de religión, es decir, aunque sus dioses no eran los verdaderos, al menos tenían el conocimiento de la existencia de un ser metafísico al que era necesario rendir culto. Precisamente porque la ley natural es una suerte de lenguaje universal, si los predicadores practicaran una vida apegada a ella, podría exigirse a los bárbaros que escuchasen la Verdad. Además, como la ley natural funciona como una intermediación racional entre Dios y el hombre, sostiene Vitoria que los bárbaros, obligados a escuchar, deben asentir a aquello que es racional, pues ellos mismos son racionales.

---

<sup>206</sup> *Ibíd.*, pp. 115-116.

Este es uno de los argumentos más importantes de la lógica de la colonización; en él no se niega la racionalidad a los *indios* del Nuevo Mundo y tampoco se duda de su humanidad porque están inscritos en el plan de la salvación; sin embargo, la articulación entre fe y verdad impide aceptar las diferencias religiosas y justifica, a la vez, la predicación. Y aunque la Verdad no es comprensible sólo por la razón, ésta facultad constituye una vía de acceso importante para aquellos que tienen *ignorancia invencible*. Este es el proceso de reducción de lo *otro* a lo mismo propio del pensamiento político religioso de la época que estudiamos; si bien, en él se otorga, por ser racionales, a los bárbaros el dominio sobre sus posesiones y no se duda de su racionalidad, por otra parte, se reduce, cual fuego voraz, su religión al simple error, por lo que la colonización es necesaria no materialmente, sino espiritualmente, cuestión que será abordada en la tercera parte de la relección y que de algún modo se esbozó al final del *Fragmento del reino de Cristo*, antes comentado.

En esta parte Vitoria mantiene su postura crítica ante las noticias que ha recibido de la conquista del Nuevo Mundo. De acuerdo con ellas la fe no ha sido propuesta adecuadamente a los bárbaros y, en ese caso, no están obligados a creer. Tales noticias son las siguientes:

Pero milagros y otros signos yo no he oído que ahí se den, ni tampoco ejemplos de vida tan religiosa como para moverlos a creer. Por el contrario, tengo noticia de muchos escándalos, crueles delitos, y muchos actos de impiedad. Por lo cual no parece que la religión cristiana les haya sido predicada con la suficiente piedad y de manera conveniente como para que ellos estén obligados a asentir. Bien es verdad que muchos religiosos y otros eclesiásticos parecen haber puesto en este cometido dedicación y cuidado suficiente, tanto con su vida como con su ejemplo y diligente predicación, de no haber sido estorbados por otros cuyos intereses son muy ajenos a ese fin.<sup>207</sup>

Vitoria no desconoce el trabajo que los misioneros habían realizado en el Nuevo Mundo. Sin embargo, los intereses económicos fueron considerados más importantes que la predicación del Evangelio, en otras palabras, se dio mayor

---

<sup>207</sup> *Ibíd.*, p. 116.

importancia a lo material y terrenal que a lo espiritual; inversión del orden que, además de entorpecer la predicación, implicaba que los conquistadores se oponían al orden divino mismo. La crítica a la empresa de éstos mediante el desmenuzamiento de los argumentos que podrían justificar la conquista, da fundamento al sentido instructivo de la disputa teológica, pues busca enseñar que los bienes espirituales están por encima de los terrenales, por lo que la predicación debería estar por encima de los intereses económicos. Sin embargo, las noticias daban cuenta de lo contrario y aunque sin negar que los indios se encontraban en el error por *ignorancia*, Vitoria sostiene que en ese contexto de violencia los bárbaros no están obligados a asentir y creer en aquello que no les ha sido predicado con la piedad suficiente.

La misma postura crítica lo lleva a plantear una proposición que podemos considerar aún más radical sobre el tema de la conversión: “aunque la fe les haya sido anunciada a los bárbaros con signos suficientes de probabilidad y no hayan querido aceptarla, no por esta razón es lícito perseguirlos con la guerra y despojarlos de sus bienes”.<sup>208</sup> El fundamento de esta proposición se encuentra en Santo Tomás. Nuevamente, una de las formas de probar la proposición es comparando a los bárbaros con los infieles europeos: los bárbaros no deben ser convertidos al cristianismo por la fuerza tal y como se acordó en el concilio de Toledo para el caso de los judíos. Y esto se debe a que la fe es un acto en el que el entendimiento es movido por la voluntad y si se les obliga mediante la fuerza a abrazarla, la voluntad misma es violentada en su acto. La forma de atraerlos a la verdadera religión no es la violencia, sino que se los debe traer con blandura, pues la guerra misma no es algo que esté a favor de la fe cristiana y, por tanto, “por la guerra los bárbaros no pueden ser movidos a creer, sino fingir que creen y aceptan la fe cristiana, lo cual es abominable sacrilegio”.<sup>209</sup> Concluye este título sosteniendo que sólo los infieles que son súbditos de los príncipes cristianos pueden ser obligados, por éstos, “con amenazas y con el terror a abrazar la fe”, cuestión que promete tratar más adelante.

---

<sup>208</sup> *Ibíd.*, p. 117.

<sup>209</sup> *Ibíd.*, p. 118.

Si bien, ni el pecado de infidelidad, ni la negación a aceptar la fe cristiana son motivos para hacer la guerra a los *bárbaros*, el *quinto título* sostiene que se les puede hacer por sus pecados mortales, el cual Vitoria considera más serio. Dicho título se basa en la distinción entre pecados contra la ley divina, por los que no se les puede hacer la guerra debido a que su falta es indemostrable, y pecados que van contra la ley natural. Por estos últimos, que comprenden comer carne humana, el concubito indiscriminado con parientes o con personas del mismo sexo, se les puede hacer la guerra, ya que es posible demostrarles que con tales acciones ofenden a Dios, obligándoles a observar la ley natural.

La respuesta de Vitoria es la siguiente: “los príncipes cristianos, ni aún con la autoridad del Papa, pueden por la fuerza apartar a los bárbaros de sus pecados contra la ley natural, ni castigarlos a causa de ellos”,<sup>210</sup> debido a que ni el Papa ni los Príncipes tienen jurisdicción sobre ellos, razón por la que no pueden imponerles penas. Según Vitoria, la distinción del pecado antedicha (contra la ley divina y contra la natural) es poco clara, porque si los defensores de este título hablaran de él en sentido universal (hurto, fornicación o adulterio) la guerra no sería el castigo que correspondería a la fornicación, el adulterio o el hurto; ahora bien, si hablaran en sentido particular (de los pecados que van contra la naturaleza, como el concubito con niños o animales), sostiene Vitoria que el homicidio cometido en la guerra injusta es más grave aún. De la misma forma que el Papa no tiene la autoridad para hacer guerra a los cristianos “fornicarios, ladrones o sodomitas” o de confiscar sus bienes, tampoco puede hacerla a los bárbaros; pues tales pecados son más graves para los cristianos porque saben que están pecando, que para quienes los ignoran. Respecto a quienes afirma que los bárbaros se deben apegar a la ley natural, porque dicha ley es la que guía sus vidas, Vitoria sostiene lo siguiente:

Además, ¿qué entienden esos por profesar la ley natural? Si es conocerla, no la conocen toda; si quieren observarla, entonces también por eso mismo quieren también observar toda la ley divina; y, si supieran que la ley cristiana es divina, también querrían observarla.

---

<sup>210</sup> *Ibíd.*, p. 120.

Luego no profesan más la ley natural que la ley cristiana. Además, sin duda, tenemos argumentos más fuertes para probar que la ley de Cristo viene de Dios, y es verdadera, que para probar que la fornicación es mala, o para determinar otras cosas prohibidas por la ley natural. Luego si pueden ser obligados a observar la ley natural, porque puede ser demostrada, también a observar la ley evangélica.<sup>211</sup>

Los dos argumentos que presenta Vitoria en este caso conforman el marco de su idea de evangelización. Los bárbaros, sin saberlo, pueden estar viviendo conforme a la ley natural; sin embargo, su desconocimiento es tanto del autor de la ley por la que se guían, que es el mismo Dios, como de su concordancia con la ley cristiana; si se les pudiera demostrar ambas cosas aceptarían la evangelización sin resistencia alguna. Más aún, aunque no conocen toda la ley natural, los bárbaros con el poco conocimiento que de ella tienen en el fondo están profesando la ley cristiana; el desconocimiento entonces es del autor de la ley y de que el cristianismo se articula a la ley natural. Por lo que obligarlos a seguirla es igual a obligarlos a aceptar la fe y la violencia contra la voluntad es lo que precisamente se debe evitar. Por estas razones en lugar de hacer la guerra y castigar con penas excesivas a los bárbaros, los españoles deberían comprender en primer lugar el desconocimiento que aquellos tienen de la ley natural y, en segundo, que si ésta se les propone de forma adecuada, por ser hombres racionales la aceptarían. Por ello con la evangelización, tarea principal de los cristianos, se debe demostrar con argumentos que el autor de la ley evangélica y de la ley natural es el mismo Dios y que por ello no existen contradicciones entre ambas.

Vitoria comenta dos títulos más. El *sexto* sostiene que cuando los españoles llegaron hicieron saber a los bárbaros, por medio del requerimiento, que eran enviados del Rey de España y los exhortaron a aceptarlo como señor. Pero la elección a que se alude no fue voluntaria, sino realizada por el miedo o por el desconocimiento, por lo que éste tampoco es un título legítimo debido a que se aprovecha de la ignorancia y miedo de los bárbaros (este es un tema que Vitoria tratará también en la tercera parte).

---

<sup>211</sup> *Ibíd.*, p. 122.

El *séptimo título* defiende que el descubrimiento fue una donación especial de Dios hecha a los españoles; este es el argumento al que menos crédito se puede dar, pero quienes causaron la perdición de los bárbaros, a saber, los españoles, no pueden quedar sin culpa; además, comparativamente hablando, entre los cristianos a veces se dan pecados más graves que entre los bárbaros, salvo, claro está, el de la infidelidad.

Por los títulos antes comentados no se puede justificar el dominio de los españoles sobre los bárbaros y quien lo intente “mal atendería a su salvación”, pues Vitoria ha demostrado su ilegitimidad e incluso la herejía que se podría derivar de estos títulos. En esta parte de la relección resalta la defensa de la racionalidad de los bárbaros fundamentada en el análisis realizado por el dominico; en ello se basa su crítica contra la conquista y el sometimiento de los hombres del Nuevo Mundo. El dominio de los españoles no se legitima por ningún derecho, ni por las pretensiones de dominio universal del Emperador, ni por la potestad temporal del Papa. Y ante todo, desde el orden mismo de las cosas, el orden cristiano ha sido invertido para favorecer los intereses materiales. Por esto último la conquista no sólo ha producido resultados negativos para los bárbaros que han sufrido la guerra y el dominio injustos, también los ha producido para los españoles, quienes se han contrapuesto al orden divino.

#### III.2.2.5. Títulos legítimos

La tercera parte de la relección que versa sobre los *Títulos legítimos por los cuales pudieron venir los bárbaros a poder de los españoles* ha suscitado gran controversia debido a las contradicciones evidentes entre ésta y las partes primera y segunda. En su estudio sobre la obra de Francisco de Vitoria, la Doctora Carmen Rovira comenta que al inicio de la relección se dice que la parte en cuestión versaría sobre las cosas “espirituales y referentes a la religión”, para cumplir el objeto de la relección misma. Sin embargo, el contenido es distinto al anunciado por el autor, situación por la que Rovira comenta que “por algo” o por “alguien”

cambió lo que se pretendía tratar en la tercera parte y que de hecho acaba concediendo más importancia al “poder” que a la evangelización”.<sup>212</sup> Es decir, tras la crítica a los intereses materiales que caracterizó la segunda parte, el discurso cambia tan radicalmente que otorga mayor importancia a dichos intereses que a la predicación del Evangelio. Para Rovira, después de analizar los títulos primero y octavo de esta parte, la contradicción interna se justifica por “el temor a la crítica y a la censura imperial”, situaciones por las que Vitoria en último momento cambió su posición, tras haber realizado en las dos partes anteriores críticas sistemáticas a los títulos posibles por los que se podría defender la conquista. De forma que la contradicción presente en esta selección, surge de la tensión que hay entre “la justificación y necesidad del poder económico y en general la hegemonía de España y un profundo sentimiento religioso que lo conducían a repudiar lo anterior”.<sup>213</sup>

Cabe mencionar, además, que al realizar un análisis comparativo de esta tercera parte de la selección con la posición planteada por Juan Maior en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Rovira, considerando la “relación intelectual” entre Vitoria y Maior, sostiene que existe un “paralelo ideológico” entre ambos autores, ya que el primero se apoyó en los planteamientos sobre el Nuevo Mundo hechos por Maior para definir los títulos legítimos. Estas razones aducidas por Rovira son importantes para darnos cuenta de que aún el pensamiento más crítico contra la conquista fue sometido por el discurso predominante que defendía el dominio de los españoles y la cristianización de los gentiles del Nuevo Mundo. Así, teniendo en cuenta esta contradicción podemos introducirnos en el contenido de los títulos que Vitoria considera legítimos.

El más extenso de los títulos es el *primero*, que se denomina de <<sociedad y comunicación natural>>. En la primera conclusión Vitoria sostiene que “los españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios y permanecer allí, aunque sin hacer daño alguno a los bárbaros y ellos tampoco pueden prohibírselo”,<sup>214</sup> porque a los extranjeros se les debe tratar bien, por derecho humano, que obliga

---

<sup>212</sup> Rovira Gaspar, María del Carmen, *op. cit.*, p. 251.

<sup>213</sup> *Ibíd.*, p. 254.

<sup>214</sup> Vitoria, Francisco de. *Selección primera sobre los indios recientemente encontrados*, *op. cit.*, p. 129.

de la misma forma que el divino; por lo que los *bárbaros* están obligados a no rechazar a los españoles. Además, al principio todas las cosas eran comunes, “las corrientes de agua y de mar, los ríos y los puertos, así como los caminos”, y quien quisiera podía transitar por ellos.

Otra premisa, en la cual se funda la conclusión anterior, sostiene que “es lícito todo lo que no está prohibido ni constituye ofensa o va en perjuicio de los demás. Ahora bien, la llegada de los españoles se hace, como se da por supuesto, sin injusticia ni daño de los bárbaros. Luego es lícita”.<sup>215</sup> Además, dice Vitoria que la amistad es de derecho natural y es contra la naturaleza impedir la amistad entre hombres inofensivos. Aquí podemos advertir la presencia de contradicciones entre la segunda y tercera partes, pues en la segunda Vitoria comentaba que las noticias que había recibido de la conquista eran sumamente opuestas a lo que prescribe el derecho natural y divino, porque los intereses materiales se habían antepuesto a los espirituales. Sin embargo, en esta parte los españoles son presentados como gente inofensiva que buscaba establecer relaciones pacíficas con los habitantes del Nuevo Mundo, figura contrapuesta a aquellos españoles que Vitoria describió en el sexto título de la segunda parte que versa sobre la elección voluntaria de los bárbaros del rey de España como su señor, en donde se sostiene que estos actuaron movidos por la ignorancia y el miedo que las armas de los españoles les provocaban.

Continuando con el planteamiento de este título, si los bárbaros prohibieran a los españoles transitar por los caminos o atracar las naves en los puertos, estarían cometiendo una injuria contra los segundos, porque por derecho divino y natural es lícito a los españoles viajar por los territorios de los bárbaros. Si está justificado el tránsito de los españoles por las tierras de los bárbaros también lo está el comercio con ellos, cuestión que es abordada en la segunda conclusión. El comercio es lícito por derecho divino y se debe hacer sin que redunde en daño de los ciudadanos. Para sostener que los bárbaros no deben prohibir el comercio con los españoles recurre al precepto que dice “no hagas lo que no quieres que te hagan”, perteneciente al derecho natural y que analizó en su comentario a la

---

<sup>215</sup> *Ibíd.*, p. 130.

*Secunda Secundae*. Este precepto dice justicia y equidad por sí mismo, pero su aplicación al caso de la conquista resultaba insostenible, pues, como el mismo Vitoria sostuvo en la segunda parte, los españoles con sus actos violentos rompieron el orden existente. El viraje del discurso a favor de la defensa de la conquista se basa en el supuesto de que los españoles no irrumpieron violentamente en el Nuevo Mundo y que, por ello, los bárbaros no deberían prohibir el comercio con ellos. La prohibición de esta actividad significaría ir contra la ley natural según la cual es imposible “que el hombre rechace a otro hombre sin causa alguna”.

En la tercera proposición justifica Vitoria que los españoles saquen el oro de las tierras de los bárbaros, porque los españoles deben tener los mismos derechos que los demás extranjeros a quienes se les permitía realizar la extracción de los metales preciosos; además, el mismo Vitoria ha demostrado que es lícito a los españoles viajar por las tierras de los *bárbaros* y comerciar con ellos. La cuarta proposición sostiene que éstos no deben negar a los hijos de españoles nacidos en el Nuevo Mundo la ciudadanía, ni los derechos que ella conlleva:

Y se confirma porque, siendo el hombre un animal civil, uno que haya nacido en una ciudad no es ciudadano de otra ciudad; luego, si no fuese ciudadano de la ciudad en que nació, no lo sería de ninguna, con lo cual se le impediría el acogerse al derecho natural y de gentes.<sup>216</sup>

La quinta proposición es muy importante porque sostiene que si los bárbaros impidieran el ejercicio de los derechos tratados en las proposiciones anteriores (libre tránsito, comercio, ciudadanía), los españoles deben dar razones y argumentos “para demostrarles que no vienen a hacerles daño” sino que vienen pacíficamente a recorrer el territorio y residir en él. Sostiene Vitoria que “si, una vez que se han dado razones de todo, los bárbaros no quieren acceder, sino que prefieren acudir a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones convenientes para su seguridad, pues el lícito rechazar la fuerza con

---

<sup>216</sup> *Ibíd.*, p. 135.

la fuerza".<sup>217</sup> La prohibición o la negativa a reconocer cualquiera de los derechos antes comentados sería el motivo de la guerra justa cuya causa es rechazar y vengar la injuria.<sup>218</sup>

Una vez que ha aducido las causas por las que se puede declarar una guerra justa, Vitoria juega con las figuras del *poderoso* y el *débil*. Mientras el bárbaro es de *naturaleza medrosa y apocada y de corto entendimiento*, el español, hombre de razón, es visto por el bárbaro como un hombre vestido con *extraño atuendo, armado y más poderoso*. Esta visión del español poderoso puede producir en el bárbaro medroso la incompreensión de las *intenciones pacíficas* del primero. Por la ignorancia de los bárbaros ambas partes pueden creer que la guerra es justa, sin embargo la razón sólo está del lado del conquistador. Esta situación se justifica por la diferencia *clara* entre la capacidad racional del hombre, facultad con la que cuenta todo hombre, y tener la razón.

A continuación Vitoria plantea que es necesario hacer una distinción, que abordará en los demás títulos, entre los hombres que son culpables e injustos verdaderamente y quienes lo son por inocencia e ignorancia, porque a éstos últimos no se les puede aplicar el derecho de guerra de la misma forma que a los primeros; así que si los bárbaros actuaran por ignorancia se trataría de inocentes y no está permitido matarlos o despojarlos y ocupar sus ciudades.

Ahora bien, si se han empleado todos los medios posibles y los españoles no pueden estar seguros sino sólo matándolos y ocupando sus ciudades pueden hacerlo lícitamente, porque el fin de la guerra es la paz y se debe hacer todo lo necesario para conseguirla. La última proposición con la que se sostiene este título es la siguiente:

Más aún, después que los españoles hubieren demostrado con toda diligencia, con palabras y con hechos, que ellos no pretendían ser obstáculo para que los bárbaros vivan pacíficamente y sin daño alguno para sus bienes, si éstos, sin embargo, perseverasen en su mala voluntad y pretendieran la perdición de los españoles, entonces podrían

---

<sup>217</sup> *Ibíd.*, p. 136.

<sup>218</sup> Cabe traer a colación aquello que se dijo en el inicio de este capítulo sobre el derecho humano: aprobado por la mayoría de todo el orbe, guarda un vínculo racional con el derecho natural y divino, por lo que quien no cumpla con la ley humana, actúa tanto de forma irracional como contra el derecho natural.

estos últimos actuar como si de pérfidos enemigos se tratara y no de inocentes; y podrían ejercitar contra ellos todos los derechos de guerra, y despojarlos y reducirlos a servidumbre y deponer a sus antiguos señores y poner otros nuevos; pero todo con moderación, teniendo en cuenta la situación y la magnitud de la injusticia.<sup>219</sup>

Tras haber señalado los motivos por los que se podría hacer la guerra a los *bárbaros*, Vitoria sostiene que *los españoles son embajadores de los cristianos* y, por derecho humano, no deben rechazarlos sino recibirlos y escucharlos. Resulta inquietante ver que la última afirmación de Vitoria sobre este título sostiene que si los *bárbaros* permiten a los españoles “comerciar con ellos pacíficamente, éstos no podrían, por este motivo, alegar ninguna justa causa para ocupar sus bienes”.<sup>220</sup> La inquietud se justifica por el cambio radical en el discurso, pues ahora Vitoria reconoce la importancia económica de la conquista.

Entre el segundo y el sexto títulos nuestro autor aborda la cuestión de la religión, no de forma tan extensa como lo hizo en la segunda parte de la relección. El *segundo título*, conformado por cuatro conclusiones, aborda el tema de la propagación de la fe cristiana. La primera conclusión sostiene que “los cristianos tienen el derecho de predicar y anunciar el evangelio en los territorios de los bárbaros”.<sup>221</sup> Proposición que, además de sus bases bíblicas,<sup>222</sup> tiene su fundamento en el título anterior, en el que Vitoria ha defendido el libre tránsito de los españoles por los territorios del Nuevo Mundo. Y, como se ha sostenido que el comercio debe mantenerse, la predicación del evangelio, tarea espiritual de mayor importancia que el comercio, se debe realizar sin impedimento alguno, así que los *legados de los cristianos* “pueden enseñar la verdad a quienes quieran escucharla, sobre todo tratándose de la salvación, y de la felicidad”.<sup>223</sup> Además, si no fuera lícito a los españoles enseñar la verdad entonces los bárbaros estarían fuera del estado de salvación. La cuarta razón que da Vitoria para sostener este título expone, a partir de la idea de la posesión de la Verdad, que la evangelización es una labor de corrección:

---

<sup>219</sup> *Ibíd.*, p. 138.

<sup>220</sup> *Ibíd.*, p. 139.

<sup>221</sup> *Ibíd.*, p. 139.

<sup>222</sup> Fundamentado en el evangelio de San Marcos (16,15): *Predicad el evangelio a toda criatura.*

<sup>223</sup> Vitoria, Francisco de. *Relección primera sobre los indios recientemente encontrados*, *op. cit.*, p. 139.

La corrección fraterna es de derecho natural lo mismo que el amor. Por consiguiente, estando ellos no sólo en pecado sino fuera del estado de salvación, compete a los cristianos corregirlos y dirigirlos, e incluso parece que estarían obligados a ello.<sup>224</sup>

Corresponde entonces a los *legados españoles* instruir a los bárbaros, sus prójimos, en aquello que ignoran, la Verdad divina que ha sido revelada sólo a los cristianos y que tienen por misión difundirla por todo el orbe.

La segunda conclusión sostiene que, con base en su poder temporal, el Papa, ordenado siempre a lo espiritual, tuvo la autoridad de encargar a los Reyes Españoles la difusión del cristianismo en las tierras encontradas, pues a ellos corresponde la primacía del descubrimiento. Además, el Papa tiene autoridad suficiente para prohibir a los demás reyes que participen en el Nuevo Mundo, así como puede dividir las tierras (como en el caso de los sarracenos) y nombrar príncipes nuevos en beneficio de la religión. Por otro lado, Vitoria sostiene que si es conveniente suspender el comercio para beneficiar la predicación de la religión, el sumo pontífice tiene el poder para hacerlo.

La tercera conclusión que sostiene es la siguiente: “si los bárbaros permitieran a los españoles predicar el Evangelio libremente y sin ningún obstáculo, tanto si reciben la fe, como si no la reciben, no es lícito declararles la guerra por esta causa, ni tampoco ocupar sus tierras”.<sup>225</sup> Esta proposición está relacionada con el cuarto título de la segunda parte, el cual es complementado con la siguiente conclusión, pues mientras que en aquel se atendía a la aceptación o no del cristianismo, en éste se trata de la libertad de predicarlo entre los bárbaros:

Si los bárbaros, tanto los señores mismos, como el pueblo, impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio, éstos pueden predicar aún contra la voluntad de aquellos, dando antes razón de ello para evitar escándalo, y pueden procurar la conversión de aquellas gentes, y si fuera necesario aceptar la guerra o declararla por este motivo, hasta que den oportunidad y seguridades para predicar el Evangelio. Y lo mismo hay que decir si, aún permitiendo la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando de cualquier manera a los conversos a Cristo, o atemorizando con amenazas a los demás.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p. 140.

<sup>225</sup> *Ibíd.*, p. 141.

<sup>226</sup> *Ibíd.*, pp. 141-142.

Pese a las contradicciones evidentes antes comentadas, podemos observar también cierta continuidad en los planteamientos sobre la evangelización desarrollados en cada parte. Pues mientras que en el título cuarto de la segunda parte Vitoria ha planteado cómo se debe realizar la predicación del Evangelio, en esta nos encontramos con la justificación de que los predicadores de la fe, al igual que los comerciantes, tienen plena libertad para llevar la Verdad a los *bárbaros*, cuestión que no se prohíbe por el derecho natural. Además de ello, y por derecho divino, tiene la obligación de enseñar las cosas de la fe a quienes no las conocen, porque todos los hombres deben entrar en el estado de salvación. La distinción que Vitoria está poniendo en juego radica, por lo tanto, en la aceptación de la fe (que no es una causa de guerra justa contra los *bárbaros*) y la predicación de la misma (acción que si encuentra impedimentos, es causa justa de guerra).

Una vez que la palabra ha sido escuchada, si los bárbaros impiden las conversiones entonces los españoles pueden declararles la guerra. La injusticia en este caso radicaría precisamente en impedir que se predique el evangelio, pues “se privaría de un beneficio a los mismos bárbaros, cosa que sus príncipes no pueden hacer sin faltar a la justicia. Luego los españoles pueden promover una guerra a favor de aquellos que son oprimidos y padecen injusticia, sobre todo tratándose de un asunto de tanta importancia”.<sup>227</sup> Los españoles estarían obligados entonces, mediante la guerra, a restituir la justicia; es decir, a hacer *lo debido* liberando de sus señores a aquellos que se quieren convertir o se han convertido ya al cristianismo, pues impedir las conversiones es una afrenta grave contra Dios y los cristianos, porque ellos son considerados como prójimos. Si para la predicación del Evangelio es necesario “ocupar sus tierras y provincias, deponer a los antiguos señores y establecer otros nuevos, y poner en práctica, por derecho de guerra, lo que en otras guerras justas podría hacerse lícitamente”,<sup>228</sup> entonces, sin dudar, debe hacerse. Sin embargo, para Vitoria es muy importante considerar si las consecuencias de la guerra justa impiden el fin de la empresa, el cual es “promover y fomentar la conversión de los bárbaros”, si éste es el caso se debe buscar otro camino.

---

<sup>227</sup> *Ibíd.*, p. 142.

<sup>228</sup> *Ibíd.*, p. 142.

El *título tercero* “de religión” o “de amistad humana y sociedad humana” recupera uno de los planteamientos anteriormente comentados en el que se sostiene que se puede hacer la guerra lícita a los príncipes bárbaros si quieren convertir a la idolatría, *por la fuerza o por el miedo*, a quienes han aceptado el cristianismo. La guerra se justificaría porque se debe hacer el bien a todos y más aún a los “hermanos de fe”.

El *cuarto título* tiene en mira la conservación de la religión cristiana entre los indios, pues “si una buena parte de los bárbaros se hubiera convertido a Cristo, por las buenas o por las malas, esto es, supongamos que con amenazas, o por el terror, o de cualquier otro modo fuera de lo lícito, mientras sean verdaderamente cristianos, el Papa por una causa razonable, pidiéndolo ellos o no, podría darles un príncipe cristiano y quitarles los otros señores infieles>>”.<sup>229</sup> Con este título se explica el uso del poder temporal del Papa para conseguir un fin espiritual, por el cual puede destituir a un príncipe gentil, hereje o infiel, para mantener a salvo a los cristianos de la apostasía.

El *quinto título* sostiene que aún sin la autoridad del Papa los españoles pueden prohibir a los bárbaros “toda costumbre y rito inhumano”, es decir, el sacrificio de hombres y el consumo de carne humana. Estas prácticas calificadas como tiránicas, deben ser eliminadas porque en ellas dan muerte a un hombre inocente y si los bárbaros se negaran a renunciar a dichos ritos, entonces se les podría declarar la guerra. Este planteamiento no deja de ser interesante porque da la razón a quienes se las negó anteriormente: recordemos que en el quinto título de la segunda parte se decía que se podía hacer la guerra a los bárbaros por sus pecados mortales, por aquellos que iban en contra el orden de la naturaleza, incluidos en ellos el sacrificio humano; en contra de esto Vitoria sostenía que no se les podía castigar por tales pecados pues los bárbaros no estaban dentro de la jurisdicción de los Reyes o del Papa y además, otra prueba de la ilegitimidad del título era que en el *Antiguo Testamento* los israelitas no hicieron la guerra a los infieles ni por idólatras, ni por los pecados contra la naturaleza que cometían, tales “como el sacrificar a sus hijos y sus hijas a los demonios, sino que lo hicieron por

---

<sup>229</sup> *Ibíd.*, p. 144.

especial privilegio de Dios, bien porque les impedían el paso, bien porque les ofendían”.<sup>230</sup> Considerando los elementos antes comentados creo que es pertinente decir que mientras en la segunda parte Vitoria se está refiriendo a los pecados y sacrificios que los bárbaros han cometido en el pasado, en esta parte se refiere a la prohibición de los ritos y costumbres durante la presencia de los españoles, quienes no debían permitir el asesinato de un inocente. Con base en lo anterior, éste título concluye de la siguiente forma: “no obsta el que todos los bárbaros consienta en este tipo de leyes y sacrificios y que no quieran ser liberados de ellos por los españoles; pues en esto no son dueños de sí mismos, hasta el punto de que puedan entregarse a la muerte a sí mismos o a sus hijos”.<sup>231</sup> El *sexto título* consiente la posibilidad de una verdadera elección voluntaria del príncipe de España como su Señor, basada en la comprensión de la “prudente administración y la humanidad de los españoles”. Como los bárbaros estaban constituidos como república, podían elegir, por el consenso de la mayoría de los miembros, a su gobierno, porque “todo lo que determine la mayoría obliga incluso a los que no están de acuerdo”. La utilidad pública es lo que debe guiar esta decisión, por lo que si la mayoría es cristiana “y, en beneficio de la fe y del bien común, quisieran tener un príncipe cristiano, yo creo que podrían elegirlo incluso contra la voluntad de los demás y abandonar a los otros príncipes infieles”.<sup>232</sup> Esta última puede ser la razón por la que los bárbaros conversos podrían cambiar su gobierno, tal y como comentó en el sexto título de la segunda parte.

En el *séptimo título* se sostiene que es causa de guerra justa lo que se hace por amistad o alianza, “porque una república puede con toda justicia llamar en su auxilio a extranjeros para castigar las agresiones de otros enemigos extranjeros”,<sup>233</sup> ofreciendo a quienes auxilian lo que les corresponde por derecho. Vitoria pone como ejemplo el auxilio que los tlaxcaltecas *pidieron* a los españoles para combatir a los mexicanos; por casos similares, comenta, el Imperio Romano extendió su dominio.

---

<sup>230</sup> *Ibíd.*, p. 122.

<sup>231</sup> *Ibíd.*, p. 145.

<sup>232</sup> *Ibíd.*, p. 146.

<sup>233</sup> *Ibíd.*, p. 147.

Finalmente, en el *octavo título*, del cual duda Vitoria, se sostiene que los bárbaros, aunque no están faltos de juicio, son incapaces de constituir y administrar una república legítima.

Por eso no tienen unas leyes convenientes, ni magistrados, y ni siquiera son lo bastante capaces para gobernar la familia. De aquí también que carezcan de letras y artes, no sólo de artes liberales, sino también mecánicas, y no tengan una agricultura desarrollada; y carezcan de artesanos y otras muchas cosas, comodidades que son provechosas y hasta necesarias para la vida.<sup>234</sup>

Razón por la que se justifica el dominio sobre los *bárbaros* ejercido por los Reyes españoles, quienes son más inteligentes. En este título se sostiene que a los bárbaros hay que tratarlos como a los faltos de juicio, por lo que los príncipes podrían encargarse de su cuidado y gobernarlos preocupándose por su bien.

Para concluir esta parte, Vitoria dice que si los títulos tratados en ella cesaran, entonces no habría motivo de guerra justa, ni de introducir la organización político-religiosa de los españoles produciéndose consecuencias desastrosas tanto para los españoles pues “sufrirían un grave quebranto” en lo económico por el cese del comercio y el supuesto *intercambio justo* de mercancías españolas por el oro y la plata de los bárbaros, y por la prohibición de ocupar las tierras abandonadas por estos; según Vitoria, los bárbaros convertidos al cristianismo también se verían afectados, pues perderían a sus guías por el camino de la Verdad y podrían volver, sin la observación de los cristianos, a sus ritos idolátricos.

Por ello Vitoria propone que los Reyes podrían imponer un tributo por el oro y la plata importada, pues ellos “abrieron esa vía de navegación y por su autoridad los mercaderes gozan de seguridad”,<sup>235</sup> cosa que no se podría hacer si cesaran las relaciones; en el caso de los bárbaros, la predicación y la enseñanza de la Verdad, actividades realizadas por los frailes, no se deberían interrumpir, porque, según el dominico, de ello se podrían producir consecuencias graves para los nuevos creyentes.

---

<sup>234</sup> *Ibíd.*, p. 148.

<sup>235</sup> *Ibíd.*, p. 150.

Hemos observado como la defensa del bárbaro del Nuevo Mundo, sufrió un giro completo, tornándose en la justificación de la conquista material, del ejercicio del poder sobre los habitantes del Nuevo Mundo y, más aún, convirtiéndose en la legitimación de su conquista espiritual.

### **III.3. Conclusiones.**

En el pensamiento de Francisco de Vitoria observamos que confluyen los planteamientos políticos y religiosos medievales con su posición crítica, que analiza los fundamentos con los que se podía justificar la conquista del Nuevo Mundo.

Las reflexiones en torno al poder, compartidas en cierta medida con Marsilio de Padua, constituyen uno de los aportes más importantes del dominico a la teoría política. Las teorías políticas de ambos autores contrastan por sus supuestos y fundamentos, pero comparten la necesidad de indagar en la naturaleza del poder y del gobierno de las comunidades políticas, cuestión retomada del pensamiento del Estagirita. En el contexto del pensamiento cristiano, éste problema es enfocado de diferentes formas. Mientras que para Marsilio el poder de gobierno tiene su origen en los ciudadanos de la comunidad política, remarcando que sólo ellos son capaces de establecer las reglas por las que la comunidad debe regirse, Vitoria sostiene que el origen de la potestad de la República y del Rey es Dios y no los hombres, a quienes es negada la facultad de dictar las leyes de la comunidad.

El poder es, como decíamos, un objeto común que da pie a interpretaciones diversas; en torno a él también se delimita el discurso sobre la infidelidad y la herejía. En la teoría política de Marsilio sólo los ciudadanos podían establecer leyes para prohibir el trato con los infieles o los herejes, siempre basándose en la valoración política que tal acción podría producir; como vimos, no se cuestionaba la legitimidad de las repúblicas de los infieles, siempre y cuando estos fueran capaces de establecer sus propias leyes. La diferencia con Vitoria, radica precisamente en que, para el dominico el fundamento de toda República es Dios,

sea ésta de fieles o de infieles; con este mismo planteamiento, por un lado, se reconoce la legitimidad de las repúblicas y príncipes infieles, pero, por otro, se los reduce al único fundamento teológico del poder.

Pese a las diferencias mencionadas, ambos autores realizaron sus propuestas dentro del seno del cristianismo y, en su crítica, se puede percibir la necesidad de recomponer las relaciones entre las figuras del Papa y el Emperador. La discusión sobre el poder también los llevará a realizar en este plano, propuestas disímiles. Marsilio defendió, a diferencia de Vitoria, el protagonismo de los ciudadanos, planteando que el gobernante y el sacerdote son necesarios sólo cuando existe una comunidad política, sin ella no tienen ninguna función que realizar; la armonía entre las partes de la comunidad sobresale en la teoría política de Marsilio. En cambio, Vitoria sostuvo, fundado en el principio de que lo espiritual es más importante que lo terrenal, que el Emperador o Rey estaba por debajo del Papado, aunque éste sólo podía ejercer su poder terrenal en las situaciones en las que fuera necesario para lo espiritual.

En el terreno del discurso sobre lo espiritual Vitoria recupera muchos de los argumentos desarrollados por Santo Tomás de Aquino en su obra. El estudio sobre el poder se complementó con el del derecho natural cuyo autor es Dios. La preocupación por el hombre es compartida por ambos autores. Tomás profundiza en la estructura de la fe, en su producción y en su relación con la razón. Este trabajo constituye, en buena medida, una base para la reflexión sobre la condición ontológica del bárbaro desarrollada Vitoria. La racionalidad del hombre constituyó un principio fundamental de la defensa del bárbaro; pero también jugaron un papel protagónico el derecho y la razón natural en la comprensión del bárbaro. Ellos fueron concebidos como un lenguaje común independiente de las creencias religiosas de los hombres; pero, el carácter común del derecho natural se fundaba en que sólo tenía por autor a Dios.

La evangelización pacífica es la vía compartida por ambos teólogos, aunque en situaciones históricas diferenciadas. Pese a ello comparten interrogantes, tales como si se debe administrar el bautizo a los hijos de los infieles sin tomar en cuenta la opinión de sus padres, a lo que responden de forma negativa. La

evangelización debía ser una tarea educativa que implicaría tanto la constancia y el compromiso de quienes estaban encargados de realizarla, como la apertura, mediante la escucha y aceptación, de quienes *debían* convertirse al camino de la Verdad. Otro elemento compartido es el que sostiene que quien ha aceptado la fe (aún por la fuerza) debe guardar sus preceptos y no rechazarla, para lo que es necesaria la vigilancia constante de los nuevos cristianos.

Vitoria nos proporciona una de las miradas más interesantes de la conquista del Nuevo Mundo, porque a la vez que expone una crítica detallada de las tesis en las que los españoles podrían justificarla, plantea una serie de argumentos que nos permiten reconocer la permanencia del discurso que se tiende sobre la tensión entre la fe y la infidelidad. Éste es un referente desde el que podemos comprender también las contradicciones contenidas en la última parte de la primera elección sobre los indios. Desde la mirada de los españoles, que en el fondo no se preocupaban por el punto de vista de *los indios o bárbaros*, era necesario mantener la importación del oro del Nuevo Mundo y, para los religiosos cristianos, era imperioso justificar su presencia en estas tierras para realizar la enseñanza de la *Verdad* a quienes nunca habían escuchado hablar de ella.



## CONCLUSIONES FINALES

Como hemos podido apreciar a lo largo del presente trabajo, el discurso sobre la fe y la infidelidad, así como su respectiva identificación con la verdad y el error, permanece como una constante en el pensamiento de los autores abordados. Este discurso tuvo tanto un sentido formal al establecer una distinción entre el fiel y el infiel fundada en la razón y, principalmente, en la fe, como un impacto concreto plasmado en las constituciones, decretos y leyes con las que se buscaba delimitar las relaciones entre los fieles y los infieles. Ambos niveles se retroalimentaban mutuamente, de modo que la institución de las leyes surgía como un intento de impedir que los *simples fieles* fueran pervertidos por los herejes; al mismo tiempo, esta distinción tenía su fundamento en el sentido formal de la fe.

El pensamiento sobre la unidad de Dios y su comprensión como la Verdad primera significó la anulación de las posibilidades de cualquier otra forma religiosa. El politeísmo de los antiguos o el de los *bárbaros* del Nuevo Mundo fue visto como una comprensión errónea de la divinidad. En cambio el cristianismo era la religión de la Verdad revelada tanto en las Sagradas Escrituras, como en las enseñanzas de la Iglesia. Y como la Verdad era *una*, también lo debía ser la fe. Por lo que para venerar a Dios era necesario profesar la única religión, pues el evangelio mandaba la predicación de la fe y su ritualización.

La reducción de la diferencia religiosa, reducción que significaba la necesaria conversión de los infieles, se fundamentó también en el discurso antropológico. La razón era una facultad que no se le podía negar a ningún hombre, pues todos fueron creados por el mismo Dios. La misma razón era uno de los caminos posibles por el que los hombres podían abrazar la fe verdadera. Debido esto a que ciertas cosas, como la misma existencia de Dios o su unidad, se podían demostrar de forma racional y, aunque este no era el camino más apreciado, era una vía por la que los infieles podían aproximarse a la Verdad: al abrazar la fe, los hombres entraban en el único camino en el que podían salvar su alma. Empero, como la razón no se contraponía a la fe, no todas las acciones de los infieles eran malas, si éstos se habían guiado por la razón natural en su actuar.

Por la separación de lo terrenal y lo espiritual los infieles tenían potestad sobre las cosas materiales. Aunque en la práctica ese derecho se mantenía en tanto no se transgrediera el derecho de los cristianos, en lo espiritual, cuya importancia se presume mayor, cualquier infiel estaba equivocado, porque no había abrazado la fe verdadera, ni se había incorporado a la Iglesia.

El estudio del texto de santo Tomás de Aquino nos sirvió para acercarnos al pensamiento sobre la fe. En él comprendimos que la fe, según el propio Tomás, es el asentimiento del entendimiento movido por la voluntad hacia las cosas que Dios propone, de las cuales la razón no puede dar una explicación cabal. Tomás describe cual es la disposición de los hombres que se encuentran en la fe verdadera y advierte el peligro que puede surgir del contacto entre los fieles cuya fe es simple y los herejes. En ese contexto, la infidelidad debe ser analizada: los herejes, cristianos que han dudado de la fe o de la autoridad de la Iglesia, debían ser obligados, incluso por la fuerza corporal, a volver a su antigua fe; los gentiles y judíos debían ser obligados a escuchar la predicación de la fe verdadera, para que de ello, y con fundamento en la estructura del hombre, tuviera lugar su conversión. El converso no debía tornarse a su antigua fe, de lo contrario era necesario amonestarle e incluso obligarle a cumplir con su juramento. Sólo se puede aceptar la fe, como vimos, cuando el hombre tiene uso de razón, pues en cierta medida la misma fe es racional.

En el análisis sobre la filosofía política de Marsilio de Padua encontramos que problematiza las relaciones entre el Emperador y el Papa. Para que la ciudad funcione armónicamente las partes que la componen deben trabajar sin producir entre sí conflictos que puedan derivar en la desarticulación de la comunidad política, forma en la que el hombre debe vivir. El papado y el imperio de su época se encontraban en pugna por ver a quién correspondía la primacía en el poder. Tras realizar un análisis de la comunidad política perfecta Marsilio sostiene que el poder de la república para gobernarse pertenece al pueblo y que únicamente éste lo puede otorgar a un gobernante al elegirlo; de modo que el gobernante templado es aquel que vela por la unidad de la comunidad política y no por sus intereses particulares. El sacerdocio también debe desempeñar una función importante,

pues le corresponde enseñar los preceptos de la religión. *El sacerdocio verdadero* es aquel que cumple con dicha función social y los sacerdotes cristianos, única religión verdadera, deben asumir el papel que les corresponde en la comunidad en lugar de disputarle el poder político al gobernador. El castigo a la herejía no puede ser proporcionado por ningún hombre de este mundo, pues ese corresponde a único juez de las cosas espirituales que es Cristo. Los ciudadanos desempeñan el papel principal en el pensamiento político de Marsilio, pues son ellos quienes establecen las leyes con las que se debe regir la comunidad política debido al conocimiento de sus necesidades y a que éstos se apegan mejor a las leyes que ellos mismos han votado en la asamblea que a las que les sean impuestas por terceros; el ciudadano es experto en las necesidades de su comunidad. Por esto mismo, mientras los ciudadanos no hayan decretado leyes que prohíban el contacto con los herejes, los sacerdotes no pueden hacer nada en contra, pues la potestad con que cuentan ha sido otorgada por los hombres y no se deriva de las enseñanzas del hijo de Dios. El único capaz de dictar una sentencia es el juez o gobernante y para hacerlo debe basar su juicio tanto en las leyes determinadas por el legislador (la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente) como en el juicio de los expertos, en este caso los sacerdotes. La exhortación y la enseñanza son las acciones que el sacerdocio debe emprender contra la herejía o la infidelidad, pero nunca la coacción corporal, ni el establecimiento de un castigo terrenal. Vemos que Marsilio aboga en su reflexión por una recomposición de las relaciones entre la iglesia y el gobierno con el fin de mantener la unidad de la comunidad política misma, intención por la que fue perseguido por orden papal. La condición del *bárbaro* del Nuevo Mundo representará un problema que debía ser abordado en distintos planos. La reflexión sobre el poder que realiza Francisco de Vitoria puede ser comprendida de este modo. A diferencia de Marsilio, para Vitoria, Dios ha sido quien ha dotado a la República con el poder para gobernarse; los ciudadanos sólo dan la autoridad a quien eligen, pero no el poder. La República es comprendida formalmente, por lo que todas las repúblicas, incluidas las de los infieles, cuentan con el mismo poder, porque Dios no niega las cosas materiales a ningún hombre y el pecado mortal no impide el dominio civil. Es por

esto que en el plano político los bárbaros sí tenían el legítimo dominio sobre sus posesiones. Además, Vitoria sostiene que los *bárbaros* estaban organizados en repúblicas; es decir, habían establecido un derecho para regir la vida comunitaria, característica propia de un pensamiento racional. La racionalidad del bárbaro es comprobada después de analizar una serie de argumentos en los que se justificaba su cuestionamiento. El bárbaro tenía uso de razón a su manera y, como dijimos, el *orden en sus cosas* era una prueba irrefutable pese a lo que Vitoria denomina como *su educación bárbara y roma*. Sin embargo, como lo espiritual es más importante que lo terrenal, los bárbaros debían escuchar a los predicadores porque no han recibido noticia sobre la fe verdadera. El mismo carácter racional tiende el puente a la posibilidad de la *evangelización*, pues la razón natural, norma general a la que todo hombre se apega, ha sido establecida por Dios mismo, de modo que si los bárbaros se apegan a esa razón también deben aceptar la religión de la verdad y si los bárbaros pusieran resistencia a la predicación o a las conversiones entonces los españoles podrían hacer la guerra justa. Bajo la misma preponderancia de lo espiritual sobre lo terrenal las pretensiones del dominio español sobre los bárbaros deben ordenarse hacia lo más importante, lo cual es la predicación y aceptación de la fe y no que pierdan el dominio sobre sus posesiones. Vitoria llega al límite de cuestionar la autoridad del Papa y del Emperador sobre los bárbaros, sin embargo, su crítica se revierte en la última parte de la reelección sobre los indios; ésta situación puede atribuirse a diferentes factores, lo cierto es que la vía de la enseñanza y de la evangelización, la idea de que la Verdad debe ser comunicada a quienes no la ha recibido, que la Verdad es una y uno es el camino, permanecen en cualquiera de los posiciones que el mismo teólogo expone, la diferencia radica en que en un caso se habla desde una posición que cuestiona las acciones de los conquistadores y la otra lo hace desde su legitimación fundada en la imposibilidad de romper las relaciones entre los infieles, los conversos y los cristianos.

La herejía, la infidelidad y la conversión forman parte de un discurso cuyos antecedentes se encuentran en la historia previa al descubrimiento del Nuevo Mundo. Tanto en el terreno teológico como en el político estos estados constituyen un objeto que debe ser delimitado, en algunos casos para prevenir los errores que se puedan producir por el contacto, en otros, para esclarecer en términos políticos las relaciones que se puedan establecer entre fieles e infieles. A finales del siglo XIV y durante el XV dicho discurso operará en la península ibérica y tendrá su expresión clave en 1492, año en que se da el decreto de expulsión o conversión de los judíos, año en que termina la reconquista, año en que Colón llega a las nuevas tierras.

El discurso sobre la defensa de la fe, arraigado en el pueblo y acogido por los reyes, y el de la extensión de la misma para terminar con la infidelidad llegó hasta el Nuevo Mundo con las misiones que acompañaron a los conquistadores. Como pudimos observar, del otro lado del mundo, en Europa, no había una salida diferente: el hiato entre lo terrenal y lo espiritual permanecía intacto; los bárbaros podían tener posesiones, es decir, tenían el legítimo dominio sobre sus cosas, incluso sobre sus reinos, pero debían aceptar que su pensamiento sobre Dios era erróneo, fuera de la Verdad, y, por lo tanto, esta debía serles enseñada.



## BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo 1. Metodología e introducción histórica. Madrid, España: Espasa-Calpe, 1988, Segunda edición.
- AQUINO, Tomás de. *Opúsculos y cuestiones selectas I*. Madrid, España: BAC, 2001.
- *Suma de Teología III. Parte II-II (a)*. Madrid, España: BAC, 1995.
- *Summa de Theologiae III. Secunda Secundae. Tertia editio*. Madrid, España: BAC, 1963.
- *Suma contra los gentiles*. México: Editorial Porrúa, 1998.
- *La monarquía (De regno)*. España: Tecnos, 2002.
- ARISTÓTELES. *Política*. México: UNAM, colección *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana*, 1963.
- BAUDOT, Georges. *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid, España: Espasa-Calpe, 1983.
- BEL Bravo, María Antonia. *Sefarad. Los judíos de España*. Madrid, España: Silex, 2001.
- BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México colonial*. Barcelona, España: Herder, 1997.
- *Manual de historia de la filosofía medieval*. México: Jus, 2004.
- BROWN, Peter. *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona, España: Crítica (Grijalbo Mondadori, S. A.), 1997.
- CANNING, Joseph. *A History of Medieval Political Thought 300-1450*. Gran Bretaña: Routledge, 1996.
- DEMENCHÓNOK, Eduard. "Las carabelas y la Filosofía". En: Cuadernos Americanos. Nueva Época. México: UNAM, Año III, Vol.2, Núm., 14, Marzo-Abril 1989, pp. 179-186.
- DÍAZ-PLAJA, Fernando. *Historia de España en sus documentos. Siglo XV*. Madrid, España: Cátedra, 1984.
- ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas III. De Mahoma a la era de las reformas*. Barcelona, España: Paidós, 1993.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía II (2.o). Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 2006.
- *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 2007.

- *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, España: Pre-textos, 2000.
- GARCÍA y García, Antonio. *El cuarto concilio lateranense*. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, Universidad Pontificia de Salamanca, 2005.
- GILSON, Étienne. *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos, 1965
- GUIGNEBERT, Charles. *El cristianismo medieval y moderno*. México: FCE, 1957.
- GUY, Alain. *Historia de la filosofía española*. España: Anthropos, 1985.
- HÖFFNER, Joseph. *La ética colonial española del siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Madrid, España: Ediciones cultura hispánica, 1957.
- KAMEN, Henry. *La inquisición española*. México: CONACULTA-Grijalbo, 1985.
- LEA, Henry Charles. *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*. España: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2007.
- LIZAOLA, Julieta. "Aproximación a la conquista espiritual de México: Religión y Política". Ponencia presentada en el Simposium Internacional Humanismo e Interpretaciones Políticas en México. Facultad de Filosofía y Letras – UNAM.
- MARTIARENA, Oscar. *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1999.
- MELLONI, Alberto. "Los siete concilios «papales» medievales". En: Guiseppe Alberigo (Ed.). *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca, España: Sígueme, 1999.
- MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Argentina: Biblos, 1993.
- NIETZSCHE, Frederich. *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. Buenos Aires, Argentina: Bajel, 1945.
- *La genealogía de la moral*. Madrid, España: Alianza Editorial, 1972.
- PADUA, Marsilio de. *El defensor de la paz*. Madrid, España: Editorial Tecnos, 1988.
- *Sobre el poder del Imperio y del Papa. El defensor menor. La transferencia del Imperio*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva, 2004.
- PAGDEN, Anthony. "Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of American Indians". En: Anthony Pagden. *The languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. London: Cambridge University Press, 1987, pp. 79-98.
- PESCH, Otto Herman. *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*. Barcelona: Herder, 1992.
- PHELAN, J. L. *El reino milenarista de los franciscanos en el nuevo mundo*. México: UNAM, s/f.
- RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 1986.

ROVIRA Gaspar, María del Carmen. *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. México: Coedición Miguel Ángel Porrúa-Cámara de diputados, 2004

SARANYANA, Josep-Ignasi. *Historia de la filosofía medieval*. España: Facultad de Filosofía y Letras, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA), 1999. Tercera edición.

SUBIRATS, Eduardo. *El continente Vacío*. México: Siglo XXI, 1994.

ULLMANN, Walter. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid, España: Revista de Occidente. 1971.

VITORIA, Francisco de. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra*. Madrid, España: Editorial Tecnos, 1998.

----- “Comentario a la <<Secunda secundae>> de Santo Tomás”. En: Clemente Fernández. *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII. Selección de Textos*. Madrid, España: BAC, 1986.

----- *Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*. Madrid, España, 1935, tres tomos. Edición crítica del Mtro. Fr. Luis G. Alonso Getino.

WECKMANN, Luis. *Las bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval. Estudio de la supremacía papal sobre islas 1091-1493*. México: UNAM - Instituto de historia, 1949.

XIRAU, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM, 2005.

ZAVALA, Silvio. *La filosofía política de la conquista*. México: FCE, 1972.