

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

**Departamento de Historia del Pensamiento y de los Movimientos
Sociales y Políticos**



**LOS ASUNTOS DE INDIAS Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO
MODERNO: LOS CONCEPTOS DE “CIVILIZACIÓN” Y
“BARBARIE” EN EL NUEVO ORDEN MUNDIAL (1492 – 1560)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Natsuko Matsumori

Madrid, 2004

ISBN: 84-669-2644-5

TESIS DOCTORAL

**Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno:
los conceptos de *civilización* y *barbarie*
en el nuevo orden mundial (1492-1560)**

Natsuko Matsumori

**Departamento de Historia del Pensamiento
y de los Movimientos Sociales y Políticos
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Universidad Complutense de Madrid**

Tokio, 15 de noviembre de 2003

**Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno:
los conceptos de *civilización* y *barbarie*
en el nuevo orden mundial (1492-1560)**

Índice

Notas sobre el texto	6
1. Referencias	6
2. Ediciones	7
3. Traducciones	7
4. Nombres propios	8
Introducción	9
Investigación de los estudios precedentes y objetivos principales de esta tesis.....	10
Metodología	22
Marco analítico.....	23
Período del cual se trata.....	25
Términos “Indias”, “indio” y “moderno”	28
Estructura	29
Palabras de agradecimiento	31

Capítulo I Los asuntos de Indias y la apertura a la modernidad.....	34
1. El Estado soberano como sujeto de la integración interna y del orden político europeo	35
<i>Sacerdotium, imperium y regnum</i> en la República Cristiana.....	35
Hacia la autonomía y supremacía del <i>regnum</i> : la orientación de la sociedad moderna	43
La posición de los pensadores españoles de los siglos XV y XVI: ¿entre “lo medieval” y “lo moderno”?	55
2. El Estado soberano como sujeto de las relaciones con las áreas no europeas	56
La visión del mundo en la Edad Media europea	57
La expansión del ecúmeno en la época de la navegación	62
Los asuntos de Indias y el planteamiento del nuevo orden mundial	65
Capítulo II La España de los siglos XV y XVI	71
1. La situación política: desde la coexistencia de los reinos hasta el establecimiento del Estado moderno	71
La época de la reconquista	72
La unificación de los reinos basada en el catolicismo	76
2. La cultura del Renacimiento: el humanismo y la reforma católica.....	83
La definición del Renacimiento y sus dos etapas	86
Desarrollo de los estudios filológicos de la antigüedad	89
El protestantismo y la reforma católica	97
3. El surgimiento de los asuntos de Indias.....	104
Las bulas alejandrinas como base legal de la conquista de América	104
Establecimiento del sistema gubernativo en las Indias	116
Cuestiones principales en los asuntos de Indias	128

Capítulo III Los indios como <i>barbari</i>	140
1. Significados contradictorios del concepto de “bárbaro”	141
Historia del uso del término bárbaro.....	142
Los indios: ¿son extranjeros e inferiores?.....	146
2. Los intentos de distinguir la diferencia y la inferioridad.....	155
Redefinición hecha por Las Casas: las cuatro clases de bárbaro	155
Dos tipos de bárbaro como inferior	156
Dos tipos de bárbaro como extranjero	159
El significado histórico del intento lascasiano	164
3. La formación de la dicotomía moderna entre la civilización y la barbarie	
.....	168
Fracaso de la distinción entre los dos significados de bárbaro y la	
transición de su criterio	168
Los conceptos modernos de civilización y barbarie y los asuntos de Indias	
.....	174
 Capítulo IV Razón y prudencia: la naturaleza de los indios	182
1. La teleología jerárquica y la teoría del esclavo natural	183
La introducción de la concepción aristotélica-tomista del orden natural	
jerárquico	185
Vida, obra y parecer de Juan Ginés de Sepúlveda	192
El criterio de distinguir al esclavo natural del hombre verdadero	203
2. La carencia de educación por analogía con el rústico y el niño	207
Primeras protestas contra la teoría del esclavo natural	208
Vida, obra y parecer de Francisco de Vitoria.....	213
La Escuela de Salamanca, seguidores de Vitoria.....	221

3. La diversidad de culturas y el tratamiento como hombre completo ..	224
Vida y obra de Bartolomé de Las Casas.....	225
Contra la aplicación de la teoría del esclavo natural	233
Contra la aplicación de la analogía con el rústico y el niño.....	243

Capítulo V La esencia de la potestad: la legitimidad del dominio español sobre los indios..... 254

1. La crítica contra los títulos tradicionalmente esgrimidos para justificar el señorío español	262
El rechazo de los títulos tradicionales conforme a la visión del poder mismo	263
El rechazo de los títulos tradicionales conforme a la visión del sujeto del poder	278
2. La presentación de los nuevos títulos	307
Siete títulos ciertos basados en los derechos y los deberes establecidos en el derecho de gentes.....	308
Un título posible fundamentado en la inferioridad natural.....	316
Problemas y significados de los nuevos títulos	320
3. La negación de la justicia del dominio español vigente	323
En contra de los títulos tradicionales.....	328
En contra de los títulos salmantinos	333
El dominio español “en hábito” o latente.....	339

Capítulo VI Los requisitos de la guerra justa: la licitud de la guerra indiana..... 349

1. <i>Ius ad bellum</i> y <i>ius in bello</i>	349
¿Es lícito a los cristianos recurrir a la violencia?.....	349

Origen y desarrollo de la teoría de la guerra justa.....	353
2. La legitimidad de la iniciación de la guerra	366
La declaración basada en la autoridad del príncipe	367
Causas justas: la diferencia entre las interpretaciones de las “injurias” hechas por los indios.....	374
3. La justicia de la conducta durante la guerra	389
Los actos bélicos ilegales como “mal menor”	389
La duda sobre el proceso de ejecución de la guerra indiana.....	397
La intensa crítica contra la “brutalidad” de los conquistadores.....	404
Conclusión	418
Bibliografía	437
1. Fuentes primarias	437
2. Fuentes secundarias.....	437

Notas sobre el texto

1. Referencias

Las referencias bibliográficas, sean de las fuentes primarias o secundarias, se indican en nota a pie de página. En la nota, se presentarán los datos completos de una obra anotada (autor/es, título, ciudad, editorial, fecha y página/s) cuando se mencione por primera vez. La repetición de una referencia se hace de manera sencilla —e. g. la mera escritura del apellido del autor y el título o la forma abreviada como *ibid.*, *op. cit.* y *loc. cit.*— con su/s página/s. La información completa sobre los textos se muestra también en la bibliografía por orden alfabético de autor. En la escritura de los datos, se utiliza la abreviatura como sigue:

BAC = Biblioteca de Autores Cristianos

BAE = Biblioteca de Autores Españoles

CHP = Corpus Hispanorum de Pace

CSIC = Consejo Superior de Investigaciones Científicas

FCE = Fondo de Cultura Económica

LCL = Loeb Classical Library

OC = Obras Completas

UP = University Press

2. Ediciones

En cuanto a las fuentes primarias, este trabajo utiliza normalmente sus ediciones críticas modernas. En caso de que sea difícil de consultar o de que no se haya publicado la edición crítica, usa la edición de la época. En cualquier caso, si existen varias ediciones de una obra, toma como base aquella que juzgó más completa la autora. La citación de la Biblia se basa en la *Sagrada Biblia* (34ª ed.), editada por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga (Madrid: BAC, 1976).

3. Traducciones

Sean las fuentes primarias o secundarias, el presente trabajo consulta sus originales si están escritos en castellano, latín, inglés o japonés, a no ser que indique lo contrario. Por eso, las páginas de referencias presentadas en la nota son de sus originales, aun cuando provengan de la edición bilingüe. Se traducen los textos de forma literal, recibiendo ayuda de las traducciones precedentes. Respecto a las obras escritas en griego, esta tesis sigue sus traducciones castellanas o inglesas, pero cambiará algunas frases: e. g. la polis (πόλις), no la ciudad ni el Estado, el animal político (ζων πολιτικών), no el animal social ni cívico, la comunidad política (πολιτική κοινωνία), no comunidad cívica, etc.. En cuanto a las obras escritas en otros idiomas, utiliza sus traducciones castellanas, inglesas o japonesas. En cualquier caso, se escribe la palabra original con paréntesis según parezca necesario. En todas las citas, se conserva la ortografía de la edición empleada. Dentro de los

corchetes están los añadidos hechos por la autora de la presente tesis.

4. Nombres propios

Sobre el nombre de los pensadores, esta tesis utiliza la denominación usual del español: e. g. Santo Tomás de Aquino, no St. Thomas Aquinas, y Juan Bodino, no Jean Bodin. Se mostrará su denominación original con paréntesis, junto con los años del nacimiento y de la muerte o del reinado, cuando se mencione por primera vez en la tesis y en la bibliografía. El título de los libros es el original.

Introducción

¿Puede el “yo” comprender sin prejuicios al “otro”, que es totalmente distinto al “yo”? Al revés, ¿puede el “otro” comprender al “yo” sin malentendidos? Y ¿podemos hacer concesiones mutuamente para formar una sociedad imparcial? Si ya es difícil construir el orden social, basándolo en la comprensión y la concesión recíprocas dentro de una cultura, mucho más entre culturas distintas, puesto que las diferencias de costumbres o valores pueden muy bien ser enormes. Esta es la razón por la que la autora del presente trabajo tiene interés en el proceso de formación del orden inter-cultural y por la que investiga desde hace ocho años la cuestión de Indias en los inicios de la modernidad, cuando se producen, a través de las relaciones entre Castilla y las Indias, los primeros intentos para procurar el nuevo orden mundial, que se constituye no solamente por los Estados europeos, sino también por las comunidades fuera de Europa.

Esta tesis es fruto del estudio realizado por una investigadora no española, interesada en la historia del pensamiento político de España. Por esta razón, la autora ha necesitado recorrer la política y la cultura de España de los siglos XV y XVI (secciones 1 y 2 del capítulo II), que son bastante conocidas para los estudiosos de este país, para poder situar adecuadamente el análisis de los asuntos de Indias. Pero antes de abordar este análisis, debe aclarar sus objetivos, metodología, fuentes, marco analítico y período estudiado, comparándolos con los de los estudios precedentes, así como mencionar algunos términos cuya utilización es preciso justificar.

Investigación de los estudios precedentes y objetivos principales de esta tesis

En cuanto a los objetivos de la investigación, la presente tesis tiene dos principales: aclarar el conjunto del debate en torno a las Indias, relacionándolo con el pensamiento de la época, y examinar su significado con relación a la formación del orden mundial moderno.

La cuestión de Indias, en virtud de la cual se dirimían las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Mundo, constituye uno de los episodios más relevantes y conocidos en la historia universal. Pero para ser bien conocida, no tiene tan larga historia de la consideración científica porque durante varios siglos se mencionaba con relación a la propaganda diplomática: mientras los españoles insistían en la legitimidad de su presencia en las Indias, el resto de los europeos, con el propósito de poner en cuestión la hegemonía mundial de España, denunciaban la “manera cruel de la conquista de América”¹.

Frente a interpretaciones de este tipo, la consideración científica sobre los asuntos de Indias empezó a hacerse sobre todo a partir de finales del siglo XIX, particularmente en el campo del derecho. El movimiento de revalorización de los juristas españoles de los siglos XVI y XVII fue dirigido por estudiosos como James Lorimer (*The Institutes of the Law of Nations: A Treatise of the Jural Relations of Separate Political Communities*, 2 vols., Edinburgh: Blackwood and Sons, 1883), Ernest Nys (*Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, Brüssel: Tr-ner & co., 1882), Eduardo de Hinojosa y Naveros (*Influencia que tuvieron en el derecho público de su patria y*

¹ Cf. Benjamin Keen, “Introduction” en Juan Friede and Benjamin Keen, (eds.), *Bartolomé de Las Casas in History, Toward an Understanding of Man and His Work* (Dekalb: Northern Illinois UP, 1971), pp. 3-63.

singularmente en el derecho penal los filósofos y teólogos españoles, anteriores a nuestro siglo, Madrid: 1890) y Camilo Barcia Trelles (*Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional moderno*, Valladolid: Cuesta, 1928). Siguiendo a estos estudiosos, James Brown Scott presentó una obra titulada *The Spanish Origin of International Law, Francisco de Vitoria and His Law of Nations* (Oxford: Clarendon Press, 1934), que propició el florecimiento de los estudios sobre los pensadores españoles de aquella época, ofreciendo una tesis clara y polémica. Consideró a Francisco de Vitoria (1483-1546) el precursor del derecho internacional, prestando especial atención a su concepción del derecho de gentes que desarrollaría después de forma más sistematizada Hugo Grocio (Hugo Grotius, 1583-1645). Estos estudiosos, al incidir en la importancia del derecho internacional, aumentaron el valor de pensadores como Vitoria, Domingo de Soto (1465-1560) y Francisco Suárez (1548-1617).

Al mismo tiempo, con la fundación de la revista *Ciencia Tomista* (1910), empezó a desarrollarse la investigación desde la perspectiva de la teología-filosofía. Por ejemplo, Vicente Beltrán de Heredia trató en esa revista varias veces a pensadores como Vitoria y Soto, presentando documentos inéditos: e. g. “Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina”, 42 (1930), pp. 327-349, “El maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda”, 45 (1932), pp. 35-49 y “Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado”, 56 (1937), pp. 22-39. También Luis G. Alonso Getino, director de esa revista, escribió detalladamente sobre la vida de Vitoria, relacionándola con su doctrina teológica, en *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina e influencia* (Madrid: Imprenta Católica, 1930). Por su parte, Diego Venancio

Carro subrayó, en su obra *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, 2 tomos (Madrid: Marsiega, 1944), la importancia de aquellos teólogos-juristas que presentaban soluciones a los problemas de la conquista fundamentándose en la piedad.

Un poco más tarde, empezó a estudiarse este tema desde el campo de la historia. El precursor es Silvio Zavala que examinó, en su obra *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (Madrid: Imprenta helética, 1935), el proceso de formación de leyes y capitulaciones de la Corona española dictadas para ordenar la penetración en las Indias. Luego Teodoro Andrés Marcos presentó la obra titulada *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispanoamericana* (Salamanca: Imprenta Sucesores de Rivadeneyra, 1937) en la que insistió en que Vitoria nunca había tenido por injusta la afirmación de la soberanía en América, criticando la opinión que señalaba la oposición entre Vitoria y el Emperador Carlos V (1519-1556). Pero quizá el libro más conocido es el de Lewis Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Philadelphia: American Historical Association, 1949). En esta obra se analiza la historia de la lucha por la justicia, librada a lo largo del proceso de la conquista de América por los españoles, presentando un copioso material manuscrito e impreso.

Después de la publicación de estos estudios ya clásicos, se avanzó en la investigación sobre la cuestión de Indias, principalmente en los mencionados campos de estudio, prestándose especial atención a Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas (c.1484-1566). Aun así, fuera de los estudios realizados por hispanistas, no se ha prestado a este tema tanta atención como a otros acontecimientos de aquella época —e. g. el Renacimiento, el desarrollo de los Estados soberanos y la Reforma—, ya que tiende a considerarse que los

asuntos de Indias son sucesos propios de España, que no ejercieron tanta influencia sobre la formación de la modernidad. Por eso, aunque hay estudios notables, no puede decirse que sean abundantes si se comparan con los estudios dedicados a la Inglaterra o la Alemania del mismo tiempo.

Volviendo a la polémica de Indias, como estudios publicados a partir de los años cincuenta, cabe destacar los siguientes. En el ámbito del derecho: Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950], trad. Dora Schilling Thon, *El Nomos de la Tierra, en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979) trata en algunos capítulos de los asuntos de Indias situándolos en el contexto del desarrollo del derecho internacional o “derecho público europeo”; Araceli Mangas Martín, (ed.), *La Escuela de Salamanca y el derecho internacional en América: del pasado al futuro* (Salamanca: Varona, 1993) valora la aportación de la Escuela de Salamanca, sobre todo de Vitoria, a la formación de los derechos internacionales público y privado; Ramón Hernández Martín, *Francisco de Vitoria, vida y pensamiento internacionalista* (Madrid: BAC, 1995) analiza el pensamiento vitoriano sobre el derecho internacional, explorando su influencia sobre pensamientos posteriores como el de Hugo Grocio, de Alberico Gentili (1552-1608), de Emerich Vattel (1714-1767) y de Juan Cristian Wolff (1679-1754); por último, Jean Dumont, *La vraie Controverse de Valladolid: premier débat des droits de l’homme* [1995], trad. María José Antón, *El amanecer de los derechos del hombre: la Controversia de Valladolid* (Madrid: Encuentro, 1997) considera la Controversia de Valladolid entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda (1489/90-1573) como el primer gran debate sobre los derechos humanos, bases de la práctica del derecho internacional.

Los primeros tres estudios sirvieron para aclarar la genealogía que conducía a Grocio, considerado “fundador del derecho internacional moderno”, siguiendo la tradición antes mencionada desde Lorimer hasta Scott, mientras que el último estudio indagó en el origen de los derechos humanos; tipo de análisis que sigue teniendo un considerable predicamento. En cualquier caso, se acusa a veces a este tipo de trabajos de obviar las distinciones discursivas de cada autor incluido en la tradición del derecho internacional.

En cuanto a los estudios del campo de la teología-filosofía, destacan: D. Ramos, et al., *CHP XXV La ética en la conquista de América, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca* (Madrid: CSIC, 1984) y Jaime Brufau Prats, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo* (Salamanca: San Esteban, 1989). En estos dos se investigan con detalle los problemas teológicos y filosóficos surgidos de la conquista de América, prestando especial atención a la Escuela de Salamanca y otros dominicos. La primera obra trata de cómo se formó la opinión ética salmantina sobre la conquista y cómo causó ésta el cambio de la política real. La segunda obra analiza las posturas humanistas de Vitoria y Soto y su influencia sobre otros pensadores que se enfrentaron con los asuntos de Indias. Respecto al conjunto de la Escuela de Salamanca, hay un estudio voluminoso de Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid: BAC, 2000), en el que se plantean las claves sobre cómo se abordó desde la Escuela de Salamanca la cuestión de Indias. En la revista *Ciencia Tomista*, hasta hoy siguen publicándose trabajos sobre este tema referidos al el tomismo: e. g. Ramón Hernández, “Personalidad humanística y teológica de Francisco de Vitoria” (113, 1986, pp. 317-342), Luciano Pereña, “Francisco de Vitoria: conciencia de América” (116, 1989, pp. 213-233), Alfonso Esponera

Cerdán, “A propósito del Papa León XIII y el IV Centenario del Descubrimiento de América” (119, 1992, pp. 59-86) y Gregorio Celada, “Francisco de Vitoria y su legado a favor del más débil” (127, 2000, pp. 501-524). Además, no se puede olvidar la aportación de Vicente Beldrán de Heredia, Juan Pérez de Tudela Bueso, Luciano Pereña, Teofilo Urdanoz, Raymond Marcus y Paulino Castañeda Delgado que editaron los textos de aquella época con sus estudios preliminares.

Estos estudios contribuyeron mucho al desarrollo de la investigación de los asuntos de Indias, sobre todo desde el punto de vista ideológico, si bien con frecuencia se subraya su tendencia a favorecer la doctrina y la práctica de los dominicos españoles.

En cuanto a los estudios del campo de la historia, son conocidos los que describen los sucesos alrededor de un pensador particular: e. g. Ángel Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su “epistolario” y nuevos documentos*, reimpresión (Madrid: CSIC, 1973 [la primera edición: 1959]); Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas*, 2 tomos, reimpresión (Madrid: CSIC, 1984 [la primera edición: 1953-60]); Ramón Menéndez Pidal, *El Padre Las Casas, su doble personalidad* (Madrid: Espasa Calpe, 1963); y Marcel Bataillon y André Saint-Lu, *Las Casas et la Défense des Indiens* [1971], trads. Javier Alfaya y Bárbara McShane, *El Padre Las Casas y la defensa de los indios* (Barcelona: Ariel, 1976). Por su parte, Edmundo O’Gorman, *The Invention of America: An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of Its History* (Bloomington: Indiana UP, 1961) afirma que los europeos inventaron el concepto de América y construye su hipótesis desde la crítica a las visiones tradicionales de la historia en torno al “descubrimiento”. J. H. Elliott, *The Old World and the New, 1492-1650* (Cambridge: Cambridge

UP, 1970) cuenta las influencias filosófica, económica y política del Nuevo Mundo sobre el Antiguo Mundo, no las influencias del segundo sobre el primero. Nathan Wachtel, *La vision des vaincus, Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570* [1971], trad. Antonio Escohotado, *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)* (Madrid: Alianza Editorial, 1976) describe el proceso de la conquista desde el punto de vista de los indios. Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre* [1982], trad. Flora Botton Burlá, *La conquista de América: el problema del otro* (México: Siglo veintiuno, 1987) considera el problema de la alteridad, prestando especial atención a los españoles que fueron a las Indias en ese período. Podremos incluir en esta lista de estudios el de Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man, The American Indian and Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge UP, 1982) que busca el origen de la etnología en los asuntos de Indias. Además, recientemente Esteban Mira Caballos, *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI* (Madrid: Iberoamericana, 2000) considera la historia de los indios y mestizos americanos en la sociedad española de la época, una de las minorías étnicas que no alcanzó más que el uno o el dos por ciento de la población esclava peninsular, presentando abundantes fuentes cuantitativas.

Estos estudios contribuyeron a la propagación del interés por los asuntos de Indias en el mundo académico universal. Por otra parte, algunos de ellos ponen quizá en exceso el énfasis en autores particulares, principalmente Las Casas, a quien se considera precursor del anti-colonialismo o fundador de la leyenda negra.

Comparada con la investigación florecida en los ámbitos del derecho, la teología-filosofía y la historia, la que se ha llevado a cabo en el campo del

pensamiento político está en vías de desarrollo. El origen de este tipo de estudio se remonta a Luis Sánchez Agesta, *El concepto de Estado en el pensamiento español en el siglo XVI* (Madrid: Marisal, 1959), que examinó la “primera teoría del Estado” o el problema de la autonomía y la jerarquía del poder estatal en el pensamiento español del siglo XVI. Fuera de España se considera que la obra pionera es la de Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain, A Study of the Political Ideas of Vitoria, Soto, Suárez, and Molina* (Oxford: Clarendon Press, 1963), quien analizó las ideas políticas en la España del siglo XVI, que son según este autor “esencialmente lo medieval” y de extracción tomista.

Otros trabajos dignos de mención son: J. A. Fernández- Santamaria, *The State, War and Peace, Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559* (Cambridge: Cambridge UP, 1977) que describe las visiones del Estado presentadas por Vitoria y Sepúlveda en relación con el erasmismo; José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. II (Madrid: Espasa Calpe, 1979) que trata el descubrimiento de América como la más decisiva de las manifestaciones del Renacimiento español; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge UP, 1978) y José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social, siglo XV a XVII*, 2 tomos (Madrid: Alianza Editorial, 1986) que refieren en algunos capítulos el concepto del Estado vigente entre los pensadores españoles, situándolos en el contexto general de la formación del pensamiento político moderno; y Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625* (Atlanta: Scholars Press, 1997) y Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature, Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge: Cambridge UP, 1997) que analizan la

contribución de la Escuela de Salamanca y Las Casas a la transición del concepto del *ius*, desde la justicia objetiva (*the objective right*) al derecho o facultad de cada individuo (*the subjective right*).

Este tipo de estudio puso sobre la mesa la importancia del pensamiento español en la formación de la modernidad. Sin embargo, se centró esencialmente en su aportación a la creación del régimen constituido por los Estados modernos en la sociedad europea.

Es preciso notar que el orden político moderno se formó con dos facetas principales: el establecimiento de los Estados soberanos europeos y de las relaciones entre éstos; y la expansión de éstos hacia las áreas no europeas. Viendo las cosas desde la primera dimensión, la formación de la modernidad está conectada con el proceso de persecución de la autonomía de la comunidad política y de consiguiente secularización, acompañado por el reconocimiento de la soberanía y del individuo, desde Marsilio (Marsilius) de Padua (c.1280-c.1343) hasta Tomas Hobbes (1588-1679). Y las relaciones entre tales Estados tienen carácter igual conforme al derecho internacional y a la teoría del equilibrio de poder. Por su parte, si vemos la formación de la modernidad desde la segunda dimensión, podemos comprenderla como el proceso de expansión del ecúmeno por parte de los europeos, acompañado por los conceptos de “civilización” y “barbarie” en la época de la navegación. De aquí arranca el establecimiento de las relaciones modernas entre los países europeos y las áreas fuera de su comunidad.

De entre estas dos dimensiones, la segunda se ha ignorado relativamente en el campo de la ciencia política. Porque, en primer lugar, tiene tendencia a limitarse su objeto de estudio al fenómeno interior del Estado y, por lo tanto, se presta atención a procesos hacia la supremacía de la potestad civil sobre la

eclesiástica y hacia la aparición del pensamiento del individuo. Y porque, en segundo lugar, aun en caso de que se considere el fenómeno exterior, existe la tendencia a analizar las relaciones entre los Estados soberanos europeos, colocando otras áreas fuera de su consideración. En este contexto, se ha indicado tradicionalmente que los pensadores españoles que se enfrentaron con los asuntos de Indias están situados en el tránsito entre los teólogos, posglosadores y canonistas de los siglos XIV y XV (“lo medieval”) y los pensadores comúnmente llamados modernos de los siglos XVI y XVII (“lo moderno”), como Nicolás Maquiavelo (Niccolò di Bernardo Machiavelli, 1469-1527), Juan Bodino (Jean Bodin, 1530-1596) y Hugo Grocio, ya que el conocimiento que aquellos tienen de la soberanía, del individuo y del derecho internacional es todavía incompleto.

Sin embargo, se debería incluir en su consideración no solamente el fenómeno interior, sino también el exterior, porque cualquier orden social está compuesto por la interacción de ambos fenómenos. Además, no se debe limitar la consideración a las relaciones entre los Estados europeos porque otras comunidades también participan en la formación del orden mundial. Es decir, cuando analizamos el proceso de formación del orden político moderno, debemos prestar atención no solamente al establecimiento del régimen constituido por los Estados soberanos europeos, sino también a las relaciones entre éstos y otras áreas.

Es cierto que algunos estudios de derecho internacional examinan la segunda dimensión, pero en realidad la cuestión no se limita al derecho. Antes bien, se debería reflexionar más la visión del orden mundial de los europeos que existía detrás del establecimiento de la ley. Ningún pueblo discutió con tanta seriedad ni profundidad este aspecto del orden político

moderno como el español, porque éste se encontró por primera vez en la necesidad de establecer relaciones “adecuadas” entre el Antiguo y el Nuevo Mundo. A diferencia de los demás europeos, los españoles se enfrentaron, a partir del “descubrimiento” de América, con el problema de cómo se debía tratar a los próximos súbditos no cristianos y “no civilizados”, que eran completamente distintos de los súbditos cristianos. Si se prestara especial atención a este aspecto, no se aceptaría la genealogía antes mencionada del derecho internacional moderno —desde Vitoria hasta Grocio—, ya que entre ambos existen diferencias importantes en cuanto a sus nociones del orbe: mientras el primero lo extendía a las regiones no europeas, el segundo lo limitaba de hecho al mundo “civilizado” o Europa.

Si reflexionamos sobre la formación de la modernidad desde este punto de vista, no podremos terminar por juzgar sencillamente que los pensadores españoles fueron medio medievales y medio modernos, puesto que consideraron por primera vez, y casi únicamente en los inicios de la modernidad, no solamente el orden dentro de Europa, sino también el orden de todo el orbe. De esta manera, pusieron de manifiesto la visión del orden *mundial* de los europeos y plantearon los problemas modernos de la civilización y la barbarie, que seguirían siendo por largo tiempo la base firme de la teoría y la práctica de los europeos como actor del orbe. Radicaría aquí lo esencial del debate. La presente tesis trata, precisamente, de aclarar estas cuestiones.

Con relación al estado de la cuestión es preciso decir que los estudios mencionados han aclarado hasta cierto punto las características de los asuntos de Indias. Y, sean las investigaciones del campo del pensamiento político o de otros campos, han ayudado mucho a enriquecer el presente trabajo en varios

aspectos, ya que todos los puntos de vista son instructivos cuando se trata de la época en la que no existía una distinción clara entre la política, la teología, el derecho y la filosofía.

No obstante, todavía hay cuestiones capitales que es preciso reconsiderar. En primer lugar, ha tendido a ponerse el énfasis en algunos pensadores bien conocidos como Vitoria y Las Casas, analizándose sus obras más famosas, sin prestar tanta atención al debate de Indias en su totalidad. En segundo lugar, en la mayoría de los casos, se ha investigado este tema o bien desde una perspectiva exclusivamente “hispanista”, sin relacionarlo con su amplio contexto ideológico compartido con otros países occidentales, o bien dentro de los estudios generales del pensamiento occidental, sin interpretarse con minuciosidad cada texto original, y sin lograrse, por tanto, una perspectiva integradora. En tercer lugar, se ha estudiado este tema principalmente en el campo del derecho, con relación a la genealogía del derecho internacional y del derecho natural moderno; o en el campo de la historia, con relación al proceso de la conquista y colonización; o también en el campo de la teología-filosofía, con relación a la sucesión del tomismo. Sin embargo, se ha ignorado relativamente la dimensión política del debate, aquella que alude a la tensión entre el orden —mantenido con cierto poder o coacción— y los valores —como la libertad, la justicia y la igualdad tal como se entendían en la época—. En caso de que haya estudios desde la perspectiva del pensamiento político, casi todos dan importancia al proceso de la integración interna o europea propiciada por los Estados soberanos, no al proceso de formación del orden incluyendo otras comunidades fuera de Europa.

Precisamente, con la intención de llenar este vacío, la presente tesis tiene dos objetivos principales: 1. aclarar, a través de la lectura detenida de los

textos originales de varios pensadores, el conjunto del debate que tuvo lugar en torno a las Indias, poniéndolo en relación con otros debates europeos coetáneos (e. g. el crecimiento de los Estados soberanos, el Renacimiento y la Reforma); y 2. examinar, desde un punto de vista de pensamiento político, la forma en cómo tales opiniones diversas sobre las Indias contribuyeron al establecimiento del orden mundial en los inicios de la modernidad.

Metodología

Con el fin de dar satisfacción a los objetivos propuestos, esta investigación utiliza el método llamado contextualista. Como ya se sabe, en los estudios del pensamiento político se discutió de su metodología activamente sobre todo entre los años cincuenta y ochenta². Se entiende que es una controversia entre el método histórico (contextualista) utilizado por William A. Dunning, George H. Sabine, Quentin Skinner y John Dunn, que intenta hacer la descripción exacta de la situación ideológica del pasado, prestando especial atención al marco social del que los pensadores dependieron, y el método filosófico (textualista) utilizado por Earnest Barker, David Easton, Leo Strauss y Sheldon Wolin, que intenta buscar lo esencial de la política a través del “diálogo” con los textos de los pensadores más destacados de cada época. Se podrá decir también que el primero quiere contar, desde la perspectiva explicativa, cómo *era* la verdadera situación ideológica de la época de que se trata, mientras que el segundo quiere pensar, desde la perspectiva normativa, cómo *debe ser* la política en cualquier época y en cualquier lugar, mediante el

² Cf. David Boucher, *Texts in Contexts: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas* (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985) y James Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics* (Oxford: Oxford UP, 1988).

estudio sobre el pasado. Esta tesis recurre principalmente al primer método.

Marco analítico

La cuestión de las Indias será ubicada en un marco de problemas cuyos límites vienen impuestos por las tres cuestiones siguientes: 1. ¿son los indios seres racionales?, 2. ¿por qué los reyes castellanos tienen derecho a gobernarlos? y 3. ¿en qué condiciones se permite a los españoles hacerles la guerra justa?

Es cierto que hay una variedad de opiniones entre los estudiosos respecto a los temas principales de discusión en los asuntos de Indias. Por ejemplo, Lewis Hanke presenta los cinco temas siguientes: “[1] ¿de qué derechos políticos y económicos debería gozar España por su dominio allí? [2] ¿eran los indios seres racionales?, y si lo eran, ¿cuáles eran sus derechos? [3] ¿cómo debería predicarseles la fe? [4] ¿en qué circunstancias podía hacerles trabajar para los españoles? [5] Y ¿cuándo se les podía hacer la guerra justamente?”³ Según F. Parkinson, se discutió particularmente sobre dos temas: “[1] ¿tenían los gobernantes indios derecho a retener su soberanía política y territorial? Y si lo tenían, [2] ¿cuáles eran los fundamentos, si había, que podían justificar la conquista española, fuera armada o pacífica?”⁴ José Luis Abellán indica los “tres grandes órdenes” de “los problemas morales planteados a raíz del Descubrimiento americano”: [1] “la legitimidad de la soberanía española” sobre los indios, [2] “la licitud o ilicitud de la guerra que

³ Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, p. 1.

⁴ F. Parkinson, *The Philosophy of International Relations, A Study in the History of Thought* (Beverly Hills: Sage Publications, 1977), p. 21.

se hacía a los indios” y [3] “la naturaleza del indio”⁵. Antonio García García también señala los tres puntos siguientes: “[1] ¿cómo se justifica la conquista que dio lugar a las encomiendas?, [2] ¿cómo se justifica la persistencia del dominio político español en Indias? y [3] ¿cómo se justifica la donación pontificia?”⁶ Según Pedro Pérez Herrero, “los historiadores del Viejo Mundo se enfrascaron en diatribas barrocas por dilucidar [1] si los habitantes del Nuevo Mundo eran seres humanos o no; [2] si la Corona tenía los títulos jurídicos justificativos para emprender la conquista del continente americano; o [3] si la colonización tenía como fin inmediato la evangelización o si, por el contrario, ésta era un justificante para ampliar la expansión del poder del monarca”⁷.

Pero la propuesta de esta tesis consiste en centrarnos en tres problemas antes mencionados: la naturaleza de los indios, la legitimidad del dominio español sobre ellos y la licitud de la guerra indiana. La razón de esta elección, como se explicará más detalladamente en la sección 3 del capítulo II, es que la autora considera que en el curso del análisis del debate sobre estas tres cuestiones básicas, se tratará necesariamente el debate sobre otros puntos de discusión como la manera lícita de propagar la fe cristiana, la justeza del requerimiento y de la encomienda y la justicia de hacer la intervención.

⁵ Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. II, pp. 429-474.

⁶ Antonio García García, “El sentido de las primeras denuncias” en Ramos, et al., *CHP XXV*, pp. 113-115.

⁷ Pedro Pérez Herrero, *La América colonial (1492-1763), política y sociedad* (Madrid: Síntesis, 2002), p. 13.

Período del cual se trata

El período objeto de análisis comprende desde finales del siglo XV hasta mediados del siglo XVI, aunque aparecerán referencias a otros momentos cuando se explique su fondo histórico e ideológico. Es indiscutible que los asuntos de Indias empezaron con el encuentro entre el Antiguo y el Nuevo Mundo realizado por Cristóbal Colón (Cristoforo Colombo, 1451-1506). Luego la dominación española en la mayor parte de América Latina continuó hasta el siglo XIX. Sin embargo, la discusión ética sobre la legitimidad de la conquista empezó a disminuir la intensidad ya en la segunda mitad del siglo XVI y la colonización perduraría sin controversia de escala tan grande como en la primera mitad del siglo XVI.

Detrás de esta situación hay un cambio en la naturaleza de lo que venimos llamando los asuntos de Indias. Para la “primera generación” —podremos llamar a la gente de la primera mitad del siglo XVI con esta denominación, siguiendo la distinción ampliamente aceptada entre la primera, la segunda y la tercera generaciones de la Escuela de Salamanca⁸—, la licitud

⁸ Dicho con más precisión, hay una diferencia sutil entre las maneras de dividir la generación de la Escuela de Salamanca. Por ejemplo, los autores de la serie del *Corpus Hispanorum de Pace* como Luciano Pereña, Jaime Brufau Prats y Carlos Baciero la dividen en una primera (desde Vitoria hasta el año 1560), en una segunda (los años entre 1560 y 1585) y en una tercera (el año 1585 hasta Pedro de Ledesma [1544-1616]). Cf. Ramos, et al., *CHP XXV*, esp. pp. 291-456. (En esta obra no se explica claramente el criterio de distinción.) Por su parte, Juan Belda Plans la divide en una primera (desde el año 1526, toma de posesión del catedrático de Vitoria, hasta el año 1560, cuando muere Domingo de Soto), en una segunda (desde el año 1560, toma de posesión del catedrático de Pedro de Sotomayor [c.1511-1564], hasta el año 1576, final de la docencia de Mancio de Corpus Christi [c.1507-1576]), y en una tercera (desde el año 1576, inicio del profesorado de Bartolomé de Medina [1527-1580] en la cátedra de *Pima*, hasta el año 1604, final de la docencia de Pedro de Herrera [1548-1630] y de Agustín Antolínez [1554-1626]). Cf. Belda Plans, *op. cit.*, esp. pp. 160-167. (La presente tesis sigue esta división.) Pero en cuanto a la primera generación, objeto del estudio de esta tesis, se comparte la opinión: se

de la ocupación de las Indias era de la mayor importancia. Sin embargo, no preocupó tanto a los pensadores de la segunda ni la tercera generaciones en la segunda mitad de ese siglo, ya que para ellos la presencia de España en las Indias era indiscutiblemente lícita, por lo menos de hecho, como muestra la reflexión siguiente de Juan de la Peña (c.1513-1565).

“De lo dicho se llega a las conclusiones siguientes: Primero, que el rey de España puede recibir tributos —pero moderados— de aquellos indios y sobre todo de los indios ya cristianos.

Segundo, que el rey de España debe mantener a los indios en obediencia perpetua a la Iglesia.

Tercero, que el rey de España está obligado a hacer todo aquello que se orienta al buen gobierno de los indios.”⁹

Como Carlos Baciero dice, “es claro que tales corolarios no se pueden formular, si no es desde el supuesto de que la ocupación y permanencia del rey de España en las Indias son lícitas”¹⁰. Es decir, “el problema que les interesa es el de la licitud de las guerras que surgen o pueden surgir a partir de la ocupación. No son guerras de expansión, sino guerras en orden a garantizar la permanencia y

incluye a Vitoria, Soto, Cano [1509-1560], Diego de Covarrubias [1512-1577], Bartolomé de Carranza [1503-1576] y Martín Azpilcueta [1491-1586].

⁹ Juan de la Peña, *De bello contra insulanos*, eds. L. Pereña, et al., *CHP IX De bello contra insulanos, intervención de España en América* (Madrid: CSIC, 1982) [bilingüe], II 9, p. 200.

¹⁰ Carlos Baciero, “Conclusiones definitivas de la segunda generación” en Ramos, et al., *CHP XXV*, p. 415.

la convivencia pacífica”¹¹.

Este cambio de mentalidades tendría relación estrecha con una transformación social encontrada, según Luciano Pereña, entre el año 1542, establecimiento de las Nuevas Leyes, y el año 1573, establecimiento de las Ordenanzas de Felipe II: “de una sociedad eminentemente militar, dominada por conquistadores y soldados, a una sociedad colonial a través de un proceso planificado de asentamientos y población, de organización burocrática y culturización cristiana”¹². Durante este período de transición, terminó la época de expansión y empezó la era de colonización. El pensamiento también caminó este proceso.

En definitiva, la primera generación trató la legitimidad del establecimiento del dominio sobre los que estaban fuera de su país —extranjeros que debían ser sus súbditos—, mientras que la segunda y la tercera generaciones trataron la legitimidad del mantenimiento del dominio sobre los que ya estaban de hecho bajo su autoridad —sus vasallos—. Es decir, los asuntos de Indias pasaron de ser un problema inter-cultural a una cuestión interna. La presente tesis aclara la situación ideológica entre 1492 y 1560 aproximadamente, para de esa manera considerar la discusión ética sobre la legitimidad de la conquista misma en los inicios del establecimiento del orden mundial moderno o las relaciones continuadas entre los países europeos y otras áreas.

¹¹ *Ibid.*

¹² Luciano Pereña, “La Escuela de Salamanca y la duda indiana” en Ramos, et al., *CHP XXV*, pp. 320-327.

Términos “Indias”, “indio” y “moderno”

En cuanto a los términos “Indias” e “indio” utilizados en este estudio, es necesario hacer ciertas aclaraciones. En la Europa de aquella época, siguiendo la visión del mundo en la Edad Media, la palabra las “Indias” aludía a Asia, medio imaginaria, que se compuso de unas regiones del este de India. La región caribe a la que llegó Colón se consideró una parte de ella, ya que los europeos, que no conocían la existencia del Océano Pacífico, pensaron que el mundo constaba de tres continentes vinculados entre sí: Europa (República Cristiana), África (Libia, Arabia, etc.) y las Indias (India, Catay, Cipango, Java, etc.)¹³. Aun después de saber del Pacífico, los europeos siguieron llamando a Iberoamérica las “Indias”. Por lo tanto, en esta tesis también se utiliza este término histórico, con la denominación del “Nuevo Mundo”, para señalar esta zona aunque no sea una expresión correcta conforme al conocimiento de la época posterior.

Igualmente, el término “indio”, utilizado para señalar a los nativos del Nuevo Mundo, proviene del equívoco en el que incurrió Colón, que pensó que las regiones latinoamericanas eran una parte de las Indias vinculadas al continente eurasiático. Hoy en día esta denominación se considera a veces como peyorativa y se sustituye por “indígena”, de misma forma que en inglés se prefiere “*the Native American*” a “*the Indian*”. Pero en esta tesis se utiliza el término usado por los pensadores de aquella época, obviando denominaciones posteriores.

Respecto al término “moderno”, este trabajo hace una distinción entre

¹³ Cf. Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europa, vol. 1 The Century of Discovery*, b. 1 (Chicago: The University of Chicago Press, 1965), esp. pp. 3-86 y Bartolomé de Las Casas, eds. Miguel Ángel Medina, et al., *OC 3* (Madrid: Alianza Editorial, 1994), pp. 792-793.

dos definiciones. Como término para dividir la época —e. g. la Edad Moderna—, se refiere a la época entre los siglos XV y XVIII, distinguiéndola de la Edad Contemporánea, entre los siglos XIX y XXI. Pero como término para expresar las características de la forma de pensar y actuar, el fundamento de la modernidad sigue aun hasta nuestros días, cambiando su forma: e. g. el régimen basado en los Estados soberanos acompañado por el conocimiento del individuo, la secularización, el racionalismo, etc., y la dicotomía entre la “civilización” y la “barbarie” fundamentada en la confusión entre la diferencia y la inferioridad / superioridad. En esta tesis, la mayor parte de las veces se utiliza este término con la primera acepción y, por lo tanto, cuando se refiere con el segundo significado se hace alguna matización para evitar confusiones.

Estructura

Basándose en lo expuesto en esta introducción, la presente tesis trata este tema según la estructura siguiente.

El capítulo I considera cómo se formó el orden político moderno y cómo se pueden situar los asuntos de Indias en ese proceso, prestando especial atención a la doble dimensión del Estado soberano, que dirigió tal orden nuevo. Esta doble dimensión radica en que los Estados son agentes promotores de la integración territorial y del orden europeo (sección 1), al tiempo que sujetos de las relaciones con las áreas no europeas (sección 2). De esta forma se plantea el estudio de la relación entre los asuntos de Indias y el orden político moderno ya mencionada sumariamente en esta introducción.

El capítulo II describe la situación política (sección 1) y cultural (sección 2) de la España de los siglos XV y XVI y el proceso de surgimiento de los asuntos de Indias en ese marco histórico (sección 3). Es el análisis histórico

preparatorio para investigar la discusión concreta y también el punto de partida para mostrar el estado de la cuestión en los asuntos de Indias.

El capítulo III considera el concepto de “bárbaro”, que está en el origen de la visión de los “indios inferiores” en ese período. Es el análisis ideológico preparatorio para investigar el debate detallado y también la base para mostrar a qué dieron lugar los asuntos de Indias en la tradición occidental y cómo incorporaron la preocupación por el grupo humano fuera de su comunidad. Después de seguir la genealogía de este concepto, desde la Edad Antigua hasta el comienzo de la Edad Moderna (sección 1), se aclarará cómo fracasaron los intentos de distinguir entre el sentido de inferioridad y el sentido de diferencia (sección 2), ante la formación de la dicotomía moderna entre la civilización y la barbarie (sección 3).

Los capítulos IV, V y VI son partes centrales de esta tesis. Se analizan las diversas opiniones en torno a los tres puntos de discusión de estos asuntos. El capítulo IV examina el debate sobre el primer punto, la naturaleza de los indios, relacionándolo con la discusión sobre la razón, condición indispensable para ser hombre verdadero. Se considerarán tres respuestas principales con sus argumentos: la que trata a los indios como esclavos naturales, que era más persuasiva al comienzo de la conquista (sección 1), la que los trata como niños, que pasaría a ser dominante con el transcurso del tiempo (sección 2) y la que los trata como hombres completos, que siguió siendo minoritaria (sección 3).

El capítulo V considera el segundo punto, la legitimidad del dominio español sobre los indios, con relación a las visiones del poder mismo y del sujeto del poder en aquella época. Después de analizar la crítica contra los títulos autorizados al comienzo de la conquista (sección 1), investigará los intentos de presentar nuevos títulos que sustituyan a los tradicionales

defendidos por los pensadores salmantinos (sección 2) y por Bartolomé de Las Casas (sección 3).

El capítulo VI trata del tercer punto, la licitud de la guerra española contra los indios, relacionándolo con la teoría de la guerra justa, la base para afirmar la legitimidad de los actos bélicos generales. Después de explicar el discurso europeo de la guerra justa (sección 1), analizará el debate sobre la legitimidad de la guerra indiana, conforme al *ius ad bellum*, derecho a la guerra (sección 2), y al *ius in bello*, derecho en la guerra (sección 3).

La conclusión ordena los resultados de esta investigación y muestra su originalidad y aportación en los estudios sobre la formación del orden político moderno.

Palabras de agradecimiento

Para llevar a cabo la presente tesis, he contraído una deuda de gratitud con mucha gente e instituciones españolas y estadounidenses. Querría expresar mi sincero agradecimiento, en primer lugar, a la profesora D^a. María Luisa Sánchez-Mejía, mi directora desde el trabajo de investigación del Doctorado, que me ha ayudado a avanzar en mi investigación en varios aspectos. He aprendido, a través de su dirección paciente, sobre todo las circunstancias académicas españolas en torno a la historia del pensamiento político y la manera básica de elaborar los trabajos. Sin sus comentarios instructivos ni favores, nunca habría podido presentar esta tesis.

También me prestaron su ayuda para que pudiera terminar mi carrera la profesora D^a. Mercedes Cabrera Calvo Sotelo, mi tutora, la profesora D^a. Carmen López Alonso y los demás profesores y administrativos del Departamento de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y

Políticos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Además, agradezco al profesor D. José Luis Abellán y al profesor D. Jesús Cordero Pando, que me hicieron útiles comentarios sobre mis escritos, aunque pertenecen a una facultad distinta: la Facultad de Filosofía de la misma universidad.

Gracias a los Señores Directores y otras personas de las bibliotecas siguientes, he podido consultar sus valiosos fondos: la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, la Biblioteca Nacional de España, las Bibliotecas de la Universidad Complutense de Madrid (especialmente de Filosofía, de Ciencias Políticas y Sociología y de Geografía e Historia), la Biblioteca de la Universidad de Barcelona, la Biblioteca Británica, la Biblioteca del Seminario teológico de Dallas, las Bibliotecas de las Universidades de Utah, de Yale, de Notre Dame, de Washington, de Colombia, de Nueva York y de Kansas. Y debido a las Becas del Ministerio de Asuntos Exteriores de España y de la Fundación Rotaria de Estados Unidos, pude vivir con comodidad en Madrid para investigar mi tema, desde el mes de agosto de 1999 hasta el mes de junio de 2001. Nunca olvidaré la amabilidad del Excmo. Sr. Carlos Domínguez Díaz, el cónsul de la Embajada de España en Japón, de los señores de Más, mis tutores de la Fundación Rotaria, del Sr. Matthew Welch, el coordinador de esa Fundación, y de D^a. Milagros Monares Cabello, con quien vivía yo hasta su muerte.

Al mismo tiempo, quiero expresar mi agradecimiento a personas e instituciones de mi patria, Japón. Querría mencionar, especialmente, al profesor D. Takashi Oshimura de la Universidad de Aoyama Gakuin, que me introdujo en este tema y me ha ayudado desde que fui estudiante de la licenciatura. También los demás profesores de la Facultad de Política y

Economía Internacionales de la misma Universidad, como el decano D. Shigeki Hakamada, D. Akio Watanabe y D^a. Michiko Okubo, y el personal de la Biblioteca, sobre todo la Sra. Yoko Kobayashi, han prestado auxilio a mis actividades investigadoras.

Gracias a las Becas de la Universidad de Aoyama Gakuin, donde trabajo ahora como profesora, y del gobierno japonés, pude terminar mi Doctorado del Departamento de Política Internacional de esa Universidad. También el Ministerio de Educación, Cultural, Deportes, Ciencia y Tecnología de Japón me ha subvencionado para acabar esta tesis.

Por último, agradezco a mi familia y amigos, sobre todo a mis padres, Hiroshi Matsumori y Etsuko Matsumori, y compañero de la vida, Yoshiki Ohta, quienes me han apoyado con mucho cariño.

Capítulo I Los asuntos de Indias y la apertura a la modernidad

El período en el cual surgió la cuestión de Indias constituyó una época de profundas transformaciones, no sólo en la historia española, sino también en la historia universal, ya que el orden político moderno, junto con su base cultural, se construyó durante ese período. Cuando reflexionamos sobre la historia del pensamiento político, observamos que ese nuevo orden dirigido por los Estados soberanos europeos no surgió repentinamente, sino que su formación fue larga y costosa, alterando su forma gradualmente de acuerdo con el cambio de coyunturas.

Hoy en día, se entiende por Estado aquella unidad política que reúne las siguientes características: es habitado de forma permanente por su propio pueblo; se extiende por un territorio claramente definido; ejerce facultades de gobierno sobre su pueblo; y, por último, tiene capacidad diplomática, es decir, facultad para establecer y mantener relaciones con otras comunidades con su propia voluntad y bajo su propia responsabilidad¹. Basándose en esta definición ampliamente aceptada, el presente trabajo propone que en la época de aparición del Estado moderno éste tuvo dos aspectos simultáneos: el de ser sujeto de la integración interna y del orden europeo compuesto de los Estados

¹ E. g. *Convention on Rights and Duties of States* of the Organization of American States (December 26, 1933) en la página web de *the Avalon Project at Yale Law School* (<http://www.yale.edu/lawweb/avalon/intdip/interam/intam03.htm>), Article 1: “the state as a person of international law should possess the following qualifications: a) a permanent population; b) a defined territory; c) government; and d) capacity to enter into relations with the other states.”

mutuamente iguales; y el de ser sujeto de las relaciones con las áreas no europeas donde no existía esa forma de unidad política. Y que, por lo tanto, debemos investigar la historia de la formación del orden político moderno atendiendo a las dos dimensiones del Estado y no, como ha solido hacerse, a la primera de ellas en exclusiva.

1. El Estado soberano como sujeto de la integración interna y del orden político europeo

Si observamos la formación de la modernidad desde el primer aspecto, podríamos comprenderla como el proceso hacia la autonomía de la comunidad política y su secularización, mediante la ruptura con el mundo medieval europeo llamado la República Cristiana (*Respublica Christiana*): sociedad universal formada solamente por los cristianos.

Sacerdotium, imperium y regnum en la República Cristiana

La República Cristiana era la idea de la comunidad única (*civitas una*) de los católicos, que es destinada a la salvación, a diferencia de las demás comunidades constituidas por los herejes y los pueblos no cristianos en las que prevalecen los vicios². Se dice que esta visión del mundo se remonta a la

² La descripción de las características del mundo medieval llamado la República Cristiana o cristiandad hecha en esta tesis se basa en los estudios de John B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times* (London: Hutchinson, 1958) y de Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages* (London: Penguin Books, 1965).

teoría de San Agustín (Aurelius Augustinus, 354-430), quien describe todo el orbe (*totus orbis*) comparando la “ciudad de Dios (la ciudad celeste)” y la “ciudad de diablo (la ciudad terrena)”. Dice él:

“Por eso, donde no hay justicia como sigue, es decir, en virtud de la cual el único y supremo Dios, según la ley de su gracia, de órdenes a la ciudad que le obedece de no ofrecer sacrificios más que a Él sólo, y como consecuencia que en todos los hombres, miembros de esta ciudad y obedientes a Dios, el alma sea fiel dueña del cuerpo, y la razón de los vicios, según un orden legítimo; y que lo mismo que un solo justo, así también una comunidad y un pueblo de justos vivan de la fe, fe que se pone en práctica por el amor, un amor por el que el hombre ama a Dios, como debe ser amado, y al prójimo como a sí mismo; donde no hay esta justicia, no hay una comunidad de hombres asociados por la adopción en común acuerdo de un derecho y una comunión de intereses. Si falta esto, considerando como verdadera la anterior definición de pueblo, ciertamente no existe un pueblo. Y, por tanto, ni tampoco república, ya que no hay empresa común del pueblo (*res populi*) donde no hay pueblo mismo.”³

Como se muestra en estas frases, según él, en las comunidades no cristianas, no hay verdadera justicia ni derecho ni asociación de hombres ni, por lo tanto,

³ Agustín, *De Civitate Dei*, eds. Santos Santamarta del Río, et al., *OC XVI y XVII, La Ciudad de Dios*, 2 tomos [bilingüe] (Madrid: BAC, 2000), XIX 23 (5), t. II, pp. 622-623.

república. Solamente se hallan éstos en la República Cristiana o el Imperio Romano. Y la república (la ciudad terrena) existe, como mal necesario, para proporcionar el orden social y la tranquilidad a sus miembros, ayudando la actividad de la Iglesia (la ciudad celeste encontrada en este mundo), para que ellos puedan vivir conforme a la fe cristiana. Por eso, en la teoría agustiniana, la Iglesia tiene una posición más alta que la república. Se desarrolló esta visión de la República Cristiana sobre todo a partir del siglo VIII, para marcarse los límites y las diferencias entre su propio mundo y los mundos de los musulmanes y de otros no cristianos.

Se consideró que esa República se unificaba bajo la dominación de dos poderes: la potestad eclesiástica (*sacerdotium*, el Papa / la Iglesia y clérigos / cada parroquia) y la potestad civil (*imperium y regnum*, el Emperador / el Imperio Romano y reyes / cada reino). Esta comprensión se basa claramente en la división ideal agustiniana entre la Iglesia y la república.

Para expresar la misma cosa, el Papa Gelasio I (Gerasius I, 492-496) utilizó las palabras “la autoridad sagrada del Papa y la potestad del rey (*auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas*)”⁴, aplicando los términos del derecho civil en el que la “autoridad” significaba la fuente del poder o dominio y que la “potestad” representaba el derecho de ejecución representativa de ese poder o dominio. Se podrá suponer que esta explicación confiere una supremacía relativa a la autoridad del Papa porque ésta es superior a la potestad del rey terminológicamente. En realidad, el mismo Gelasio insiste en que el Emperador nunca puede reglamentar las cosas eclesiásticas,

⁴ Gelasio I, *Epistola Gelasii papae ad Anastasium Augustum (494)* en Ioannes B. Lo Grasso, *Ecclesia et Status, de mutuis officiis et iuribus, fontes selecti* (Roma: Universitas Gregoriana, 1939), pp. 45-47.

sino que obedece al Papa o Iglesia, quien cuida del alma de todos los hombres incluyendo a los reyes⁵. De esta forma, utilizaron los defensores de la supremacía de la potestad eclesiástica este discurso como fundamento de su opinión. Pero en dicho texto, Gelasio no expone que la potestad eclesiástica pueda ejercer su influencia en el campo temporal, sino que obedece al Emperador o Imperio⁶. Este planteamiento fue empleado por los defensores de la supremacía de la potestad civil como fundamento de su opinión.

A pesar de estas interpretaciones, se juzga que el verdadero intento de este escrito de Gelasio no fue dar la superioridad a una de las dos potestades, sino aclarar el principio de la división del dominio, si bien en realidad seguramente él mismo pensó que la potestad eclesiástica tenía supremacía relativa sobre la potestad civil. Para él, lo importante es que, para realizar el fin de la República Cristiana, cada potestad se dedica a su propia esfera, evitando injerencias y colaborando con la otra potestad. Este planteamiento recibe el nombre de la teoría de dos espadas, la espada espiritual (*gladius spiritualis*) del Papa y la espada material (*gladius materialis*) del Emperador. Esta metáfora muestra bien la doble dimensión de la República Cristiana, por la medida en que contenía el orden religioso y el temporal simultáneamente. Cada potestad tiene su propio derecho, jurisdicción y órgano administrativo.

Por eso, por lo menos en teoría, se puede considerar que en la República Cristiana existían el equilibrio y la armonía entre ambas potestades, repartiéndose las atribuciones: mientras la potestad eclesiástica dominaba el campo espiritual, la potestad civil gobernaba el campo temporal. Pero en realidad, no se decidió claramente el ámbito de influencia de cada poder y ello

⁵ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁶ *Ibid.*, p. 46.

generaría un conflicto. Cada esfera reivindicó tener mayores potestades en detrimento de la otra.

A consecuencia de tal antagonismo, en la política real se repartieron alternativamente la supremacía de la potestad eclesiástica y la de la potestad civil. Detrás de esta situación, había un antagonismo ideológico entre la postura que afirmaba la superioridad del Papa no sólo en lo espiritual, sino también en lo temporal —e. g. el Papa Gregorio I (Gregorius I, 590-603), el Papa Nicolás I (Nicholas I, 858-867), el Papa Gregorio VII (Gregorius VII, 1073-1085), Juan (Joannes) de Salisbury (1115/20-1180) y Gil de Roma (c.1243-1316)— y la postura que afirmaba, por el contrario, la superioridad del Emperador o de los reyes no sólo en lo temporal, sino también en lo espiritual —e. g. el Emperador Justiniano (Justinianus, 527-565), el Emperador Carlomagno (Charlemagne, 800-814), el Emperador Otón I (Otto I, 936-973), el Emperador Enrique IV (Heinrich IV, 1056-1106) y Pedro (Petrus) Crassus (el siglo XV).

Los primeros insistieron en que el Papa tenía derecho y deber de dirigir la cristiandad, fuera su campo religioso o temporal, porque era “heredero indigno de San Pedro (*indignus haeres beati Petri*)”. Esta postura depende de la interpretación siguiente, presentada de forma clara por el Papa León I (Leo I, 440-461), que se basa en las frases del Evangelio de San Mateo: “yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos” (San Mateo XVI, 18-19). Como se muestra aquí, por una parte, Jesucristo había dado a San Pedro plenos poderes para administrar la Iglesia terrena como su representante. Cuando se murió

San Pedro, los legó al Papa Clemente I (Clemens I, 92-101). Por eso, todos los Papas, que suceden a San Clemente, son “herederos de San Pedro” en cuanto a la facultad para dirigir la Iglesia. Por otra parte, San Pedro llegó a tener esa facultad porque había prestado un gran servicio en la propagación de la fe cristiana. Como nadie más que él gozaba de ese mérito personal, todos los Papas son considerados “indignos” herederos. Es decir, se entiende que el oficio del Papa y su personalidad son distintos. Sea bueno o malo, el Papa ejerce su oficio como vicario de San Pedro.

Viendo las cosas desde este punto de vista, la República Cristiana es ante todo la Iglesia, integrada por los clérigos y los laicos. Es el Papa quien formula la doctrina y goza del derecho para unir a sus miembros, cuidando el alma de éstos. Por lo tanto, el Papa tiene poder supremo y bajo su dominación se constituye la jerarquía de los clérigos. Como el Emperador y los demás reyes son cristianos, también deben subordinarse a la jurisdicción y la potestad eclesiásticas. Se confiere la legitimidad a la potestad civil a través del Papa.

Contra esta postura, los defensores de la supremacía de la potestad civil insitieron en que el Emperador o el rey tenía derecho y deber de dirigir la cristiandad, fuera su campo temporal o religioso, porque era representante de Dios en la tierra. Esta postura depende de la interpretación siguiente, presentada de forma clara por Eusebio (Eusebios, c.260-339), que relaciona el concepto del Emperador con el minoteísmo. Antes del reinado de Augusto (Augustus, 27 a. C.-14 d. C.), Roma era politeísta y, por lo tanto, había numerosos gobernantes. Pero a partir de su época, con la aparición del Salvador, pasó a ser monoteísta y solamente el Emperador pudo garantizar con plenos poderes la verdadera fe y la tranquilidad de su comunidad. Es decir, así como existe en el cielo el único Dios, en la tierra existe el único rey

reconocido por Él, el Emperador. Éste es rey y al mismo tiempo sacerdote.

Viendo las cosas desde este punto de vista, la República Cristiana es ante todo la comunidad política, no la Iglesia, si bien el cristianismo ejerce una gran influencia sobre ésta. Dios encargó su administración al Emperador y, por lo tanto, la intención de Él se refleja en el derecho y el mandato del Emperador. Por consiguiente, para unir a sus miembros conforme a la fe cristiana, el Emperador puede hacer obedecer no solamente a los demás reyes cristianos, sino también al Papa y a los clérigos.

Esta postura se sistematizó como el césaropapismo, más claramente en el Imperio Bizantio que en la República Cristiana Occidente. En el Occidente, con el transcurso del tiempo, el concepto del Imperio iba tornándose ideal. Es cierto que, después del destronamiento de su último Emperador (476), el Imperio Romano de Occidente resucitó con la coronación imperial de Carlomagno y Otón I, pero en el territorio del primero no se incluyeron ya las Islas Británicas, la Península Ibérica ni el sur de la Península Italiana, mientras que del territorio del segundo se separó Francia también. En estas áreas fuera del dominio real del Imperio, la autoridad del Emperador prácticamente se extinguió, si bien subsistió un poco su influencia espiritual. Aun en el Sacro Imperio, la posición del Emperador no fue tan decisiva como en el antiguo Imperio Romano y en el Imperio Bizantino.

Por consiguiente, sobre todo en Francia y la Península Ibérica, los reyes justificaron la supremacía de su propio poder, utilizando el mismo argumento que el Emperador. El rey es ungido, es decir procede de aquel que fue enviado por Dios a la República Cristiana. Este parecer está en contra de la supremacía universal del poder del Papa y también en contra de la del poder del

Emperador. Como John Neville Figgis explica detalladamente⁷, podemos encontrar aquí el origen de la doctrina del derecho divino de los reyes que insiste en el carácter absoluto del poder del rey: éste proviene de Dios y por lo tanto nadie puede resistirse a su dominio.

Al recorrer este antagonismo medieval entre la potestad eclesiástica y la potestad civil, debemos reparar en dos cuestiones.

En primer lugar, la descripción dicotómica entre ambas potestades no es del todo exacta, puesto que el antagonismo real fue algo más complicado. Por una parte, contra el intento de la acaparación de poderes llevado a cabo por el Papa, se opusieron algunos clérigos, considerándolo como una violación injusta de sus derechos recogidos en el derecho canónico. Estos clérigos apoyaron al Emperador o a los demás reyes, para frenar la extensión del poder del Papa, a través de afirmar la teoría del rey-sacerdote (*rex-sacerdus*). Además, incluso los cardenales levantaron voces de protesta por razón de que el Papa despreciaba sus derechos de participación en la administración de la Iglesia. Por otra parte, algunos señores feudales y grupos de ciudadanos apoyaron al Papa con el fin de oponerse al poder absoluto del Emperador o del rey.

En segundo lugar, el antagonismo entre la potestad eclesiástica y la potestad civil no fue entre dos sociedades distintas, sino entre dos regiones dentro de una sociedad llamada la República Cristiana. Esto significa que, fuera para los defensores de la primera potestad o los de la segunda, nunca llegó a fracturarse el concepto del dominio de Dios. La política no pudo separarse de la religión ni de la moral. La base de la política no fue cada individuo, sino la República Cristiana, el conjunto de los cristianos. De ahí,

⁷ John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge UP, 1922 [la primera edición: 1914]), esp. pp. 38-65.

como veremos en la sección 1 del capítulo III, surgió la visión del mundo que distinguía “nuestra comunidad” de “otras”, basándose en la diferencia de religión.

De esta manera, en la Edad Media, se consideró que la República Cristiana constaba de los dos sujetos del poder o del gobierno, la potestad eclesiástica y la potestad civil, que debían dominar la República en favor de la fe cristiana, y que esta República era la verdadera y única entidad política para los seres humanos, que se distinguía claramente de las demás comunidades no cristianas.

Hacia la autonomía y supremacía del *regnum*: la orientación de la sociedad moderna

Tal mundo medieval europeo, sin embargo, empezó a cambiar a partir del siglo XIV, con la transformación de sus estructuras⁸. El sistema dual del dominio, constituido por las potestades eclesiástica y civil, fue erosionado mediante el decrecimiento de la primera y el desarrollo de la soberanía de las repúblicas ciudadanas y las locales. Detrás de este cambio de la situación política, había un cambio de la situación económica: el sistema feudal autárquico caminó hacia su hundimiento, en virtud de la expansión de la esfera de actividad económica que produjo por el crecimiento de la economía monetaria, que ayudaría el fortalecimiento del poder de los reyes, haciendo descender el dominio de otras instituciones o grupos como los señores feudales. A consecuencia de estos cambios, se estableció la monarquía absoluta, que

⁸ Sobre el proceso de la transformación desde la República Cristiana hasta los Estados modernos, es útil consultar los estudios de Skinner, *op. cit.* y de Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*.

aspiraba al señorío exclusivo en su territorio, en España, Inglaterra, Venecia y Francia. De esta forma, el poder del rey (*regnum*) pudo promover la unificación del territorio, consiguiendo primero la autonomía y luego la superioridad sobre el poder del Emperador (*imperium*) y sobre el poder del Papa (*sacerdotium*).

En la historia del pensamiento político, este proceso se manifiesta claramente en la corriente ideológica que insistió en la independencia del poder de la república desde varios puntos de vista. A veces se dice que el origen de esa corriente se remonta a Santo Tomás de Aquino (Thomas Aquinas, 1225-1274) que perfeccionó, siguiendo a su maestro Alberto Magno (Albertus Magnus, c.1200-1280), la introducción del pensamiento aristotélico, traído por el llamado Renacimiento del siglo XII, a la doctrina cristiana de ese tiempo, basada principalmente en San Agustín⁹. Según esta opinión, antes del tomismo nunca pudo separarse la verdadera sociedad política de la República Cristiana, ya que, fuera para los defensores de la supremacía de la potestad eclesiástica o de la potestad civil, era Dios quien había dado el hombre el dominio y, por lo tanto, el gobernante siempre tenía que obrar para realizar el fin que dictaba el cristianismo. Contra esta postura, Santo Tomás insiste en que la potestad eclesiástica o la Iglesia es sobrenatural y proviene de Dios, y en que la potestad civil o la república es producto natural que proviene del carácter nato del hombre. Para él, ambas potestades no son opuestas, sino complementarias: la primera persigue el fin último (la fe cristiana) y la segunda el bienestar del pueblo. Así, a veces se juzga que, aunque el mismo Santo Tomás nunca pensó en la secularización de la república, abrió camino hacia la

⁹ E. g. Morrall, *op. cit.*, pp. 59-80 y Ullmann, *A History of Political Thought*, pp. 174-198.

autonomía de la sociedad civil, a través de exponer claramente que ésta tenía un origen y un fin distintos de los de la sociedad eclesiástica.

Es cierto que podemos aceptar esta interpretación en cierta medida. Tuvo gran significación la introducción de la idea aristotélica del animal político en la explicación de la formación de la sociedad civil¹⁰, ya que esta comprensión podría llevar a aceptar la existencia de la república en las comunidades no cristianas. En este punto, se podría afirmar que el tomismo abrió camino indirectamente hacia el hundimiento de la identificación entre la sociedad política y la República Cristiana.

Sin embargo, no podemos sobreestimar la modernidad de Santo Tomás porque para él lo natural también fue creado por Dios originariamente y, por lo tanto, la república constituye una parte de la Divina Providencia. Santo Tomás dice que la república persigue el bienestar del pueblo conforme a su propio derecho positivo, pero éste proviene de la ley natural que se deriva de la ley eterna, o, lo que es lo mismo, intención de Dios¹¹. Además, basándose en la visión del orden jerárquico, sitúa finalmente la república bajo la Iglesia, ya que considera que debe seguir a Dios, no al hombre, es decir que hay que obedecer la ley superior (la ley divina), no la ley inferior (la ley humana), cuando haya discrepancias entre ambas¹². Es decir, Santo Tomás nunca intentó extinguir la República Cristiana, aceptando la independencia de la república, sino que quiso reestablecer la teoría para reforzar la existencia de

¹⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, eds. Francisco Barbado Viejo, et al., *Suma teológica*, 16 tomos [bilingüe] (Madrid: BAC, 1947-1960), Prima secundae, q. 95, a. 4, p. 173. El mismo Santo Tomás utiliza la palabra “animal sociable (*animal sociale*)”.

¹¹ *Ibid.*, Prima secundae, q. 96, aa. 3-5, t. VI, pp. 181-191, q. 95, a. 2, t. VI, pp. 166-168 y q. 93, aa. 3-6, t. VI, pp. 94-104.

¹² Cf. *ibid.*, Prima secundae, q. 96, aa. 4-5, t. VI, pp. 183-189.

esa República, repitiendo, con un argumento más persuasivo, la división de los dos poderes enunciada por San Agustín y el Papa Gelasio I. Y por este motivo, utilizó la teoría aristotélica. Volveremos sobre tales características del tomismo más detalladamente en los capítulos posteriores.

Por eso, podemos juzgar que en realidad a partir del siglo siguiente del de Santo Tomás se presentaron claramente las opiniones que insistían en la autonomía del poder de la república. En el siglo XIV, Marsilio de Padua y Bártolo (Bartolus) de Saxoferrato (1314-1357) intentaron separar completamente el campo político del eclesiástico. Según ellos, la república se estableció por el derecho positivo surgido de la intención y el consentimiento del conjunto del pueblo, no de la Divina Providencia. Por consiguiente, es entidad completa y autárquica que nunca recibe la intervención de la potestad eclesiástica. Los posglosadores, grupo de los comentaristas del derecho civil establecido por Bártolo, dieron continuidad a este tipo de planteamientos. Al mismo tiempo, un buen número de canonistas apoyaron la independencia del poder de la república como recurso para debilitar el poder del Imperio, enemigo perpetuo del poder de la Iglesia. También Guillermo de Occam (William of Ockham, c.1300-1349/50) presentó la teoría primitiva del contrato social afirmando que la sociedad política se había establecido por el contrato de la comunidad para realizar el bien común. Por eso, la república puede existir sin la influencia de la Iglesia. Basándose en estas opiniones, en el siglo XV, se desarrolló la visión del rey como “Emperador o majestad o soberano en su reino” con la reclamación del poder absoluto hecha por los mismos reyes.

Por supuesto que también había otras corrientes ideológicas en ese

tiempo. Por una parte, como defensor del poder del Imperio (*imperium*), Dante Alighieri (1265-1321) insistió en el restablecimiento del dominio universal del Imperio. Por otra parte, como defensor del poder de la Iglesia (*sacerdotium*), en primer lugar, Juan de Torquemada (1388-1468) presentó el pensamiento del “poder indirecto” del Papa sobre las cosas temporales. Contra esta postura, en segundo lugar, Juan (Jean) Gerson (1363-1429) expuso que el concilio, no el Papa, tenía autoridad suprema en la República Cristiana. Sin embargo, viendo las cosas en perspectiva, la marcha del tiempo condujo hacia la autonomía del poder de la república (*regnum*).

En el siglo XVI, se insistió ya no solamente en la autonomía de la república, sino también en su superioridad sobre los poderes del Imperio y de la Iglesia. Por ejemplo, Nicolás Maquiavelo llamó, por primera vez, al nuevo sistema político gobernado por el rey absoluto el “Estado”, analizando la política desde el punto de vista del poder separado de lo moral y de lo religioso. Y Juan Bodino definió claramente, contra la teoría de la resistencia presentada por los protestantes, el concepto de “poder soberano” o “soberanía”, que había sido ya ampliamente utilizado —e. g. Philippe de Rémi Beaumanoir (1246/7-1296), Pedro López de Ayala (1332-1407), etc.—, como el “poder absoluto y perpetuo de una república” independiente de la potestad eclesiástica. En la teoría de Bodino, se consideró, en primer lugar, que la soberanía pertenecía al reino mismo, no al rey particular, si bien quien la ejercía de hecho y de momento era algún soberano. Esto significa que la soberanía es poder estatal perpetuo, sin tener relación con la muerte del príncipe. En segundo lugar, no solamente se consideró que la soberanía tenía superioridad absoluta sobre los demás poderes en su territorio, sino que también tenía independencia ante los otros poderes fuera de su ámbito de influencia. Esto significa que la

soberanía domina tanto lo religioso como lo temporal en su territorio y obra como sujeto igual a otros en la sociedad internacional.

Sin embargo, hasta Bodino, por lo menos en teoría, cuando se trataba del orden social, todavía no se pensaba el individuo, sino generalmente la comunidad. Durante la Edad Media, no existía el concepto de ciudadano con derechos propios y facultad para participar en los asuntos de su comunidad¹³. En su lugar existía el súbdito, que no podía obtener ningún derecho ni puesto públicos sin aprobación del rey. El hombre no fue considerado como individuo, sino como conjunto (el pueblo y al mismo tiempo la cristiandad) y debía obedecer casi incondicionalmente a quien se encargaba el oficio de gobernarlo con su ciencia, poder y deber. Por supuesto que en la sociedad real existieron muchos grupos, asociaciones y colegios en los que se trató a sus miembros como individuos que participaban directamente en su administración. Pero en el pensamiento sobre la república, el objeto de la investigación no fue cada individuo, sino la comunidad que se formaba por el conjunto de los individuos. Es cierto que Marsilio, Bártolo y Occam presentaron la teoría primitiva de la soberanía del pueblo, pero no prestaron especial atención a cada individuo, sólo el conjunto de éstos. Es evidente que Bodino utilizó la palabra “ciudadano (*citoyen*)”, pero no con el sentido antes mencionado, sino con el sentido del conjunto de los súbditos.

Para el establecimiento del absolutismo de Estado, se necesitó, en períodos posteriores, además del desarrollo del concepto de la soberanía, el del individuo. Los que contribuyeron al desarrollo de este concepto fueron

¹³ Sobre el trato del individuo en la sociedad medieval, véase el estudio de Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1966).

teóricos del siglo XVII, como Juan Althusio (Johannes Althusius, c.1557/62-1638) y Hugo Grocio. El primero considera a los individuos como punto de partida de la formación de la comunidad de los seres humanos. En su opinión, se inició la asociación humana con el acuerdo o contrato entre los individuos: la familia y el colegio. Luego de esta asociación privada deriva la asociación pública: al principio la ciudad y la provincia y más tarde la república que administra todos estos sujetos de asociación mediante la soberanía. Grocio también dice que la sociedad civil se formó por propia voluntad de cada individuo libre para asegurar sus derechos y la utilidad común y que de ello surgió el poder civil. Es decir, ambos escritores ofrecieron una base imprescindible para explicar el establecimiento del Estado, comunidad artificial, a través de su concepto del individuo que goza de derechos iguales de acuerdo con el derecho natural. En estos planteamientos, la unidad básica del Estado es el individuo, no la comunidad.

Fundamentándose en esta comprensión, Thomas Hobbes presentó la comunidad política formada por el contrato entre tales individuos, definiendo la soberanía como el poder absoluto, permanente, abstracto e indivisible del Estado. Se considera que como cada individuo asintió al establecimiento del Estado, debe obedecer su mandato —las leyes estatales— sin resistencia. Para Hobbes, al igual que para Maquiavelo, Bodino, Althusio y Grocio, la potestad espiritual debe quedar completamente subordinada al poder temporal absoluto.

Así, la independencia de la potestad civil se realizó a través de dos etapas: la obtención del conocimiento de la soberanía del Estado que tiene supremacía en su territorio sobre los demás poderes incluidos los eclesiásticos; y el reconocimiento del individuo que lleva a cabo Estado soberano.

En el proceso hacia la autonomía del poder secular antes mencionado, podemos encontrar una transformación conceptual desde la comunidad natural, basada en el orden natural o divino, hasta la comunidad artificial, basada en la voluntad y el poder humanos. Como se muestra claramente en el pensamiento aristotélico, en la Edad Antigua se consideró que la polis (πόλις) era la comunidad suprema y perfecta, formada por naturaleza para perseguir el bien común.

“Puesto que vemos que toda polis es una cierta comunidad (κοινωνία) y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada polis y comunidad política. [...]

[...] De aquí que toda polis es por naturaleza, como también lo son las comunidades primeras. La polis es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor.

De todo esto es evidente que la polis es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal político, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o

un ser superior al hombre.”¹⁴

Esta visión de la comunidad política, relacionada estrechamente con la moral, siguió teniendo predicamento hasta la Edad Media. Antes del redescubrimiento de la teoría aristotélica, se consideró que la república había sido formada por Dios para realizar el fin del cristianismo. Después del tomismo, se utilizó dicha explicación de Aristóteles (Aristoteles, 384-322 a. C.) para corroborar esta interpretación cristiana.

Los pensadores que insistieron en la secularización del poder estatal mantuvieron una postura distinta. Para Maquiavelo, los fundamentos principales de la comunidad son las buenas leyes, que provienen de los buenos ejércitos¹⁵. Igualmente, Bodino menciona que la razón y la naturaleza nos hacen pensar que la fuerza y la violencia se han dado a las repúblicas como su fuente y origen¹⁶. Según Althusio, la república se estableció conforme al acuerdo entre las ciudades o las provincias por necesidad de asegurar con autoridad la comunicación entre los hombres en torno a las cosas, los servicios y los derechos¹⁷. Grocio también expone que la sociedad civil es la unión (*coetus*) perfecta establecida por el consenso de los hombres libres con el fin de

¹⁴ Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, ed. H. Rackham, *Politics* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1932), trad. M. García Valdés, *Política* (Madrid: Gredos, 1988), I 1, 1252a-1253a.

¹⁵ Nicolás Maquiavelo, *Il Principe*, trad. Eli Leonetti Jungl, *El príncipe* (Madrid: Espasa Calpe, 1999), XII, p. 91.

¹⁶ Juan Bodino, *Les six livres de la République* (Aalen: Scientia Verlag, 1997), trad. G. de Añastro Isunza, *Los seis libros de la república*, 2 tomos (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992), I 6, p. 216.

¹⁷ Juan Althusio, *Politica methodice digesta*, ed. Carl Joachim Friedrich (Cambridge: Harvard UP, 1932), IX 5-7, pp. 88-89.

mantener la paz y el orden públicos¹⁸. Hobbes explica más claramente que el poder soberano (*the Sovereign Power*) procede del consentimiento del pueblo para evitar la anarquía —la condición de la “guerra de cada hombre, contra cada hombre (*the warre of every man, against every man*)”—¹⁹. Es decir, trataron el Estado como lo artificial, producido por la fuerza o por el contrato del hombre.

Además, según estos pensadores, el príncipe no debe perseguir un fin moral, sino la supervivencia del Estado o la seguridad del pueblo. Algunos de ellos aceptan que con este propósito el soberano puede vulnerar de las leyes estatales. Por ejemplo, Maquiavelo dice que como los fines y los resultados justifican los medios, el príncipe tendrá que cuidar solamente de la formación y conservación del Estado, aunque sus medios sean “contra la lealtad, contra la caridad, contra la humanidad y contra la religión”²⁰. Según Bodino, el papel de la república es perseguir las necesidades materiales y ambientales, no cultivar la virtud de sus miembros²¹. Y el soberano tiene, para asegurarlas, plena libertad no sólo de usar y conceder sus bienes, personas y toda la república, sino también de promulgar y deshacer las leyes sin consentimiento del pueblo²². Además, “es libre de la autoridad de las leyes” aunque debe observar el derecho natural y el divino para ser verdadero rey distinto del

¹⁸ Hugo Grocio, *De iure belli ac pacis libri tres*, eds. R. Feenstra et C. E. Persenaire (Aalen: Scientia Verlag, 1993), I 1 xiv (1), p. 41 y I 4 ii (1), p. 138.

¹⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge UP, 1996), I 13, p. 88 y II 17, pp. 117-121.

²⁰ Maquiavelo, *Il Principe*, XVIII, pp. 121-122.

²¹ Bodino, *Les six livres de la République*, I 1, p. 149.

²² *Ibid.*, I 8, p. 272 y p. 275.

tirano²³. Althusio expone que lo importante es que tanto la república como otros sujetos de asociación realicen su propósito de existir: mantener el orden social para asegurar la comunicación entre los hombres²⁴. Y para este fin, tienen que ser poderosos de hecho y de derecho. Grocio insiste en que para conservar la tranquilidad pública la sociedad civil puede ejercer el pleno poder sobre su pueblo, prohibiendo el derecho de resistencia de éste²⁵. Hobbes menciona más directamente que “el soberano es el único legislador” del Estado y “no obedece a las leyes civiles”²⁶. Por eso, el pueblo no puede resistirse a él excepto en caso de ejercer el derecho natural (*the right of nature*), con el que cuenta para garantizarse la preservación de su propia vida²⁷.

Tal Estado soberano, que tiene poder absoluto en su territorio, tampoco obedece a ninguna otra potestad fuera de su ámbito de influencia, sino que está frente a otros Estados en condiciones de igualdad de derechos. Es decir, como Bodino dice claramente, sea pequeño o poderoso, todos los Estados se sitúan en una posición igual²⁸. De aquí es posible que se considere la sociedad internacional como lugar de colisión entre soberanías cuyo fin último es su supervivencia y la seguridad del pueblo. Por ejemplo, para Maquiavelo, el príncipe debe defender el interés de su país con fuerza y astucia ante la

²³ *Ibid.*

²⁴ Althusio, *op. cit.*, IX 12-15, p. 90.

²⁵ Grocio, *De iure belli ac pacis libri tres*, I 4 ii (1), p. 138 y I 3 vii (1), p. 100.

²⁶ Hobbes, *op. cit.*, II 26, p. 184.

²⁷ *Ibid.*, I 14, pp. 91-92 y II 21, pp. 145-154.

²⁸ Bodino, *Les six livres de la République*, I 2, p. 159.

amenaza de las invasiones de los extranjeros aunque falte su palabra²⁹.

Sin embargo, por su parte, se consideró la existencia del orden entre los Estados.

“Todos los reinos, imperios, tiranos y repúblicas no se unen por otro, sino mediante la orden de la razón y el derecho de gentes comunes. Por eso, este mundo es como una ciudad y todos los hombres unen bajo el derecho común y la orden de la razón, entendiéndose que son consanguíneos unos a otros. Pero esta orden de la razón no obliga a nadie [a obedecerla] y, por lo tanto, no puede existir la verdadera república constada de todos los hombres. Por consiguiente, los príncipes se controlan mutuamente, mediante los refuerzos, la alianza y la buena voluntad, para conseguir las cosas legítimas aceptadas fuera de ámbito de su dominio.”³⁰

En estas frases de Bodino, se presenta ya de forma primitiva el régimen europeo moderno constituido por Estados soberanos mutuamente iguales, basado en el derecho internacional y el equilibrio de poder. Más tarde, Grocio desarrolló, en su voluminoso libro *De iure belli ac pacis* (*Del derecho de la guerra y de la paz*), esta visión del orden político europeo.

²⁹ Maquiavelo, *Il Principe*, XVIII, pp. 120-121 y XXVI, pp. 159-163.

³⁰ Juan Bodino, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Aalen: Scientia Verlag, 1967), VI, p. 171.

La posición de los pensadores españoles de los siglos**XV y XVI: ¿entre “lo medieval” y “lo moderno”?**

De esta manera, se formó uno de los dos aspectos del concepto moderno de la política, la integración territorial bajo el dominio del poder soberano del Estado y el establecimiento del orden europeo entre tales Estados. En este contexto, como se indica con frecuencia y como veremos más detalladamente en los capítulos posteriores, se juzga que los pensadores españoles que trataron de los asuntos de Indias están situados en el tránsito entre los teólogos, posglosadores y canonistas de los siglos XIV y XV (“lo medieval”) y los teóricos de los siglos XVI y XVII (“lo moderno”).

En cuanto al concepto de la soberanía, es cierto que contribuyeron a su desarrollo a través de considerar la potestad civil como el poder de la república, unidad perfecta, independiente e indivisible, pero no la trataron como lo artificial, sino como natural y proveniente de Dios, ni pensaron que esta potestad tuviera independencia completa de la potestad eclesiástica. En cuanto al concepto del individuo, fundamentaron esta noción al conferir a todos los seres humanos la cualidad de sujetos iguales según el derecho natural. De esta manera, el hombre gozaba de derechos y deberes fundamentales, pero todavía no se consideró que el individuo fuera elemento básico de la política; seguía siéndolo la comunidad. En cuanto a los conceptos del derecho internacional y del equilibrio de poder, elaboraron de forma primitiva la idea de la sociedad de las naciones, en la que coexistían las comunidades políticas conforme a las reglas comunes, presentando el concepto del derecho de gentes. No obstante, estas reglas no se separaron completamente del derecho natural, que se consideraba que se derivaba de la ley eterna o la intención de Dios, es decir que todavía no fueron secularizadas de forma completa. Por eso, en los

estudios sobre la formación de la modernidad que analizan estas cuestiones, es natural que se considere el pensamiento español como medio medieval y medio moderno.

Sin embargo, el Estado soberano no fue solamente el sujeto de la unificación de cada territorio ni el sujeto del orden político europeo, sino también el sujeto del orden de todo el orbe que incluye las áreas no europeas. Cuando analicemos la formación de la modernidad conforme a este segundo aspecto, podremos aportar una lectura más completa de los pensadores españoles que se enfrentaron a los asuntos de Indias, ya que discutieron no solamente sobre el régimen europeo constituido por los Estados soberanos, sino también sobre las relaciones entre éstos y las comunidades no cristianas.

2. El Estado soberano como sujeto de las relaciones con las áreas no europeas

Si vemos la formación de la modernidad desde este segundo aspecto, podremos enfocarla como un proceso hacia la expansión de los Estados europeos a las áreas no europeas, con la ampliación de la esfera de su conocimiento de la tierra apta para la vida humana, llamada el ecúmeno (*οικουμένη / oecumene*)³¹.

³¹ Sobre la visión medieval del mundo y el proceso de su cambio, el presente trabajo ha consultado los estudios de Boies Penrose, *Travel and Discovery in the Renaissance, 1420-1620* (Massachusetts: Harvard UP, 1960) y de O’Groman, *op. cit.*, pp. 51-69.

La visión del mundo en la Edad Media europea

El concepto del ecúmeno proviene del pensamiento griego. Para entender bien este concepto, debemos detenernos en la visión del universo y de la esfera terrestre en la Edad Antigua, presentada explícitamente en los pensadores como Aristóteles, Estrabón (Strabon, 64 a. C.-21 d. C.) y Claudio Ptolomeo (Klaudios Ptolemaios, c.127-c.160), que llegaría al período de los asuntos de Indias modificándose conforme a la doctrina cristiana. El universo es un enorme globo que es completo en sí mismo y limitado en cuanto a su espacio y tiempo. Contiene en sí dos globos concéntricos: uno (mayor y más alejado del centro) es el celeste en el que se incluyen los globos del primer motor, de las estrellas fijas y de los siete planetas (e. g. el sol y la luna) y otro (menor) es el elemental en el que se incluyen los globos del fuego, del aire, del agua y de la tierra³². A saber, el universo comprende todo lo que existe y la Tierra está situado en su centro, es decir que constituye su fundamento.

De entre todas las zonas del universo, se consideró que solamente en la Tierra vivían los seres humanos, ya que se creyó que su cuerpo era esencialmente la tierra, que era el mismo elemento de la esfera terrestre³³. Aun así, no todos los lugares son aptos para la vida humana. En primer lugar, la esfera terrestre consta de la tierra y el mar y los hombres pueden vivir

³² Cf. Aristóteles, *ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ*, ed. D. J. Furley, *On the Cosmos* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1955), II-III, 391b-394a, Estrabón, *ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ*, ed. Horace Leonardo Jones, *Geography*, VIII vols. [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1929), I 1 (12)-(15), vol. I, pp. 22-29 y Claudio Ptolomeo, *ΓΕΩΓΡΑΦΙΚΗ ΥΦΗΓΗΣΙΣ*, trad. Edward Luther Stevenson, *The Geography* (New York: Dover Publications, Inc., 1991), I 2, p. 27. En cuanto a las características de cada globo o zona, Aristóteles las explica más detalladamente en *ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ*, ed. W. K. C. Guthrie, *On the Heavens* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1960).

³³ Cf. Aristóteles, *ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ*, III, 392b-393b y Estrabón, *loc. cit.*

solamente en la primera³⁴. En segundo lugar, la esfera terrestre se divide en cinco partes —las dos regiones polares, las dos zonas templadas del norte y del sur y una zona ecuatorial— y los hombres pueden vivir en teoría en las dos zonas templadas, pero en realidad se encuentra el ecúmeno solamente en su parte norte³⁵. Por eso, el ecúmeno significó la tierra de la zona templada del norte, que constaba de tres continentes vinculados entre sí: Europa, África y Asia. Aunque se presentaron varios intentos de modificar esta visión del mundo —e. g. Polibio (Polybios, c.201-c.120 a. C.), que dividió la esfera terrestre en seis partes, y Poseidonio (Poseidonios, c.135-c.50 a. C.), que la dividió en siete partes—³⁶, ésta siguió siendo la visión estándar.

En la Edad Media, por ejemplo, ni San Agustín ni San Isidoro de Sevilla (Isidorus Hispanensis, c.560-636) rechazaron completamente la posibilidad de la esfericidad del mundo³⁷. Pero desde el establecimiento de la teoría de los Padres de la Iglesia hasta la introducción del aristotelismo del siglo XII, se consideró en general la Tierra como plana, si bien subsistió la división del ecúmeno en las tres regiones, ya que la Biblia expone que la tierra tiene cuatro

³⁴ Cf. Aristóteles, *loc. cit.* y Estrabón, *op. cit.*, I 4 (6), t. I, pp. 242-243.

³⁵ Cf. Aristóteles, *METEΩΡΟΛΟΓΙΚΑ*, ed. Henry Desmond Pritchard Lee, *Meteorologica* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1952), II 5, 361b-363a, Estrabón, *op. cit.*, II 2 (1)-II 3 (1), t. I, pp. 360-371 y Ptolomeo, *op. cit.*, VII 6, pp. 161-162 y II 1, pp. 47-48.

³⁶ Las seis partes presentadas por Polibio son las dos regiones polares, las dos zonas entre las regiones polares y los trópicos y las dos zonas entre los trópicos y el ecuador. Las siete partes presentadas por Poseidonio son las dos regiones polares, las dos zonas más interiores que las regiones polares, las dos zonas que limitan a un lado con uno de los trópicos y una región situada entre los trópicos. Cf. Estrabón, *op. cit.*, II 2 (2)-3 (1), vol. I, pp. 360-371.

³⁷ Agustín, *De Civitate Dei*, XVI 9, t. II, pp. 249-250 e Isidoro, *Etymologiae*, eds. José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero, *Etymologías*, 2 tomos [bilingüe] (Madrid: BAC, 1982), XIV 5 (17), t. II, p. 190 y IX 2 (133), t. I, pp. 762-764.

rincones (Job XXXVIII 4-14 y Apocalipsis VII 1). En esta visión, conforme a la fe cristiana, se pensó que el universo tenía una forma rectangular con tejado circular, que se dividía en dos partes: la ciudad de Dios de arriba y la ciudad de los seres humanos de abajo. El mundo de los hombres se describió siguiendo el Génesis. Es decir, el interior de los cuatro lados es mar y existen los tres continentes rodeados del mar; Asia (la tierra de Sem), África (la tierra de Cam) y Europa (la tierra de Jafet). Después de la introducción de la filosofía griega, coexistieron las dos visiones de la Tierra —esférica y plana— y con el transcurso del tiempo iba siendo dominante la primera. En todo caso, para los europeos medievales, Dios creó de la nada todo lo que existía en el universo.

Podemos indicar dos cosas en cuanto a la visión medieval del mundo. En primer lugar, la Europa de la Edad Media fue bastante cerrada y no tuvo tanta ocasión de conocer las zonas fuera de su comunidad porque los que asediaban, sobre todo los musulmanes, impidieron que los europeos transitaran el mundo libremente por vía terrestre hacia el este o hacia el sur. Por ello, se creyó que solamente Europa, una porción de Asia y África del norte, eran ecúmeno y que en las tierras extrañas existían monstruos imaginarios y sociedades misteriosas, fundamentándose en la visión fantástica presentada especialmente por Plinio el Viejo (Gaius Plinius Secundus, 23/24-79), Solino (Solinus, c. el siglo III) y San Isidoro de Sevilla³⁸. De aquí que hablaron de los seres imaginarios de Asia y África como los gigantes, los hombres que tenían cabeza de perro, los hombres que tenían ojos en el vientre y los grifos. También mencionaron lugares legendarios como el “Reino del prester Juan”,

³⁸ Sobre la visión medieval de los monstruos habitados en las áreas no europeas, véase John B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought* (Cambridge: Harvard UP, 1981).

“El Dorado” y las “siete ciudades de Cibola”.

En segundo lugar, en general fue difícil reconocer la existencia de las tierras antípodas donde podían vivir los seres humanos, es decir otros ecúmenos, fuera en el sur o en el oeste. Pues no estaba aceptada ni en la visión del mundo conforme a la descripción de la Biblia ni en la visión conforme al pensamiento griego. Por una parte, si se consideraba la Tierra como plana, no había ninguna posibilidad de que existieran las zonas antípodas. Por otra parte, las negaron incluso las autoridades que presentaron la esfericidad del mundo. Por ejemplo, según Aristóteles, el peso de la tierra debe equivaler al del mar en la esfera terrestre. Como “nuestro ecúmeno” es tan grande y pesado que ya en sí equivale al mar, no hay lugar para la existencia de otros ecúmenos³⁹. En los mapas del mundo escritos por Ptolomeo, no se encuentra ningún otro ecúmeno, sino solamente “el nuestro”⁴⁰. Ni San Agustín ni San Isidoro admitieron la existencia del otro ecúmeno por necesidades de exégesis. Pues sostener tal existencia era igual que oponerse a la doctrina cristiana en la que se considera a todos los seres humanos como descendientes de Adán. No se escribe en la Biblia que una parte de su descendencia llegara al otro ecúmeno, después del Diluvio, atravesando el mar. Por eso, si se encuentra con los que viven en las zonas antípodas, éstos no tendrán relación con Adán. Para rechazar esta posibilidad herética, San Agustín no aceptó la existencia de las tierras ni habitantes antípodas⁴¹. San Isidoro negó por lo menos los *habitantes* antípodas, si bien aceptó la existencia

³⁹ Aristóteles, *ΜΕΤΕΩΡΟΛΟΓΙΚΑ*, 362b y *ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ*, 392b-394a.

⁴⁰ Ptolomeo, *op. cit.*.

⁴¹ Agustín, *loc. cit.*.

de las *tierras antípodas*⁴².

Por supuesto que algunos pensadores se opusieron a esta postura dominante. En la Edad Antigua, Crates de Malo (Krates, 365-285 a. C.), Pomponio (Pomponius) de Mela (el siglo I) y Macrobio (Macrobius, c.399-c.422) insistieron en que “nuestro ecúmeno” era uno de los ecúmenos⁴³. En la Edad Media, Rogerio (Roger) Bacon (1214-1294) y Pedro (Pierre) D’Ailly (1350-1420) presentaron otra hipótesis sobre este tema: en la Tierra existía solamente un ecúmeno (el nuestro), pero éste era tan grande que tenía en sí habitantes antípodas⁴⁴. Como se puede llegar a las tierras antípodas por vía terrestre, sus habitantes podrán ser descendientes de Adán. Pero aun entre los que sostuvieron la existencia de las tierras antípodas habitadas por los hombres, no había acuerdo sobre el tamaño de la esfera terrestre, la proporción de la tierra por el mar y el tamaño de “nuestro ecúmeno”. Además, nadie supo si los seres humanos podían soportar el calor de la zona ecuatorial. Así las cosas no se llegó a un acuerdo acerca de hasta dónde continuaban el Océano Atlántico (al oeste) ni la tierra de África (al sur). Por eso, casi nadie quería intentar adelantarse en el Océano Atlántico hacia el oeste ni hacia el sur.

⁴² Isidoro, *loc. cit.*.

⁴³ Pomponio de Mela, *De chorographia*, ed. Carolus Frick (Stuttgart: Teubner, 1967), I 1, pp. 1-2 y Macrobio, *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. Iacob Willis (Stuttgart: Teubner, 1994), II 5, pp. 110-116. Sobre la teoría de Crates de Malo, ésta se explica en William Harris Stahl, “Introduction” in Macrobius, trad. William Harris Stahl, *Commentary on the Dream of Scipio* (New York: Columbia UP, 1990), pp. 19-23 y Penrose, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁴ Rogerio Bacon, *Opus Majus*, trad. Robert Belle Burke (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1928), IV 16, vol. I, pp. 310-313 y Pedro D’Ailly, *Ymago mundi*, ed. Edmond Buron, 3 tomes (Paris: Maisonneuve Frères, 1930), VIII, t. I, pp. 206-214.

La expansión del ecúmeno en la época de la navegación

Esa situación cambió gradualmente, sobre todo a partir de la primera mitad del siglo XV. Es cierto que había empezado ya antes del siglo XV la modificación de la visión medieval del ecúmeno, por medio de nuevas informaciones sobre Asia, traídas por vía terrestre durante la llamada “paz de los tártaros” por los misioneros y los comerciantes como Juan de Plano Carpini (Giovanni di Plano Carpini, c.1182-1252), Rubruck (Guillaume de Rubruquis, c.1220-c.1293), Marco Polo (1254-1324), Juan de Monte Corvino (Giovanni da Monte Corvino, 1247-1328) y Juan de Mandeville (John Mandeville, c.1300-c.1372). Pero el cambio del concepto del ecúmeno entró en una gran escala desde la conquista de Ceuta hecha en 1415 por el Rey Juan I (João I, 1385-1433) y el Príncipe Enrique el Navegante (Henrique, 1394-1460) de Portugal, acontecimiento que abrió el camino hacia la época de la navegación.

Como se indica con frecuencia, hubo dos motivos principales de esta expansión portuguesa: 1. la voluntad de expansión del mundo cristiano, animada por el espíritu de cruzada, y 2. el deseo de buscar nuevas rutas comerciales, sin mediación del mundo islámico, para obtener las especias (e. g. canela, jengibre y clavo), sedas y metales del Oriente. Ya en aquella época, la sociedad cristiana había abandonado casi completamente la visión de la tierra plana. Por eso, en teoría había dos maneras de llegar por mar al Oriente: 1. adelantarse hacia el este a través del extremo meridional de África o 2. adentrándose hacia el oeste a través del Océano Atlántico. Si “nuestro ecúmeno” es pequeño, es decir, si hay gran distancia marina entre los extremos este y oeste de la tierra donde vivimos, y si África es pequeña, es decir, si no hay gran distancia marina entre los extremos norte y sur del continente de África, la primera ruta de navegación es preferible. Al contrario, si “nuestro

ecúmeno” y África son grandes, es decir, si el Océano Atlántico es pequeño, la segunda ruta es preferible. De estas dos hipótesis, Portugal tomó la primera y se adentró hacia el sur. En este contexto, en 1488 Bartolomé de Díaz (Bartolomeu Diaz, c.1450-1500) llegó al Cabo de Buena Esperanza y en 1498 Vasco de (da) Gama (c.1469-1524) llegó a India, lo que representaba el desdubrimiento de la ruta este. Estos intentos portugueses pusieron de manifiesto que los hombres podían soportar el calor de la zona ecuatorial.

Fue España quien se inclinó por la segunda hipótesis y se adentró hacia el oeste, con los mismos motivos que los portugueses tenían: la propagación de la fe cristiana y la búsqueda de la nueva ruta comercial. En este contexto, en 1492 Colón llegó a la Isla de San Salvador, lo que representaba el descubrimiento de la ruta oeste, y en 1522 Juan Sebastián Elcano (c.1476-1526) realizó la primera vuelta al mundo, lo que constituía la prueba de la teoría de la esfericidad de la Tierra. Para llevarse a cabo estas navegaciones, fueron decisivas las tradiciones de los saberes cosmográficos y de las artes cartográficas y el progreso de la náutica (e. g. la brújula, la galera y la carta marina) que había venido de Italia. Estos intentos españoles contribuyeron a definir el tamaño de la esfera terrestre y de “nuestro ecúmeno”.

Después de estas exploraciones hechas por Portugal y España, vinieron las de Holanda, Inglaterra y Francia. Con esta expansión europea, el ecúmeno iba extendiéndose a las regiones litorales de toda África, las Américas, Asia del oeste y del sudeste, Oceanía, etc., si bien al mismo tiempo siguió subsistiendo la visión fantástica de las áreas no europeas por largo tiempo. Es decir, iba demostrándose que además de “nuestro ecúmeno” existían otros, tanto en el sur (Oceanía) como en el oeste (las Américas). Esto provocó que Europa empezara a ser el centro del mundo, mediante el establecimiento de relaciones

con tales áreas “descubiertas”, manteniendo una clara superioridad material y espiritual sobre éstas. Y en el contexto de desarrollo del Estado soberano, el motivo principal de expansión pasó a ser la obtención de colonias que hacían enriquecer y fortalecer sus metrópolis.

En la historia del pensamiento político, esta expansión del ecúmeno supone el proceso de verificación de la esfericidad del mundo y la existencia de otros ecúmenos, donde vivían seres humanos, no monstruos. De ahí surgió la discusión sobre cómo se debían establecer y mantener relaciones con los habitantes nativos.

Portugueses como Gomes Eanes de Azurara (c.1410-1474) y Alvise Cà da Mosto (c.1432-1477) dejaron escritos sobre el proceso de expansión europea, pero éstos no fueron más que el diario de navegación o la crónica de descubrimiento / conquista. La consideración detallada sobre lo que debía ser el orden de todo el orbe no fue tema de debate antes de los asuntos de Indias de que trataron los pensadores españoles como Bernardo de Mesa (?-1524/38), Juan López de Palacios Rubios (1450-1524), Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda⁴⁵. Ni se discutió este tema con tanta intensidad en la época posterior de la expansión de Holanda, Inglaterra, Francia,

⁴⁵ Por supuesto que los españoles de ese tiempo consideraron también las relaciones con otros mundos no europeos, el Islam y Asia: e. g. Juan Ginés de Sepúlveda, *Cohortatio ad Carolum V ut bellum suscipiat in Turcas* [*Bellum in Turcas*] en ed. la Real Academia de la Historia, *Ioannis Genesii Sepulvedae Cordubensis Opera, cum edita, tum inedita*, IV (Madrid: Real Academia de la Historia, 1780) [fotocopias de la Biblioteca de la Universidad de Utah], pp. 358-374, Martín de Azpilcueta, *Relectio Cap. Ita quorundam ludaeis in qua de rebus ad Sarracenos deferri prohibitis & censuris ob id latis non segniter disputatur* (Roma: 1580) [microfilm de la Biblioteca de la Universidad de Northern Illinois] y Juan González de Mendoza, *Historia de las coas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China* (Madrid: Aguilar, 1944). No obstante, se discutió con mayor intensidad la cuestión del mundo hispanoamericano, llamado las Indias.

etc., si bien podemos señalar a algunos que lo trataron como Richard Hakluyt (c.1552/3-1616) e Ian Evertss Cloppenburgh (1592-1652).

Los asuntos de Indias y el planteamiento del nuevo orden mundial

De esta manera, afloró el otro de los dos aspectos de la formación de la modernidad: el establecimiento del nuevo orden mundial bajo la iniciativa de los Estados europeos. En este contexto, sin duda es el español quien trató este tema con la máxima intensidad porque con el “descubrimiento de América” se encontró por primera vez en la necesidad urgente de establecer el orden entre el Antiguo y el Nuevo Mundo. Precisamente este descubrimiento trajo un giro radical en la concepción del ecúmeno y produjo la primera discusión ética y más animada sobre las relaciones entre las culturas distintas en el orden político moderno.

En realidad, ni sus pensadores contemporáneos como Maquiavelo y Martín Lutero (Martin Luther, 1483-1546) ni los pensadores posteriores llamados modernos como Althusio y Hobbes mencionaron en qué debían consistir las relaciones entre los pueblos de todo el orbe, si bien consideraron lo que debían ser las relaciones entre los pueblos dentro del Estado. Es cierto que Bodino y Grocio insistieron en la existencia del derecho de gentes, pero en sus teorías trataron de hecho solamente el régimen europeo constituido por los Estados soberanos, sin mencionar las relaciones con los pueblos llamados “bárbaros”, como los indios.

Bodino trató las alianzas entre Francia, España, Alemania, Suiza, etc. como ejemplos del orden entre los Estados⁴⁶, pero no mencionó nada sobre la

⁴⁶ E. g. Bodino, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, VI, pp. 168-171.

posibilidad de que se formara el orden con las comunidades no europeas. Esta postura se presenta más claramente en el pensamiento de Grocio quien limitó la aplicación del derecho de gentes a “todos los pueblos de mejores costumbres (*morationes omnes*)” o los civilizados. Según Grocio, “el derecho de gentes (*ius gentium*) es el que recibió la fuerza de obligar de la voluntad de todos o de muchos pueblos”⁴⁷. Se añade “de muchos” porque apenas se encuentra un derecho común a todos los pueblos, sino a casi todos. Grocio dice casi todos porque de todos los pueblos solamente los civilizados pueden ser sujetos del derecho natural, que da validez al consenso de los hombres, fuente del derecho de gentes⁴⁸.

“Y no dije en vano los pueblos de mejores costumbres. Porque, como nota bien Porfirio (Porphyrius, 232/3-c.305): hay ciertos pueblos bárbaros y enteramente inhumanos, de los cuales no se puede, hecha estimación de ellos por jueces imparciales, sacar sino ultrajes a la naturaleza humana.”⁴⁹

Podemos encontrar la misma opinión ya en el texto de Francisco Suárez, que ejercería influencia sobre Grocio: no es “preciso que [el derecho de gentes] sea común absolutamente a todas las naciones, incluso prescindiendo de ignorantes y errores. Es suficiente que hagan uso de él casi todas las naciones bien

⁴⁷ Grocio, *De iure belli ac pacis libri tres*, I 1 xiv (1), p. 41.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, prol. 16, pp. 11-12.

⁴⁹ *Ibid.*, I 1 xii (2), p. 39.

organizadas”⁵⁰. Por esta razón, en su obra Grocio trató de hecho el derecho de gentes como el derecho público europeo, sin considerar el orden fuera de Europa.

Es decir, el orden político del cual trataron estos pensadores se limitaba a su propio país o a Europa. No incluyeron en tal orden a la “barbarie”. Consideraron que el orden social era aplicable solamente a su comunidad —o según Carl Schmitt, “este lado de la línea”—, ya que no pensaron que la validez de las reglas se extendiera a las regiones fuera de su comunidad —o según Schmitt, el “otro lado de la línea”—, las cuales no eran sujetos iguales a los países europeos⁵¹.

“En esta línea terminaba Europa y comenzaba el Nuevo Mundo. Aquí terminaba el Derecho europeo, en todo caso el Derecho público europeo. En consecuencia, también terminaba aquí la acotación de la guerra conseguida por el Derecho de Gentes europeo y comenzaba la lucha desenfrenada en torno a la toma de la tierra. Más allá de la línea comienza una zona <<ultramarina>> en la que, por faltar toda barrera jurídica de la guerra, sólo rige el derecho del más fuerte. [...] La libertad [de los nuevos espacios que comienzan al otro lado de la línea] consiste en que la línea delimita una zona de aplicación libre y desconsiderada de la violencia. El supuesto lógico, desde luego, es el de que únicamente soberanos y pueblos europeos cristianos

⁵⁰ Francisco Suárez, *De legibus*, eds. Luciano Pereña, et al., *CHP I, XI-XVII, XXI-XXII* [bilingüe] (Madrid: CSIC, 1963-1981), II 19 (6), *CHP XIV*, p. 132.

⁵¹ Cf. Schmitt, *op. cit.*, esp. pp. 82-88.

pueden participar en la toma de la tierra en el Nuevo Mundo y ser *partenaires* de tales tratados, pero la unidad entre los soberanos y pueblos cristianos que ello implica no se basa ni en una instancia común, concreta y legal de arbitraje, ni en otro principio de atribución que el derecho del más fuerte y la ocupación que finalmente es efectiva. De aquí tenía que surgir necesariamente la idea general de que todo lo que sucede <<más allá de la línea>> queda también fuera de las valoraciones jurídicas, morales y políticas que están reconocidas a este lado de la línea. Ello significa un extraordinario *descargo* en cuanto a la problemática europea interior, y en este descargo reside el sentido, para el Derecho de Gentes, del famoso y desacreditado concepto *beyond the line*.”⁵²

Conforme a esta visión, se consideró que en las regiones no europeas nunca existía la “coexistencia de los Estados mutuamente iguales, fundamentada en el derecho internacional y el equilibrio de poder”, sino que solamente había “coacción a recibir los valores occidentales, basada en el colonialismo”. La razón de ello es porque si siguiéramos esta línea de razonamiento, nunca trataríamos a los no europeos como verdaderos sujetos de la política, sino siempre como objetos del dominio, por causa de que éstos no tuvieron una forma social parecida a la de Europa, es decir que fueron “inferiores” a los europeos. Esto significa que si bien, con el transcurso del tiempo, iba perdiéndose la justedad de la idea medieval de la República Cristiana para describir la situación política dentro de Europa —la comunidad

⁵² *Ibid.*, pp. 85-86.

única de los cristianos—, con el crecimiento de los Estados soberanos y la oposición entre el catolicismo y el protestantismo, siguió sosteniéndose esa idea para distinguir el mundo cristiano de las comunidades no cristianas —la verdadera sociedad política—. Como esta visión del mundo fue dominante por largo tiempo, hasta la segunda mitad del siglo XVIII se limitó solamente a Europa la sociedad internacional donde había orden social conforme al derecho público y hasta la primera mitad del siglo XIX ésta se limitó solamente a los países cristianos⁵³. Fue a partir de la segunda mitad del siglo XX que la mayoría de los países asiáticos y africanos pudieron “entrar” en esa sociedad ordenada.

Si se compara con esta corriente ideológica, está claro que el pensamiento español ante los asuntos de Indias contribuyó más que otros al segundo aspecto de la formación del orden político moderno. Intentó elaborar un orden más global, tratando detalladamente lo que debían ser las relaciones entre sus miembros incluyendo a los no cristianos llamados “bárbaros”. Los pensadores españoles no consideraron que el “otro lado de la línea” fuera anarquía en la que los fuertes ganaban, sino territorio al cual se aplicaba el mismo orden que funcionaba en “este lado de la línea”. Basándose en esta comprensión, discutieron cómo debían obrar los Estados europeos y otras comunidades como sujetos de la política en todo el orbe. Es decir, en cuanto que procuraron rechazar la distinción entre “Europa donde existía la verdadera política” y “otras comunidades donde no la había” y establecer el orden común entre ambas, se apartaron de la idea medieval, más que los teóricos

⁵³ Se dice que el reconocimiento del primer Estado soberano moderno no europeo fue el de los Estados Unidos (1778-1783). Luego se aceptó que los Estados no cristianos como China (en 1842), Japón (en 1854) y Turquía (en 1856) participaron en el derecho público europeo y en el comercio entre los Estados.

comúnmente llamados “modernos” desde Maquiavelo hasta Hobbes.

Es cierto que algunos estudiosos del derecho internacional valoran esta cuestión, pero no prestan atención a la diferencia importante entre ellos y los pensadores posteriores como Grocio, sino que tienden a situarles en la misma genealogía. Además, tienen una tendencia a limitarse al derecho la cuestión de las relaciones inter-culturales. Esta tesis presta más atención a lo que existía detrás del establecimiento de la ley, es decir, la cuestión de la civilización y la barbarie, presentado a través de los asuntos de Indias.

Capítulo II La España de los siglos XV y XVI

En el capítulo anterior, hemos visto el proceso de formación del orden político moderno en la Europa de Baja Edad Media y de principios de la Edad Moderna; proceso en el cual se enmarcan los asuntos de Indias. Es decir, se ha aclarado el sentido de la apertura a la modernidad y la posición de dichos asuntos en ese proceso, los cuales, a su vez, constituyen un elemento esencial en el establecimiento del nuevo orden mundial por parte de los europeos, incluyendo las áreas llamadas bárbaras.

Partiendo de esta interpretación, en el presente capítulo, como análisis histórico preparatorio para investigar la cuestión de Indias, se considera primero la situación interior de España desde el punto de vista político (sección 1) y cultural (sección 2). Luego se examina cómo surgieron los asuntos de Indias de esa situación y cuáles eran sus cuestiones principales (sección 3).

1. La situación política: desde la coexistencia de los reinos hasta el establecimiento del Estado moderno

Al revisar la situación de la España de los siglos XV y XVI desde el punto de vista político, hallamos un proceso de cambio, desde la coexistencia de los diferentes reinos hasta una mayor unidad por el poder soberano, que se corresponde con el tránsito en el resto de Europa hacia el absolutismo estatal (cf. sección 1 del capítulo anterior). Aun así, España, al igual que Portugal, contaba con un elemento distintivo con relación a los de los demás países

Europeos: las relaciones con los musulmanes. En la Península Ibérica, la potestad del rey (*regnum*) iba estableciendo la soberanía por oposición a la potestad árabe, más que contra la potestad del Emperador (*imperium*), porque ya el concepto del Imperio se había tornado ideal, y contra la potestad del Papa (*sacerdotium*), porque se necesitaba colaborar con la autoridad religiosa para oponerse al Islam. De ahí que la monarquía española mantuviera la armonía con la potestad eclesiástica y que los pensadores españoles tendieran a aceptar la posibilidad de la intervención del Papa en los asuntos eclesiásticos del Estado.

La época de la reconquista

Como es bien conocido, en la Península Ibérica de la Edad Media, coexistieron la sociedad cristiana del norte y la sociedad musulmana del sur llamada Al-Andalus¹. Causó esta situación la invasión islámica del año 711 realizada por Tariq Ibn Ziyad (?-c.720), liberto del gobernador del Magreb —Musa Ibn Nasair (640-716/7)— a quien había pedido ayuda el Conde Don Julián de Ceuta para oponerse al rey visigodo Rodrigo (710-711). Los musulmanes —los árabes, la clase dirigente minoritaria, y los beréberes, los dominados— derrotaron a Rodrigo en la batalla de Guadalete y avanzaron hacia Córdoba, Toledo, Guadalajara, Zaragoza, Amaya y Asturica (en 711, 713 y 714 por Tariq), hacia Sevilla, Mérida, Segonzuela, Huesca, Tarragona, Palencia y Gijón (en 712 y 714 por Musa), hacia Málaga, Lorca, Murcia, Huelva, Faro y Beja (en 714 y 715 por Abd al Aziz), e incluso hacia Barcelona,

¹ En cuanto a la sociedad medieval de España, esta tesis ha consultado los estudios siguientes: D. W. Lomax, *The Reconquest of Spain* (London: Longman, 1978) y W. Montgomery Watt, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh: Edinburgh UP, 1965).

Narbona, Toulouse, Carcasona, Aviñón, Lyon, Langres y Sens (en 716, 718, 719, 721 y 725 por Al Hurr, Al-Samh y Ambaca)².

Se dice que detrás de este éxito de la marcha había el decrecimiento de la fuerza centrípeta de la Hispania visigótica de ese período: existía un conflicto permanente entre las clases elevadas —la elite guerrera visigoda y los nobles hispanorromanos— en torno a la sucesión a la corona; se acumulaba latentemente el descontento del pueblo —los libres y los siervos— con los privilegios de tales clases elevadas; y no simpatizaban con el dominio visigótico los judíos que sufrían persecución por la intervención de la Iglesia en los asuntos de gobierno. Por eso, los musulmanes pudieron tener el apoyo del pueblo, sobre todo del judío, para derribar el poder político visigótico. Sin embargo, después de la derrota en las batallas con Carlos Martel (Karl Martell, c.688-741) y su hijo Pipino III (Pippin III, 751-768) de los años 732 (en las cercanías de Poitiers), 738 (en Aviñón y Arlés) y 751 (en Narbona), se retiraron al sur del río Duero.

Para los musulmanes, Al-Andalus no fue más que una parte del extenso Imperio islámico dominado por los califas, sucesores del poder civil de Mahoma (c.570-632), que incluía, además de Al-Andalus, el norte de África, la Península Arábiga y Asia Central. En este Imperio, a diferencia de los politeístas y los idólatras, que estuvieron obligados a elegir “la fe islámica o la espada”, los cristianos y los judíos pudieron gozar de autonomía, sin convertirse al islamismo, a condición de que pagaran tributos, si bien un buen número de ellos se convirtieron al islamismo para obtener una mejor posición

² Cf. Juan Pro y Manuel Rivero, *Breve atlas de historia de España* (Madrid: Alianza Editorial, 1999), p. 33 y Enrique Martínez Ruiz, et al., *Atlas histórico de España*, I (Madrid: Istmo, 2000), p. 68 y p. 70.

social. De entre los botines adquiridos en el proceso de expansión del Imperio, los bienes muebles fueron repartidos entre los musulmanes, pero las tierras permanecieron en posesión de los nativos agricultores, lo que produjo el tributo y el arrendamiento. Todos estos fondos mantuvieron a las tropas de línea para extender su territorio. La invasión hacia la Península Ibérica estuvo en la prolongación de este proceso de expansión del Imperio Islámico. Al-Andalus existió hasta el año de 1492, disminuyendo su esfera de influencia con el cambio de dinastía: la omeya y sus sucesores reinos regionales (711-1085), la almorávide (1086-1157), la almohade (1157-1233) y la nazarí (1233-1492).

Por otra parte, en el norte del río Duero, los astures, los cántabros y los vascones, junto con los que se refugiaron del sur —la nobleza goda y los demás cristianos—, establecieron sus reinos católicos en contra del dominio islámico (Al-Andalus): al principio el Reino de Asturias y más tarde el Reino de León, el Condado de Castilla y el Reino de Navarra. También los francos cruzaron los Pirineos para resistirse a la dominación islámica y afirmaron su dominio en la Marca Hispánica donde existían varios condados, divididos entre sí y dependientes de los reyes francos. Esta Marca duró hasta el año 988 cuando el conde de Barcelona, Borrell II (948-992), dejó de prestar el juramento de fidelidad a los Capetos, sustitutos de los Carolingios. Todos estos reyes y condados afianzaron su poder sobre el territorio que controlaban, avanzando la reconquista contra los musulmanes. Por eso, tuvieron tendencia a armonizar con la potestad eclesiástica (*sacerdotium*) que orientó la identidad de la cristiandad y dio un carácter de cruzada a la guerra contra el Islam.

Por supuesto que el proceso de la reconquista fue complicado y que no podemos describirlo recurriendo a un esquema simplificado de lucha entre los cristianos y los musulmanes. En realidad, como hemos visto ya, en

Al-Andalus vivieron los cristianos o mozárabes, mientras que con el avance de la reconquista en la sociedad cristiana convivieron los musulmanes o mudejares. También había conflictos entre los reinos cristianos y, por lo tanto, a veces el reino cristiano se alió con la dinastía islámica para guerrear con otro reino cristiano. Sin embargo, viendo las cosas en perspectiva, se puede decir que el proceso de la reconquista fue el proceso de desplazarse hacia el sur la frontera entre los cristianos y los musulmanes, que había originariamente cerca del río Duero. Esta frontera no era una línea definida, sino un amplio espacio vacío sin ley. Durante ese proceso, en los siglos XI y XII vinieron los cruzados no solamente de Francia, sino también de Inglaterra, del Sacro Imperio, etc.. También a partir del siglo XII ejercieron una influencia las órdenes militares unidas a la idea de cruzada y con obediencia papal, como la del Temple, de San Juan, de Calatrava, de Santiago y de Alcántara, que tenían jurisdicción eclesiástica y temporal bajo su propio maestre y regla.

Para asegurar las regiones ya reconquistadas, se llevó a cabo la repoblación con los cristianos, basándose en la presura —el derecho de ocupación de la tierra de nadie—, bajo la dirección del rey, de la nobleza o del clero de alta dignidad, o bajo la iniciativa de los grupos de agricultores, de los cruzados o de las órdenes militares. De esta manera, los reinos cristianos iban extendiendo su territorio y en el siglo XII llegaron a formar cinco reinos diferentes: Aragón, Navarra, Castilla, León y Portugal. En cada reino, se construyeron ciudades que se administraban con su propio consejo y fuero bajo la dirección del rey o de su representante: e. g. Barcelona, Jaca, Logroño, León y Cuenca. Y había cortes, constituidos por el clero de alta dignidad, la nobleza —la aristocracia más alta y el caballero— y los representantes de las ciudades, que hicieron peticiones al rey a cambio de la aceptación de la

imposición de impuestos.

La unificación de los reinos basada en el catolicismo

En este contexto, se puede juzgar que el siglo XV, cuando surgieron los asuntos de Indias, está situado en los últimos momentos de la reconquista y en los primeros pasos de la integración hacia un Estado soberano³. Como hemos visto ya, era el proceso de desposeer del dominio a los musulmanes y, al mismo tiempo, el proceso de unir los diferentes reinos cristianos.

En aquel siglo, ya fue sólo Castilla la que se encargó de hecho de la reconquista de Granada. Navarra y Portugal habían perdido hacía mucho tiempo el interés por la reconquista, aunque enviaron refuerzos a petición de Castilla. A consecuencia de una serie de tratados entre Castilla y Aragón sobre la división del próximo territorio reconquistado —los Tratados de Tudellén (1151), de Cazorla (1179) y de Almazora (1244)—, Aragón había dejado de tener frontera con el Islam, aunque prosiguió la ocupación de Valencia, y pretendió la expansión hacia el mar Mediterráneo.

La Corona de Castilla de aquella constituía una unión más bien débil de los reinos de Castilla, de Toledo, de León, de Galicia, de Sevilla, de Córdoba, de Murcia y de Jaén. Estas comunidades políticas no eran anexionadas, sino agregadas: todos los dominios eran independientes entre sí, ligados tan sólo por tener en común al mismo soberano. Además, dentro de esta Corona, siempre había conflictos en torno a la sucesión al trono. Por estas razones, no se pudo consolidar la unión para terminar definitivamente la reconquista contra los

³ En cuanto a la situación política de la España del siglo XV, es útil consultar, además de los dos estudios antes mencionados —Lomax, *The Reconquest of Spain* y Watt, *A History of Islamic Spain*—, Antonio Domínguez Ortiz, *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias* (Madrid: Alianza Editorial, 1988), pp. 11-61.

musulmanes, aunque ésta progresaba lentamente, hasta que se realizó la unión entre la Corona de Castilla, que incluía los reinos antes mencionados, y la de Aragón, que incluía los reinos de Aragón, de Valencia, de Mallorca, de Cerdeña y de Sicilia y el principado de Cataluña. Tras el matrimonio (1469) de Fernando II de Aragón (1479-1516) e Isabel I de Castilla (1474-1504) y su sucesión a cada trono, estas dos Coronas colaboraron y terminaron por fin la reconquista con la recuperación de Granada en 1492, el mismo año que Colón llegó por primera vez a las Indias.

Es cierto que no se puede considerar esta entidad como Estado unificado en el sentido estricto. En realidad, respecto a la política interior, aun después de la unión, cada corona mantuvo sus propias peculiaridades jurídicas y costumbres. La Corona de Castilla caminó hacia una mayor integración del conjunto como una sola comunidad política, haciendo obedecer a los señores de cada reino, las cortes de las ciudades y las órdenes militares, mientras que la Corona de Aragón mantuvo el esquema confederal de la Edad Media, respetando los fueros y las cortes de cada reino. También respecto a la política exterior, las orientaciones de ambas coronas fueron distintas. Castilla mostró interés por Granada y por el norte de África (y más tarde las Indias), mientras que Aragón se proyectó hacia Italia y Francia.

Aun así, en 1479, ambas coronas tuvieron, por primera vez, unos reyes que hacían causa común, Isabel y Fernando, llamados más tarde los Reyes Católicos gracias a las bulas papales. Esta denominación reforzó su función unificadora basada en el cristianismo. A pesar de las diferencias internas y de la distinta orientación en política exterior de ambas Coronas, la Casa Real funcionó como un eje que dio coherencia al conjunto. Lo que fomentó la unidad entre las dos Coronas fue la necesidad de una autoridad monárquica

fuerte que se opusiera por un lado a los enemigos exteriores, como el Islam y Francia, y, por otro, a los poderes interiores, como las ciudades, los señores o las órdenes militares. Esa unidad no tuvo uniformidad, pero tampoco fue paritaria, sino que hubo una castellanización de la Dinastía en cuanto a la educación que se daba a los príncipes e infantes y a la zona donde se asentaba normalmente la Corte⁴. En estas características, se encuentra ya el origen del Estado moderno que ejerce su soberanía en toda España. Con el transcurso del tiempo, esa unión caminaría hacia la concentración del poder bajo la iniciativa de Castilla.

En el siglo XVI, España iba acrecentando su territorio no solamente en Europa, sino también en las regiones ultramarinas⁵. Carlos V sucedió las Coronas de Castilla (de su madre Juana I [1479-1555]) que incluía, además de los reinos antes mencionados, los Reinos de Navarra y Granada, las Islas Canarias, Vélez, Melilla, Orán, Argel, Bujía y las Indias; de Aragón (de su abuelo materno Fernando V el Católico) que incluía, además de los reinos antes mencionados, el Reino de Nápoles; de Austria (de su abuelo paterno Maximiliano I [Maximilian I, 1459-1519]) que incluía Austria, Tirol, Bohemia y Hungría; y Países Bajos (de su padre Felipe I el Hermoso [1504-1506]) que incluía Flandes y Franco Condado. También el mismo Carlos adquirió Milán, Frisia, Groninga, Drenthe y Overijssel. Además, con la muerte de Maximiliano I fue elegido Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. En la época de Felipe II el Prudente (1556-1598), el territorio de España se

⁴ Manuel Fernández Álvarez, *Poder y sociedad en la España del quinientos* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), p. 21.

⁵ En cuanto a la situación política de la España del siglo XVI, es útil consultar el estudio de Fernández Álvarez mencionado en la nota 4. Los mapas están presentados en Martínez Ruiz, et al., *op. cit.*, I, p. 169 y Pro y Ravelo, *op. cit.*, p. 65.

acrecentó, incluyendo el Reino de Portugal, sus territorios no europeos (las regiones litorales de África, de la Península arábiga, de India y de Brasil y las Islas Indonesianas) y las Islas Filipinas. Era el período de la preponderancia española en la política de Europa y de todo el orbe.

Como se muestra bien en esta expansión de su territorio, tanto Felipe II como Carlos V siguieron el ideal de la unidad peninsular, incluyendo Portugal, planteado por los Reyes Católicos. Contra esta consolidación del poder del rey, tuvieron lugar varias sublevaciones: la de las comunidades (1552) bajo el reinado de Carlos y la de los moriscos granadinos (1568) y la de los aragoneses (1590) bajo el reinado de Felipe.

Al mismo tiempo, ambos reyes se implicaron enormemente en las relaciones entre los Estados europeos. Carlos libró batalla cuatro veces contra Francia en torno a la posesión de Italia (Nápoles, Milán, Génova, etc.), en la que intervinieron los Papas, Inglaterra y países italianos como Venecia y Florencia, fundamentándose en la idea del equilibrio de poder. También luchó contra los protestantes —algunos se aliaban con Francia— para hacer política conforme al catolicismo. Felipe siguió las guerras contra Francia y por fin hizo que ésta abandonara los territorios de Italia (1559: Paz de Cateau-Cambresis). También siguió luchando contra los protestantes y esto causó la sublevación y consiguiente declaración de independencia de los Países Bajos (1581) que se aceptaría oficialmente en el año 1648, con la Paz de Westfalia. Además, con el transcurso del tiempo, se intensificó el antagonismo con Inglaterra que seguía una política anti española, pero éste terminó con el Desastre de la Armada Invencible (1588).

Carlos V y Felipe II tuvieron que atender no solamente a tales asuntos

internos y europeos, sino también a las relaciones con las áreas no europeas. En primer lugar, el Islam siguió siendo una gran amenaza para los países europeos. El Imperio Otomano intentaba violar las fronteras este y sur de Europa, pactando con frecuencia con Francia, y, por lo tanto, estaban permanentemente en guerra entre España y dicho Imperio en Hungría y en las regiones costeras del Mar Mediterráneo. Durante largo tiempo, el Imperio Otomano prevalecía sobre España en esas guerras, pero después de la derrota de la batalla de Lepanto (1571), iba disminuyendo su nivel de amenaza. Esto traería más tarde los tratados de armisticio entre estos dos países (los años 1580, 1581, 1584 y 1587).

En segundo lugar, como veremos más detalladamente en la sección 3 del presente capítulo, siguiendo a Isabel, Carlos y Felipe llevaron adelante una política indiana. No solamente expandieron su ámbito de influencia en las Indias, sino que también organizaron el sistema gubernativo cuyos fundamentos se habían establecido en la época de los Reyes Católicos. Antes de mediados del siglo XVI, la influencia de España se había extendido ya a la mayor parte de las Indias y se empezó a caminar hacia la colonización sistematizada. Con la incorporación de Portugal (1580), Felipe pasó a tener relación con Asia y África, además de las Américas. Lo importante es que para los españoles estas áreas no debieron ser tratadas de la misma manera que fue tratado el Islam. Aunque los pueblos de ambas áreas fueron no cristianos fuera de Europa, los indios, a diferencia de los musulmanes, no habían aparecido ante los europeos como enemigos que amenazaran la fe cristiana.

Este proceso de unificación de los reinos bajo la Monarquía Hispánica y de expansión de su territorio, acompañó la pasión por catolizar a su pueblo, al principio en contra de los judíos o conversos y los musulmanes o moriscos y

más tarde, además de éstos, en contra de los protestantes, los indios, los judíos portugueses y los que fueron considerados como heterodoxos. Todos los reyes españoles pensaron que la religión unía a la sociedad como un Estado. Había diferencias entre las regiones, pero éstas podrían unirse a través de una sola fe, bajo la dominación de reyes comunes que la defendían contra los no católicos. La unidad religiosa era una prioridad para mantener el orden, impidiéndose la disidencia confesional que llevaría a la disidencia política.

Por esta razón, por una parte, los Reyes Católicos exigieron a los judíos (1492) y a los musulmanes (1502 en Castilla y 1526 en Aragón) la elección de la conversión al cristianismo o la evacuación de su territorio. Un buen número de los primeros salieron al norte de África y Turquía y los demás quedaron en España como conversos. La mayoría de los musulmanes se convirtieron al cristianismo, pero en realidad siguieron practicando el islamismo y, por lo tanto, durante los reinados de los Reyes Católicos, de Carlos V y de Felipe II continuaron el esfuerzo político por catolizarlos verdaderamente y la oposición de los moriscos contra tal política. Más tarde, en la época de Felipe III (1598-1621), les expulsarían de España.

Por otra parte, basándose en la bula papal *Exigit sinceræ devotionis* de 1478, que concedió a Isabel la creación de la Inquisición de Castilla, los Reyes Católicos empezaron a establecerla tanto en Aragón como en Castilla. Por supuesto que el sistema de la Inquisición había existido desde mucho antes de esta bula: a partir del año 1233 cuando lo creó el Papa Gregorio IX (Gregorius IX, 1227-1241) para la represión de la herejía y demás delitos contra la fe cristiana. En la Península Ibérica fue introducido en la Corona de Aragón en 1242 y más tarde en Navarra. Tal Inquisición medieval y la llamada Inquisición española fundada por los Reyes Católicos tuvieron los mismos

principios y un procedimiento judicial similar, pero fueron diferentes en cuanto a organización y caracterización: más eclesiástica y universal la primera, más nacional y sometida al poder civil la segunda. Es decir, por dicha bula, el Papa reconoció a los monarcas la facultad de organizar el Santo Oficio con independencia del papado, bajo jurisdicción de la corona.

Esta Inquisición española tuvo originariamente la misión de vigilar la “ortodoxia” de los conversos, pero pronto se dirigió al conjunto de la población bautizada. A medida que se expandió el territorio de España, se estableció este sistema también fuera de la Península Ibérica, aunque no pudo implantarse en Milán, Nápoles ni los Países Bajos, y sirvió para integrar esas regiones a la Monarquía Católica como comunidad unida en la religión y la lealtad al rey. Desde finales del siglo XVI la Inquisición se afianzó como un instrumento de disciplina y control social, dedicada a vigilar las conductas más que las ideas, y, a pesar del agudizamiento de la decadencia de su prestigio en el siglo XVIII, siguió existiendo hasta el año 1834. Con esta situación, los reyes de la época en la que se discutió la cuestión de Indias —los Reyes Católicos, Carlos V y Felipe II— obraban como defensores de la fe católica no solamente en España, sino también en Europa y en todo el orbe.

De esta manera, España caminó hacia la integración, uniendo sus diferentes reinos y extendiendo su territorio, bajo reyes comunes que defendían el cristianismo en contra de los no católicos. Como veremos en los capítulos que siguen, para comprender bien las características de los asuntos de Indias, se necesita tener en cuenta esta situación política. La conquista de América, que se consideraba monopolio de Castilla como prolongación de la reconquista, siempre tuvo una relación estrecha con el hecho religioso. Por esta razón, en primer lugar, los reyes españoles dependieron de la autoridad del Papa para

justificarla y aceptaron la intervención de la potestad eclesiástica en estos asuntos. En segundo lugar, las Indias tendieron a mencionarse en comparación con el Islam, “justo enemigo” de los cristianos. Es cierto que la España de los siglos XV y XVI preparó el concepto moderno de la soberanía, así como otros países contemporáneos, pero no lo hizo en contra del poder eclesiástico, sino en armonía con éste. Por eso, los pensadores españoles no negaron el origen divino ni el carácter moral de la potestad temporal, lo que caracteriza su actitud de a caballo “entre medieval y moderna”.

2. La cultura del Renacimiento: el humanismo y la reforma católica

Al reflexionar sobre la situación de la España de los siglos XV y XVI desde el punto de vista cultural, surge de inmediato el movimiento llamado Renacimiento, que provocó una transformación cultural importante y que ejerció, en mayor o menor grado, cierta influencia sobre todos los pensadores de la época.

La cultura española del Renacimiento es bien conocida para los españoles desde hace mucho tiempo, pero no lo es fuera de su país. Los estudiosos extranjeros han tenido más problemas para aceptarla, ya que tendieron a seguir por bastante tiempo la postura tradicional que se había desarrollado a partir del estudio de Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), considerado obligado punto de partida de las investigaciones sobre el Renacimiento. Esta postura insistió en la correlación espiritual entre el Renacimiento, que se remonta a la Florencia de finales del siglo XIV, y la

Reforma, que se remonta al protestantismo en la Alemania del siglo XVI, y consideró estos dos acontecimientos como orígenes culturales de la modernidad.

Fundamentándose en esta interpretación, se negó la existencia del Renacimiento español en los países extranjeros, sobre todo en Alemania, en la primera mitad del siglo XX, aunque en España ya lo habían afirmado estudiosos como Marcelino Menéndez Pelayo (*Historia de los heterodoxos españoles*, t. I, 1880) y Adolfo Bonilla y San Martín (*Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 1903)⁶. Por ejemplo, estudiosos alemanes como Henrick Morf (*Die Kultur der Gegenwart*, 1909), Hans Wantoch (*Spanien, das Land ohne Renaissance*, 1927), Victor Klemperer (“Gibt es eine spanische Renaissance” en *Logos*, 1927) y F. Überweg (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III, 1953) juzgaron que en España no había habido ni Renacimiento ni Reforma, fenómenos ambos esenciales en el desarrollo del espíritu moderno. Según ellos, la sociedad española no produjo ningún movimiento que destruyere el espíritu medieval, porque persistió en el catolicismo fundamentado en la teología escolástica, y porque intentó controlar completamente el pensamiento y la conducta del pueblo mediante la Inquisición y el Índice. De acuerdo con estas interpretaciones, la reforma hecha por la Iglesia católica habría sido una “anti” Reforma (contrarreforma) y, por lo tanto, hubo, en todo caso, un “anti” Renacimiento. Es decir, se consideró que España se había opuesto a la Reforma y por extensión no habría participado de la modernidad. El italiano G. Toffanin (*La fine dell’ Umanesimo*, 1920) y el

⁶ En cuanto al proceso de discutirse sobre la existencia del Renacimiento español, véase Aubrey Bell, *Notes on the Spanish Renaissance*, trad. E. Julia Martínez, *El Renacimiento español* (Zaragoza: Ebro, 1944), pp. 3-9 y Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. II, pp. 20-26.

inglés Richard Jebb (*The Cambridge Modern History*, 1927) están en la misma línea. Una visión similar fue presentada aun en España por algunos estudiosos que recibieron influencia de la filosofía alemana: e. g. José Ortega y Gasset (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, 1958).

Por contraste, se ha defendido la existencia del Renacimiento español, prestando especial atención a algunos pensadores que habrían encarnado el espíritu renacentista. Podemos señalar no solamente los escritos de historiadores españoles como Américo Castro (*El pensamiento de Cervantes*, 1925), Rafael Altamira y Crevea, (*Historia de España y de la civilización española*, 4 tomos, 1900-1911), Federico de Onís (*El sentido de la cultura española*, 1932) y González de la Calle (“Luis Vives y España”, 1940), sino también los escritos de extranjeros como el inglés Aubrey Bell (*Luis de León: A Study of the Spanish Renaissance*, 1925) y el francés Marcel Bataillon (*Érasme et l’Espagne: Recherches sur l’histoire spirituelle du XVIe siècle*, 1937).

Con el transcurso del tiempo, se iba tornando en minoritaria la idea de la no existencia de un Renacimiento español y hoy en día casi nadie alberga dudas al respecto, ni dentro ni fuera de España. Quizá tal parecer de la negación fracasa teóricamente en cuanto a tratar el Renacimiento solamente en relación con la Reforma. Como veremos más adelante, la España de los siglos XV y XVI compartió con los demás países europeos el espíritu renacentista; espíritu que contextualiza los problemas políticos del período. El debate en torno a los asuntos de Indias también se basó ciertamente en los discursos clásicos que circulaban en casi todas las partes de Europa a través del Renacimiento. Por eso, el intento de establecer el orden entre el Antiguo y el Nuevo Mundo no

debe tratarse como algo específico de España, separándose del movimiento cultural que arrolló toda la Europa de ese período.

La definición del Renacimiento y sus dos etapas

Como se indica frecuentemente, el “Renacimiento (*Renaissance*)” es un término polisémico⁷. Por una parte, representa el cambio cultural que empezó en la Italia del siglo XIV y que se propagó a toda Europa durante los siglos XV y XVI. Por otra parte, significa la época de la cual surgió este cambio. En ese período, se inventaron ya las palabras latinas “*renacium*”, “*renascentia*” y “*renascitura*”, que incluían ambos significados, tal y como los contemporáneos consideraron que se iniciaba la “nueva época”. También empezó a utilizarse la palabra italiana “*Rinascita*”, que, por ejemplo, podemos encontrar en la obra de Giorgio Vasari (*Le vite de' più eccellenti pittori scultori ed architettori*, 1550), para expresar la reaparición del motivo clásico en el estilo del arte o de la literatura. Por eso, ya en aquella época apareció la esencia del concepto del Renacimiento: el movimiento o el período en el que se pretendía la revalorización de “la antigüedad clásica que había existido antes de la época oscura”.

Sin embargo, quien utilizó por primera vez esta palabra como término

⁷ Existen muchos estudios precedentes sobre el Renacimiento mismo. De entre éstos, es útil consultar el trabajo de Denys Hay, “Idea of Renaissance” in *Dictionary of the History of Ideas, vol. IV* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), pp. 121-129 para entender la historia de su concepto. La interpretación de la presente tesis se basa en, además de éste, los estudios de Burckhardt, *op. cit.* [1860], trads. Teresa Blanco, et al., *La cultura del Renacimiento en Italia* (Madrid: Akal, 1992), de José Antonio Maravall, “El concepto del Renacimiento como época histórica” en *Estudios de historia del pensamiento español, t. II* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999), pp. 35-73 (originariamente publicado en 1973) y de Konrad Burdach, *Reformation - Renaissance - Humanismus* [1926], trad. Sekiguchi, *La Reforma, el Renacimiento y el humanismo* (Tokio: Sohgun, 1974).

académico fue Jules Michelet (*Histoire de France*, t. VII, 1855), el historiador francés del siglo XIX. Michelet describió con este término el resurgimiento del valor de la Edad Antigua encontrado en la Francia del siglo XVI y lo trató como el origen del espíritu moderno europeo. Este término se utilizó, con la ortografía francesa, en la obra de Burckhardt antes mencionada y circuló con su interpretación, a saber, en la Italia del siglo XIV, surgieron las características principales de la modernidad (la secularización, el racionalismo y el individualismo), inspiradas en la antigüedad clásica y contrarias a los valores medievales.

Este concepto del Renacimiento fue objeto de un buen número de críticas, desde visiones del Renacimiento distintas de la visión presentada por Burckhardt y sus seguidores. Tales críticas se basaron principalmente en dos pareceres: 1. existían también otros Renacimientos durante la Edad Media y 2. el Renacimiento no tenía tanta vinculación con la Reforma ni con el espíritu moderno.

El primero constituye una crítica a la comprensión de la historia que desestima la importancia de la Edad Media para destacar la significación del Renacimiento. Se mencionan los movimientos medievales que apreciaron la antigüedad: e. g. el Renacimiento carolingio y el Renacimiento del siglo XII⁸. El segundo es la crítica a la visión de la modernidad que considera que una serie de movimientos desde el Renacimiento hasta la Reforma constituyen el fundamento de la Edad Moderna. Se piensa que el espíritu renacentista no echó abajo el valor de la Edad Media. Por ejemplo, Max Weber expone que la Reforma (el pensamiento del ascetismo), que está en contra del Renacimiento

⁸ E. g. Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard UP, 1927).

(el pensamiento de la liberación), es la verdadera base del espíritu moderno europeo⁹. Por su parte, Ernest Troeltsch dice que la Ilustración, que es la fusión del pensamiento renacentista y el reformista, constituye la modernidad¹⁰.

Como se aclara en estos estudios, es cierto que el Renacimiento de los siglos XIV, XV y XVI no era el único período en el que se revalorizó la antigüedad clásica. Ni es posible que el Renacimiento hiciera cambiar la sociedad repentinamente desde la de la “Edad Media oscura” hasta la de la “Edad Moderna brillante”, porque la historia siempre se transforma paulatinamente. Además, sería necesario precisar con más rigor el significado de “espíritu moderno”. Reconociendo estas cosas, el presente trabajo comparte la opinión de los investigadores que tratan ese período como una de las transformaciones históricas más destacadas en varios aspectos: en la literatura, el arte, el pensamiento, la teología, etc.¹¹.

Esta transformación se inició originariamente desde la recuperación de la filología de los textos clásicos, lo que permitiría el acceso a los “verdaderos mensajes” de los escritos fuera del cristianismo y los textos originales de la Biblia. De ahí derivaron las dudas sobre la autoridad de la tradición y la afirmación de un nuevo pensamiento que sitúa al ser humano en el centro de atención. Esta tendencia llamada humanística se encuentra más claramente en el campo religioso en el que se presentaron las críticas contra la doctrina católica ya existente, carente del espíritu crítico e interés por los problemas de

⁹ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus* [1920], trad. Joaquín Abellán, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2001).

¹⁰ Ernst Troeltsch, *Renaissance und Reformation* [1913], trad. Yoshiaki Uchida, *El Renacimiento y la Reforma* (Tokio: Iwanami, 1959), pp. 13-76.

¹¹ Véase la nota 7 de este capítulo.

la vida bajo el especulativismo, abusando de los argumentos de autoridad y de la tradición, y contra los clérigos y las instituciones eclesiásticas, que eran corruptos y se alejaban de la Biblia. Esas críticas llevarían por una parte al protestantismo, que negaba la doctrina tradicional, y, por otra parte, a la reforma católica que buscaba la vía para la renovación de la doctrina tradicional. El Renacimiento español también caminó por este proceso.

Desarrollo de los estudios filológicos de la antigüedad

En España, al igual que en los otros países europeos, el Renacimiento partió de los estudios de los textos clásicos como Homero (Homeros [c.el siglo IX a. C.], *ΙΛΙΑΣ / ΟΔΥΣΣΕΙΑ*), Aristóteles (*ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ / ΠΟΛΙΤΙΚΑ / ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ*), Platón (Platon [428/7-348/7 a. C.], *ΠΟΛΙΤΕΙΑ / ΝΟΜΟΙ / ΓΟΡΓΙΑΣ*), Marco Tulio Cicerón (Marcus Tullius Cicero [106-43 a. C.], una parte de *De republica / De officiis*), Publio Virgilio Marón (Publius Vergilius Maro [70-19 a. C.], *Aneis / Georgicon*), Plutarco (Ploutarchos [c.46-c.120], *Moralia*) y Cornelio Tácito (Cornelius Tacitus [c.55-c.115], *Annales*).

La Europa de la Edad Media tendió a excluir la cultura no cristiana, que tenía la posibilidad de contravenir a la doctrina católica. Por supuesto que, como Charles Homer Haskins explica, el pensamiento clásico ejerció cierta influencia sobre las varias ciencias medievales europeas¹². Sin embargo, se utilizaron solamente aquellas partes de éste que coincidían con el discurso cristiano, en lugar de aceptar el conjunto del pensamiento basado en la crítica textual rigurosa y el análisis de las discrepancias entre manuscritos. Por ejemplo, Aristóteles pudo ser una autoridad intelectual, siendo reinterpretado de acuerdo con el cristianismo por Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino,

¹² Haskins, *op. cit.*, pp. 3-29.

etc.. Esta situación contrastó con la situación del mundo islámico y del mundo bizantino, en la que se sucedían de generación en generación los estudios rigurosos de los textos clásicos.

Tal situación medieval europea empezó a cambiar a partir de finales del siglo XIV, especialmente desde el Concilio de Ferrara-Florenia (1438-1442). Ante la amenaza del Imperio Otomano, muchos intelectuales bizantinos fueron a Italia para pedir auxilio o para exiliarse, con la tradición de los estudios de los clásicos griegos. Recibiendo esta influencia, los estudiosos florentinos, que ya habían empezado a tener interés en la antigüedad clásica antes de la venida de los bizantinos (e. g. Francisco Petrarca [1304-1374] y Giovanni Boccaccio [1313-1375]), hicieron activamente recopilación, lectura y traducción de los textos clásicos. E intentaron redescubrir y restaurar el espíritu antiguo, insertándolo en el nuevo interés por problemas y temas mundanos, centrados en las concretas exigencias que afectaron a los hombres.

Es el florecimiento del humanismo, que encontró la manera de afirmar un nuevo pensamiento que apreciaba los valores humanos a través de la lectura de los clásicos. Algunos de éstos habían sido conocidos por sus antepasados, pero los humanistas intentaron captar su “verdadero y original mensaje”, sin adaptarlos a exigencias previas, sino redescubriéndolos en su autenticidad, en la verdad histórica de sus mensajes.

Así, la civilización bizantina se introdujo en la cultura florentina y se propagó no sólo en toda Italia, sino también en toda Europa. A través de este proceso, el patrimonio clásico llegó a ser la fuente intelectual más importante de Europa.

En este contexto, se puede comprender bien la realización de la primera llegada al Nuevo Mundo. Como se muestra en la biografía de Colón escrita

por su hijo, su viaje fue posible gracias a, además del progreso de la náutica de la Italia de ese tiempo y los libros de viajes de la Edad Media, al conocimiento geográfico de la Edad Antigua: llegaría a Asia si se adelantaba en el mar desde Europa hacía el oeste¹³. Como hemos visto en la sección 2 del capítulo anterior, la visión de la Tierra como esfera, que procedía de la filosofía griega introducida de nuevo en la sociedad cristiana en el siglo XII, iba siendo dominante con el transcurso del tiempo y a través del Renacimiento llegó a convertirse en un conocimiento común a todos. En paralelo con la aceptación de la esfericidad del mundo, iba prestándose especial atención a la hipótesis de ir a Asia por la ruta del Atlántico, que había sido presentada desde hace bastante tiempo por Aristóteles (*ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ*), Estrabón (*ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ*), Lucio Anneo Séneca (Lucius Annaeus Seneca [c. 4 a. C.-65 d. C.], *Naturalales quaestiones*), Plinio el Viejo (Gaius Plinius Secundus [23/4-79], *Historia naturalis*), etc.. Colón aprendió esta hipótesis a través de las cartas recibidas por Paolo Toscanelli (Paolo dal Pozzo Toscanelli, 1397-1482), el médico y estudioso de los textos clásicos, y a través de las obras de Plinio el Viejo (*Historia naturalis*), de Pedro D'Ailly (*Imago mundi*) y del Papa Pio II (Pius II [1458-1464], *Historia rerum ubique gestarum*). Luego la puso en práctica y probó su justicia.

Ajustando el paso de tal inclinación intelectual europea, los españoles desarrollaron los estudios de los clásicos. La mayoría de los estudiosos más famosos —algunos de ellos son conocidos como erasmistas que siguieron a Desiderio Erasmo (Desiderius Erasmus, 1466-1536)— desplegaron gran actividad en los países extranjeros. Por ejemplo, Juan Luis Vives (1492-1540),

¹³ Cf. Hernando Colón, *Historie del S. D. Fernando Colombo*, ed. L. Arranz, trad. A. Ulloa, *Historia del Almirante* (Madrid: Historia 16, 1984), III-IX, pp. 54-76.

que insistía en la renovación de la filosofía y la enseñanza tradicionales en sus obras *De disciplinis (Sobre los estudios, 1531)* y *De anima et vita (Sobre el alma y la vida, 1538)*, vivió principalmente en Francia, Flandes e Inglaterra y tuvo relaciones con Erasmo y Tomás Moro (Thomas More, 1477/8-1535). Elio Antonio de Nebrija (Antonio Martínez de Cala, 1441-1522), el autor de la *Gramática castellana* (1492), estudió diez años en Italia y después de volver a España publicó obras sobre el latín, los textos clásicos, los textos de la antigüedad cristiana, etc.. Como veremos detalladamente en el capítulo IV, Francisco de Vitoria y Juan Ginés de Sepúlveda, que pasarían a ser los polemistas principales de los asuntos de Indias, estudiaron lengua y filosofía clásicas en Francia e Italia.

Al mismo tiempo, no se debe olvidar que también había muchos humanistas en España. Uno de los centros principales de sus actividades fue la Universidad de Alcalá de Henares, origen de la Universidad Complutense de Madrid. En ésta, se dio importancia al estudio de las lenguas clásicas y la lectura de los textos originales de la Edad Antigua y de la Edad Media, y se desarrollaron estudios humanísticos como la gramática, la retórica y la historia. Por ejemplo, Francisco de Vergara publicó en 1538 la primera gramática del griego. Como otros helenistas de mayor importancia, podemos señalar a Diego López de Zúñiga y a Demetrio Ducas. Nebrija y Gonzalo Gil escribieron varios libros sobre el latín. Pablo Coronel y Alfonso de Zamora contribuyeron al desarrollo de los estudios del hebreo. Como retórico, es conocido Hernando Alonso de Herrera.

Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), fundador de la Universidad de Alcalá, fue quizá el humanista más destacado que contribuyó a la prosperidad del Renacimiento español. Con el fin de renovar la teología,

reunió en esa universidad a los estudiosos antes mencionados y los fondos. Sobre todo, debemos prestar especial atención a la Biblia políglota (del hebreo, latín y griego) dirigida por él. En la Edad Media, la Biblia traducida por San Jerónimo (Sophronius Eusebius Hieronymus, c. 340-420) era ortodoxa y había una tendencia a evitar la reexaminación de sus textos originales porque las críticas textuales sobre palabras sagradas de Dios podían traer nuevas interpretaciones que resultarían heterodoxas o herejes. Pero a partir de finales del siglo XV, los intelectuales como Erasmo, Jacques Lefèvre d'Étaples (c.1450-1536/7) y Lutero empezaron a tratar la Biblia como objeto de investigación. La Biblia políglota dirigida por Cisneros también está situada en este contexto.

Por supuesto que Cisneros, al igual que Erasmo, no intentó destruir la doctrina católica misma a través de esa edición crítica. Es evidente que criticaron la corrupción de los clérigos y de las instituciones eclesiásticas y quisieron cultivar una “teología renovada”, pero consideraron que “la ciencia teológica había que buscarla sobre todo en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres, completándola con la Teología Escolástica”¹⁴. Es decir, no pretendieron la ruptura con la tradición escolástica, sino su mejoramiento. Por lo tanto, este intento se distingue claramente del protestantismo, que también llevó a cabo una reexaminación de los textos originales de la Biblia con el fin de respetar lo escrito en ésta, es decir, los primitivos valores cristianos, pero que finalmente condujo a la separación del catolicismo. Al mismo tiempo, se distingue claramente de la postura conservadora, que trató las críticas textuales como una “imprudencia que intentaba corregir el texto sagrado”.

¹⁴ Juan Belda Plans, *op. cit*, p. 101.

Podemos encontrar un mayor interés por el estudio de los clásicos no solamente en la Universidad de Alcalá, sino también en otras universidades. En la Universidad de Salamanca, introdujeron el humanismo Nebrija, Alonso de Herrera y Hernán Núñez de Guzmán, que se trasladarían más tarde a la de Alcalá. También enseñaron las lenguas clásicas, la retórica, etc. intelectuales extranjeros como el italiano Pedro Mártir de Anglería (1459-1526), los flamencos Nicolás Clenardo (1495-1542) y Juan Vaseo y el portugués Aires Barbosa. En este contexto, se formó la Escuela de Salamanca, que intentaba renovar la teología, introduciendo el pensamiento clásico en la doctrina escolástica. La Universidad de Valencia y el Colegio de San Gregorio de Valladolid fueron también centros de tales estudios. Fuera de las universidades, existieron muchos investigadores que trabajaban como profesores particulares de la familia real y de familias nobles.

Sin duda, la prosperidad del humanismo en España fue posible gracias a la traducción de los textos clásicos traídos del mundo islámico en la Edad Media como la actividad de la Escuela de Traductores de Toledo. En este sentido, el interés por estudios filológicos, que era punto de partida del Renacimiento europeo, se desarrolló a través tanto del Islam como de Bizancio.

Reflejándose esta tendencia de la época, en la discusión sobre la cuestión de las Indias se descubre un buen número de elementos de origen humanista. Por una parte, la mayoría de los doctos que estaban en España e influían sobre la política indiana —e. g. Jiménez de Cisneros, Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé de Carranza, Pedro de Soto y Sepúlveda— habían recibido una excelente formación humanística, fuera en España o en otros países europeos. Tuvieron un buen conocimiento de las lenguas clásicas (latín y griego) y de los autores clásicos (Cicerón, Quintiliano [Marcus Fabius

Quintilianus, c.35-c.100], Séneca, Virgilio, Horacio [Quintus Horatius Flaccus, 65-8 a. C.], Ulpiano [Domitius Ulpianus, c. 170-228], Macrobio, Ovidio [Publius Ovidius Naso, 43 a. C.-17 d. C.], Terentio [Publius Terentius Afer, c.195 a. C.-59 d. C.], etc.). Y los citaron para aportar su propia opinión sobre la conquista de América.

En particular, se indica con frecuencia que el enfoque moralista salmantino sobre este tema proviene del clima cultural que trajo el humanismo: el aprecio por todos los hombres y los valores humanos¹⁵. Es decir, basándose en esta nueva perspectiva, que modificaba el cristocentrismo de la Edad Media, los pensadores salmantinos defendieron los derechos humanos fundamentales, es decir, el verdadero dominio sobre sí, sobre su organización social y sobre sus bienes, de todos los hombres y todos los pueblos, también de los indios.

Por otra parte, podemos encontrar típicos humanistas también entre los que fueron a las Indias y se dedicaron a gobernarlas. Por ejemplo, Juan de Zumárraga, el obispo de México y cooperador de la audiencia mexicana, recibió una gran influencia del erasmismo. Y basándose en éste, escribió una obra titulada *Doctrinas cristianas* con el fin de mostrar la manera de hacer convertir a los indios sin su esclavización ni maltrato. Por su parte, Vasco de Quiroga, el oidor de la audiencia mexicana, puso énfasis en la excelencia del espíritu de los indios, aplicando el concepto de la “gente de la Edad de Oro” presentado por Hesíodo (Hesiodos [el siglo VIII], *ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ*) y Séneca (*Naturales quaestiones / Epistulae morales* 90 y 98). Y desde este punto de vista del primitivismo, que trata la condición primitiva como la mejor,

¹⁵ Jesús Cordero, “La apertura a la modernidad en España: La contribución de Francisco de Vitoria” (*Cuaderno de Realidades Sociales*, números 47 y 48, 1996), pp. 354-362 y Belda Plans, *op. cit.*, p. 257.

intentó establecer la comunidad cristiana ideal en aquellas tierras¹⁶. Además, pasaron a las Indias muchos discípulos de la Escuela de Salamanca que tuvieron una sólida formación humanística: e. g. los oidores de la audiencia indiana Andres de Rentería, Marcelo de Villalobos, Andres de Cianca y Pedro Farfan¹⁷.

Sin embargo, quizá fue Bartolomé de Las Casas quien utilizó más eficazmente los textos clásicos, que habían circulado a través del Renacimiento, para formarse su opinión. Concretamente, Las Casas negó el carácter inferior de los indios, insistiendo en que tenían razón y orden social adecuado, mediante el recurso a los discursos clásicos. Es decir, describió la excelencia de las características de los indios y de su ambiente natural, citando a Aristóteles (*ΠΟΛΙΤΙΚΑ* / *ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ*), Hipócrates (Hippokrates [460-375 a. C.], *ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ / ΥΔΑΤΩΝ / ΤΟΠΩΝ*), Estrabón (*ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ*), Diodoro (Diodoros Sikulos [el siglo I a. C.], *Bibliothecae Historicae*), Plino el Viejo (*Historia naturalis*), Solino (*Polyhistoria*), etc., y declaró que no les iban a la zaga no sólo a naciones contemporáneas como la española y la inglesa, sino también a naciones antiguas como los griegos y los romanos¹⁸. Intentó elevar la posición de los indios, mediante la comparación con la Edad Antigua,

¹⁶ Vasco de Quiroga, *Información en derecho* en ed. L. Torres de Mendosa, et al., *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía* (Madrid: 1894), t. X, pp. 333-513 [fotocopias de la Biblioteca Nacional de Japón].

¹⁷ Cf. Agueda M^a. Rodríguez Cruz, “Alumnos de la Universidad de Salamanca en América” y Prometeo Cerezo, “Influencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento universitario americano” en Ramos, et al., *CHP XXV*, pp. 499-553.

¹⁸ Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, eds. Vidal Abril Castelló, et al., *OC 6-8* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).

que se consideró el contexto de surgimiento del hombre ideal en la época del Renacimiento.

De esta manera, a través del florecimiento del humanismo, se conoció bien la excelencia de la antigüedad “pagana” y de ahí que no siempre se considerara el cristianismo como requisito absoluto de la “civilización”.

El protestantismo y la reforma católica

En España, al igual que en los otros países europeos, esta nueva tendencia académica no terminó en la mera filología o gramática de los textos clásicos. Antes bien, provocó ciertos cambios en torno a las visiones de la humanidad y de la fe, y de aquí surgió un nuevo movimiento en varios campos: e. g. la literatura, el arte, el pensamiento y la teología. De entre éstos, el que ejerció una mayor influencia sobre la sociedad fue el cambio en la visión de la religión, relacionado con la renovación de la teología, es decir, la duda acerca de la “doctrina ortodoxa” de la Iglesia. Recibiendo tanto la influencia del aumento de la desconfianza en la Iglesia desde el siglo XIV, causada por la corrupción de sus costumbres, como la influencia de los estudios filológicos de la Biblia, organizaron los movimientos protestantes Lutero, Ulrico Zwinglio (Ulrich Zwingli, 1484-1531), Tomas Munzer (Thomas Müntzer, c.1490-1525), Juan Calvino (Jean Calvin, 1509-1564), etc.

Este protestantismo se propagó de Alemania a Suiza, Países Bajos, Francia, Inglaterra, Escocia y otros países europeos. En los estudios extranjeros, por largo tiempo ha tendido a considerarse que España fue centro del catolicismo, al igual que Italia, y que por causa de la opresión rigurosa ejercida por sus instituciones —e. g. la Inquisición, el Índice y la actividad jesuita— no llegó a originarse una corriente reformista que merezca ser objeto

de atención. Sin embargo, como es bien sabido, en realidad en España también se llevó a cabo una revisión de la Iglesia y la doctrina católica tradicionales. El impulso reformista provino de dentro del catolicismo, en línea con la modificación de presupuestos tradicionales, pero también se intentó hacer la reforma desde el punto de vista protestante. Mediante las actas de la Inquisición y el Índice, se sabe que en la segunda mitad del siglo XVI ya el luteranismo se propagó desde el norte (e. g. Oviedo, La Rioja y Zaragoza) hasta el sur (e. g. Murcia, Granada y Cádiz) y que sus centros principales fueron Valladolid, ex capital, y Sevilla, puerto comercial, que mantenían un contacto permanente con el exterior¹⁹.

En cuanto al protestantismo de Valladolid y otras partes de Castilla y León y La Rioja, se dice que esparció sus primeras semillas Agustín de Cazalla (1510-1559), el canónigo de Salamanca que estudió en Valladolid y Alcalá. Durante su estancia en Alemania y Flandes, recibió la influencia del luteranismo y, después de volver a su país, organizó con su familia una Iglesia secreta. Como otros luteranos conocidos, podemos señalar por ejemplo a Carlos de Seso (?-1559), Domingo de Rojas (?-1559), Herrezuelo y Francisco de Vibero. También hubo muchas protestantes femeninas: e. g. Leonor de Vibero, Catalina de Cardona, Ana Enríquez y Francisca de Zúñiga. En cuanto al protestantismo de Sevilla y otras partes de Andalucía, se dice que Rodrigo de Valer es uno de sus precursores más famosos. Criticó la corrupción de los

¹⁹ Cf. Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid: BAC, 1987-1988), t. I, pp. 783-968 y t. II, pp. 53-144. Es un libro imprescindible para buscar las huellas de los pensadores perseguidos en la historia de España, ya que analiza detalladamente la línea de los que fueron considerados como heterodoxos o herejes desde la llegada del cristianismo hasta el siglo XIX, basándose en las fuentes primarias, a las que es difícil acercarnos directamente, y las fuentes secundarias abundantes, aunque a veces encontramos en su parecer algunas expresiones emocionales, que carecen de objetividad, sobre la llamada heterodoxia o herejía.

clérigos, basándose en su propia lectura e interpretación de la Biblia. Además de él, luteranos como Juan Gil (?-1556), Constantino (?-1560), Julián Hernández (?-1559), Juan Ponce de León (?-1559) y Juan González (?-1559) intentaron propagar su doctrina a través de los sermones y los escritos.

No obstante, en perspectiva, el protestantismo español prosperó mucho más en los países extranjeros que en España. Por ejemplo, Juan Díaz (c.1510-1546) y Francisco de Enzinas (c.1520-1570), que recibían una gran influencia de Philipp Melancthon (1497-1560), y Miguel Servet (1511-1553), que tenía relaciones con Calvino, pasaron la mayoría de su vida en Francia, Flandes y Alemania. Jaime de Enzinas intentó publicar en Flandes la traducción castellana de un catecismo de la nueva doctrina. Pedro Núñez Vela escribió bastantes obras en Suiza, manteniendo unas relaciones estrechas con los protestantes de Lausana. Adrián Saravia (1531-1613) se hizo clérigo de la Iglesia anglicana en Inglaterra. Casiodoro de Reina (c.1520-1594, *La Biblia, que es los Sagrados Libros del Viejo y Nuevo Testamento*, 1569) y Cipriano de Valera (c.1532-1625, *La Biblia. Que es los Sacros Libros del Viejo y Nuevo Testamento*, 1602) elaboraron la versión española de la Biblia, principalmente en Inglaterra. Es decir, los protestantes españoles no tuvieron tanto poder social en su patria como los protestantes de los otros países europeos. No confluyeron con tumultos populares, como les ocurrió a los reformistas de Alemania, Suiza y Países Bajos, ni modificaron a gran escala la religión del Estado, como si hicieron los reformistas de Inglaterra y Escocia. Tampoco encontraron tantos simpatizantes entre los nobles, los funcionarios ni los habitantes de la ciudad, algo que así ocurrió a los reformistas de Francia. Así como los protestantes de Italia, ejercieron su influencia solamente sobre una

porción de los intelectuales.

Por un lado, se indica frecuentemente que el riguroso control español sobre la religión, compuesto de la Inquisición, el Índice, etc., no permitió la penetración del luteranismo²⁰. Por otro lado, también se podrá explicar que “la ausencia en España de una aristocracia comercial e industrial que sería la base de esa burguesía impulsora de las actividades renacentistas en otros países” causó la debilidad y la limitada difusión del protestantismo español²¹. Según esta interpretación, en la España de aquella época, el poder económico y social lo poseía la nobleza rural, no la burguesía en la ciudad. Esa clase social no quería estimular la creación de un espíritu renovador, ya que sería posible que sufriera daños en los beneficios que extraían del sistema tradicional. Además de estas dos razones, la reforma católica, que había empezado antes de la llegada del luteranismo, contribuyó a frenar la propagación del movimiento protestante.

Fuera de España, tradicionalmente ha tendido a considerarse que la crítica contra el sistema y la doctrina eclesiásticos tradicionales, desarrollada especialmente a partir del siglo XIV, llegó solamente al protestantismo. De acuerdo con lo anterior, el catolicismo persistió en la tradición, oprimiendo al protestantismo que representaba la herejía. Esta noción se ha traducido en una interpretación simple: “el protestantismo que abrió camino hacia la Edad Moderna, persiguiendo las nuevas concepciones del valor” contra “el catolicismo que mantuvo la forma medieval de pensar”. Pero en realidad, como ya han convenido los historiadores de las épocas moderna y medieval, la

²⁰ E. g. Burckhardt, *op. cit.*, pp. 383-384.

²¹ E. g. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. II, p. 29.

crítica no sólo condujo a la duda en torno a los fundamentos del catolicismo, sino también a la reforma del mismo. Así como la primera se ha llamado “lo que protesta” por los católicos con un tono de reproche, la segunda se ha llamado “lo que está en contra de la Refoma (Contrarreforma)” por los protestantes, pero ésta supuso otra reforma, distinta del protestantismo. Ésta se distingue de la Reforma protestante, que comenzó con Lutero, y al mismo tiempo se distingue de la “contra” reforma. Lo que prevaleció en la España de aquella época fue esta reforma católica, no el impedimento de la reforma.

La reforma católica precede a la Reforma alemana. En la España del siglo XV, se levantaron voces que denunciaron la corrupción de la Iglesia. Para solucionarla, desde la segunda mitad de ese siglo los Reyes Católicos intentaron reformar las Órdenes religiosas como la de los Franciscanos, de los Benedictinos y de los Dominicos. A saber, la reforma católica española surgió originariamente dentro de España, como una política específicamente interior, y no en oposición a la Reforma protestante²². Esa reforma se realizó por Cisneros, Hernando de Talavera (1428-1507), etc.. Sobre todo gracias al primero, que se esforzó en fortalecer la disciplina de los clérigos, antes de la presentación de la tesis de Lutero (*Die 95 Thesen*, 1517), la situación eclesiástica estaba mejorándose.

Esta reforma católica tuvo relación estrecha con la tendencia académica hacia la renovación de la teología escolástica. Como hemos visto ya, el

²² Bataillon llama a esta reforma católica antes de Lutero la “Prerreforma”, distinguiéndola de la reforma católica después de la llegada del protestantismo (Bataillon, *Érasme et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle* [1937], trad. Antonio Alatorre, *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*, México: FCE, 1995, pp. 1-71). Sobre la reforma católica, véase *ibid.*, pp. 1-71 y pp. 494-548 y Henry Kamen, *The Phoenix and the Flame, Catalonia and the Counter Reformation* (New Haven: Yale UP, 1993), pp. 44-81.

reformador Cisneros fue también un estudioso que quería cultivar una nueva teología a través de la fundación de la Universidad de Alcalá y el estudio de la Biblia y otros textos clásicos. Ese intento subsistió, aun después de la llegada del luteranismo, por ejemplo en el pensamiento de la Escuela de Salamanca, que intentó reestablecer la doctrina católica, la cual podía resistir a las críticas hechas por los protestantes²³.

Más tarde, esta postura de la reforma católica se consolidó durante el Concilio de Trento (1545-1563), que implicó la separación definitiva del catolicismo y el protestantismo. En este Concilio, la parte católica hizo público claramente, contra las ideas del protestantismo, el mantenimiento de las instituciones eclesiásticas (e. g. la Iglesia, las órdenes sagradas, los sacramentos y la jurisdicción) como la mediación entre las creencias del individuo y Dios. Al mismo tiempo, intentó resolver los problemas indicados por el protestantismo: la prohibición de la compraventa de la indulgencia y las órdenes sagradas, la clarificación de la disciplina y atribuciones de los clérigos, la prohibición de la ausencia de los párrocos y la formulación de la interpretación de los sacramentos.

Es cierto que en España, después de este Concilio, se aumentó la intensidad de la opresión y la oposición a los protestantes, como la Inquisición y los actos de jesuitas, pero por esta razón no se deben desfigurar las características de la reforma católica misma. Esta reforma fue otra consecuencia del espíritu renacentista, que tenía por objeto mejorar la sociedad desde un punto de vista distinto del protestantismo. El éxito relativo de esa reforma católica, impediría que se impusiera el protestantismo en España.

²³ Belda Plans trata, con detalle, de la renovación de la teología hecha por la Escuela de Salamanca en *op. cit.*, esp. pp. 147-824.

Así como el humanismo, esta situación religiosa dio cierta influencia sobre la discusión en torno a las Indias. Cuando expusieron su opinión acerca de este tema, los polemistas principales mencionaron con frecuencia a los protestantes y sus opiniones con el fin de rebatirlos.

Por ejemplo, Vitoria, que por primera vez puso objeciones sistemáticamente a la aplicación de la teoría del esclavo natural a los indios, insistió en que nadie podía ser el que servía por naturaleza a otros si había sido hecho a imagen de Dios²⁴. Esta opinión es frecuentemente considerada típicamente humanista, pero en realidad también provino de la necesidad de refutar el protestantismo, que estaba extendiendo su influencia en toda Europa. Es decir, Vitoria tuvo que declarar que la naturaleza había dotado a todos los hombres de la razón y el dominio para oponerse contra la “herejía” que consideraba la gracia, no la naturaleza, como la fuente de la razón y del dominio.

Por su parte, los que utilizaron la teoría de la guerra justa para discutir los asuntos de Indias también necesitaban rebatir el pensamiento “herético” cuando presentaron esa teoría. En realidad, los pensadores salmantinos y Sepúlveda justificaron que los cristianos hacen la guerra, criticando directamente a Lutero y sus seguidores quienes lo prohibieron²⁵. Es decir, el luteranismo insiste en que no es lícito a los cristianos hacer la guerra porque si

²⁴ Francisco de Vitoria, *De indis*, ed. Luciano Pereña, et al., *CHP V Relectio de indis o libertad de los indios* [bilingüe] (Madrid: CSIC, 1967), esp. I 1-16, pp. 13-31.

²⁵ E. g. Francisco de Vitoria, *De iure belli* en Pereña, et al., *CHP VI Relectio de iure belli o paz dinámica* (Madrid: CSIC, 1981) [bilingüe], I 1, p. 100, Domingo de Soto, *Quaestio 40 de bello* en *ibid.*, I, p. 300, Melchor Cano, *Quaestio 40 de bello* en *ibid.*, p. 324 y Sepúlveda, *Democrates secundus, sive de iustis belli causis* en eds. A. Coroleu Lletget y A. Moreno Hernández, *OC III* [bilingüe] (Pozoblanco: Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997), I 1 (3), p. 43.

algunos “invaden la cristiandad, eso es la voluntad de Dios, a la cual no es lícito resistir”. Los polemistas de los asuntos de Indias necesitaron negar la legitimidad de esta opinión y afirmar la legitimidad de los actos bélicos, ante todo con el fin de evitar la difusión de esa herejía.

De esta manera, el espíritu renacentista español de los siglos XV y XVI, concretamente el humanismo y la reforma católica, desempeñó un papel importante para la formación del orden político moderno, a través de ejercer una influencia decisiva sobre los pensadores que trataban de los asuntos de Indias.

3. El surgimiento de los asuntos de Indias

Como se ha recorrido en las secciones anteriores, detrás de los asuntos de Indias había una situación política y cultural de España, que puede definirse de tránsito hacia la modernidad. Teniendo en consideración este marco histórico, la presente sección aclara el proceso de surgimiento de estos asuntos, junto con la base legal de la realización de la conquista de América.

Las bulas alejandrinas como base legal de la conquista de América

Los asuntos de Indias datan del año 1492, cuando Colón llegó a la Isla de San Salvador (Guanahaní). Este acontecimiento fue el resultado más importante de las navegaciones hechas por los europeos en la Baja Edad Media, desde el punto de vista de la expansión del ecúmeno, porque el conocimiento

del mundo se expandió a pasos agigantados hasta allende el Océano Atlántico. Más tarde, se sabría que estas regiones “descubiertas” eran el otro ecúmeno, el “nuevo continente”²⁶, aunque el mismo Colón murió creyendo que había alcanzado el extremo este de “nuestro ecúmeno”, las Indias, donde debía de haber Japón y China, las tierras descritas por Marco Polo.

Como hemos visto en la sección 1 del presente capítulo, la España de ese tiempo fue un Estado surgido de la unión de las Coronas de Aragón y de Castilla, que tenían los reyes comunes y diferentes sistemas del gobierno.

²⁶ Ya entre los años 1503 y 1504, uno de los navegantes contemporáneos de Colón, el italiano Américo Vespucio (Amerigo Vespucci, 1454-1512), presentó una hipótesis, después de haber sabido que las tierras descubiertas se prolongaban hacia el sur sin llegar a su cabo: serían el “Nuevo Mundo” o el “otro ecúmeno desconocido”, que se separaba de “nuestro ecúmeno” compuesto de Europa, África y Asia. (Américo Vespucio, *El Novo Mondo* en ed. Roberto Levillier, *El Nuevo Mundo: cartas relativas a sus viajes y descubrimientos* [bilingüe], Buenos Aires: Editorial Nova, 1951, pp. 170-195 y *Lettera di Amerigo Vespucci, delle isole nuovamente trovate in quattro sui viaggi* en *ibid.*, pp. 200-265). Es decir, supuso que el continente americano se separaba de las Indias.

Esta hipótesis se mostró más claramente en la *Cosmographiae introductio*, publicada en 1507 por el alemán Martín (Martin) Waldseemüller (c.1475-1521). En esta obra se explicaba que en vista de recientes exploraciones, había aparecido una “cuarta parte” del mundo, separada de las tres partes tradicionales (Europa, África y Asia), que debía denominarse “América” porque fue concebida por Vespucio. (Martín Waldseemüller, *Cosmographiae introductio*, eds. Joseph Fischer and Franz von Wieser [bilingüe], New York: United States Catholic Historical Society, 1907), V, pp. XVII-XIX y pp. 52-55 y IX, pp. XXVIII-XXXVIII y pp. 68-79. Basándose en este conocimiento, Waldseemüller presentó el mapamundi en el que se describían las Américas separándose completamente de las Indias.

Con el transcurso del tiempo, se hicieron “descubrimientos” favorables para confirmar la teoría del Nuevo Continente: e. g. la llegada al Océano Pacífico (en 1512 por Vasco Núñez de Barboa) y la llegada a las Islas Filipinas por la ruta oeste (en 1521 por Magallanes). Por eso, en la primera mitad del siglo XVI, ya se propagaba el conocimiento de que las Américas serían nuevo continente. A pesar de eso, la visión de las Américas como una parte de las Indias también subsistía tenazmente, porque seguía siendo desconocida su parte norte a partir de México y porque, por lo tanto, todavía quedaba la posibilidad de que vinculara el este del continente eurasiático y el oeste del continente americano.

Tradicionalmente, la primera tenía interés por expandirse hacia el este (Italia) y el norte (Francia) y la segunda hacia el sur (Al-Andalus y el norte de África) y el oeste (el Atlántico). Por eso, fue Castilla la que patrocinó dicho intento de Colón y ejercería su dominio en las Indias. Es decir, Castilla sería el escenario principal de los asuntos de Indias.

A finales del siglo XV, la Corona y los navegantes castellanos mostraban un creciente interés por el Atlántico, impulsados por sus anhelos de expansión comercial y territorial y de evangelización. No obstante, antes de ese momento la Corona portuguesa ya había tomado la iniciativa y fue por delante en la expansión atlántica, porque había terminado mucho antes la reconquista de su territorio peninsular y podía dedicar todo su esfuerzo a aquella empresa. Es decir, basándose en un buen número de bulas papales, los portugueses habían asegurado ya el privilegio del dominio, del comercio y de la evangelización en las áreas desde África hasta India. De esas numerosas bulas, debemos prestar especial atención a la *Romanus Pontifex* de 8 de enero de 1455 concedida por Nicolás V (Nicolaus V, 1447-1455) y a la *Inter caetera* de 13 de marzo de 1456 concedida por Calixto III (Calixtus III, 1455-1458), ya que, como veremos más adelante, las bulas alejandrinas otorgadas a los reyes españoles fueron réplicas de aquéllas.

En la primera bula, el Papa se mostró dispuesto a ayudar a los reyes portugueses, quienes cuidaban de la defensa y aumento de la fe cristiana no reparando en trabajos y gastos²⁷. Y confirmó que esos reyes tendrían perpetuamente pleno derecho exclusivo en las zonas “desde los cabos Bojador

²⁷ La *Romanus Pontifex* en ed. Alfonso García Gallo, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias* [bilingüe] (Madrid: Instituto Nacional Estudios Jurídicos, 1958), [1]-[3], pp. 305-306.

y Num por toda Guinea y más allá hacia la playa meridional”: e. g. conquistar los reinos, establecer leyes, jurisdicción y tributos, comerciar, fundar iglesias y enviar clérigos²⁸. En la segunda bula, el Papa concedió a la Orden de Cristo toda la jurisdicción y potestad en materia espiritual en la zonas “desde los cabos Bojador y Num hasta toda la Guinea y más allá, la playa meridional hasta los indios”²⁹. Con todo, en estas bulas concedidas a los reyes portugueses quedaba pendiente el problema de las Canarias y no se aludía a navegaciones y descubrimientos en el Atlántico.

Por eso, la participación de Castilla en la expansión atlántica causó la competencia que llevaría al enfrentamiento en el año 1475. La firma de la paz, a través del tratado de Alcaçovas de 1479, aseguró el Atlántico africano a los portugueses, mientras que los castellanos se quedaron con las Islas Canarias³⁰. Esta situación les llevó a los portugueses a un gran éxito en Guinea, puesto que hallaron oro en el río Volta.

Sintiendo su atraso ante los éxitos portugueses, algunos castellanos

²⁸ *Ibid.*, [13]-[23], pp. 310-315.

²⁹ La *Inter caetera* en *ibid.*, [1]-[11], pp. 316-319.

³⁰ Cf. Pro y Rivero, *op. cit.*, pp. 62-63. El tratado de Alcaçovas es el primer pacto para establecer la línea de demarcación entre los dominios español y portugués en el Atlántico, basándose en las bulas que se les habían dado a los portugueses anteriormente. Esta línea se estableció en el Cabo Bojador (26° de latitud Norte) y se decidió que, dentro de la línea imaginaria trazada a 100 leguas al Oeste de las Islas de Cabo Verde (25°23' de longitud Oeste), la parte norte era territorio español y la parte sur era territorio portugués. Es decir, la presencia española quedó limitada a las Islas Canarias y a la costa situada enfrente de ellas, mientras tanto Portugal obtuvo el resto de las costas e islas descubiertas en África. Cf. *Capitulación de las Alcaçovas entre los Reyes Católicos y Alfonso V de Portugal* en García Gallo, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, pp. 319-324. En 1481, el Papa Sixto IV (Sixtus IV, 1471-1484) confirmó el contenido de este tratado a través de la bula *Aeterni Regis* (en *ibid.*, pp. 325-327).

empezaron a tomarse interés por la idea de Colón de navegar por mar hacia el oeste, apoyada en los recientes progresos de las artes del mar y los saberes geográficos obtenidos a través de los textos clásicos y medievales. Aun así, al principio la reina Isabel I la Católica vaciló en patrocinar a Colón cuando le fue presentado su proyecto, después de haber promovido su discusión en diversas reuniones (1486-1488) por doctos como Hernando de Talavera y Rodrigo Maldonado. Se dice que rechazó el proyecto colombino en ese momento porque ante todo quería terminar la reconquista peninsular contra el mundo islámico y porque parecía que este proyecto era incompatible con el tratado de Alcaçovas. Además, no podría confiar completamente en ese proyecto, porque resultaba muy costoso y porque carecía de base científica firme. Tras largas negociaciones de varias rutas hechas por Colón, por fin, la reina le confirió el privilegio de buscar la nueva ruta en el Atlántico y explotar las tierras que hallara. Y le permitió salir de Palos el 3 de agosto de 1492, y el 12 de octubre del mismo año Colón llegó al Nuevo Mundo. Se puede indicar que en esta aventura colombina hubo no solamente el afán de riqueza de Asia y de buena reputación, sino también un componente mesiánico: el deseo de liberar Jerusalén y de salvar la cristiandad utilizando las riquezas obtenidas en su empresa³¹.

Castilla adoptó pronto medidas frente a esta nueva situación. Siguiendo las capitulaciones de Santa Fe concertadas antes de la navegación, Isabel confirió a Colón el grado del almirante y virrey de las Indias y le mandó seguir la exploración. Al mismo tiempo, con el fin de frenar el intento de Juan II de

³¹ Cristóbal Colón, *Relación del cuarto viaje* en ed. Consuelo Varela, *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales* (Madrid: Alianza Editorial, 1982), pp. 302-303.

Portugal (1481-1495), que alegó su derecho sobre las tierras recién descubiertas y se lanzó a nuevas empresas valiéndose de las bulas antes mencionadas que le donaban Guinea, las Azores y otras islas, Isabel y Fernando demandaron del Papa Alejandro VI (Alexander VI, 1492-1503) las bulas análogas a las portuguesas para mantener su dominio sobre el Atlántico occidental.

Como los reyes españoles orquestaban la unificación interior y la expansión al exterior basándose en el cristianismo, fue natural que pidieran garantías al Papa, así como los reyes portugueses, considerándolo como la autoridad suprema en los asuntos religiosos. En este contexto, se activó la noción medieval del poder que aceptaba la coexistencia de los poderes civil y eclesiástico, conforme a la diferencia del tipo de dominio. Además, pensaron que la potestad eclesiástica podía ejercer el poder temporal en caso de que hubiera necesidad de hacerlo con fines espirituales. Según este principio, el Papa pudo intervenir lícitamente la competencia entre Castilla y Portugal en torno a la expansión atlántica, porque ésta tenía una relación estrecha con la expansión del mundo cristiano o la propagación de la fe cristiana.

A consecuencia de tal petición, el Papa les otorgó a los reyes españoles el título de Reyes Católicos y las cinco bulas siguientes: la primera *Inter caetera* de fecha 3 de mayo de 1493, la *Eximiae devotionis* de fecha 3 de mayo de 1493, la segunda *Inter caetera* de fecha 4 de mayo de 1493, la *Piis fidelium* de fecha 25 de junio de 1493 y la *Dudum siquidem* de fecha 26 de septiembre de 1493³².

³² Sobre las fechas de expedición de las primeras tres bulas, hay distintas opiniones. Por ejemplo, Vander Linden insiste en que en realidad fueron dadas la segunda *Inter caetera* en junio y la *Eximiae devotionis* en julio. Vander Linden, "Alexander VI and the Demarcation" (*The American Historical Review*, XXII, 1916, pp. 12-20). Por su parte, Manuel Giménez Fernández supone que fueron concedidas la primera *Inter caetera* en abril y la segunda

De entre éstas, la primera, que se llama a veces la “bula de donación”, es más importante porque, similar a la *Romanus pontifex* de Portugal sobre las partes de África, Guinea, la Mina de Oro y otras islas, se concedió a los Reyes Católicos el dominio y la autoridad plena sobre las islas y tierras que se descubieran navegando hacia Occidente que no perteneciesen a otros príncipes cristianos. Fue fruto de laboriosas gestiones hábilmente conducidas por Benardino López de Carvajal que había actuado bajo las instrucciones de los Reyes Católicos, si bien la misma bula insistió en que se la daba “por propia decisión” del Papa: “no a instancia vuestra o de otros que por vos Nos hayan dado la petición, sino por nuestra mera liberalidad y a ciencia cierta y con la plenitud de la potestad apostólica”³³.

En esta bula, de “Alejandro obispo, siervo de los siervos de Dios, al carísimo hijo en Cristo Fernando, rey, y a la carísima hija en Cristo Isabel, reina, de Castilla, de León, de Aragón y de Granada, ilustres salud y bendición apostólica”, primero les alaba por su alma piadosa, manifiesta en sus intentos de reconquistar Granada y de descubrir las tierras occidentales³⁴. Luego dice:

“Por la autoridad de Dios Omnipotente concedida a San Pedro y del Vicariato de Jesucristo que ejercemos en la tierra, con todos los dominios de las mismas, con ciudades, fortalezas, lugares y villas y los derechos y jurisdicciones y todas sus pertenencias, a

Inter caetera y la *Eximiae divotionis* en junio. Manuel Giménez Fernández, “Algo más sobre las Bulas alejandrinas” (*Anales de la Universidad Hispalense*, VIII, 1945, pp. 37-86).

³³ La primera *Inter caetera* en García Gallo, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, [8], p. 342.

³⁴ *Ibid.*, [1]-[7], pp. 339-341.

vos y vuestros herederos los reyes de Castilla y León, perpetuamente, por la autoridad apostólica, a tenor de la presente, donamos, concedemos y asignamos, y a vos y vuestros herederos mencionados investimos de ellas; y de ellas señores con plena, libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción, os hacemos, constituímos y diputamos; decretando, no obstante, que por semejante donación, constitución, asignación e investidura nuestra, a ningún príncipe cristiano pueda entenderse que se le quita o deba quitar el derecho adquirido.”³⁵

Además, da un privilegio a Castilla: la prohibición a “cualquier persona de cualquier dignidad, estado, grado, orden o condición” de ir a aquellos territorios para “comerciar o por cualquier otra razón”, sin el permiso especial de los reyes españoles³⁶.

³⁵ *Ibid.*, [8], pp. 343-344. Como la interpretación de esta bula se discutió con animación entre varios pensadores, como veremos en más adelante, sería conveniente citar su texto original: “*Autoritate Omnipotentis Dei nobis in beato Petro concessa ac vicariatus Ihesu Christi qua fungimur in terris, cum omnibus illarum dominiis, civitatibus, castris, locis et villis, iuribusque et iurisdictionibus, ac pertinentiis universis, vobis heredibusque et successoribus vestris Castellae et Legionis Regibus, in perpetuum, auctoritate apostolica tenore praesentium donamus, concedimus et assignamus, vosque ac haeredes et successores praefatos de illis investimus, illarumque dominos cum plena, libera et omnimoda potestate, auctoritate et iurisdictione facimus, constituimus et deputamus, decernentes nihilominus per huiusmodi donationem, concessionem assignationem et investituram nostram nulli christiano principi ius quaesitum sublatum intellegi posse aut auferri debere.*”

³⁶ *Ibid.*, [10], pp. 344-345. “*Ac quibuscumque personis etiam cuiuscumque dignitatis, status, gradus, ordinis vel conditionis, sub excommunicationis latae sententiae poena, quam eo ipso, si contra fecerint, incurrant, districtius inhibentes ne ad insulas et terras praedictas, postquam per vestros nuntios seu ad id missios inventae et receptae fuerint, pro mercibus habendis, vel quavis*

alia de causa accedere praesumant absque vestra ac haeredum et successorum

Como Jaime Brufau Prats dice, al considerar el carácter de la “autoridad plena de Castilla en las Indias” mencionada en esta bula, es necesario pensar el tenor general de toda la bula: “es innegable que el contexto tiene una clara significación misional, haciéndose todas las concesiones en orden a la evangelización de las nuevas tierras”³⁷. En realidad, cuando expone los motivos que le mueven a hacer la concesión, el Papa alaba a los Reyes Católicos por su propósito de realizar la empresa de descubrir nuevas tierras: para la conversión de sus habitantes. Dice que “considerando todas las cosas diligentemente, sobre todo la exaltación y dilatación de la fe católica, os propusisteis someter y conducir a la fe católica dichos territorios y habitantes”³⁸. Y formula los términos de la concesión, notando que la hace para facilitar la evangelización. Es decir, la finalidad del privilegio pontificio es la evangelización. Por eso, con esta bula, los españoles adquirieron el compromiso “oficial” de ejercer el poder exclusivo sobre los indios para la instrucción en la fe católica y buenas costumbres de ellos.

Sería conveniente mencionar aquí también los contenidos de las demás bulas alejandrinas. La *Eximiae devotionis*, idéntica a la *Inter caetera* portuguesa, concedió a los reyes de Castilla en dichas tierras los mismos privilegios que tenían los portugueses en África.

vestrorum praedictorum licentia speciali.”

³⁷ Jaime Brufau Prats, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1960), p. 209.

³⁸ La primera *Inter caetera*, [6], p. 341. “*Unde omnibus diligenter et praesertim Fidei catholicae exaltatione et dilatatione prout decet catholicos Reges et Principes, consideratis, more progenitorum vestrorum, clarae memoriae Regum, terras et insulas praedictas illarumque incolas et habitatores, vobis divina favente clementia subicere et ad Fidem catholicam reducere.*”

“[...] a vosotros y vuestros herederos citados, en las islas y tierras por vos o en vuestro nombre hasta ahora descubiertas o por descubrir en adelante, en todo y en particular, las gracias, privilegios exenciones, libertades, facultades inmunidades, Letras e indultos concedidos a los Reyes de Portugal —de la misma manera y en todo su tenor, como si palabra por palabra en la presente estuvieran insertas, queremos que queden suficientemente expresadas e insertas, de tal manera que podáis y debáis poseerlas y gozarlas libre y lícitamente, en todo y por todo, tal como si todo ello a vosotros y vuestros herederos y sucesores citados especialmente les fuera concedido por la autoridad apostólica— al tenor de la presente, por especial donación, graciosamente os otorgamos; y aquellas, en todo y por todo, a vosotros y vuestros herederos y sucesores precitados, igualmente las extendemos y ampliamos y del mismo modo y en forma perpetua las concedemos, no obstante las constituciones y ordenaciones apostólicas, y también todo aquello que en las Letras concedidas a los Reyes de Portugal se ha concedido, de la misma manera y sin que obste cualquier cosa en contra.”³⁹

La mayoría de la segunda *Inter caetera* está extraída de la primera *Inter caetera*, pero hay una importante cuestión adicional. Es decir, se revisó la línea de demarcación entre las zonas de jurisdicción española y portuguesa, fijando la línea imaginaria trasladada a 100 leguas al oeste de la línea establecida

³⁹ La *Eximiae devotionis* en García Gallo, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, [4], p. 349.

con el tratado de Alcaçovas (37°15' de longitud Oeste). Se consideró que la parte oeste de la línea era territorio español y la parte este era portuguesa⁴⁰. Por eso, esta bula aceptó el dominio español en “todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar desde la citada línea hacia occidente y mediodía, que por otro rey o príncipe cristiano no estuvieran actualmente”.

La *Piis fidelium* le concedió a un clérigo español, que se llamaba Bernardo Boil, los poderes plenos para elegir misioneros enviados a las Indias y evangelizar y establecer iglesias allí.

“Nos, esperando que lo que te encomendamos lo ejecutarás fiel y diligentemente, a ti, que eres presbítero, de a las citadas islas y partes con otros compañeros de la Orden o de otra, elegidos por ti o por el mismo Rey y Reina, sin necesitar para ello licencia de vuestros superiores o de cualquier otro, ir y permanecer allí cuanto quisieres, y por ti u otro u otros presbíteros idóneos para ello, seculares o religiosos de cualquier Orden, predicar y sembrar la palabra de Dios y reducir a dichos naturales y habitantes a la fe católica y bautizarles e instruirles en nuestra fe y administrar a éstos los sacramentos eclesiásticos cuando fuera ocasión; y a ellos y cualquiera de ellos, por ti o por otro u otros de los presbíteros

⁴⁰ La segunda *Inter caetera* en *ibid.*, [8], pp. 342-343. Cf. Pro y Rivero, *op. cit.*, pp. 62-63. Más tarde esta línea se trasladó a 170 leguas más al oeste (46°37' de longitud Oeste) con el tratado de Tordesillas (1494), el último pacto sobre la línea occidental. Cf. *Capitulación de Tordesillas sobre la partición del Mar Océano* en García Gallo, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, pp. 359-363. La línea oriental quedaba pendiente y existían batallas de la rivalidad hispano-portuguesa.

seculares o religiosos, oírlos en sus confesiones, [...] y darles la debida absolución e imponer a los mismos penitencia saludable, [...] y elegir, construir y edificar cualesquier iglesias, capillas, monasterios, casas de cualquier Orden [...] sin perjuicio de nadie; y las casas para profesos de las Ordenes mendicantes que construyais y edificaciones para ellos, recibirlas y conceder licencia de que las habiten perpetuamente [...].”⁴¹

La *Dudum siquidem* concedió a Castilla el dominio e investidura de todas las tierras que estén en la India, o a su este, sur y oeste, no ocupadas por un príncipe cristiano.

“[...] podría ocurrir que vuestros enviados, capitanes o vasallos, navegando hacia el occidente o el mediodía, llegaran a las partes orientales, y hallaran islas y tierras firmes que en la India hubiera o estuvieran, Nos, queriéndoos también honrar y favoreceros graciosamente, con la misma decisión, conocimiento y planitud de la potestad apostólica, la donación, concesión, asignación y Letras antes citadas, con todas y cada una de las cláusulas en ellas contenidas: a todas y a cada una de las islas y tierras firmes halladas y por hallar, descubiertas y por descubrir, que, navegando o caminando de cualquier modo hacia occidente o el mediodía, estuvieran, fueran o aparecieran en las partes occidentales, meridionales y orientales y estén en la India [...].”⁴²

⁴¹ La *Piis fidelium* en *ibid.*, [4]-[8], pp. 351-352.

⁴² La *Dudum siquidem* en *ibid.*, [3], p. 355.

Precisamente basándose en esta situación legal constituida por las cinco bulas alejandrinas, se realizó la conquista española de las Indias. Es evidente que los Reyes Católicos tenían también el interés material —e. g. la expansión territorial en competencia con Portugal, la adquisición de la riqueza del Oriente y la explotación de la nueva ruta comercial—, pero su celo por la propagación de la fe cristiana impulsada por la idea de cruzada fue un gran estímulo para la realización de las navegaciones y conquistas en las zonas desconocidas. Las bulas papales lo ensalzaron y lo reconocieron oficialmente por el título justo de la conquista de América. A partir de ese momento, los españoles colocarían este interés religioso en primer plano. Es decir, conforme a la concepción medieval del poder, interpretarían que Dios les había concedido, a través de su representante de la tierra, el Papa, estas regiones para salvar a sus habitantes.

Establecimiento del sistema gubernativo en las Indias

Sobre estos presupuestos, Castilla se concentró en la labor de establecer un régimen de gobierno en las Indias.

En cuanto al sistema legal, relacionado con el tratamiento de los indios, la reina Isabel autorizó los repartos de ellos en favor del colono español, a través de las instrucciones dadas al gobernador de las Antillas, Nicolás de Ovando, en 1503. A partir de ese momento, los repartimientos y su transformación nominal o aparente —las encomiendas— constituirían conceptos fundamentales en el ordenamiento legal indiano⁴³. Según dichas

⁴³ Se dice que en la práctica el sistema de repartimientos o encomiendas había sido establecido durante el gobierno de Colón, si bien no funcionaba correctamente. Como institución, sin embargo, se organizó durante el gobierno de Nicolás de Ovando. Cf. Luis Arranz Márquez, *Repartimientos y*

instrucciones, los indios debieron quedar reunidos en pueblos para trabajar para la Corona bajo la protección de una “persona buena” española, que cuidaba de su situación espiritual y corporal, porque nunca podían civilizar ni trabajar por sí mismos.

“[...] hubimos mandado que los indios vecinos y moradores de la Isla Española fuesen libres y no sujetos a servidumbre [...] y agora soy informada que a causa de la mucha libertad que los dichos indios tienen, huyen y se partan de la conversación y comunicación de los cristianos por manera que aun queriéndoles pagar sus jornales no quieren trabajar y andar vagabundos, ni menos los pueden haber para los doctrinar y atraer a que se conviertan a nuestra santa fe católica y que esta causa los cristianos que están en la dicha isla y viven y moran en ella, no hallan quien trabajen en sus granjerías y mantenimientos ni les ayude a sacar ni coger el oro que hay en la dicha isla, de que a los unos a los otros vienen perjuicio, [...], en adelante compelaís y apremiéis a los dichos indios que traten y conversen con los cristianos de la dicha isla y trabajen en sus edificios, en coger y sacar oro y otros metales y en hacer granjerías y mantenimientos para los cristianos vecinos y moradores de la dicha isla, y fagáis pagar a cada uno el día que trabajare el jornal y mantenimiento que según la calidad de la tierra y de la persona y del oficio vos pareciere que debiere haber, mandando a cada cacique que tenga

Encomiendas en la Isla Española (El repartimiento de Alburquerque de 1514) (Madrid: Fundación García Arévalo, 1991), esp. pp. 26-114.

cargo de cierto número de los dichos indios para que los haga ir, a trabajar donde fuere menester, y para que las fiestas y días que pareciere, se junten a oír y ser doctrinados en las cosas de la fe en los lugares disputados, [...] ⁴⁴.

Es decir, con este sistema se consideró que la casa real encomendaba a los conquistadores los indios y les permitía utilizarlos como mano de obra y exigir a éstos el pago de un tributo, a condición de que les enseñaran la fe cristiana y la vida civilizada.

Es cierto que, antes de legalizar este sistema, la reina ya había prohibido las acciones esclavizadoras perpetradas por Colón y otros navegantes, alejándose de la actitud del primer período, cuando las aceptaba tácitamente. En 1500, contra la venta de indios realizada por Colón, hizo que los españoles liberaran a todos los esclavos indios injustamente capturados y que los devolvieran a donde habían estado originariamente⁴⁵. Por supuesto que esta Real Provisión no tuvo tanto efecto para la prohibición de la trata, porque no es que prohibiera la esclavitud misma de los indios, sino que permitió la posesión de ellos siempre que su servidumbre estuviera fundamentada en un “justo título”. Sin embargo, a partir de ese momento, en casi todas las capitulaciones se incluyó este tipo de disposición de la protección de los indios, refiriéndose no solamente a los indios traídos por Colón, sino también a todos

⁴⁴ “R. Provisión que los indios de la Isla Española sirvan a los cristianos” (20 de diciembre de 1503) en Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810* (Madrid: CSIC, 1964), t. I, 11, pp. 16-17.

⁴⁵ “R. C. Mandando que los indios que se trajeron de las Islas y se vendieron por mandado del Almirante, se pongan en libertad y se restituyan a los países de su naturaleza” (20 de junio de 1500) en *ibid.*, 10, p. 4.

aquellos que se hubieran capturado sin justos títulos: e. g. la Capitulación de Alonso de Ojeda (28 de julio de 1500) y la de Cristóbal Guerra (11 de noviembre de 1501). Por eso, esta primera prohibición de la trata constituyó un hito importante en la historia de las relaciones hispano-indias. Gracias a esta orientación, se evitó el envío masivo de esclavos indios a la Península Ibérica. El Nuevo Mundo no se convirtió en un inmenso mercado de esclavos con destino al Antiguo Mundo. Es decir, la misma Isabel impidió que los indios pudieran ser hechos esclavos sin justo título, porque quería tratarlos como sus vasallos, iguales que los de otros reinos integrados en su Corona.

No obstante, si nos fijamos en los resultados, dicho sistema de repartimientos o encomiendas trajo en la práctica para los indios un régimen parecido al de esclavitud. A pesar de diversas declaraciones reales en que se reiteraba el principio de la libertad de los indios, los encomenderos tendieron a hacerlos trabajar duramente, sin atender a su salvación espiritual.

En estas condiciones, en las Indias se llevó a cabo la esclavitud de los indios de hecho: en 1503 quedaron sujetos a encomienda los caribes, en 1509 se autorizó la captura de los indios lucayos, extendiéndose en 1512 a las zonas de Tierra Firme. Algunos de éstos fueron enviados a la Península Ibérica y vivieron allí como una de las minorías étnicas, así como los esclavos canarios y berberiscos⁴⁶. Esteban Mira Caballos presenta cuatro excusas que se utilizaban en aquella época para justificar la esclavitud de los indios: además de la “evangelización de los aborígenes”, que era la base de repartimientos y encomiendas, la “práctica de la servidumbre entre los aborígenes antes de la llegada de los españoles”, una “forma más humana que matar al vencido” y el

⁴⁶ En cuanto a la vida del indio en España, Mira Caballos, *op. cit.* la explica detalladamente con muchas fuentes estadísticas.

“libre comercio”⁴⁷. En cualquier caso, la población de los indios de Hispanoamérica iba disminuyendo. Sobre todo en las Islas Españolas, donde padecieron la primera tragedia de la conquista; se calcula que había aproximadamente un millón de habitantes cuando llegaron los españoles, que disminuyeron ya en 1508 a 60.000, en 1554 a 30.000 y en 1570 a 500⁴⁸. Está claro que se encuentran también otras causas de esta baja de población —e. g. la propagación de viruelas, de sarampión y de tifus—, pero la razón principal fueron las lamentables condiciones de trabajo en las minas y hacienda.

Dadas las circunstancias, en 1511, el dominico Antonio de Montesinos (antes de 1486-c.1530) reprochó en su sermón la brutalidad de los encomenderos, proclamando la humanidad de los indios, lo que provocó una discusión animada sobre la legitimidad de la conquista. Por eso, en 1512, el rey Fernando V el Católico convocó la Junta de Burgos para revisar sobre la política indiana. Esta junta constaba de once miembros: tres miembros del concejo real (Juan Rodríguez de Fonseca [1451-1524], Hernando de Vega y el licenciado Luis Zapata), cuatro juristas (el licenciado Santiago, Juan López de Palacios Rubios [c.1450-c.1525], el licenciado Móxica y el licenciado de Sosa), un sacerdote secular (el licenciado Gregorio) y tres religiosos (los dominicos Tomás Durán, Pedro de Covarrubias y Matías de Paz [1468/70-1519])⁴⁹.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁴⁸ Rolando Mellafe, *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina* (México: SepSetentas, 1973), p. 22. Por supuesto que hay bastante diferencia entre los cálculos del número de habitantes de las Indias en el momento de la llegada de los europeos. Por ejemplo, el mismo Mellafe expuso, en 1959, que la población de los indios de las Islas Españolas había sido cien mil y S. F. Cook y Woodrow Borah la calcularon en 1971, como ocho millones (*ibid.*, pp. 22-23). A pesar de tal diferencia del número, es evidente que la población de los indios se disminuyó en corto tiempo.

⁴⁹ Las Casas, *Historia de las Indias*, III 7, pp. 1775-1777.

Estos miembros valoraron el tratamiento dispensado a los indios y presentaron al rey un informe que sería la base de las leyes de Burgos, la primera reglamentación general sobre este asunto.

Según las leyes de Burgos (27 de diciembre de 1512), compuestas de 35 artículos⁵⁰, los indios no son esclavos aunque deben trabajar para los españoles bajo el sistema de repartimientos o encomiendas, legítima institución basada en las bulas alejandrinas. Por eso, los encomenderos tienen que dirigirles a una vida digna conforme al cristianismo y cuidar de las condiciones de su trabajo. Es cierto que en estas leyes se declaró que los indios eran súbditos libres de los reyes españoles, pero al mismo tiempo se expuso que eran inmaduros y que por lo tanto necesitaban ser coaccionados a aceptar el dominio español para tornarse hombres civilizados. Por este motivo, se establecieron reglamentos concretos sobre los derechos y los deberes de los encomenderos.

Pero ni la Junta ni las leyes de Burgos produjeron un acuerdo definitivo entre los polemistas sobre la legitimidad de la conquista. Ya en el año siguiente, resurgió la controversia y Fernando convocó de nuevo la Junta en el convento de San Pablo de Valladolid. A consecuencia de ésta, se redactó un texto llamado el requerimiento por Juan López de Paracios Rubios, el catedrático de derecho canónico de las Universidades de Salamanca y de Valladolid.

Este requerimiento se basaba en el memorial escrito por Martín Fernández de Enciso (?-1525), redactor de las leyes de Burgos, junto con Alonso de Espinar (?-1513). Según Enciso, Dios asignó las Indias a Castilla,

⁵⁰ Sobre los artículos completos de las leyes de Burgos, véase Rafael Altamira, (ed.), “El texto de las Leyes de Burgos de 1512” (*Revista de Historia de América*, número 4, 1938, pp. 5-79).

del mismo modo que les había dado a los judíos su Tierra Prometida, para que los Reyes Católicos pudieran introducir allí el cristianismo.

“E después envió Josué á requerir á los de la primera ciudad que era Gericó, que le dejasen é diesen aquella tierra, pues era suya, porque se la había dado Dios; é porque no se la dieron los cercó é los mató todos, que no dejó sino una mujer porque había librado á sus espías que no los matasen los de la ciudad, é después les tomó toda la tierra de Promisión por fuerza de armas, en que mató infinitos de ellos, é prendió muchos, é á los que prendió los tomó por esclavos, é se sirvió dellos como de esclavos. E todo esto se hizo por voluntad de Dios, porque eran idólatras.”

“[...]el Rey Católico podía envia^[sic] requerirlos [los indios] que le diesen la tierra, pues se la había dado Dios é el Papa en su nombre, é se la había quitado á ellos, porque eran idólatras; é que si no se la diesen se la podía tomar por fuerza, é á los que la defendiesen matarlos é prenderlos, é á los presos darlos por esclavos, como lo había fecho Josué; é que el *jus gentium* que después había venido, no había quitado el poder de Dios, ni á ganar.”⁵¹

Es decir, insistió en que la conquista española contra los indios era legítima

⁵¹ Martín Fernández de Enciso, “Memorial que dió el bachiller Enciso de lo ejecutado por él en defensa de los Reales derechos, en la materia de los indios” en ed. L. Torres de Mendosa, et al., *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, t. I, pp. 443-444 y 448-449 [fotocopias de la Biblioteca Nacional de Japón].

porque era intento de Dios que quiso convertirlos, haciéndoles dejar sus costumbres idolátricas, bajo el dominio español.

Tras alguna discusión, los miembros de la Junta aceptaron la teoría de Enciso e intentaron hacer una proclamación formal bajo el mandato del rey. De esta manera, se perfeccionó el requerimiento de Paracios Rubios. Este texto explica primero que Dios creó a todos los seres humanos del mundo y que de ellos dió cargo a uno, San Pedro, para que fuese señor, superior y cabeza de todo el linage humano. Y sigue que uno de los Papas pasados, que habían sucedido a San Pedro en aquella posición, hizo oficialmente donación de las Indias a los reyes españoles para la propagación de la fe cristiana. Luego reclama a los indios que acepten este dominio justo de los reyes españoles y la doctrina católica. Y por último dice:

“Si así lo hicierdes, haréis bien, y aquello a que sois tenidos y obligados, y Sus Altezas, y yo en su nombre, vos recibirán con todo amor y caridad, y vos dejarán vuestros mujeres, hijos y haciendas libres sin servidumbre [...]. Si no lo hicierdes, o en ello dilación maliciosamente pusierdes, certifico que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, [...]; y protesto que las muertes y daños que dello se recrecieren sean a vuestra culpa, y no de Su Alteza, ni mía, ni destos caballeros que conmigo vinieron, y de cómo los digo y requiero

vido al presente escribano que me lo dé por testimonio y sinado, y a los presentes ruego que dello sean testigos.”⁵²

Los españoles estaban obligados a leerlo antes de la conquista para que fuese justa, pero que en pocos casos se cumplió esta obligación de manera establecida.

La conquista se desarrolló principalmente con estas dos instituciones legales —la encomienda y el requerimiento—, si bien más tarde estas posturas oficiales iban modificándose especialmente a partir del establecimiento de las Nuevas Leyes de 1542, compuestas de 40 artículos, que tuvieron por objeto proteger a los indios⁵³. En estas Leyes, así como en las demás declaraciones reales, se expuso la prohibición de la esclavitud de los indios y del abuso de autoridad de los encomenderos. Además, se procuró claramente por primera vez la abolición gradual de las encomiendas mismas. Lo que pretendieron hacer estas Leyes fue poner a los indios bajo el dominio directo de la Corona, sin mediación de los encomenderos. De acuerdo con tanto esta nueva tendencia como la disminución de la población de los indios, la escasez de mano de obra se trató de solucionar a través de varias maneras: la inmigración de colonos españoles y el empleo asalariado de los grupos mestizos. Pero la solución que prevaleció fue la importación masiva de esclavos negros⁵⁴.

⁵² “El texto de requerimiento” en Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, pp. 216-217.

⁵³ El texto completo de las Nuevas Leyes está en ed. Antonio Muro Orejon, *Las Leyes Nuevas, 1542-1543* (Sevilla: la Universidad de Sevilla, 1945).

⁵⁴ En cuanto al origen y al desarrollo de la esclavitud de los negros, Rolando Mellafe los explica detalladamente en *op. cit.*. Según él, “casi inmediatamente después de efectuado el descubrimiento de América, [...] llegaron los primeros esclavos negros al Nuevo Mundo” (p. 15). Aun así, se

Además de tales instituciones legales, se ordenaron varias otras. En cuanto al sistema político, las instituciones que se introdujeron en las Indias fueron hechas a imitación de las castellanas⁵⁵. Por ejemplo, fue directamente trasplantado por los primeros pobladores el municipio, ciudad y una extensión de terreno en su alrededor (*territorium*), siendo éste totalmente sometido a la jurisdicción del municipio. Fue la célula básica, no corrompida, como luego lo sería el municipio castellano, por la venta de cargos municipales y por una excesiva injerencia de la Colona.

También se transpuso, pero con mayores atribuciones que la castellana por causa de las enormes distancias, la Audiencia, órgano a la vez judicial y de gobierno, que se componía de un presidente, según el caso, era el virrey o el gobernador, varios oidores y alcaldes del crimen, uno o dos fiscales, un alguacil mayor y otros funcionarios de menor rango. Empezó a funcionar la primera Audiencia indiana en 1511 en Santo Domingo y la primera establecida en el continente se creó en México en 1529⁵⁶. Luego se establecieron las audiencias en Panamá (1535), Lima (1542), Guatemala (1544), Guadalajara (1549), Santa Fe de Bogotá (1549) y Quito (1563). Aunque el virreinato fuera el escalón más alto, las audiencias llegaron a ser la verdadera osatura de la administración real en las Indias. Es decir, fue el máximo tribunal judicial establecido en las colonias y sus decisiones sólo podían ser apeladas ante el Consejo de Indias. Se dice que las visitas y las residencias, que eran las

empezó a importarlos a gran escala en la segunda mitad del siglo XVI, después de que se prohibió definitivamente la esclavitud de los indios (p. 23). A diferencia de los esclavos indios, los negros fueron permitidos por instrucciones reales (pp. 27-29).

⁵⁵ Cf. Domínguez Ortiz, *op. cit.*, pp. 59-61.

⁵⁶ Sobre la formación de las audiencias y virreinos indios, véase el mapa presentado por Pro y Rivero, *op. cit.*, p. 83.

garantías de que en España se disponía contra los abusos de poder de las autoridades, tuvieron al otro lado del Océano una eficacia muy reducida.

Por su parte, se implantó la institución del virreinato en la que el virrey cumplía la función del rey en su territorio como representante de éste. Es cierto que el mismo título de virrey fue concedido a Colón en concordancia con las capitulaciones de Santa Fe, pero después de que Colón fue desposeído de su título, éste no tuvo continuidad. Es decir, sus atribuciones en virtud del cargo eran distintas de las que posteriormente atribuyó el Emperador Carlos V a los dos virreyes de la Nueva España (1535) y del Perú (1543). Estos fueron los dos únicos virreinos de América hasta el siglo XVIII, cuando se crearon el virreinato de la Nueva Granada (1739) y el del Río de la Plata (1777). El virrey administró la sociedad colonial con plena jurisdicción civil y criminal y también tuvo el poder absoluto para resolver los problemas militares.

En el primer período de la conquista, todas estas instituciones de administración se colocaron bajo el control del Consejo de Castilla, en el que Juan Rodríguez Fonseca llevó prácticamente todos los asuntos de Indias. Así, las Indias fueron incorporadas a Castilla, aunque sus instituciones gozaron de cierta independencia, a causa de la gran distancia. Pero con la creación del Consejo de Indias (1524), pasó a ser el organismo supremo para decidir la política indiana. Este Consejo no sólo aconsejaba al monarca y dictaba la política general del reino, sino que también era el tribunal que entendía de los asuntos indianos en última instancia.

En cuanto al sistema económico, la única organización para vigilar el comercio y la travesía era la Casa de Contratación, que se estableció en 1503 en Sevilla, siguiendo el modelo de la portuguesa Casa de India (inicialmente

Casa de Mina y de Guinea). Ante todo aquella Casa regulaba el tráfico comercial con las Indias, a través de ejercer un severo control sobre las remesas de metales preciosos —en particular el oro, en el primer período de la conquista, y la plata, en el período posterior— llegadas de las colonias y sobre otros artículos importados —por ejemplo, el maíz, el tomate y el tabaco—. Además, se ocupaba de la formación de los pilotos y los cosmógrafos, de la redacción de las cartas náuticas, etc.. Conforme a las bulas alejandrinas, en teoría se consideró que este comercio con las Indias era monopolio de Castilla, si bien en realidad participaron en el comercio también catalanes, aragoneses, genoveses y alemanes.

En cuanto al sistema religioso, se estableció en 1504 el primer obispado indiano en la Concepción de la Vega y en 1513 se creó el primero del continente en Santa María de Antigua⁵⁷. Luego se establecieron muchos obispados en las Indias, que fueron sufragáneos del arzobispado de Sevilla hasta 1546. Más tarde, se crearon también los arzobispados en México, Lima, Santiago, etc.. Al mismo tiempo, a petición de Bartolomé de Las Casas (*Memorial de remedios para las Indias*, 1516), se firmó en 1517 el decreto para establecer la Inquisición indiana⁵⁸. A partir del año 1519, bajo los inquisidores generales de Indias como Alonso Manso, Alonso López de Cerrato y Francisco Tello de Sandoval, funcionó la Inquisición para vigilar las ideas y conductas de los habitantes.

En cuanto al sistema educativo, se establecieron universidades en Santo Domingo (1538), Lima (1551), México (1551), etc., bajo una gran influencia de

⁵⁷ Cf. Martínez Ruiz, et al., *op. cit.*, p. 220.

⁵⁸ Sobre el proceso de formación de la Inquisición hispanoamericana, este trabajo ha consultado Joaquín Pérez Villanueva, et al., *Historia de la Inquisición en España y América*, t. I (Madrid: BAC, 1984), pp. 662-690.

la Escuela de Salamanca⁵⁹.

De esta manera, los fundamentos del sistema gubernativo en las Indias se configuraron dentro de las primeras décadas que siguieron al año 1492, es decir, en la época de los Reyes Católicos y de Carlos V. Bajo este sistema de gobierno, que duraría más de tres siglos, los conquistadores extendieron gradualmente su esfera de influencia desde las islas del Mar Caribe (1492-1515) hasta Panamá (1516), México (1521), Nicaragua (1523), Guatemala (1524), Venezuela (1528), Perú (1532), Colombia (1538), Bolivia (1539) y Chile (1541). Antes del final de la primera mitad del siglo XVI, la influencia de España se había extendido ya a la mayor parte de las Indias. Y durante este proceso de expansión del dominio español, cambió la posición de las Indias. En la primera fase de la conquista, fueron parte de Castilla, administradas como prolongación de ésta. Pero más tarde fueron adquiriendo una posición equivalente a los demás reinos que componían la Monarquía Católica Hispánica, con la fundación de la Monarquía Indiana (1519) y del Consejo de Indias (1524). Es decir, las Indias se transformaron de derecho desde provincias hasta reinos. Con el transcurso de los años, la conquista y colonización de América, que empezó como empresa de Castilla, se tornó en política del Imperio español.

Cuestiones principales en los asuntos de Indias

El establecimiento y el desarrollo de las relaciones con las Indias llevaron a los españoles y a otros europeos no solamente a aportar una visión radicalmente nueva del mundo, desde el punto de vista de la expansión del

⁵⁹ Cf. Agueda María Rodríguez Cruz, “Alumnos de la Universidad de Salamanca en América” en Ramos, et al., *CHP XXV*, pp. 499-550.

ecúmeno, sino también a una importante transformación en la visión de la humanidad y del orden social, hasta el punto de amenazar el conocimiento tradicional sobre los seres humanos y sobre la sociedad. Pues el sistema social, político y económico nativo de las Indias, era bastante distinto al europeo y a los no europeos conocidos.

Sobre el origen racial y cultural de los indios, se discutió con animación desde el mismo encuentro entre el Antiguo y el Nuevo Mundo⁶⁰. Se presentaron numerosas hipótesis, desde las interpretaciones imaginativas de los tiempos antiguos (e. g. la descendencia de Adán y Eva a quienes Dios creó en América, la descendencia de los tres hijos, los nietos o los bisnietos de Noé, la descendencia de los habitantes del antiguo Egipto o de la antigua Grecia, etc.), hasta las teorías científicas de los últimos dos siglos (e. g. el poblamiento único desde Asia, desde alguna isla de la Polinesia, desde Egipto o desde Japón, el poblamiento plural desde Asia, Australia y Polinesia, o desde Tasmania, Australia, Melanesia, Indonesia, Asia y Canadá, etc.). Sin embargo, los trabajos científicos de estos dos siglos han aumentado la credibilidad de una de estas hipótesis: el poblamiento único desde Asia. A saber, se puede decir que los antecesores de los indios inmigraron, siguiendo la megafauna como mamuts, caballos primigenios y camélidos, de Asia nordeste a través del Estrecho de Bering, que era tierra, en el último momento del glaciar Wisconsin (c.25000-c.7000 a. C.). Se considera que inmigraron desde el norte hacia el sur, empleando mucho tiempo y formando grupos pequeños, porque la cronología de la presencia humana va descendiendo a medida que avanzamos

⁶⁰ Respecto a la historia y la cultura de las Indias anteriores a la llegada de los españoles, esta tesis las describe basándose en el estudio de Manuel Lucena Salmoral, et al., *Historia de iberoamérica, t. 1, Prehistoria e historia antigua* (Madrid: Cátedra, 1992).

hacia el sur, y porque la sociedad amerindia presenta una gran diversidad, con once tipos de indio y 117 lenguas distintas.

Existen algunas evidencias de contactos entre el Antiguo y el Nuevo Mundo, aun después del poblamiento amerindio. Por ejemplo, se señala a veces la influencia de la civilización del río Indo, de la civilización mesopotámica y de la cultura hindú-budista sobre las culturas americanas. También hay pruebas ciertas de la inmigración de los vikingos a América en los siglos X y XI. Pero después del poblamiento generalmente los indios desarrollaron su propia cultura, ya que se perdió el vínculo por vía terrestre con la subida de la temperatura del globo. Por eso, el sistema social americano era bastante distinto a los de Europa, de Asia y de África del Norte, que habían mantenido relaciones desde las primeras fases de la historia.

En Hispanoamérica, a la cual llamaron las Indias los españoles de los siglos XV y XVI, había dos regiones que llegaron a desarrollar civilizaciones avanzadas y ejercieron una gran influencia sobre las demás áreas: la mesoamericana y la andina. Es evidente que la historia del desarrollo de ambas civilizaciones es parecida de la de las civilizaciones del Antiguo Mundo en líneas generales: e. g. la invención de la agricultura, el establecimiento de las ciudades y la repetición de las guerras. Sin embargo, a diferencia de la civilización del Antiguo Mundo, la mesoamericana construyó grandes ciudades como Teotihuacan con instrumentos de la Edad Neolítica, sin conocimiento de los metales, y la andina estableció Estados unificados como el imperio de los incas sin el recurso de una lengua escrita. Esto significa que no se puede juzgar un canon de civilización de acuerdo a los patrones del Antiguo Mundo.

En cuanto a la prehistoria e historia antigua de Hispanoamérica, ésta se divide en general en cinco períodos —los orígenes culturales (c.25000-c.7000 a.

C.), el período Arcaico (c.7000-c.2500 a. C.), el Formativo (c.2500 a. C.-los comienzos de la Era Cristiana), el Clásico (los comienzos de la Era Cristiana-c.900) y el Postclásico (c.900-1533)— aunque hay algunas diferencias entre las regiones respecto a los años del inicio y fin de cada período, las características sociales, etc..

El primero es el período de inmigración de los hombres de Asia nordeste hacia las Américas. Pasaron la vida de cazadores-recolectores, utilizando instrumentos de piedra (puntas, cuchillos, etc.) y pintando el arte rupestre. El segundo es el período en el que, con la terminación del período glaciario, se pusieron los cimientos de la producción agrícola, de la vida aldeana y de una serie de creencias religiosas que iban a tener enorme trascendencia en el posterior desarrollo de las culturas americanas. El tercero es el período en el que la agricultura basada en el maíz, el frijol y la calabaza, se convirtió en una base económica realmente efectiva y se generalizó la vida sedentaria concentrada en aldeas y poblados. Apareció la cerámica y se formaron las ciudades con templos. Son conocidos la civilización Olmeca de la área mesoamericana y la civilización de Chavín de la andina. El cuarto es el período en el que apareció el fenómeno urbano, la tendencia teocratizante de las sociedades —reflejadas en un arte religioso notable—, la estratificación social y los niveles de jefatura-estados. En Mesoamérica, se construyeron grandes ciudades como Teotihuacan, Monte Albán y Tikal. En Sudamérica, son conocidas las culturas Tumaco-Tolita, Vicús, Mochica y Nazca. El quinto es el período que se caracterizó por la secularización del poder teocratizante, la aparición del militarismo, la integración política de los reinos y, por fin, la conquista hecha por los españoles. La área mesoamericana estaba bajo la dominación de los toltecas, los chichimecas y, finalmente, los aztecas hasta el

año 1521, cuando Hernán Cortés (1485-1547) los conquistó. El área andina estaba bajo la dominación de Tiahuanaco, Chimú y, finalmente, Inca hasta el año 1533, cuando Francisco Pizarro (1476-1541) la conquistó.

Así, en las Indias antes de la llegada de los españoles, se habían sucedido la prosperidad y decadencia de varias culturas y civilizaciones, sin establecerse contactos a gran escala con las de otros continentes. Por lo tanto, daban condiciones de existencia distintas de las del Antiguo Mundo. Por ejemplo, algunos aperos de labranza y técnicas de agricultura no se dieron en otras áreas. Existieron productos agrícolas particulares como la patata, la batata, el maíz, la judía, el tomate, la piña, el tabaco y el chocolate. No conocieron el hierro, si bien trabajaron el oro, la plata y el cobre. Tampoco tuvieron lengua escrita ni bienes ni negocios personales. Casi todas las tierras y sus animales y plantas nativos estaban en posesión de la comunidad (en Mesoamérica y Sudamérica algunos de éstos estaban en posesión del Emperador o del dios del sol). En las dos zonas en las que se estableció el Estado, existían dos grupos principales —los dominantes y los dominados—, pero en el fondo solamente el Emperador tenía autoridad absoluta para gobernar su país: el establecimiento de la ley, la justicia y la administración. Bajo su dominación, la economía también fue controlada de forma plena y las cosas se produjeron y se distribuyeron con previsión.

Sobre todo, los españoles prestaron más atención a las costumbres religiosas de los indios, que eran totalmente distintas de las del cristianismo, cuando establecieron contacto con ellos. En todas las Indias, se adoró a muchos dioses —del sol (el más supremo de todos), del agua, de la tierra, de los animales, de las plantas, etc.—, a través del culto de ídolos de piedra, de árbol y de metal. En las áreas mesoamericana y andina, se construyeron

grandes templos donde los sacerdotes hicieron ritos periódicamente en los que tenían lugar sacrificios humanos. En las demás áreas, dirigieron los asuntos religiosos adivinos que se llamaban *bohiques*. En algunas partes, había costumbre de la antropofagia.

Los españoles se sorprendieron ante todo al toparse con estas características de la sociedad amerindia. Por una parte, al saber la situación de las islas del Mar Caribe en la que la gente vivía desnuda, sin formar ninguna gran ciudad, y tenía “costumbres contra la ley natural” como el canibalismo, no pudieron tratarla como una sociedad formada por seres humanos, a diferencia de la sociedad española⁶¹. Pero tampoco pudieron tratarla como una sociedad formada por animales, ya que sus miembros poseían la forma corporal de los seres humanos, así como un orden e instituciones sociales⁶². Por otra parte, al establecer contacto con las civilizaciones “excelentes” de México y Perú, les extrañó cómo la “gente bárbara y apartada del conocimiento de Dios” hubiera podido construirlas⁶³.

Entonces, ¿cómo podía explicarse filosófica, teológica y legalmente la naturaleza de los indios y de su sociedad? ¿Cómo debían establecerse y mantenerse relaciones con ellos? Con estas preguntas, surgió una cuestión fundamental a la cual se enfrentaron reyes, políticos, estudiosos, clérigos y conquistadores: los asuntos de Indias. Es decir, se planteó el problema de

⁶¹ Cf. el licenciado Gregorio, “Parecer de Gregorio” (manuscrito de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, número 9-17-9-3688, ítem 33, 1512). Esta opinión de Gregorio también se muestra en la obra impresa, *Las Casas, Historia de las Indias*, III 12, pp. 1798-1800, cuyo contenido coincide con su original.

⁶² Cf. Vitoria, *De Indis*, I 1-16, pp. 13-31.

⁶³ Cf. Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, ed. Mario Hernández Sánchez-Barba (México: Porrúa, 1963), p. 76.

cómo debían ser tratados los no cristianos y no “civilizados” fuera de su comunidad, que no eran simples extranjeros, sino que estaban destinados a la obediencia debida a los españoles conforme a las bulas alejandrinas.

Detrás del planteamiento de este tema, existió una clara distinción entre los orígenes de los títulos del poder secular dentro y fuera de su comunidad. Alfonso de Castro (1495-1558) lo explica como sigue.

“[...] qué diferentes son los títulos que los reyes de Castilla tienen en España y los que tienen en el señorío de las Indias. Porque el título y derecho que tienen a los reynos de España es por sucesión que tienen de los reyes antepasados; y el título que tienen al señorío de las Indias es por la donación de la silla apostólica, la cual el Papa les concedió por fin de la conversión de los yndios a la fe católica; porque le pareció al Papa que los reyes de Castilla tenían mejor disposición y aparejo para hacer esta conversión que otro cualquier príncipe cristiano.”⁶⁴

Basándose en este planteamiento, Castilla se enfrentó, antes que otros países europeos, a la necesidad de mantener no solamente el orden dentro de su propio territorio y dentro del mundo europeo, sino también el orden transmarino.

Es posible que digamos que para la mayor parte de los españoles de la época los asuntos de Indias fueron algo secundario. Según Jean Dumont, “de hecho, los españoles, que en cuanto al exterior se sentían mucho más atraídos por su rica Italia, su rico Flandes e, incluso, su rico imperio de Alemania,

⁶⁴ Alfonso de Castro, “Parecer cerca de dar los yndios perpetuos del Perú a los encomenderos” en Pereña, et al., *CHP IX*, p. 593.

volvieron la espalda la empresa americana”: “América no interesaba apenas a los españoles de la época”⁶⁵. Según Anthony Pagden, los españoles trataron de los asuntos de Indias no porque tuvieran un interés específico en ellos, sino porque necesitaban refutar la teoría protestante presentada por el luteranismo y el calvinismo respecto a los requisitos para ser hombres verdaderos⁶⁶.

Como hemos visto en la sección 1 del presente capítulo, es cierto que, por una parte, España siguió mostrando mucho interés en la expansión hacia el este y el norte de Europa, siguiendo la tradición de Aragón, entidad mediterránea. Luchó contra Francia por la posesión de Italia durante los reinados de los Reyes Católicos, de Carlos V y de Felipe II. También para estos últimos dos reyes, Flandes y el Imperio fueron zonas de importancia. Por otra parte, España pretendió integrar todos los reinos en una Monarquía (no unitaria, sino corporativa) unida bajo una sola fe, el catolicismo, y, por lo tanto, es natural que resultara ser un tema capital la refutación teórica del protestantismo para expulsarlo de su territorio, después de la expulsión de los judíos (1492) y los musulmanes (1502 en Casilla y 1526 en Aragón). Aun así, los asuntos de Indias fueron uno de los más importantes problemas en ese tiempo, junto con los otros asuntos antes mencionados, porque provocaron una discusión política, teológica y filosófica tan intensa como las discusiones en torno a los otros temas.

Personas de muy distinta condición participaron en los asuntos de Indias. En primer lugar, los que se dedicaban a la política española los trataron

⁶⁵ Jean Dumont, *op. cit.*, pp. 25-26.

⁶⁶ Anthony Pagden, “Dispossessing the Barbarian: the Language of Spanish Tomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians” in Anthony Pagden ed., *The Languages of Political Theory in Early-modern Europe* (Cambridge: Cambridge UP, 1987), pp. 83-84.

continuamente desde el primer período de la conquista. Podemos señalar, por ejemplo, a los reyes (Isabel I, Fernando V, Carlos V y Felipe II), Juan Rodríguez de Fonseca, Francisco Jiménez de Cisneros, Martín Fernández de Enciso, el licenciado Gregorio, Bernardo de Mesa, García de Loaysa, Juan de Zúñiga, Francisco de los Cobos (1477-1547) y Pedro de Soto (1495/1500-1563). Empujados por la necesidad de tomar medidas frente a este nuevo problema, lo examinaron y discutieron, especialmente en el Consejo de Indias y en otras juntas convocadas por los reyes. También los Papas como Alejandro VI y Adriano VI (Hadrianus VI, 1522-1523), que ejercían una gran influencia sobre la política española, tomaron parte en estos asuntos.

En segundo lugar, los doctos en el campo académico influyeron en la política indiana mediante la expresión de sus opiniones basadas en las autoridades ideológicas. Podemos señalar, por ejemplo, a los estudiosos de la Escuela de Salamanca, como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Diego de Covarrubias, y Bartolomé de Carranza, y a otros como Alonso de Loaysa, Juan López de Palacios Rubios, Matías de Paz, Miguel de Salamanca, Alfonso de Castro y Juan Ginés de Sepúlveda. De ellos, merece prestar especial atención a los primeros, ya que ejercieron una gran influencia sobre la gente de la primera categoría. Según un estudio precedente, “la Escuela de Salamanca ejerció una verdadera presión [hacia la moralización política] a través de cinco vías: la Escuela influyó en la conciencia del rey y de sus consejeros por medio de los confesores de Carlos V y Felipe II, a través de un proceso de informes y memoriales requeridos por el Consejo de Indias, por la interpretación y glosas de las nuevas leyes del Reino y con las decisiones políticas de virreyes y presidentes de las Audiencias que eran discípulos de Salamanca y terminaron por actuar de acuerdo con las enseñanzas de

Vitoria”⁶⁷.

En tercer lugar, quienes vivían en las Indias presentaron sus opiniones, de acuerdo con su propia experiencia. Son conocidos, como misioneros Pedro de Córdoba (1482-1521), Antonio de Montesinos, Alonso del Espinal, Juan de Quevedo, Juan de Zumárraga (c.1468-1548), Bartolomé de Las Casas y Domingo de Santo Tomás (1499-1570), como conquistadores Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Francisco Xerez y Pedro Cieza de León (c.1521-1554), y como funcionarios Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557), Vasco de Quiroga, Alonso Maldonado y Alonso de Zorita (c.1511-c.1585).

Además de estos españoles, en cuarto lugar, la gente de otros países europeos participó en esta polémica. Al comienzo de la conquista, Juan Mair (John Mair, 1470-1550), el teólogo escocés, ofreció una teoría oportuna para justificar el señorío español sobre los indios. También Pedro Mártir de Anglería, el humanista italiano, presentó una crónica de los primeros años de la conquista, que fue muy consultada por pensadores posteriores. Más tarde, europeos como el italiano Girolamo Benzoni (1519-?), el francés Urbain Chauveton, el británico Richard Hakluyt y el alemán Jean Theodore criticaron la conquista española de las Indias, con el objeto de hacer objeciones a la legitimidad de su dominio exclusivo en ultramar⁶⁸. Este movimiento contra España generó la “leyenda negra”, visión que acentúa la brutalidad de los españoles.

Así, gente de diversos tipos tomó parte en la discusión sobre los asuntos de Indias. Como se ha explicado en la introducción, esta investigación no

⁶⁷ Ramos, et al., *CHP XXV*, p. 8.

⁶⁸ Benjamin Keen, “Introduction: Approaches to Las Casas, 1535-1970” in Friede and Keen eds., *op. cit.*, pp. 7-11.

centra su atención en ninguno de esos numerosos pensadores, sino que considera el conjunto de la situación ideológica en la que estaban inmersos todos ellos.

La base legal para la realización de la conquista era, como hemos visto ya, las bulas alejandrinas que habían concedido a Castilla el privilegio de ejercer autoridad plena en las Indias, para enseñar a sus habitantes la fe cristiana y la vida civilizada. Es decir, por lo menos en la primera fase de la conquista, todos aceptaron la legitimidad del dominio español sobre los indios fundamentándose en la autoridad del Papa. Sin embargo, estas bulas eran esencialmente discutibles en cuanto a la esfera de jurisdicción española, la manera aceptable de ejercitarla y el justo tratamiento de los indios. De ahí surgieron varias preguntas: si la jurisdicción española se limitaba a lo misional o podía ser más amplio; si los españoles podían recurrir a la violencia para establecer y mantener su jurisdicción; si se debía dar a los indios los mismos derechos que los súbditos españoles; etc.. Además, con el transcurso del tiempo, es decir, a medida que se separaban los ámbitos secular y religioso, se planteó una duda en torno a la legitimidad de las bulas: ¿podía tener el Papa derecho a hacer una concesión sobre la cosa temporal incluso en las tierras de los no cristianos, por causa de que ésta tenía relación estrecha con los asuntos religiosos?

Podremos aclarar el conjunto de la situación ideológica de que constan las respuestas a estas preguntas si analizamos las posturas adoptadas sobre los tres puntos principales de la discusión en torno a estos asuntos: ¿son los indios seres racionales?, ¿por qué los reyes castellanos tienen derecho a gobernarlos? y ¿en qué condiciones se permite a los españoles hacerles la guerra justa? Esta es la razón por la que se utilizan estos tres puntos como marco analítico

del presente estudio. Por supuesto que estos tres temas se relacionan estrechamente no sólo unos con otros, sino también con otras cuestiones como la manera lícita de propagar la fe cristiana, la justeza de la encomienda y del requerimiento y la justicia de intervenir en otros países. Por lo tanto, esta tesis también concede importancia a las relaciones entre tales temas.

Capítulo III *Los indios como barbari*

En el capítulo anterior, se ha estudiado en la forma de un análisis histórico preparatorio para investigar los asuntos de Indias, la situación política y cultural de la España de los siglos XV y XVI, así como el propio surgimiento de estos asuntos. Para comprenderlos más profundamente, sería necesario hacer otra consideración preparatoria antes de analizar las respuestas concretas a los tres temas de discusión antes mencionados. Se trata del análisis del trasfondo ideológico de la cuestión de Indias en torno al concepto de “bárbaro”, que constituye uno de sus principales fundamentos.

Como hemos visto, los españoles se enfrentaron a la necesidad de establecer y mantener las relaciones con los que no poseían las características, ni sociales, ni políticas ni económicas, de los europeos. De ahí surgió la cuestión de la “barbarie”¹. En realidad, en aquellos tiempos, excepto unos pocos primitivistas, la mayoría trató a los indios de inferiores, de “bárbaros”, y en este contexto se aprobaron las bulas alejandrinas, que les encomendaban a los españoles la civilización de los indios, quedando justificado su dominio sobre ellos. Pero la palabra bárbaro no siempre se definió claramente, sino que, por el contrario, se utilizó para señalar a los indios sin prestársele especial

¹ Los pensadores de aquella época todavía no distinguieron la “barbarie” del “salvajismo”, a diferencia de los pensadores posteriores como los ilustrados franceses del siglo XVIII (e. g. Charles-Louis de Secondat de Montesquieu [1689-1755]) y los evolucionistas sociales del siglo XIX (e. g. Lewis Henry Morgan [1818-1881] y Edward B. Tylor [1832-1917]). Ni tampoco usaron el término “civilización” como el antónimo fijo de la “barbarie” y del “salvajismo”. Antes bien, utilizaron con frecuencia la palabra “policía” para describir la situación contraria a la “barbarie”.

atención a su polisemia. A esta aplicación imprecisa del concepto de bárbaro a los indios, se opusieron no solamente los primitivistas —e. g. Vasco de Quiroga y Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592)—, sino también algunos otros —e. g. Alonso de Zorita, Bartolomé de Las Casas y Juan de la Peña—. De entre éstos, el más conocido fue Las Casas, llamado el “defensor de los indios”.

El presente capítulo analiza primero las características y los problemas de esta tradición conceptual de bárbaro, prestando especial atención a los intentos de redefinir su significado hechos por Las Casas y otros pensadores. Luego explicará cómo se formó el concepto moderno, tras el fracaso de tales intentos de redefinición, transformándose el criterio de distinción entre la civilización y la barbarie.

1. Significados contradictorios del concepto de “bárbaro”

Sobre el término bárbaro, Las Casas dice lo siguiente en la *Apologética historia sumaria*.

“Y porque algunas veces arriba en muchos lugares habemos tocado este vocablo y palabra bárbaro y muchos llaman y tienen a estas gentes [de las Indias] y a otras naciones por bárbaras, y algunas veces se halla en la Escritura sancta^[sic] y es frecuente que en los sacros Decretos y historias profanas nombrar y tractar de bárbaros, mayormente que el Philósopho hace mención especial en sus *Políticas* de bárbaros, y muchas veces veo errar cuando se

habla, tomando unos bárbaros por otros, equivocando; [...]”²

Continúa: “para evitar esta impropiedad y confusión quiero aquí explicar qué cosa es ser bárbaro y qué naciones propiamente se pueden llamar bárbaros”³; e intenta redefinir este concepto y reaplicarlo a los casos concretos. La presente tesis propone que “esta impropiedad y cofusión” mencionadas por Las Casas indican la mezcla de dos sentidos distintos, la “diferencia” y la “inferioridad”, con que se venía utilizando el concepto a lo largo de la historia.

Historia del uso del término bárbaro

Como es sabido, el concepto de bárbaro procede del griego “*βάρβαροι*” que denotó a quienes no eran helenos (*Ἕλληνες*). Como el geógrafo Estrabón explica, una de las primeras descripciones sobre los bárbaros en la historia occidental está en la *ΙΛΙΑΣ* (*Iliada*)⁴. En esta épica, Homero describe una raza de Asia menor con la onomatopeya “*βαρβαρόφωνος*”, que significa “que habla una lengua extranjera” o “que habla extrañamente”: “por otra parte, Nástes llevó a los carios que hablaban extrañamente (*Νάστης αὐ καρῶν ηγήσατο βαρβαροφωνῶν*)”⁵. En este texto, no podemos encontrar la palabra “*βάρβαρος*”, sino siempre la palabra “*βαρβαρόφωνος*”. Y “*βαρβαρόφωνος*” se aplica solamente a los carios aunque existieron otras razas que no hablaban el griego. En cuanto a las razones de estas dos cosas, éstas se han discutido

² Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 264, p. 1576.

³ *Ibid.*

⁴ Estrabón, *ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ*, XIV 2 (28), pp. 300-307.

⁵ Homero, *ΙΛΙΑΣ*, ed. A. T. Murray, *Iliad* [LCL bilingüe], 2 vols. (London: William Heinemann, 1924-1925), II 867, vol. I, p. 114.

desde Tucídides (Thoukydides, c.460-c.400 a. C.) sin hallarse una explicación definitiva.

Más tarde, esta palabra llegó a utilizarse para señalar no sólo a una raza específica, sino también a todos los extranjeros que no conocían el griego. Además, al principio se había considerado que la diferencia entre los helenos y los bárbaros estaba solamente en usar un idioma distinto, pero con el transcurso del tiempo llegó a considerarse que entre estos dos había una diferencia cierta en cuanto a la calidad humana. La razón por la que se produjo lo anterior es porque como Aristóteles explicó claramente, para los helenos la palabra (*λόγος*) era un factor indispensable para establecer la comunidad política, polis (*πόλις*), el fin último de los seres humanos, y también un factor decisivo para distinguir a los seres humanos de los animales⁶. Es decir, se pensó que el hombre podría ser “hombre auténtico” cuando controlara la pasión (*πάθος*), recurriendo a la razón que tenía relación estrecha con la palabra, y cuando tuviera ciencia de mantener la sociedad política. Por eso, los bárbaros, que no manejaban el griego bien o que hablaban un idioma distinto del griego, fueron tratados como hombres incompletos, distinguidos de los hombres auténticos —los animales políticos (*ζωα πολιτικά*) / los ciudadanos (*πολίται*)—, que carecían de capacidad lingüística y razón. Aristóteles considera que estos bárbaros son iguales que los esclavos naturales (*φύσει δούλοι*) que sirven por naturaleza a otros⁷.

Este uso del término bárbaro se transmitió a los romanos. Por ejemplo,

⁶ Aristóteles, *ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ*, ed. H. Rackham, *The Nicomachean Ethics* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1934), I 2-3, 1094a-1095a, I 7, 1097b-1098a, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, I 1, 1252a-1253b, etc..

⁷ *Ibid.*, I 1, 1252b y I 2, 1254-1255a.

Cicerón dice que solamente la elocuencia (*eloquentia*), basada en la razón (*ratio*), lleva a los seres humanos a la situación humana, haciéndoles dejar la situación animal⁸. En su discurso, implícitamente los bárbaros (*barbari*) contrastan, por una parte, con los que viven en Roma (pero solamente los libres) —*Romani / Populi Romani*— y, por otra parte, con los que pueden formar una ciudad (*civitas*) dejando el salvajismo —los refinados—. Es decir, este término aludía simultáneamente a dos cosas: la diferencia cultural y la calidad humana. El criterio para distinguir a los romanos / los refinados de los bárbaros era si tenían palabra fundamentada en la razón, es decir, si conocían el latín, ya que se consideró que la palabra hacía posible a los hombres tener la comunicación, que traería la armonía, y las letras, que traerían las ciencias, las leyes y las artes.

Los pensadores del mundo cristiano medieval también usaron este concepto con los dos sentidos antes mencionados: los extranjeros y los inferiores. Sin embargo, el criterio principal para distinguir a los bárbaros fue la “religión” más bien que la “palabra” porque se consideró que los hombres podían llegar al fin último a través de tener la fe cristiana, no a través del manejo correcto de algún idioma. En realidad, a partir de San Agustín, que llamó a los visigodos los bárbaros⁹, este término iba siendo sinónimo de los “paganos (*pagani*)” o los “infieles (*infideles*)”. Es decir, significó al principio los germanos como los anglos, los sajones y los lombardos, luego los normandos, los magiares y los fines, y después de que se convirtieron todos

⁸ Marco Tulio Cicerón, *De inventione*, ed. H. M. Hubbell [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1949), esp. I 2-3, pp. 4-10 y *De officiis*, ed. Walter Miller [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1913), I 16, pp. 52-54.

⁹ Agustín, *De Civitate Dei*, I 1-2, t. I, pp. 5-7, I 4, t. I, p. 11, *et passim*.

éstos al cristianismo, los árabes, los beréberes, los mongoles, los turcos, etc.. Por supuesto que, para los europeos cristianos, estos bárbaros carecen no sólo de verdadera religión, sino también de razón y capacidad lingüística completas, ya que ninguno de los seres humanos puede tenerlas de forma plena sin la revelación.

Por ello, tal y como se expone en el texto de Alberto Magno¹⁰, los europeos de la Edad Media pensaron que los bárbaros eran los que no podían manejar la palabra bien, basándose en la razón, ni establecer las leyes y las comunidades, basándose en la justicia, a diferencia de los cristianos (*Christiani*). Podemos encontrar el mismo parecer en la obra de Santo Tomás de Aquino, uno de los discípulos de Alberto Magno. No obstante, Santo Tomás no trata a los no cristianos en bloque, sino que los divide en dos categorías: los que están en la ignorancia vencible y los que están en la ignorancia invencible. Según él, los primeros cometen un pecado porque se oponen al cristianismo aunque saben su doctrina, pero los segundos no deben ser culpados por su ignorancia porque nunca han tenido contacto con el cristianismo¹¹. Como veremos más adelante, esta clasificación ejerció una gran influencia sobre los pensadores españoles que discutieron acerca del estatus de los indios.

De esta manera, el concepto de bárbaro se utilizó, incluyendo los dos significados: 1. la gente que no pertenecía a nuestra comunidad (porque tenía lengua o religión distinta) y 2. la gente que no mantenía la vida humana

¹⁰ Alberto Magno, *Politica* en ed. A. Borgnet, *Opera omnia*, 38 vols. (Paris: Vivès, 1890-1899), vol. VIII [fotocopias de la Biblioteca del Seminario Teológico de Dallas], I 1, p. 10.

¹¹ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Secunda secundae, q. 10, a. 1, t. VII, pp. 359-360 y a. 6, t. VII, p. 371.

(porque no podía emplear suficientemente ni la razón ni la inteligencia)¹². Es cierto que algunos investigadores dividen los significados de este término de manera distinta. Por ejemplo, Arno Borst los clasifica en tres: 1. los extranjeros, 2. los súbditos bajo la dominación despótica y 3. los no civilizados¹³. Pero estos tres tipos de bárbaro podrán reclasificarse en dos: los que tienen cultura distinta (1 y 2) y los que tienen inferioridad (3). Es decir, el “bárbaro” fue antónimo del “heleno” (en la época griega), del “romano” (en la época romana) y del “cristiano” (en la Edad Media) y, al mismo tiempo, en cualquier época fue antónimo del “animal político” o “ciudadano”.

Los indios: ¿son extranjeros e inferiores?

Los pensadores que trataron de los asuntos de Indias también se basaron en esta tradición conceptual. Y la mayoría de ellos aplicaron el concepto de bárbaro a los indios sin distinguir ambos significados.

Por supuesto que en aquellos tiempos también existió el primitivismo, el cual alababa a los indios por su mantenimiento de cierta virtud que los europeos cristianos habían perdido ya. Por ejemplo, Cristóbal Colón repitió varias veces que nunca había visto la gente tan buena, afable, generosa y modesta como los indios, considerando su espíritu como tábula rasa encontrada antes del establecimiento de la civilización (la religión, la ley, el Estado, la propiedad, etc.), si bien esta idea terminó por derivar en la visión de los indios

¹² Pagden trata de este tema, considerándolo como una cuestión de la mezcla de los sentidos de “*classification*” y de “*evaluation*” en el término “*barbarian*”. Pagden, *The Fall of Natural Man*, pp. 15-26 y pp. 124-125.

¹³ Arno Borst, *Barbaren, Ketzer und Artisten* [1988], trad. Eric Hansen, *Medieval Worlds: Barbarians, Heretics and Artists in the Middle Ages* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), pp. 3-5.

como piadosos cristianos, que recibían la fe y la cultura española, y buenos esclavos, que trabajaban dócilmente para los españoles¹⁴. En este sentido, Vasco de Quiroga describió la “pureza” del Nuevo Mundo, siempre comparándola con la “corrupción” del Antiguo Mundo. Según él, los indios, a diferencia de los españoles, no persiguen la riqueza ni tienen insolencia ni ambición y, al contrario, son puros, modestos y dóciles¹⁵.

Michel Eyquem de Montaigne mostró este tipo de opinión más detalladamente.

“Tan salvajes son [los indios] como los frutos a los que llamamos salvajes por haberlos producido la naturaleza por sí misma y en su normal evolución: cuando en verdad, mejor haríamos en llamar salvajes a los que hemos alterado con nuestros artes, desviándolos del orden común. En aquellos están vivas y vigorosas las auténticas cualidades y propiedades más útiles y naturales, las cuales en cambio, hemos envilecido en éstos, adaptándolas simplemente al placer de nuestro gusto corrompido. Y así, sin embargo, el sabor y la suavidad de distintos frutos de aquellas zonas sin cultivos, resultan ser excelentes para nuestro gusto y mejores que los nuestros. No hay razón para que lo artificial supere a nuestra grande y poderosa madre naturaleza. Hemos

¹⁴ Cristóbal Colón, *Diario del primer viaje* en ed. Varela, *Textos y documentos completos*, 16 de diciembre, pp. 82-84, 21 de diciembre, pp. 90-91, 25 de diciembre, p. 98, etc.. Cf. Todorov, *op. cit.*, pp. 41-58. Todorov indica que el mito del “bárbaro bueno” y el del “esclavo latente” comparten los mismos argumentos porque ambos equivocan la naturaleza de los indios y rechazan a tratarlos como sujetos iguales a los españoles.

¹⁵ Quiroga, *loc. cit.*.

recargado tanto la belleza y riqueza de sus obras, con nuestros inventos, que la hemos asfixiado por completo. Y aun así, allá donde reluce su pureza, hemos de avergonzarnos extraordinariamente de nuestras frívolas y vanas empresas. [...]

[...]

[...] Me parece que los que comprobamos por experiencia en esas naciones, supera no sólo todas las pinturas con las que poesía embelleció la Edad de Oro y todas las creaciones para representar una feliz condición humana, sino incluso el concepto y el propio deseo de la filosofía. No pudieron inventar inocencia tan pura y simple como la que vemos por experiencia; ni pudieron imaginar que nuestra sociedad pudiera mantenerse con tan poco artificio y soldadura humana.”¹⁶

Por lo tanto, para él, “bien podemos llamarlos bárbaros si consideramos las normas de la razón más no si nos consideramos a nosotros mismos que los superamos en toda clase de barbarie”¹⁷.

Estas opiniones recuerdan, por un lado, la descripción de la “Edad de Oro” hecha antes de ese período por Hesíodo y Séneca y, por otro lado, la visión de “buen salvaje / salvaje noble” presentada en la época posterior por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Luis Armand de Lom d’Arce baron de Lahontan (1666-c.1715), James Thomson (1700-1748) y William Lisle Bowles (1762-1850)¹⁸. Según ellos, la vida civilizada no es siempre buena en sí

¹⁶ Michel de Montaigne, *Essais*, trad. María Dolores Picazo y Almudena Montojo, *Ensayos* (Madrid: Cátedra, 1985), XXXI, pp. 267-269.

¹⁷ *Ibid.*, p. 273.

misma, sino que, por ejemplo en el aspecto ético o moral, normalmente la barbarie y el salvajismo, que carecen de lo civil, son mejores. Por eso, evidentemente el primitivismo, que insiste en la sublimidad de la condición primitiva, se distingue de la visión dominante europea acerca de la civilización (especialmente en la Edad Moderna), que acentúa que la vida cómoda y el orden social son productos artificiales, no naturales. Aun así, comparte con ésta la valoración de la barbarie / el salvajismo (la condición natural) como la “ausencia de la civilización (la sociedad civil)” aunque, a diferencia de la visión dominante, trata la primera como mejor situación que la segunda en algunos aspectos.

Sin embargo, pocos pensadores fueron primitivistas. Para la mayoría, la situación civilizada es, sin excepción, superior a la situación primitiva porque según Aristóteles, autoridad intelectual de la época, el que no forma por naturaleza la sociedad civil es ser inferior (esclavo natural / bárbaro) o ser superior (Dios) al hombre¹⁹.

Así, el concepto de bárbaro siguió conteniendo los dos significados antes mencionados. No obstante, ambos se contradicen mutuamente, ya que al aplicar este concepto a un caso concreto, es posible que se llame alguna raza —que mantenga su propia sociedad de forma distinta de los europeos—

¹⁸ Sobre el primitivismo y su visión de “buen salvaje / salvaje noble”, los explican detalladamente los estudios siguientes: Arthur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935), George Boas, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1948), Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIIIème siècle, de Montesquieu à Lessing* [1946], trad. Julián Marías, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (Madrid: Alianza Editorial, 1985), pp. 272-342 y Lois Whitney, *Primitivism and the Idea of Progress in English Popular Literature of the Eighteenth Century* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1934).

¹⁹ Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, I 1, 1253a.

“bárbara” conforme al primer sentido (el extranjero), aunque no sea “bárbara” conforme al segundo sentido (el inferior), y es posible que al final, por causa de la duplicidad de sus sentidos, resulte considerada esta raza como “bárbara” no solamente del primer sentido, sino también del segundo. En este caso, el “no civilizado” deviene en sinónimo del “no europeo”. Es decir, aunque una raza forme cierto orden social, basándose en su propia palabra, religión, instituciones y leyes, si lo hace de una manera distinta de los europeos, será juzgada como “bárbara” que incluye no sólo el sentido de “extranjera”, sino también el sentido de “inferior”.

En realidad, la definición siguiente del “bárbaro” presentada por Sebastián de Covarrubias (1539-1613) en el *Tesoro de la lengua castellana o española* le evocó al cristiano las características del no cristiano: “[...] a todos los que hablan con tosquedad y grosería llamamos bárbaros, y a los que son ignorantes sin letras, a los de malas costumbres y mal morigerados, a los esquivos que no admiten la comunicación de los demás hombres de razón, que viven sin ella, llevados de sus apetitos, y finalmente los que son desapiadados y crueles”²⁰. Por ejemplo, Hernán Cortés consideraría que todos los no cristianos debían de ser inferiores, ya que se extrañó, viendo la civilización azteca de Tenochtitlán, de que la gente “bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios” hubiera podido vivir a “la manera casi de vivir que en España, y con tanto concierto y orden como allá”²¹.

Las Casas, entre otros, fue consciente de la confusión en torno a los sentidos de la palabra bárbaro. Abordaron el tema, reconociendo la

²⁰ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Martín de Riquer (Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1998), p. 194.

²¹ Cortés, “Segunda Carta de Relación” en *Cartas y documentos*, p. 76.

progresividad de la sociedad humana, a diferencia de los primitivistas que insistían excesivamente en la pureza del Nuevo Mundo comparándola con la corrupción del Antiguo Mundo.

Por ejemplo, Alonso de Zorita critica la tradición de que “comunmente solemos llamar a los infieles bárbaros”, citando la palabra de Cortés antes mencionada como uno de los ejemplos de esa tradición:

“Pues si [Cortés] dice que es cosa admirable la razón que tienen [los indios] en todas las cosas, ¿en qué los halla faltos de ella, y en qué halla que son bárbaros? [...] ¿Por qué concluye con decir que es gente bárbara y sin razón, diciendo luego que es cosa admirable la que tienen en todas las cosas?”²²

Para Zorita tener religión y costumbres distintas de los europeos no significa ser inferior a éstos en cuanto a su humanidad. “¿Por qué los [indios] llamamos bárbaros, pues es cierto que es gente en común de mucha habilidad?”²³ Además dice que de dar crédito a esta idea de identificación entre la diferencia y la inferioridad, “los españoles y otras naciones tenidas por de mucha habilidad y prudencia” podrían llamarse también “bárbaros” desde el punto de vista de otros pueblos como los indios²⁴.

Por su parte, Juan de la Peña distingue tres tipos de bárbaro: 1. el que desconoce “mi idioma”, 2. el que desconoce las letras y 3. el que carece de

²² Alonso de Zorita, *Relación de los señores de la Nueva España*, ed. Germán Vázquez (Madrid: Historia 16, 1992), IX 248-249, pp. 126-127.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, IX 249, p. 130.

razón.

“Primero, bárbaro significa el hombre que desconoce mi idioma. En este sentido nosotros los españoles somos bárbaros para los griegos, y los griegos son bárbaros para nosotros. En esta acepción es cierto que no es lo mismo bárbaro y esclavo natural, y nadie es lícito por este título hacer la guerra a otro.

En una segunda acepción se llama bárbaros a los que desconocen las letras, es decir, a los que no usan letras, alfabeto o escritura. Y así, como dice Santo Tomás, antiguamente eran bárbaros los ingleses, y de esta manera son bárbaros también los indios de los que estamos hablando. En este sentido está claro que no es lo mismo bárbaro y esclavo natural, y no se puede por este título someter a los hombres. Porque aunque no tengan escritura, pueden tener leyes sin escritura, y de hecho expresaban el derecho por otros signos y otras representaciones. Por este título no puede someterse a los indios.

En una tercera acepción se llama bárbaro al que carece de razón y esta forma además puede dividirse en varias categorías.

Primera: se llama bárbaros a los que tienen leyes contra la razón natural. En este sentido son bárbaros todos los idólatras. Pero por esta causa no es lícito, como se ha dicho, reducir a los indios o a otros pueblos. [...]

Segunda: se dice que carecen de razón los que apenas tienen uso de razón y libre albedrío; y éstos se llaman bárbaros por naturaleza por estar afectados de una gran diferencia mental. [...]

Tercera y última: son bárbaros los que viven totalmente al margen de la razón, cuales son los amentes y los necios. Esos hombres, bárbaros en este sentido, son esclavos por su propia naturaleza. Pues esos bárbaros no pueden gobernar ni mandar a otros sino ser gobernados. [...]

En conclusión, consta que los indios eran bárbaros; que no es lo mismo bárbaro y esclavo por naturaleza; y que no se puede, por la razón de que eran bárbaros, conquistarlos ni privarlos del dominio de sus cosas.”²⁵

A juzgar por estas explicaciones sobre los varios tipos de bárbaro, podemos decir que Peña intenta distinguir, si bien no de forma completa, el sentido de la diferencia (el primer y el segundo tipos) y el sentido de la inferioridad (el tercer tipo) en el término bárbaro.

Es cierto que la clasificación del concepto de bárbaro fue hecha por otros muchos. Es bastante conocida la clasificación hecha por José de Acosta (1540-1600), que distingue tres clases de bárbaro: 1. “los que tienen régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio, comercio próspero y bien organizado y, lo que más importa, uso de bien reconocido de las letras” “aunque disientan en múltiples cuestiones de la recta razón y ley natural”, 2. los que “no han conocido el uso de la escritura ni las leyes escritas ni la ciencia filosófica o civil, pero tienen sus magistrados bien determinados, tienen su régimen de gobierno, tienen asentamientos frecuentes y fijos en los que mantienen su administración

²⁵ Juan de la Peña, *De bello contra insulanos*, II 28, pp. 248-252.

política, tienen sus jefes militares organizados y un cierto esplendor de culto religioso, tienen, finalmente, su determinada norma de comportamiento humano” y 3. “los hombres salvajes, semejantes a las bestias” que no tienen ley, rey, pactos, régimen de gobierno ni dominio fijos²⁶. Dice que se encuentra la primera clase en China y Japón; la segunda en México y Perú; y la tercera en las islas del Mar Caribe, Tierra Firme y las islas de las Molucas. Esta clasificación ejerció una gran influencia no solamente sobre sus contemporáneos, sino también sobre los pensadores de la época posterior.

Juan (Giovanni) Botero (1540-1617) también clasificó los grados de bárbaro de esta manera: 1. los que no tenían sentido de ninguna divinidad y poseían costumbres terribles, 2. los que tenían más supersticiones que religión y vivían de lo que la tierra ofrecía espontáneamente, 3. los que vivían desnudos o seminudos, adorando a dioses ídolos y 4. los que vivían sin leyes ni gobierno y guerreaban siempre²⁷.

Sin embargo, estas clasificaciones de bárbaro hechas por Acosta y Botero, a diferencia de las clasificaciones hechas por Zorita y Peña, no se basan en la distinción entre el sentido de la diferencia y el de la inferioridad. Solamente distinguen el grado o nivel de barbaridad, y por tanto continúan mezclando ambos sentidos.

Antes que todos estos pensadores, Las Casas aclaró los significados de bárbaro con el fin de rectificar la confusión en torno a este concepto, como se ve en la sección siguiente.

²⁶ José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, eds. L. Pereña, et al., *CHP XXIII-XXIV* [bilingüe] (Madrid: CSIC, 1984), prooemium, pp. 62-66.

²⁷ Juan Botero, *Le Relationi Universali*, trad. Robert Johnson, *Relations of the Most Famous Kingdomes and Commonwealths Thorowout of the World* (London: 1630) [microfilms de la Biblioteca de la Universidad de Notre Dame], IV iii, pp. 43-47.

2. Los intentos de distinguir la diferencia y la inferioridad

Redefinición hecha por Las Casas: las cuatro clases de bárbaro

Al percibir la confusión en torno al concepto de bárbaro antes mencionada, Las Casas trató de arreglarla, presentando su propia clasificación de sus significados. Es decir, dividió a los bárbaros en cuatro géneros —1. los que habían perdido la razón por accidente, 2. los que no tenían letras ni usaban el mismo idioma que “el nuestro”, 3. los que carecían de razón por naturaleza y 4. los que no abrazaban la fe cristiana— y aplicó este concepto a los indios, basándose en su nuevo criterio²⁸. Podemos redividir estos cuatro géneros en dos categorías, fundamentándonos en lo explicado en la sección anterior, para hacer más claro el significado de la clasificación hecha por Las Casas: lo que significa la inferioridad de la calidad humana (1 y 3) y lo que significa la diferencia de la cultura (2 y 4).

²⁸ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, cc. 264-267, pp. 1576-1592 y *Adversus persecutores et calumniatores*, ed. Angel Losada, *OC 9 Apología* [bilingüe] (Madrid: Alianza Editorial, 1988), I, pp. 80-124. No obstante, en la *Controversia entre Las Casas y Sepúlveda*, publicada antes de estas dos obras, los significados de bárbaro son clasificados en los primeros tres. Cf. Las Casas, *Controversia entre Las Casas y Sepúlveda* en eds. Ramón Hernández y Lorenzo Galmés, *OC 10 Tratados de 1552* (Madrid: Alianza Editorial, 1992), Prólogo de Soto, pp. 129-131 y Octava réplica, pp. 164-166. Sobre los no cristianos, el cuarto sentido, éstos son tratados en otro lugar, siendo separados de la clasificación de los bárbaros. Cf. *ibid.*, Prólogo de Soto, pp. 126-127 y Tercera y Cuarta réplicas, pp. 156-160.

Dos tipos de bárbaro como inferior

En cuanto al bárbaro que significa inferior, en primer lugar, Las Casas dice que este término indica “una extrañez y exorbitancia o novedad que discorda de la naturaleza y razón común de los hombres”.

“La primera, tomando el término larga e impropriamente, por cualquiera extrañez, ferocidad, desorden, exorbitancia, degeneración de razón, de justicia y de buenas costumbres y de humana benignidad, o también por alguna opinión confusa o acelerada, furiosa, tumultuosa o fuera de razón. Así como algunos hombres, dejadas y olvidadas las reglas y orden de la razón y la blandura y mansedumbre que deben tener por su naturaleza los hombres, ciegos de pasión, se convierten en alguna manera o son feroces, duros, ásperos, crueles, y se precipitan a cometer obras tan inhumanas que no las harían peores las bestias fieras y bravas del monte, que parece(n) haberse desnudado de toda naturaleza de hombres.”²⁹

Es decir, pertenezcan a “nuestra sociedad” o no, todos los inhumanos, que dañan a los demás, son tratados de bárbaros de este primer tipo.

Según Las Casas, los ejemplos del uso de esta categoría están en el Libro I de la *ΠΟΛΙΤΙΚΑ* (*Política*) y el Libro VII de la *ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ* (*Ética a Nicómaco*) de Aristóteles, en la descripción acerca de los súbditos de Theodorico presentada por Anicio Manlio Severino Boecio (Anicius Manlius

²⁹ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 264, p. 1576.

Severinus Boethius, c.480-524/5), en las palabras de los judíos a Nicanor (2 Macabeos XV 1-2) y en la explicación de la Escitia inferior hecha por San Isidoro³⁰. Este tipo de bárbaro “tiene alguna extrañeza en sus opiniones o costumbres, pero no les falta policía ni prudencia para regirse”³¹. Aquí es preciso subrayar que en realidad cuando Aristóteles utiliza el término bárbaro, no distingue este tipo —que Las Casas cita como un ejemplo de la primera categoría de bárbaros— del otro presentado en la *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, I 2, 1254a-1255a —que Las Casas cita más adelante como un ejemplo de su tercera categoría—.

Para Las Casas, el bárbaro de esta categoría es de todo punto accidental³². Es decir, este tipo de hombre carece de razón no por naturaleza, sino por alguna causa que sobreviene en el proceso de su crecimiento. Es imposible que toda la gente de alguna región resulte ser inferior. Solamente una parte del pueblo será bárbara en este sentido. Por lo tanto, no todos los indios son necesariamente bárbaros.

Con relación al sentido de bárbaro como inferior, en segundo lugar, Las Casas presenta la tercera categoría.

“Es la tercera especie y manera de bárbaros, tomándose el término

³⁰ *Ibid.*, c. 264, pp. 1576-1577, *Adversus persecutores et calumniatores*, I 1, pp. 80-82 y I 5, pp. 122-124 y *Controversia entre Las Casas y Sepúlveda*, Octava réplica, p. 165. Los originales de las citas están en Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, I 2, 1252b, *ΘΗΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ*, VII 1, 1145a, VII 5, 1148b-1149a, Anicio Manlio Severino Boecio, *De consolatione philosophiae* en eds. H. F. Stewart and E. K. Rand, *The Theological tractates and the Consolation of Philosophy [LCL bilingüe]* (London: William Heinemann, 1918), I 4, p. 144 e Isidoro, *Etymologiae*, XIV 4 (3), t. II, p. 178.

³¹ Las Casas, *Controversia entre Las Casas y Sepúlveda*, Prólogo de Soto, p. 130.

³² Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 267, p. 1591.

o vocablo estrecha y muy estrecha y propriamente, conviene a saber, los que por sus extrañas y ásperas y malas costumbres o por su mala y perversa inclinación salen crueles y feroces y extraños de los otros hombres y no se rigen por razón, antes son como estóolidos o fantochados, ni tienen ni curan de ley ni derecho, ni de pueblo ni amistad ni conversación de otros hombres, por lo cual no tienen lugares ni ayuntamientos ni ciudades porque no viven socialmente, y así no tienen ni sufren señores ni leyes ni fueros ni político regimiento, ni comunican en usar de las comunicaciones a la vida humana necesarias, como son comprar y vender y trocar, alquilar y conducir, hace(r) compañía unos vecinos con otros, los depósitos y empréstitos y los demás contractos que son *jure gentium*, de los cuales tractan las leyes en el *Digesto* y en la *Instituta* y los doctores, y por la mayor parte viven desparcidos por los montes, huyendo de la conversación humana, contentándose solamente con tener y traer consigo solas sus mujeres, como hacen los animales y así son las monas y gatos paulos y los otros que no son gregales.”³³

Según Las Casas, este tipo de bárbaro es inhumano por naturaleza, a diferencia del primer tipo³⁴. Es decir, el bárbaro de la primera categoría perdió la razón por algún accidente, pero el bárbaro de esta categoría no la tiene desde el principio, como es el caso del esclavo natural mencionado por Aristóteles.

³³ *Ibid.*, c. 265, p. 1580.

³⁴ *Ibid.*, c. 265, pp. 1580-1581 y *Adversus persecutores et calumniatores*, I 5, pp. 122-124.

Las Casas explica que éste es bárbaro de “sentido propio y estricto”³⁵.

Para él, al igual que para Aristóteles, este bárbaro es rarísimo, ya que Dios nunca debería privarse de dar la razón a un gran número de hombres, ni la naturaleza dirigida por Él tampoco generaría gran cantidad de tal “gran monstruosidad en el linaje humano”³⁶. Las Casas demuestra que la providencia divina y natural funciona perfectamente en las Indias, donde existe la sociedad civil bajo la dominación de los verdaderos reyes³⁷. Por consiguiente, no acepta que traten a los indios de bárbaros de este tipo³⁸. Según él, considerando la perfectibilidad de la providencia y las características de la sociedad de los indios, no puede llamárseles los esclavos naturales.

Dos tipos de bárbaro como extranjero

En cuanto al bárbaro que significa extranjero, en primer lugar, Las Casas presenta la segunda categoría.

“La segunda manera o especie de bárbaros es algo más estrecha [que la primera categoría], y en ésta son aquellos que carecen de literal locución que responda a su lenguaje, como responde a la nuestra la lengua latina; finalmente, que carezcan de ejercicio y estudio de las letras [...].

³⁵ *Ibid.*, I 2, p. 88.

³⁶ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, Argumento, p. 285 y c. 267, p. 1591. Cf. Aristóteles, *HΘIKA NIKOMAXEIA*, VII 1, 1145a.

³⁷ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, cc. 40-263, pp. 463-1575.

³⁸ *Ibid.*, c. 267, p. 1591, Las Casas, *Adversus persecutores et calumniatores*, I 1, p. 80 y *Controversia entre Las Casas y Sepúlveda*, Prólogo de Soto, pp. 130-131.

Lo mismo se suele llamar bárbaro un hombre comparado a otro porque es extraño en la manera de la habla, cuando el uno no pronuncia bien la lengua del otro, y también cuanto a la conversación, que no se conciertan en el tractar y conversar uno con otro.”³⁹

Por una parte, llamar a un hombre bárbaro por causa de carecer de letras fue bastante general en ese período. La mayoría de los pensadores creyeron que todos los conocimientos se basaban en los escritos, distinguiendo el lenguaje escrito (el latín) del lenguaje hablado (cada idioma nacional), y por lo tanto carecer de letras significaba carecer de capacidad para explicar lógicamente el pensamiento. Es decir, para ellos, la expresión con letras era la base del conocimiento (*scientia*), del arte (*artificium*) y de la ley (*lex*) y “la civilización” por tanto no pudo existir sin ésta. Las Casas participa de este parecer hasta cierto punto. Pero al mismo tiempo explica que “estos tales se dicen ser bárbaros *secundum quid*, conviene a saber, según alguna parte o calidad que les falta para no ser bárbaros, porque en lo demás pueden ser sabios y polidos y carecer de ferocidad, extrañez y aspereza”⁴⁰. Según él, a la gente que no tiene letras le falta solamente la distinción entre el lenguaje escrito y el lenguaje hablado y nada más.

Las Casas cita la *Sententia libri politicorum (Parecer sobre la Política)* de Santo Tomás de Aquino y la *Moralia in Iob (Morales en Job)* de San Gregorio Magno (Gregorius Magnus, c.540-604) como ejemplos del uso del

³⁹ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 264, p. 1577.

⁴⁰ *Ibid.*

término bárbaro de esta segunda categoría⁴¹. Sobre todo subraya que Santo Tomás discierne esta categoría de la primera y la tercera categorías⁴², pero en realidad Santo Tomás no hace tan clara diferenciación entre la “diferencia cultural” y la “inferioridad humana” en torno a los significados de la palabra bárbaro.

Por otra parte, llamar a un hombre bárbaro por causa de no hablar en el mismo idioma que “el nuestro” era conforme al uso original de este término. Como hemos visto en la sección anterior, con el transcurso del tiempo se añadió a este sentido original el otro sentido: el hombre no civilizado que no podía formar sociedad según la razón. Las Casas se opone a esta mezcla de dos sentidos, utilizando las frases de San Pablo: “si no conozco la significación de las voces, seré para el que me habla un bárbaro, y el que me habla será para mí un bárbaro” (1 Corintios XIV, 11). Dice Las Casas que “de esta manera no hay hombre ni nación alguna que no sea de la otra cualquiera bárbara y bárbaro”⁴³. Es decir, según Las Casas, cuando se usa el término bárbaro de esta segunda categoría, se denota solamente la diferencia y no la inferioridad, ya que es natural que cada nación tenga su propio idioma, distinto a los de otras.

Las Casas dice que Aristóteles diferencia esta categoría de la tercera categoría en el Libro III de la *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, donde explica las características de

⁴¹ *Ibid.*, Las Casas, *Adversus persecutores et calumniatores*, I 2, p. 86 y *Controversia entre Las Casas y Sepúlveda*, Prólogo de Soto, p. 130. Los originales de las citas están en Tomás de Aquino, *Sententia libri politicorum* en ed. Leo XIII, *Opera omnia*, t. XLVIII (Roma: 1971), I 1a, p. A74r y Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, *S. Gregorii Maguni Opera*, B (Turnholt: Brepols, 1985), XXVII 11 (21), p. 1346.

⁴² Las Casas, *Adversus persecutores et calumniatores*, I 3, p. 102.

⁴³ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 264, p. 1577.

los extranjeros bajo la dominación despótica, puesto que éstos gobiernan su país, a diferencia de los esclavos naturales, basándose en su propia lengua, ley y potestad civil, aunque no conocen el griego⁴⁴. Sin embargo, en realidad en el pensamiento aristotélico no podemos encontrar tal distinción clara entre el “extranjero bajo el despotismo” —que significa mayormente el “asiático”— y el “esclavo natural”, así como no podemos hallar la distinción antes mencionada entre el “hombre que carece de razón por accidente” y el “esclavo natural”. Para Aristóteles, “al ser los bárbaros por su carácter naturalmente más sérviles que los griegos, y los de Asia más que los de Europa, soportan el gobierno despótico sin ningún desagrado”⁴⁵. Es decir, no separa la “inferioridad del hombre” del “mantenimiento del despotismo”. Al considerar la naturaleza de la dominación despótica, es natural que no puedan separarse ambas cosas. Pues ese tipo de dominación representa el sistema gubernativo en el que el dominador puede ejercer su poder a su gusto, tratando a los súbditos como su propiedad, así como el amo domina a los esclavos en su casa. Son prácticamente iguales los que están bajo el despotismo y los que deben someterse a otros por naturaleza. Por eso, en este punto, Las Casas insiste en la distinción entre las categorías de bárbaros, basándose en la errada interpretación llevada a cabo del pensamiento aristotélico.

Las Casas acepta llamar a los indios bárbaros de este segundo tipo porque es evidente que no tienen lenguaje escrito ni hablan en español⁴⁶.

⁴⁴ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 265, p. 1582, *Adversus persecutores et calumniatores*, I 2, pp. 86-88 y *Controversia entre Las Casas y Sepúlveda*, Prólogo de Soto, p. 130. El original de la cita está en Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, III 9, 1285a.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 267, p. 1591.

Según él, les faltan solamente las letras, pero aun sin éstas forman su propia sociedad ordenada. Por consiguiente, se puede decir que Las Casas apenas toma en consideración el sentido de inferioridad: “en ésta tan bárbaros como ellas [gentes bárbaras de la segunda categoría] nos son, somos nosotros a ellas”⁴⁷.

Con relación al sentido de bárbaro como extranjero, en segundo lugar, Las Casas presenta la cuarta categoría.

“Es la cuarta manera o especie de bárbaros y que se puede colegir de las cosas arriba dichas, que comprehende todos aquellos que carecen de verdadera religión y fe christiana, conviene a saber, todos los infieles, por muy sabios y prudentes philósofos y políticos que sean.”⁴⁸

Según él, San Agustín expone que solamente en la República Cristiana hay una verdadera justicia basándose en esta idea e igualmente con esta visión San Jerónimo aplica el término bárbaro a los asiáticos y los africanos⁴⁹. Sobre este punto, Las Casas comparte el sentido común de aquellos tiempos: el que no abraza la fe cristiana tiene ciertos defectos en sus costumbres. Pero al mismo tiempo, dice que los no cristianos poseen su propio orden social⁵⁰.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, c. 266, p. 1583.

⁴⁹ Las Casas, *Adversus persecutores et calumniatores*, I 5, pp. 120-122. Los originales de las citas están en Agustín, *De Civitate Dei*, II 21, t. I, pp. 119-125 y Jerónimo, *Ad evangelum* (epistula CXLVI), ed. Jérôme Labourt, *Lettres*, 8 tomes (Paris: Societé D'Édition, 1949-1963), t. 1, p. 117.

⁵⁰ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, cc. 266-267, pp. 1583-1590 y *Adversus persecutores et calumniatores*, I 5, pp. 118-122.

Aunque presenta la superioridad del mundo cristiano, no incluye en este significado de bárbaro tanta carga de inferioridad como sus contemporáneos.

Además, Las Casas divide a los bárbaros de esta categoría en dos subespecies: 1. las “gentes que viven pacíficas entre sí e que no nos deben nada” —la “pura negación (*pura negatio*)” presentada por Santo Tomás de Aquino— y 2. las “que persiguen la Iglesia, que son hostes públicos del imperio romano” —la “oposición a la fe (*contrarietas ad fidem*)” presentada por Santo Tomás—⁵¹. Según Las Casas, las primeras no tienen ninguna culpa, a diferencia de las segundas que “no sólo rehúsan de recibilla [la fe cristiana] y de oílla, pero impugnan y persíguenla y si pudiesen, por encumbrar y dilatar su secta, la destruirían”, como son los casos de los musulmanes⁵². Las Casas trata a los indios —que “nunca hicieron mal ni daño a la Iglesia, ni cognoscieron ni tuvieron nueva que hobiese Iglesia en el mundo”— de los primeros, la ignorancia invencible⁵³.

El significado histórico del intento lascasiano

De esta manera, Las Casas intentó rectificar la confusión tradicional en torno al concepto de bárbaro y aclarar en qué sentido los indios lo eran. Clasificó los sentidos de bárbaro en dos grupos principales: inferior —la primera categoría (el que había perdido la razón por accidente) y la tercera categoría (el que carecía de razón por naturaleza)— y diferente —la segunda categoría (el que no tenía letras ni usaba el mismo idioma que “el nuestro”) y la

⁵¹ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 267, p. 1591. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Secunda secundae, q. 10, a. 1, t. VII, pp. 359-360 y a. 6, p. 371.

⁵² Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 267, pp. 1587-1588.

⁵³ *Ibid.*, c. 267, p. 1591.

cuarta categoría (el que no abrazaba el cristianismo)—. En esta clasificación se niega principalmente la correlación entre estos dos, ya que, por un lado, existen los bárbaros de la primera categoría, pero no de la segunda ni la cuarta —como es el caso de los conquistadores— y, por otro, existen los bárbaros de la segunda y una parte de la cuarta categorías, pero no de la primera ni la tercera —como los indios—⁵⁴. Según Las Casas, en definitiva los indios tienen cultura distinta, pero no son inferiores.

Por una parte, de acuerdo con los criterios de la “posmodernidad”, parecerá que es incompleta su distinción entre el sentido de inferioridad y el de diferencia. En realidad, Las Casas no elimina completamente el matiz de inferioridad de la segunda ni la cuarta categorías⁵⁵. Antes bien, en su pensamiento, son compatibles la propia significación de cada religión y costumbre⁵⁶ y la superioridad del cristianismo y su costumbre⁵⁷. De acuerdo con esquemas actuales, se podrá decir que su visión de la diferencia no es conforme al relativismo cultural. Para él, cada diferencia es una de las expresiones de lo universal y la mejor expresión está en la forma cristiana. Por otra parte, parecerá que la inexactitud de las citas hechas por Las Casas daña la perfectibilidad de su redefinición del término bárbaro. Las Casas se basa en Aristóteles y Santo Tomás para llevar a cabo su redefinición, pero en

⁵⁴ Cf. *ibid.*, c. 267, pp. 1590-1591 y *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* en eds. Hernández y Galmés, *OC 10*, pp. 29-94.

⁵⁵ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 264, p. 1577 y c. 266, pp. 1583-1585.

⁵⁶ *Ibid.*, c. 263, p. 1571, *Historia de las Indias*, Prólogo, p. 339, *et passim*.

⁵⁷ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 266, p. 1583, *Adversus persecutores et calumniatores*, I 5, pp. 118-120, *et passim*.

realidad ninguno de ellos distingue los distintos significados de este concepto.

Sin embargo, es significativo que Las Casas acepte hasta cierto punto la igualdad del valor de culturas diferentes, fundamentándose en su redefinición del concepto de bárbaro, cuando lo consideramos en el contexto general de la historia del pensamiento europeo. Describe:

“Y así queda declarado, demostrado y abiertamente concluido [...] ser todas estas gentes destas nuestras Indias políticas, bien gobernadas (cuanto es posible por vía natural y humana, sin lumbre de fe) y que tenían sus repúblicas, lugares, villas y ciudades suficientísimamente proveídas y abundantes [...].

[...] en todo lo que toca a los actos del entendimiento y de la voluntad, [...] determinamos explicar, con muchas naciones del mundo señaladas y nombradas por políticas y razonables se igualaron y a otras muchas más sobrepujaron y a ningunas fueron inferiores. Y entre las con quien se igualaron fueron los griegos y romanos, y en muchas buenas y mejores costumbres los vencieron y sobrepujaron. Sobrepujaron también a los ingleses y franceses y a algunas gentes de nuestra España, ya otras innumerables fueron tan superiores en las costumbres, tenerlas buenas y carecer de muchas malas, que no merecieron con las de estas Indias compararse.”⁵⁸

Es decir, insiste en que los indios habían utilizado completamente su razón y entendimiento y en que habían formado su propio orden social antes de la

⁵⁸ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 263, pp. 1571-1572.

llegada de los españoles. Igualmente, Las Casas menciona a otros no cristianos: “los turcos y los moros en nuestros tiempos gentes son, sin duda, políticas y concertadas en sus regimientos y modos de vivir”⁵⁹. Según él, respecto a la diferencia del idioma y de la costumbre, los extranjeros son bárbaros para los españoles y al mismo tiempo los españoles son bárbaros para los extranjeros⁶⁰.

Si adelantáramos esta postura que acepta la diversidad de culturas, llegaríamos a la opinión de Montaigne:

“[...] nada bárbaro o salvaje hay en aquella nación [los indios], según lo que me han contado, sino que cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos. Allí está siempre la religión perfecta, el gobierno perfecto, la práctica perfecta y acabada de todo.”⁶¹

⁵⁹ *Ibid.*, c. 266, p. 1584.

⁶⁰ *Ibid.*, c. 264, p. 1577, c. 267, p. 1591 y *Adversus persecutores et calumniatores*, I 2, p. 86.

⁶¹ Montaigne, *Essais*, I 31, p. 203.

3. La formación de la dicotomía moderna entre la civilización y la barbarie

Fracaso de la distinción entre los dos significados de bárbaro y la transición de su criterio

Es cierto que los intentos hechos por Bartolomé de Las Casas, Alonso de Zorita y Juan de la Peña que clasificaron las acepciones del término bárbaro ejercieron cierta influencia sobre algunos pensadores posteriores. Por ejemplo, Juan de Torquemada (1557-1624) clasificó los significados de bárbaro a la manera de Las Casas, sin referirse a éste, con el mismo argumento y ejemplos⁶². Pero viendo las cosas en perspectiva, estos intentos resultaron vanos. Como se muestra claramente en los escritos de Francisco de Vitoria, de Juan Ginés de Sepúlveda, de José de Acosta, etc., la mayoría llamó a los indios bárbaros, sin dar importancia a la confusión de sus sentidos. Siguió siendo dominante distinguir el “nosotros” del “ellos”, relacionando la diferencia cultural con la calidad humana.

A pesar de eso, hay que prestar especial atención al hecho de que a partir de ese período empezó a abordarse el criterio de distinción entre los bárbaros y los civilizados separándolo de lo religioso. Sería Vitoria quien desempeñó un papel de mayor importancia en este proceso. Como veremos más detalladamente en la sección 2 del capítulo siguiente, insistió en que *lo civilizado* no siempre equivalía a *lo cristiano* porque los indios también poseían su propia república, gobierno y comercio conforme a razón⁶³. Para él,

⁶² Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 3 tomos (México: Porrúa, 1975), XIV 28-29, t. II, pp. 587-588.

⁶³ Vitoria, *De indis*, I 2-I 16, pp. 14-30.

todos los hombres, incluyendo a los no cristianos, tienen dominio y razón por naturaleza, por causa de su imagen de Dios (*imago Dei*): “ni Dios ni la naturaleza les abandonan en lo que es indispensable para la especie”⁶⁴. Por supuesto que Vitoria no consideró que los indios fueran completamente iguales a los españoles, sino que eran inferiores por cuanto les faltaba la buena educación⁶⁵. Según él, los indios se igualan con los hombres del campo (*rustici*) y no pueden utilizar la razón suficientemente, aunque la tienen, como es el caso de los niños. Por eso, deben obedecer a otros, como los niños están sujetos a sus padres.

Aquí Vitoria presenta un nuevo criterio para distinguir entre la barbarie y la civilización —tener buena educación o no—, arrumbando el criterio medieval —tener fe cristiana o no—. Es decir, piensa que para ser civilizado lo importante es que se adquiriera cultura, no que se hable en un idioma específico ni que se abrace el cristianismo. A partir de este supuesto, Vitoria no sólo sentó una base firme de una de las posturas dominantes sobre los asuntos de Indias, sino que también desempeñó un papel muy importante en la genealogía de los conceptos de “civilización” y “barbarie”.

Lo que se tornó dominante en la época posterior era esta visión vitoriana de la barbarie, no la redefinición lascasiana de este concepto. Es decir, la discusión sobre el estatus de los indios que acaba de considerarse resultó en la transformación del criterio para establecer los conceptos de civilización y barbarie. Un poco más tarde, los autores del contrato social mostraron más claramente esta transición del criterio de la barbarie / la civilización en otros términos.

⁶⁴ *Ibid.*, I 15, p. 30.

⁶⁵ *Ibid.*, I 15-16, pp. 30-31.

Para los pensadores que se basan en la teoría del contrato social, la barbarie es la “condición natural (*the state of nature*)” que contrasta con la “sociedad civil (*the civil society*)”. Es cierto que llegó a considerarse que el término “sociedad civil” representaba la sociedad económica (el “sistema del deseo”) a partir de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) que distinguió entre el Estado (*Staat*) y la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) con relación a la distinción entre el “ciudadano (*citoyen*)” y el “burgués (*bourgeois*)” en el francés⁶⁶. Pero originariamente este término significó la sociedad política misma, como sus formas griega y latina (*πολιτικη κοινωνία / societas civilis*) fueron sinónimos de la comunidad política (*πόλις / civitas*).

Según Thomas Hobbes, que formuló el concepto del Estado moderno, la sociedad civil es la comunidad política que se estableció por contrato entre sus miembros para que abandonaran su condición natural, en cuanto que situación de “guerra de cada hombre, contra cada hombre”.

Dice que, en la condición natural, todos los hombres son iguales por naturaleza.

“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el

⁶⁶ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad. Juan Garzón Bates, *Filosofía del Derecho* (México: Dirección General de Publicaciones, 1975). En cuanto a la genealogía del concepto de la sociedad civil, es útil consultar el estudio de Manfred Riedel, “Bürgerliche Gesellschaft” [1979] en trads. R. Kawakami, et al., *La historia del concepto de la sociedad civil* (Tokio: Ibunsa, 1990), pp. 11-135.

que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho.”⁶⁷

Con esta situación, cada individuo siempre tiene miedo a la posibilidad de que otros lo desposean no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida y de su libertad, ya que de la igualdad en las facultades surge una igualdad en la esperanza de conseguir los fines propios, destruir y someter a otros para procurar su conservación y, algunas veces, sólo su deleite.

De ahí deriva una situación permanente de guerra, en la que cada hombre vive una vida solitaria, pobre, brutal y corta, sin tener ninguna seguridad excepto su propia fuerza y habilidad⁶⁸. “En una condición así, no hay lugar para el trabajo, ya que el fruto del mismo es incierto; y, consecuentemente, no hay cultivo de la tierra; no hay navegación, y no hay uso de productos que podrían importarse por mar; no hay construcción de viviendas, ni de instrumentos para mover y transportar objetos que requieren la ayuda de una fuerza grande; no hay conocimiento en toda la faz de la tierra, no hay cómputo del tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad”. Por eso, evidentemente no hay propiedad, dominio, leyes ni, por tanto, nociones de lo moral y lo inmoral ni de lo justo y lo injusto. Solamente existe un constante miedo y peligro de perecer por muerte violenta. Para vencer esta condición miserable y asegurar la conservación de su propia vida y bienes, los hombres recurren a la formación del orden social mediante el contrato.

“Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el

⁶⁷ Hobbes, *op. cit.*, I 13, pp. 86-87.

⁶⁸ *Ibid.*, I 13, pp. 89-90.

miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlas. Y la razón sugiere convenientes normas de paz, basándose en las cuales los hombres pueden llegar a un acuerdo.”⁶⁹

Esta transición desde la condición natural hasta la sociedad civil es indudablemente una transición desde la barbarie, en la que no se cultivan la agricultura, el comercio, la industria ni la ciencia, hasta la civilización, en la que existe *lo social*. Como se considera que los hombres son iguales física y mentalmente por naturaleza, el criterio de distinción entre la civilización y la barbarie no puede ser ya la facultad de manejar un idioma específico o la posesión de la fe cristiana. Lo importante es que pueda notar la inseguridad de la condición natural y formar una sociedad civil estable bajo la dominación del soberano.

La condición natural presentada por John Locke (1632-1704), otro típico pensador que desarrolló la teoría del contrato social, mantiene cierto orden y se distingue claramente de la situación de guerra (*the state of war*), a diferencia de la imagen presentada por Hobbes. Al igual que Hobbes, Locke piensa que todos los hombres son libres e iguales en la condición natural, pero no considera que de ello se derive una mutua desconfianza (y luego la guerra), sino una ayuda mutua con el fin de perseguir la paz y la conservación de los seres humanos⁷⁰. Por eso, en la condición natural se asegura el fruto del

⁶⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁷⁰ John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge UP, 1988), II 2-3, pp. 269-282.

trabajo como la propiedad y se acumula riquezas con el uso de monedas⁷¹. Aunque no existe *lo civil*, en el sentido de órganos legislativo, judicial y administrativo que unen a sus miembros, sí existe *lo social*. Pero pronto los hombres aspiran al establecimiento del Estado, basado en el mutuo consentimiento, para lograr una preservación más segura de su propiedad, ya que en la condición natural, en la que todos tienen completamente el mismo derecho, el mantenimiento de su vida y sus bienes es inestable. En ese momento, cada persona obtiene una seguridad firme a cambio de ceder la libertad y el derecho de castigo a su gobierno⁷².

Esta visión de Locke, se corresponde con las de Hobbes, Hugo Grocio y Samuel Pufendorf (1632-1694) que influyeron mucho sobre él: la transición desde la condición natural (la barbarie) hasta la sociedad civil (la civilización)⁷³. Por supuesto que esta transición no tiene relación con la adquisición de algún idioma ni la creencia en alguna religión.

De esta manera, a medida que se propagó la visión del Estado moderno, fundamentada en la igualdad de los seres humanos, el criterio para distinguir la civilización de la barbarie se convirtió en la “adquisición de la civilidad”, traída por la buena educación o por la persecución de la seguridad. Al observar esta transición del criterio, es posible que se considere que del concepto de bárbaro hubiera sido eliminado el sentido de la diferencia —no pertenecer a nuestro grupo— y que este término hubiera llegado a indicar solamente la inferioridad —no pasar la vida humana—. Es decir, puede

⁷¹ *Ibid.*, II 5, pp. 285-302.

⁷² *Ibid.*, II 9, pp. 350-353.

⁷³ Cf. Hugo Grocio, *De iure belli ac pacis libri tres*, esp. II 2 ii, pp. 186-190 y Samuel Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, ed. Frank Böhling (Berlín: Akademie Verlag GmbH, 1998), II 1-2, pp. 107-129 y IV 4, pp. 354-370.

considerarse que hubiera desaparecido la mezcla de los dos significados en este concepto, señalada por Las Casas, Zorita, Montaigne, Peña y Torquemada.

Sin embargo, tanto para Vitoria como para Hobbes y Locke, la civilidad no es la noción estrictamente objetiva, sino la noción basada en la tradición europea. En realidad, aunque Vitoria acepta la existencia de un orden social de los indios, en definitiva lo trata como incompleto, que carece de educación, porque es distinto al europeo⁷⁴. También Hobbes y Locke comparan la sociedad civil a la sociedad moderna europea y la condición natural a la sociedad del Nuevo Mundo⁷⁵. Es decir, la civilidad presentada por ellos ya no tiene relación estrecha con el cristianismo, pero sí con la forma política europea. Por lo tanto, en sus pensamientos todavía no se separó la calidad humana de la diferencia cultural.

Los conceptos modernos de civilización y barbarie y los asuntos de Indias

Más tarde, esta visión del mundo iba adoptando nuevas formulaciones como la dicotomía moderna entre la civilización (Europa / Occidente) y la barbarie (no Europa / no Occidente), con el florecimiento de la Ilustración en el siglo XVIII (esp. David Hume [1711-1776], Adam Smith [1723-1790], Condorcet [1743-1794], Montesquieu e Immanuel Kant [1724-1804]), del darwinismo social en el siglo XIX (esp. Herbert Spencer [1820-1903], William Graham Sumner [1840-1910] y Francis Galton [1822-1911]) y de la antropología cultural en el mismo siglo (esp. Lewis H. Morgan [1818-1881] y

⁷⁴ Vitoria, *De indis*, I 15-16, pp. 29-31 y III 17, pp. 97-98.

⁷⁵ Hobbes, *op. cit.*, I 13, p. 89, *et passim* y Locke, *op. cit.*, II 8, p. 335, *et passim*.

Edward B. Tylor [1832-1917]). Y sostuvo el imperialismo teóricamente durante los siglos XIX y XX, acompañando la jerarquización de razas.

En la época posterior al tiempo de los asuntos de Indias, por una parte, se distinguió entre la barbarie y el salvajismo. Por ejemplo, podemos hallar uno de los primeros intentos de distinción entre ambos conceptos en las palabras de Montesquieu. Piensa que en la situación anterior a la civilización —que se encuentra en Europa donde existen la industria, el arte y el comercio—, viven los “pueblos salvajes —pequeñas naciones dispersas (cazadores)—” y los “bárbaros —pequeñas naciones que pueden reunirse (pastores)—” como se encuentran en Asia, África y las Américas⁷⁶. Más tarde, Lewis H. Morgan y Edward B. Tylor sistematizaron esta teoría del desarrollo: la sociedad humana progresa desde el salvajismo a través de la barbarie hasta la civilización⁷⁷.

En la época posterior al tiempo de los asuntos de Indias, por otra parte, se utilizó la palabra “civilización” como el antónimo fijo de la “barbarie”. Por ejemplo, recibiendo una gran influencia de Andrew Fletcher (1653-1716), Francis Hutcheson (1694-1746) y Henry Home Kames (1696-1782), Hume y Smith definen la “sociedad civilizada (*the civilized society*)” como la “sociedad comercial (*the commercial society*)” en la que se desarrollaban la división del trabajo, el uso de monedas, la propiedad, el establecimiento del

⁷⁶ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, trads. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, *Del Espíritu de las Leyes* (Madrid: Tecnos, 1998), XVIII 9-11, p. 192, XVII, pp. 185-189 y XI 6, pp. 107-114.

⁷⁷ Lewis H. Morgan, *Ancient Society on Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1907), I 1-3, pp. 3-44 y Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custum*, vol. I (London: John Murray, 1920), c. II, pp. 26-69.

Estado, la comunicación y el espíritu libre, dejando la vida bárbara⁷⁸. A medida que influyó esta postura sobre los ilustrados escoceses que siguieron a estos dos, como Adam Ferguson (1723-1816), John Millar (1735-1801) y Dugald Stewart (1753-1828), apareció oficialmente la palabra “civilization”. Pues en 1772, James Boswell (1740-1795) insistió a Samuel Johnson (1709-1784), editor del diccionario, en que debía utilizarse esta palabra, en lugar de la palabra “civility”, para expresar la situación contraria de “barbarity”⁷⁹. Johnson lo rechazó, pero en 1775 John Ash (c.1724-1779) lo adoptó en la redacción de su diccionario. También en Francia, con el florecimiento de la Ilustración dirigida por Jean Le Rond d’Alembert (1717-1783), Denis Diderot (1713-1784), Louis Chevalier de Jaucourt (1704-1779), etc., en 1835 se escribió la palabra “civilisation” en el diccionario de la Academia Francesa⁸⁰.

Es cierto que la palabra civilización es polisémica, así como la palabra barbarie. Hay dos significados principales relacionados con el concepto de “cultura”. El primero proviene del uso de la antropología cultural / social, que trata la civilización como una forma de cultura. Según este uso, la civilización es la situación que lleva la urbanización, el desarrollo de la tecnología, la diferenciación de la profesión y de la clase social, etc., uniéndose varias culturas —cada cultura es un conjunto de actividades espirituales y materiales, adquirido y conservado por un grupo humano—. El

⁷⁸ David Hume, *Political Discourses*, eds. Wolfram Engels, et al. (Frankfurt: Wirtschaft und Finanzen GmbH, 1987), pp. 23-40 y Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, eds. R. H. Campbell, et al. (Indiana: Liberty Classics, 1981), I 4, p. 37.

⁷⁹ A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions* (New York: Random House, 1963), p. 18.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 17.

segundo significado proviene del uso de la filosofía alemana, sobre todo del neokantismo, que trata la civilización como lo opuesto a la cultura. Según este uso, la civilización es el conjunto de actividades materiales de los seres humanos (e. g. la invención de los instrumentos y el desarrollo de la técnica), mientras que la cultura es el conjunto de actividades espirituales (e. g. las ciencias, el arte, la religión y la educación)⁸¹.

Además de estos dos significados, en los países no europeos, que importaron este concepto aplicándolo a su palabra nativa existente a partir de la época imperialista, la “civilización” es casi sinónimo de la “europeización” o la “occidentalización”. Por ejemplo, en Japón, como se encuentra esta palabra en los textos de Yukichi Fukuzawa (1835-1901) y de Amane Nishi (1829-1897), empezaron a usarla hace 130 años aproximadamente para expresar la situación en la que se propagaban las ciencias, las técnicas y el pensamiento del Occidente moderno⁸².

Sin embargo, detrás de esta variedad de significados, hay una comprensión común: la civilización es el punto de llegada de la sociedad humana, situado por encima de la barbarie y del salvajismo. Esta comprensión tiene relación estrecha con el parecer de que los hombres progresan desde la situación ignara propia de fuera del Occidente hasta la situación refinada encontrada en el Occidente.

Este parecer ha tenido cierto predicamento no sólo en el Occidente, sino también fuera de éste, por influjo de la visión del progreso de la historia y la

⁸¹ Respecto a estos dos sentidos principales de la civilización, véase *ibid.*, pp. 11-73.

⁸² Cf. Yukichi Fukuzawa, *Bummeiron no Gairyaku*, ed. H. Matsuzawa (Tokio: Iwanami, 1995), esp. cc. II-III, pp. 25-73 y Amane Nishi, *Hyakugaku Renkan*, ed. T. Okubo (Tokio: Sohkoh, 1981), esp. pp. 35, 67, 166-167 y 252-255.

sociedad humanas, presentada por Condorcet, Auguste Comte (1798-1857), Herbert Spencer, Hegel, etc., que se relacionó fácilmente con la teoría de la superioridad del Occidente sobre las demás regiones, y del desarrollo de las ciencias naturales en la sociedad real del Occidente, llevado por Isaac Newton (1642-1727: la dinámica clásica), Antoine Laurent Lavoisier (1743-1794: la química), James Clerk Maxwell (1831-1879: el electromagnetismo), Albert Einstein (1879-1955: la física), W. T. Astbery (1898-1961: la biología molecular), etc., que realizó en la práctica la superioridad del Occidente sobre las demás regiones. Es decir, la idea de la superioridad del Occidente se ha difundido gracias a su vinculación a las ciencias modernas. Esto significa que en el criterio moderno de la civilización, establecido a partir de la época de los asuntos de Indias —la adquisición de la “civilidad”—, pasó a atribuirse una importancia decisiva a la adquisición del “conocimiento y técnica de las ciencias naturales modernas”.

Aquí se encuentra la razón por la que los pensadores neokantianos insistieron en la supremacía de la cultura (lo espiritual) sobre la civilización (lo material). Según los pensadores alemanes como Ferdinand Tönnies (1855-1936), Heinrich Rickert (1863-1936), Alfred Weber (1868-1958) y Hermann Keyserling (1863-1946), la civilización “universal” formulada principalmente por los pensadores franceses equivale a la situación en la que ha progresado la ciencia y técnica⁸³. Lo importante para los seres humanos no es tal civilización, sino la cultura “particular” que refleja la tradición propia de cada nación. Esta postura se fundamenta en la opinión de que el desarrollo de las ciencias no siempre enriquece el interior de los hombres. Esta manera de

⁸³ Cf. Kroeber and Kluckhorn, *op. cit.*, pp. 27-53.

tratar la civilización se propagó, con la circulación de la influencia del neokantismo, no sólo a los países occidentales, sino también a los no occidentales. Es evidente que de acuerdo con esta postura, los conceptos de civilización y de cultura son opuestos. Aun así, ambos significan la situación en la que se deja la condición natural (la barbarie / el salvajismo) con el uso completo de razón y en este sentido corresponden al concepto tradicional de civilización.

Basándose en este parecer, la “civilización” ha representado dos cosas, la diferencia (pertenecer a la nuestra sociedad) y la superioridad (pasar la vida humana dejando la barbarie y el salvajismo), precisamente contrarias a las dos cosas indicadas con la palabra “barbarie”.

Por supuesto que los conceptos mismos de barbarie y civilización no son particulares de Europa, sino que existen en varias regiones en épocas distintas. Por ejemplo, China ha tratado tradicionalmente a todos los extranjeros de su alrededor como bárbaros, utilizando las letras que significan varios animales para expresarlos. Los musulmanes han considerado su propia comunidad llamada *umma* como lo elegido y sagrado, distinguiéndola claramente de las demás comunidades no islámicas. En el Japón de la Edad Antigua, los tribus marginales que no obedecían al poder político central se llamaron el oso, la rana y el camarón. Éstos serán ejemplos típicos de la forma de pensar que encuentra la superioridad en la comunidad de sí mismo, identificando la diferencia cultural de otras comunidades con la inferioridad humana. Por eso, se podrá decir que todos los seres humanos tienen una tendencia a tratar a aquellos con quienes no se comunican por causa de la diferencia del idioma y de la costumbre —especialmente a los enemigos— como inferiores, y a veces como animales o insectos. Con todo, la dicotomía europea entre la

civilización y la barbarie puede distinguirse de las demás, puesto que ha sido un criterio global que influye en todo el orbe. Esta visión del mundo presentada por los europeos sostuvo teóricamente su expansión a otras áreas.

Al considerar este proceso del desarrollo de la dicotomía moderna europea, que llega hasta hoy cambiando su forma, podemos tratar los asuntos de Indias como el origen de su formación y también como el origen de críticas acerbas contra ésta. Por una parte, estos asuntos están en el origen de la formación de la dicotomía moderna entre la civilización y la barbarie porque en éstos se estableció su criterio de distinción —tener buena educación o civilidad o no—, arrumbando el criterio medieval —tener fe cristiana o no—, pero siguiendo la identificación tradicional entre la diferencia cultural de otras comunidades y la inferioridad humana. Es cierto que con el transcurso del tiempo, se aumentó la importancia del conocimiento y técnica de las ciencias naturales como requisito para “civilizarse”, pero aun éste está en la prolongación de la transformación del criterio realizada en el siglo XVI. La discusión sobre el estatus de los indios estableció de forma primitiva una base para valorar a los no europeos dejando aparte la religión. Por otra parte, los asuntos de Indias están en el origen de las críticas contra tal visión moderna del mundo porque crearon dudas acerca de la mezcla de la diferencia y la inferioridad en esta visión. A pesar de esta variedad del pensamiento español ante los asuntos de Indias, si vemos el conjunto de su situación intelectual, comprendemos que a través de estos asuntos se plantearon por primera vez las cuestiones modernas de barbarie y civilización. Precisamente aquí se encuentra el significado de estos asuntos en la historia del pensamiento político.

Entonces, ¿cómo se plantearon concretamente estas cuestiones? y ¿cómo

se discutió sobre éstas? Podremos analizar las respuestas a estas preguntas en los tres capítulos siguientes en los que se considera detalladamente la situación ideológica en torno a los tres puntos principales de discusión de los asuntos de Indias.

Capítulo IV Razón y prudencia: la naturaleza de los indios

Como hemos visto en los capítulos anteriores, los asuntos de Indias surgieron justo en un contexto de tránsito hacia la modernidad. A partir de esta valoración, en los capítulos IV, V y VI se analiza detalladamente el debate sobre la cuestión de Indias.

Se ha anunciado, en la introducción y en la sección 3 del capítulo II, que este trabajo centra en los tres puntos principales de la discusión: ¿son los indios seres racionales?, ¿por qué los reyes castellanos tienen derecho a gobernarlos? y ¿en qué condiciones se permite a los españoles hacerles la guerra justa? A medida que avancemos en el análisis de estas polémicas, iremos tratando otros temas afines como la manera lícita de propagar la fe cristiana, la justeza de la encomienda y del requerimiento y la justicia de intervenir en otros países. Aunque se presentaron varias respuestas a estas cuestiones, fueron las más destacables las siguientes. La primera insiste en que los españoles pueden hacer obedecer a los indios, aun mediante la guerra trágica, porque éstos son seres inferiores que carecen de razón y deben quedar sometidos, dada su naturaleza, a los superiores. La segunda sostiene que los indios son seres inmaduros por causa de carecer de educación, aunque tienen razón y dominio, y que los españoles deben ponerlos bajo su control para cumplir sus derechos y deberes conforme al derecho de gentes, evitando el recurso a la violencia en lo posible. La tercera niega la legitimidad de la manera en que los españoles han hecho la guerra y sometido a los indios, considerándolos como hombres completos, a los que se debe tratar del mismo

modo que a los españoles.

Distintos historiadores también dividen en tres las opiniones sobre los asuntos de Indias, aunque sus criterios de distinción no siempre coinciden con el de este estudio. Por ejemplo, José Luis Abellán las clasifica como sigue: 1. la postura que defiende a ultranza la guerra indiana, 2. la postura que se basa en la teoría de la guerra justa y 3. la postura que nunca acepta la legitimidad de esa guerra¹. Por su parte, F. Parkinson las divide como sigue: 1. la posición aristotélica, 2. la posición del canonista y 3. la posición del estoicismo clásico².

Por supuesto que la autora tiene muy en cuenta la posibilidad de que dicha clasificación oculte la complejidad de la controversia en torno a la legitimidad de la conquista. Aun así, la utiliza en esta tesis para que se pueda aclarar la visión de conjunto de los asuntos de Indias. En este sentido, esta clasificación no tiene un carácter absoluto. No es más que una posible medida para ordenar numerosas opiniones sobre estos asuntos.

Prestando especial atención a estas tres posturas, se analiza en el presente capítulo el debate sobre la primera cuestión (la naturaleza de los indios), en el capítulo siguiente el debate sobre la segunda cuestión (la legitimidad del dominio español sobre ellos) y en el capítulo VI el debate sobre la tercera cuestión (la licitud de la guerra indiana).

1. La teleología jerárquica y la teoría del esclavo natural

Para discutirse de lo que debía ser el dominio español en las Indias

¹ Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. II, pp. 429-474.

² Parkinson, *op. cit.*, pp. 20-25.

basado en las bulas alejandrinas, ante todo se necesitó considerar el primer punto de discusión, es decir, cómo debían ser tratados los indios de acuerdo a su naturaleza. En cuanto a esta cuestión, al comienzo de la conquista la opinión más influyente fue la teoría del esclavo natural: los indios eran “esclavos naturales (*servi a natura*)” y debían por tanto servir a los superiores. Antes de examinar detalladamente esta opinión, es preciso hacer una aclaración terminológica.

Como Jesús María García Añoveros explica sumariamente, “la palabra latina *servus* se tradujo indistintamente al español por siervo o esclavo, prevaleciendo el de esclavo”³. Originariamente el término siervo se deriva del *servus* / *δουλος* (la persona sobre la que otra ejerce derecho de propiedad como si fuese una cosa). Se dice el “siervo” porque “los enemigos vencidos en la guerra pueden ser muertos del vencedor, y el que se abstiene de esto y les concede la vida, los guarda y reserva de la muerte, aunque pierden libertad”⁴. Es decir, al principio este término remitía al cautivo, aunque más tarde indicaría normalmente al siervo de gleba. Por su parte, el término esclavo se deriva del *sclavus* / *σκλαβως* (el pueblo del Oriente medieval, víctima del comercio de esclavos). Sin embargo, en el siglo VII este último llegó a adoptar el sentido de siervo. Así, tanto en la época en la que se discutió la cuestión de las Indias como en nuestra época, se usan como sinónimos los términos esclavo y siervo⁵ —el que no tiene dominio sobre sí mismo ni sobre

³ Jesús María García Añoveros, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos* (Madrid: CSIC, 2000), pp. 125-126.

⁴ Sebastián de Covarrubias, *op. cit.*, p. 937.

⁵ En ese tiempo, según Sebastián de Covarrubias, el siervo es lo que “en rigor vale el esclavo” y el esclavo es “el siervo, el cautivo”. (*Ibid.*, p. 937 y p.

sus cosas, sino que pertenece a otros—, si bien en realidad había una diferencia entre los dos en cuanto que el primero se podía comprar y vender y el segundo no. Como se utilizaba más frecuentemente la primera palabra, la presente tesis también traduce el término *servus* al español normalmente por esclavo.

La introducción de la concepción aristotélica-tomista del orden natural jerárquico

Según la opinión basada en la teoría del esclavo natural, los indios no tienen verdadera razón, a diferencia de los hombres completos, y por lo tanto no pueden gobernarse a sí mismos, si bien pueden entender las órdenes de sus amos. Esta opinión fue persuasiva porque se fundamentó en la visión tradicional del orden natural jerárquico, que había sido presentada por las autoridades ideológicas de la época —Aristóteles y Santo Tomás de Aquino—.

Aristóteles piensa que todas las existencias del cosmos tienen su propio fin: “si las cosas producidas por el arte están hechas con vistas a un fin, es evidente que también lo están las producidas por la naturaleza”⁶. Según él, cada existencia tiene cierta posición jerárquica, conforme a la calidad de su fin, y funciona en coordinación con la totalidad. Es decir, en el orden cósmico estructurado de acuerdo a la jerarquía de las cosas naturales —desde el primer motor y las estrellas fijas de arriba hasta las plantas y los insectos de abajo—, las clases inferiores existen para asistir a las clases superiores. Por eso, en el

536). En nuestra época, *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española explica que el siervo es “esclavo de un señor” y que el esclavo es “la persona que por estar bajo el dominio de otra carece de libertad”. (Vigésima primera edición, 1992, p. 1877 y p. 875).

⁶ Aristóteles, *ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ*, eds. Philip H. Wicksteed and Francis M. Cornford, *The Physics* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1935-1957), II 8, 199a.

mundo de los seres humanos también hay clasificación gradual desde los hombres razonables —que hacen una vida contemplativa (*θεωρητικὸς βίος*)— hasta los bárbaros —que viven como son bestias—.

En este orden de la sociedad humana, al igual que en el orden del cosmos, los inferiores deben servir a los superiores. Igualmente, en cada individuo, el cuerpo obedece al alma y la pasión obedece a la razón.

“[...] es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos.

También ocurre igualmente entre el hombre y los demás animales, pues los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, porque así consiguen su seguridad. Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres”⁷.

Es decir, en todas las relaciones entre los seres humanos los superiores deben dominar a los inferiores, así como el espíritu domina el cuerpo, la razón domina la pasión, los seres pensantes dominan los seres irracionales y el hombre domina a la mujer.

Desde esta visión se sostiene la esclavitud. Aristóteles define el esclavo

⁷ Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, I 2, 1254b.

como una “posesión animada (*κτημα ἐμψυχον*)”⁸ y lo divide en el “esclavo por naturaleza (*φύσει δούλος*)” y el “esclavo por ley (*κατὰ νόμον δούλος*)”. El segundo es prisionero de guerra. En este caso, no podemos consentir incondicionalmente las relaciones entre el amo y el esclavo porque es posible que los hombres mejor nacidos sean convertidos en esclavos por causa de una guerra injusta⁹. Por otra parte, el esclavo por naturaleza “no pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro” en razón a su inferioridad innata¹⁰. Como se considera que su fin es ser esclavo, las relaciones actuales entre el amo y el esclavo son razonables.

“Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando, como en los casos mencionados. Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla; pues los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad la diferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los animales

⁸ *Ibid.*, I 2, 1253b.

⁹ *Ibid.*, I 2, 1255a-1255b.

¹⁰ *Ibid.*, I 2, 1254a-1254b.

domésticos.”¹¹

En resumen, por un lado, el “esclavo natural” se distingue claramente del animal, ya que tiene capacidad para percibir la razón aunque no la posee en sí mismo. Pero, por otro lado, es casi igual que el animal, ya que debe ayudar con su cuerpo al hombre libre. Es una especie de semi-hombre, que a través de su servicio al hombre completo puede realizar su fin y contribuir a la sociedad.

La teoría de Aristóteles fue retomada por Santo Tomás de Aquino en el mundo cristiano de la Edad Media. Santo Tomás expone igualmente que todas las cosas naturales (*res naturales*) forman un orden jerárquico según su finalidad, y que realizan su propio fin a través de contribuir a la realización de los fines de los seres más superiores¹². En este orden, todo se sitúa debajo de Dios, ya que Santo Tomás considera que Él ocupa la posición de fin último. Por eso, su visión del orden resulta de una mezcla del pensamiento aristotélico y la doctrina cristiana: existen ordenadamente Dios (la cumbre), los ángeles, los seres humanos, los animales, los insectos, las plantas y los objetos inanimados (la clase más baja). Dice: “según la misma razón, entre los hombres se encuentra un orden. Pues los que destacan por su entendimiento dominan naturalmente, mientras que los menguados de entendimiento, pero robustos de cuerpo, parecen naturalmente destinados a servir”¹³.

¹¹ *Ibid.*, I 2, 1254b.

¹² Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Secunda secundae, q. 104, a. 1, t. IX, pp. 428-429.

¹³ Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, eds. Laureano Robles Carcedo, et al., *Suma contra los gentiles*, 2 tomos [bilingüe] (Madrid: BAC, 1967-1968), III 81, t. II, p. 326.

Se aplicó esta visión del orden natural jerárquico, junto con el concepto del esclavo natural, a los asuntos de Indias durante los siglos XV y XVI¹⁴. Se dice que quien relacionó ambas cosas por primera vez fue Juan Mair, el teólogo escocés del Colegio de Montaigu en París. Insistió en que los indios de las Antillas eran esclavos naturales, de acuerdo con la teoría aristotélica, y de un tipo infrecuente en la historia de la humanidad¹⁵. Y aceptó el uso de la violencia como necesario para predicarles la fe cristiana con seguridad.

Este discurso atrajo a los españoles que consideraban las características del dominio español sobre los indios fundamentado en las bulas alejandrinas. En la Junta de Burgos de 1512, presentaron esta teoría los dos predicadores del rey, el licenciado Gregorio y Bernardo de Mesa¹⁶.

Según Gregorio,

“hay dos maneras de principado. Uno es real, y otro es domínico o despótico. El primero es gobernar libres y súbditos, para el bien y utilidad dellos. El segundo es como de señor a siervo. Y, aunque Vuestra Alteza sea rey y tenga el justo dominio de las Indias, digo que puede muy bien y justamente, como señor,

¹⁴ Sobre la aplicación de la teoría del esclavo natural a los indios, ésta se explica en Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians* (Bloomington: Indiana UP, 1959), esp. pp. 12-27.

¹⁵ Juan Mair, *In secundum librum sententiarum* (Paris: 1519) [microfilm de la Biblioteca de la Universidad de Rochester], Dist. 44, f. clxxxvi. Cf. Pagden, *The Fall of Natural Man*, pp. 38-39 y Hanke, *Aristotle and the American Indians*, p. 14.

¹⁶ El resumen de las opiniones del licenciado Gregorio y de Mesa se describe en Las Casas, *Historia de las Indias*, III 12, pp. 1798-1803 (Gregorio) y III 9, pp. 1784-1787 (Mesa). Se dice que su contenido coincide con el original. Cf. la nota 61 del capítulo II de esta tesis.

gobernarlos, y que sirvan por su mandado a los cristianos de la manera que sirven, con tanto que sean bien tratados^[sic] y gobernados”.

La razón de ello es porque “estos indios son muy viciosos y de malos vicios, son gente ociosa y ninguna inclinación ni aplicación tienen a virtud ni bondad”. Es decir, Gregorio expone que, citando a Aristóteles, Santo Tomás, Escoto, etc., a los indios, que carecen de razón, juicio y entendimiento, “les es provechoso servir a señor sin ninguna merced ni galardón”.

Según Mesa, los indios deben obedecer a los reyes castellanos conforme a la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles, ya que aquéllos carecen de entendimiento, de capacidad, de firmeza para perseverar en la fe y de buenas costumbres.

“[...] los indios no eran siervos por derecho porque no fueron conquistados al principio por la introducción^[sic] de la fe ni por razón de su infidelidad, porque la infidelidad en ellos no era pecado; ni menos son siervos por compra, ni menos son siervos por natiuidad, porque naturalmente todos los hombres son libres; ni menos eran siervos por la estimación de Su Alteza ni de la reina doña Isabel, de gloriosa memoria, que siempre los llamaron libres, y era manifiesta señal de libertad. [...] no veía otra razón de servidumbre sino la // natural, que era falta de entendimiento y capacidad y la falta de la firmeza para perseverar en la fe y buenas costumbres, porque aquélla es una natural servidumbre, según el Filósofo. O por ventura son siervos por la naturaleza de la tierra,

porque hay algunas tierras a las cuales el aspecto del cielo hace siervas, <y no podrían ser bien regidas> si en ellas no hobiese^[sic] alguna manera de servidumbre; como, en Francia, Normandía y parte del Delfinazgo siempre han sido regidas mucho^[sic] a semejanza de siervos. Más, como quiera que sea, los indios no se pueden llamar siervos, aunque para su bien hayan de ser regidos con alguna manera de servidumbre, la cual no ha de ser tanta que les pueda convenir el nombre de siervos ni tanta la libertad que les dañe, pues para su bien fueron dados principalmente a los reyes de Castilla y no para el de los reyes, puesto que justamente se les piden a éstos los servicios y ellos son obligados a los dar [...].”

Por eso, los indios deben proporcionar tributo y servicio a los reyes castellanos, a través del trabajo físico, porque no tienen riquezas naturales ni artificiales, y en cambio aprenden las buenas costumbres conforme al cristianismo. Este servicio e instrucción debe hacerse mediante el sistema de los repartimientos o encomiendas, siempre teniéndose cuidado con las condiciones en las que se llevan a cabo los trabajos. Mesa dice que a través de ello, los indios caminarán hacia la policía.

Además de los dos autores mencionados, se puede señalar a Juan Rodríguez de Fonseca, Martín Fernández de Enciso, Alonso del Espinal, Juan de Quevedo y Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés como pensadores que se apoyaron en esta doctrina.

Esta primera opinión, que negaba la naturaleza humana de los indios fundamentándose en la teoría del esclavo natural, siguió contado con un considerable predicamento, especialmente entre los conquistadores y

encomenderos, incluso después de recibir críticas por parte de quienes presentaron la segunda y la tercera opiniones que veremos en las dos secciones siguientes y aun después de que el Papa Pablo III (Paulus III, 1534-1544) declarara claramente que los indios debían ser tratados como hombres verdaderos, no esclavos (*Sublimis Deus*, 1537). Finalmente, esta doctrina fue sistematizada por el humanista Juan Ginés de Sepúlveda, que trató de los asuntos de Indias insertando el concepto del esclavo natural y la noción de la ley natural en la teoría de la guerra justa.

Vida, obra y parecer de Juan Ginés de Sepúlveda

En cuanto a la vida de Sepúlveda, ésta todavía no se ha aclarado completamente y, por lo tanto, existen discrepancias respecto a la fecha y el lugar de su nacimiento y otras varias cuestiones. En los apartados siguientes, recorreremos su vida y actividad intelectual, antes de pasar a su pensamiento, siguiendo las obras de Losada (*op. cit.*, pp. 11-327), el estudioso más fiable sobre este tema, y de E. Rodríguez Peregrina (“Vida y Obra” en eds. Rodríguez Peregrina y B. Cuart Morer, *Juan Ginés de Sepúlveda OC I Historia de Carlos V: libros I-V*, Pozoblanco: Ayuntamiento de Pozoblanco, 1995, pp. XXV-XXXIV), uno de los últimos estudiosos que ordenaron los estudios precedentes¹⁷.

Sepúlveda nació en Pozoblanco entre los últimos meses del año 1489 y el mes de junio de 1490. Sus padres eran cristianos viejos bastante ricos y el mismo Sepúlveda también. Después de terminar su carrera en Córdoba, en

¹⁷ Como otro estudio notable sobre la vida y obra de Sepúlveda, es preciso mencionar Aubrey F. G. Bell, *Juan Ginés de Sepúlveda* (Oxford: Oxford UP, 1925) y Fernández-Santamaria, *op. cit.*, pp. 163-169.

1510 entró en la Universidad de Alcalá de Henares, uno de los centros más destacados del Renacimiento español, y estudió filosofía bajo la supervisión de Sancho de Miranda. Luego estudió teología en el Colegio de Sigüenza como becario e ingresó en 1515 en el Colegio de San Clemente de Bolonia también como becario. En el segundo estudió filosofía griega, sobre todo pensamiento aristotélico, bajo la dirección de Pietro Pomponazzi (1462-1525) y publicó traducciones de textos griegos. Al mismo tiempo, entabló amistad con personas influyentes, como Julio de Médicis (Giulio de' Medici, 1478-1534), Alberto Pío (1472-1530), Adriano VI (Adrianus VI, 1522-1523), Hércules Gonzaga y Antonio Berrio (1526/7-1597). A través de estas actividades, su fama como traductor y comentarista de la filosofía griega se extendió a Florencia, Carpi, Roma y Mantua.

En 1523, obtuvo el título de doctor en artes y teología en el Colegio de San Clemente. Luego se trasladó a Roma para servir a la corte pontificia como “traductor oficial” de Aristóteles, con la toma de posesión del Papa Julio de Médicis (Clemente VII, 1523-1534). Durante su estancia en Roma, Sepúlveda tradujo y comentó varias obras aristotélicas y al mismo tiempo presentó sus opiniones sobre problemas “de actualidad” como la interpretación de la gracia, la política ante la amenaza de Turquía y el divorcio de Enrique VIII (Henry VIII, 1509-1547) de Inglaterra.

En 1536 Sepúlveda renunció al cargo de traductor oficial y regresó a su país, España, para desempeñar un cargo de cronista y capellán del Emperador Carlos V. A partir de ese momento, empezó a atraer la atención de sus contemporáneos, como uno de los polemistas principales de los asuntos de Indias.

A lo largo de su vida, Sepúlveda presentó diversos escritos. Por

ejemplo, hay traducciones de los textos aristotélicos como *De mundo* (*Del mundo*, 1523), la *Metaphysica* (*Metafísica*, 1527), la *Politica* (*Política*, 1548) y la *Ethica Nicomachea* (*Ética a Nicómaco*, inédita). En cuanto a las obras que tratan de los problemas religiosos de la época, existen *De fato et libero arbitrio* (*De la voluntad divina y el libre arbitrio*, 1526), *De ritu nuptiarum et dispensatione* (*De nupcias y la dispensación*, 1531) y la *Antapologia pro Alberto Pio principi Carpensi in Erasmum Rotterodamum* (*Contradefensa de Alberto Pio*, 1532). Como crónicas, podemos señalar *De rebus gestis Caroli V* (*Historia de Carlos V*, concluida hacia 1562, pero inédita hasta 1780), *De rebus gestis Philippi II* (*Historia de Felipe II*, concluida hacia 1573, pero inédita hasta 1780) y *De rebus hispanorum gestis ad novum orbem Mexicumque* (*Historia de los españoles en el Nuevo Mundo y México*, concluida en los años sesenta, pero inédita hasta 1780). También existen bastantes cartas.

De entre sus numerosos escritos, esta tesis presta especial atención a los dos que tratan directamente de los asuntos de Indias: el *Democrates secundus, de iustis belli causis* [*Democrates secundus*] (*Demócrates segundo, o sobre las justas causas de la guerra*, concluido en 1545, pero inédito hasta 1892) y la *Apologia, pro libro de iustis belli causis* [*Apologia*] (*Apología, en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, 1550). También analizo otros tres, en los que se encuentra de forma tangencial su parecer con relación a estos asuntos: el *Democrates primus, de convenientia disciplinae militaris cum christiana religione* [*Democrates primus*] (*Democrates primero, o de la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana*, 1535), la *Cohortatio ad Carolum V ut bellum suscipiat in Turcas* [*Bellum in Turcas*] (*Exhortación a Carlos V para que emprenda una guerra en Turquía*, 1529) y *De regno et regis officio* (*Sobre el reino y el deber del rey*, 1571).

En primer lugar, el *Democrates secundus* es bastante conocido, ya que su resumen se presentó en el enfrentamiento dialéctico hecho en Valladolid. Este enfrentamiento sucedió en la Junta de Valladolid, que el Emperador Carlos V había convocado en 1550, a petición del Consejo de Indias, para emprender una deliberación sobre la política “justa” en las Indias. En esta Junta, Sepúlveda y Las Casas discutieron con intensidad acerca de la legitimidad de la conquista ante sus catorce miembros, entre los cuales estaban Domingo de Soto, Melchor Cano y Luis Urtado de Mendosa. Por eso, la Junta se convirtió en el lugar de confrontación entre Sepúlveda y Las Casas, apartándose de su objetivo original: la búsqueda de la manera en que dominar a los indios en conciencia. En esta Junta, ambos presentaron alternativamente sus opiniones, sin verse directamente, y los miembros deliberaron sobre cada justedad¹⁸. En esta ocasión Sepúlveda mostró su postura, resumiendo el *Democrates secundus* que no había sido publicado desde su cumplimentación (1545) por causa de objeciones del Consejo de Indias, de la Universidad de Alcalá y de la Universidad de Salamanca. A través de este proceso, el *Democrates secundus* llegó a ser el más famoso de todos sus escritos.

Esta obra está escrita en latín en forma de diálogo entre Demócrates, el griego que expresa la opinión del autor (Sepúlveda) y Leopoldo, el alemán “algo contagiado por los errores luteranos”. Consta de tres partes: 1. el *praefatio* (prólogo) que explica el motivo y la forma de redacción (sine, pp. 39-40), 2. el *liber primus* (Libro primero) que trata de los requisitos de la guerra justa general y la legitimidad de la guerra indiana (I 1-21, pp. 41-103) y

¹⁸ Domingo de Soto resume ambas opiniones en *Sumario* en ed. Jaime Brufau Prats, *Relecciones y opusculos*, I [bilingüe] (Salamanca: San Esteban, 1995), pp. 199-233. En cuanto al fin y al proceso de la convocatoria de esta Junta, Brufau Prats los explican en *ibid.*, pp. 195-198.

3. el *liber secundus* (Libro segundo) que trata sobre varios problemas que surgen de la guerra (II 1-8, pp. 104-134). Tiene por objeto considerar uno de los temas más importantes de la época: “si es justa o injusta la guerra con que los reyes de España y nuestros compatriotas han sometido y procuran someter a su dominio aquellos pueblos bárbaros que viven en la región occidental y austral, llamados comúnmente indios en español, y en qué justa razón puede fundarse el imperio sobre estos hombres”¹⁹. Sepúlveda intenta afirmar la legitimidad de esta guerra, relacionándola con la legitimidad de la guerra general.

En segundo lugar, la *Apologia* es, como podemos intuir por su título, una obra para defender el *Democrates secundus*. Aunque se prohibió su impresión, el *Democrates secundus* circulaba en forma de manuscrito incluso antes de la Junta de Valladolid. En 1549 Antonio Ramírez de Haro, obispo de Segovia, criticó esta obra en su libro *De bello Barbarico (Sobre la guerra contra los Bárbaros)*. Por ello, Sepúlveda intentó proteger su opinión a través de la presentación de la *Apologia*.

Sepúlveda dice que la crítica irrazonable hecha por Ramírez de Haro ha sido inspirada por los peores calumniadores que le han engañado a él y a otros muchos²⁰. Según Sepúlveda, unos cuantos corruptores se oponen tenazmente

¹⁹ Sepúlveda, *Democrates secundus*, praefatio, p. 39. En sus escritos, Sepúlveda utiliza normalmente la palabra “bárbaros (*barbari*)” para señalar a los indios. Al igual que la mayoría de sus contemporáneos, no distingue los dos significados tradicionales de este término que hemos visto en el capítulo anterior: 1. los que no pertenecen a “nuestra comunidad” porque tienen lengua y religión distintas (la diferencia) y 2. los que no mantienen la vida humana porque no pueden utilizar suficientemente la razón ni la inteligencia (la inferioridad).

²⁰ Juan Ginés de Sepúlveda, *Apologia, pro libro de iustis belli causis* en eds. Coroleu Lletget y A. Moreno Hernández, *OC III*, 2 (1)-(3), p. 194.

a su libro. Por eso, la decisión de la prohibición de su impresión no es una sentencia común, sino un artificio amañado por ellos. Luego plantea el tema del cual se debe tratar: “si los bárbaros, a quienes llamamos ‘indios’, son sometidos justamente al dominio de los cristianos españoles, para dejar las costumbres bárbaras, la idolatría y los ritos impíos, y para preparar sus almas para recibir la religión de Cristo”²¹.

Con el fin de afirmarlo, después de resumir el *Democrates secundus* (4-18, pp. 197-212), rebate los siete argumentos que niegan la legitimidad de la conquista de las Indias (19-33, pp. 212-222): 1. la guerra por la cual son sometidos los indios al poder de los cristianos no es justa porque aquéllos no hicieron ninguna injuria a éstos, 2. la guerra para propagar la fe cristiana no puede ser justa porque nadie está obligado a abrazarla, 3. la guerra indiana es contra el ejemplo de Cristo y de los apóstoles, los cuales propagaron la religión solamente a través de la persuasión, 4. el último fin (la conversión de los indios) debe cumplirse sin armas, 5. la guerra indiana es injusta porque los españoles la empezaron sin previo aviso, 6. la guerra no se debe hacer, incluso si se espera lograr un gran bien, porque siempre conlleva muchos males y pecados y 7. como ni la Iglesia ni el Papa tienen derecho a juzgar a los no cristianos, no pueden obligarles a observar alguna ley.

En tercer lugar, el *Democrates primus*, obra hermana del *Democrates secundus*, fue escrito en forma de diálogo entre Demócrates, el griego y protagonista de esta disputa, Leopordo, el alemán y luterano, y Alfonso de Guevara, el español y viejo soldado. Sepúlveda lo redactó aprovechando el tiempo durante su viaje de Roma a Bolonia en el que tuvo ocasión de pasar unos días con los jóvenes escolares de la nobleza española. A través de las

²¹ *Ibid.*, 3 (1), p. 195.

conversaciones con ellos, advirtió que algunos de ellos tenían la “errónea opinión” de que un buen soldado no podía guardar simultáneamente las prescripciones de la vida militar y los preceptos de la fe cristiana. Con el fin de corregir este parecer “influido del luteranismo”, trató detalladamente en esta obra de la compatibilidad entre la vida militar y la cristiana. Esta obra consta de cuatro partes: 1. el *praefatio* que presenta la dedicatoria y los personajes del diálogo (pp. 225-226), 2. el *liber primus* que plantea la cuestión y trata de la guerra justa general (I 1-28, pp. 227-251), 3. el *liber secundus* que demuestra la coincidencia entre la virtud del soldado y la doctrina cristiana (II 1-38, pp. 252-285) y 4. el *liber tertius* que analiza la magnanimidad como virtud del soldado (III 1-46, pp. 286-328).

En cuarto lugar, la *Bellum in Turcas* fue escrita con ocasión de la toma de Buda y sitio de Viena por los turcos. Ante esta amenaza a la cristiandad, en esta obra Sepúlveda aconsejó al Emperador Carlos V que hiciera la guerra contra ellos, criticando la imperfectibilidad del dominio de los turcos y la debilidad de su milicia. Para corroborar la pertinencia de este consejo, después de tratar los problemas jurídicos que planteaba la guerra general, comparó con detalle las fuerzas y posibilidades de ambos bandos. Aunque es un escrito breve (I-XXI, pp. 358-374), muestra bien el parecer de Sepúlveda sobre la legitimidad de la guerra contra los no cristianos.

En último lugar, *De regno et regis officio* es obra que explica lo que debe ser el gobierno del país. Sepúlveda lo dedicó a Felipe II para que su lectura le sirviera en su regia misión. Consta de tres partes: 1. el *liber primus* sobre el gobierno y sus clases (I 1-29, pp. 97-120), 2. el *liber secundus* sobre las leyes (II 1-21, pp. 121-136) y 3. el *liber tertius* sobre el reino (III 1-31, pp. 137-158). Sepúlveda trata el problema de la guerra como una de las obligaciones del rey

que debe cuidarse de la justicia y la tranquilidad de su reino aun recurriendo a la violencia.

Respecto a la naturaleza del indio, Sepúlveda la explica sobre todo en el *Democrates secundus*, comparándolo al esclavo mencionado por los filósofos —el que tiene “torpeza ingénita y costumbres inhumanas”— que es distinguido del esclavo mencionado por los jurisconsultos —“el que tiene su origen en la fuerza del hombre, en el derecho de gentes y a veces en el derecho civil”—. Quizá esta distinción proviene del texto aristotélico, en el que se distingue entre el esclavo por naturaleza y el esclavo por ley²².

Es indiscutible que en la España de la época, siguiendo la tradición de la Edad Antigua y de la Edad Media, la esclavitud era una institución legítima²³. En realidad, en la Hispania romana y visigótica existieron oficialmente esclavos, quienes eran capturados en la guerra de expansión o sus descendientes (aquellos cuya *madre* era esclava, porque en el derecho civil el estatus del esclavo se heredó a través de la línea materna). En la sociedad cristiana de la Edad Media, durante varios siglos hicieron esclavos a los prisioneros de la reconquista peninsular contra el mundo islámico. Después de terminarla, trajeron a los blancos de la península de los Balcanes, fuente tradicional de los esclavos europeos, y a los negros de África en los mercados de esclavos de Sevilla y Valencia. Se consideró que estos pueblos eran hechos esclavos por ley como resultado de la guerra justa.

²² Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, I 2, 1255a-1255b. Cf. la presente tesis, pp. 186-188.

²³ En cuanto al detalle sobre la esclavitud en la Península Ibérica, véase Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery, From the Baroque to the Modern 1492-1800* (London: Verso, 1997), pp. 49-54 y pp. 95-160. Como se ha mencionado ya, respecto a la situación de los esclavos indios en la España del siglo XVI, Mira Caballos la explica detalladamente (*op. cit.*).

Sin embargo, no pudo aplicarse la misma razón al caso de los indios, que nunca habían establecido contacto con los españoles antes de la llegada de éstos. Por eso, se necesitó buscar otra razón para hacerlos esclavos. Como hemos visto en la última sección del capítulo II, se utilizaron varias excusas para justificar la esclavitud de los indios: e. g. su evangelización, la práctica de la servidumbre entre ellos antes de la llegada de los españoles, una forma más humana que matar al vencido y el libre comercio. Pero fue la teoría del esclavo natural la que mejor satisfizo esta exigencia. Resultó muy persuasiva porque se fundamentaba en el argumento firme del aristotelismo-tomismo antes mencionado. Según Aristóteles, en cuanto al esclavo por ley, hay posibilidad de que los hombres mejor nacidos sean convertidos en esclavos por causa de una guerra injusta, pero en cuanto al esclavo natural, nunca ocurre tal equivocación. Siempre se hace esclavos a los que deben ser así.

Basándose en esta argumentación, Sepúlveda intentó aplicar la teoría del esclavo natural a los indios. Primero, siguiendo a Aristóteles, menciona el “principio de mandar y obedecer (*imperandi parendique ratio*) sentado para la buena conservación de las cosas” que se encuentra en la naturaleza.

“Pues para comenzar a tratar este asunto un poco más desde el comienzo, el principio de mandar y obedecer sentado para la buena conservación de las cosas, por la naturaleza, cuyo moderador es el sumo Dios, aparece tan extendido en toda clase de seres, que no existe ninguno, ya sea simple, ya compuesto, formado de varias partes que se completan entre sí o divisibles, en el cual no haya una parte que mande y otra que obedezca a tal imperio por derecho natural; y esto no sólo en los seres animales, sino también en los

inanimados. Pues en todas partes lo que es más perfecto y de mayor dignidad mantiene el imperio, y, en cambio, lo menos perfecto obedece a tal imperio por ley natural, lo que podemos observar aun en los seres más simples llamados elementos”.²⁴

Por esta razón, según él, en la sociedad humana, aunque los modos de dominio son diversos —e. g. del padre sobre el hijo, del esposo sobre la esposa, del rey sobre el pueblo—, todos tienen el mismo dogma, conforme al derecho natural: “el dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio”²⁵.

Presuponiendo este principio de mandar y obedecer, dice que entre los seres humanos

“hay una clase en que unos son por naturaleza señores (*domini*) y otros por naturaleza esclavos (*servi*). Es decir, los que sobresalen en prudencia y talento, aunque no en robustez física, éstos son señores por naturaleza; en cambio, los tardos y torpes de entendimiento, aunque vigorosos físicamente para cumplir los deberes necesarios, son esclavos por naturaleza [...]. A éstos les es beneficioso y justo por naturaleza que se sometan al dominio de príncipes o naciones más humanos y virtuosos, para que con su virtud, leyes y prudencia, abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta morigerada y practiquen la

²⁴ Sepúlveda, *De regno et regis officio* en ed. la Real Academia de la Historia, *Ioannis Genesisii Sepulvedae Cordubensis Opera*, II, p. 98.

²⁵ Sepúlveda, *Democrates secundus*, I 5 (2), p. 54.

virtud.”²⁶

Es dominio “heril” el cual se ejerce sobre los esclavos, que se distingue claramente del dominio “civil” el cual se ejerce sobre los hombres libres. El segundo se hace solamente para el propio bien de los dominados, mientras que el primero se hace para el bien del dominador aunque, mirando sus resultados, beneficia también a los dominados.

Sepúlveda insiste en que el indio es este tipo de hombre, que debe obedecer por naturaleza al superior como es el caso del español.

“Leopoldo, si es que conoces las costumbres y la naturaleza de ambos pueblos, que con perfecto derecho los españoles dominan a esos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio y toda virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos y los exageradamente intemperantes a los continentes y moderados.”²⁷

Para mostrar la credibilidad de esta opinión, Sepúlveda compara detalladamente la “excelencia” de los españoles con la “barbaridad” de los indios, respecto a la inteligencia, la prudencia, la manera de vivir y la religión. Según él, el establecimiento del dominio español es más bueno para los indios que para los españoles, ya que aquéllos se pueden civilizar, dejando atrás sus

²⁶ *Ibid.*, 5 (4), pp. 55-56.

²⁷ *Ibid.*, I 9 (1), p. 64.

malas costumbres²⁸.

El criterio de distinguir al esclavo natural del hombre verdadero

Los pensadores que tomaron esta primera postura en el debate sobre las características de los indios trataron a éstos como esclavos naturales por causa de su “vida brutal”. Originariamente, del pensamiento aristotélico, se pueden extraer tres criterios para distinguir al “esclavo natural” del “hombre completo”²⁹. El primero es las características corporales: los cuerpos de esclavos son “fuertes para los trabajos necesarios”, a diferencia de los de hombres libres que son “inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política”³⁰. Es decir, se considera que podemos distinguir al esclavo natural por su cuerpo robusto que puede aguantar cualquier trabajo físico. “Con todo, sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres y otros, almas”³¹. Por eso, hay que consultar otro criterio encontrado en el texto de Aristóteles, la herencia. Expone que se puede diferenciar al esclavo natural por su nacimiento, ya que “de los hombres nacen hombres, y de las bestias, bestias, así también de los hombres buenos nacen buenos”³².

Sin embargo, para los pensadores españoles de los siglos XV y XVI, resultó difícil aplicar estos dos criterios al caso de los indios. El primero —las características corporales— depende de la subjetividad de cada persona y,

²⁸ *Ibid.*, I 7 (3), p. 61.

²⁹ Cf. Pagden, *op. cit.*, pp. 44-47.

³⁰ Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, I 2, 1254b.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, I 2, 1255b.

por lo tanto, con este criterio no se puede decidir definitivamente si el cuerpo del indio sea el del esclavo natural o no. Algunos pensadores lo afirmaron, pero no tuvieron tanta capacidad de persuasión porque generalmente los indios eran delicados³³. Por otra parte, el segundo —las características hereditarias— no puede ser la base firme para distinguir al esclavo natural. Como este criterio presta atención a su origen —un esclavo es esclavo porque su madre es esclava—, sin mostrar la diferencia específica del esclavo natural con relación al hombre libre, no puede responder a la pregunta fundamental: ¿por qué características llegó a ser esclava la gente de este linaje?

Por consiguiente, los pensadores españoles no tuvieron más remedio que apoyarse en el tercer criterio hallado en la teoría aristotélica: “bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”³⁴. Aristóteles dice, citando un verso de Eurípides (Euripides, c.480-406 a. C.), que los bárbaros deben subordinarse a los helenos porque “no tienen elemento del gobierno por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava”³⁵. En este caso, podemos distinguir al esclavo natural del hombre libre por su manera inhumana de vivir. La gente que aplicó este criterio a los asuntos de Indias trató a los indios como esclavos naturales porque consideró que eran seres inferiores o bárbaros los cuales no formaban el orden social como el de la cristiandad. Y por esta razón se afirmó el dominio español sobre ellos.

Los pensadores que tomaron esta postura consideraron que la barbaridad de los indios se mostraba claramente sobre todo en sus “malas costumbres” como la antropofagia, el sacrificio humano y la idolatría. Por ejemplo,

³³ Cf. Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 34, pp. 435-436, *et passim*.

³⁴ Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, I 1, 1252b.

Sepúlveda nunca había ido a las Indias, pero explicó sobre este punto basándose en los escritos de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés y de Hernán Cortés:

“[Los indios] no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia, sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras. A propósito de sus virtudes, si quieres [tú = Leopordo] infórmate de su templanza y mansedumbre, ¿qué se va a esperar de hombres entregados a toda clase de pasiones y nefandas liviandades y no poco dados a alimentarse de carne humana? No creas que antes de llegada de los cristianos vivían en la paz saturniana que cantaron los poetas; al contrario, se hacían la guerra casi continuamente entre sí con tanta rabia que consideraban nula la victoria si no saciaban su hambre prodigiosa con las carnes de sus enemigos; crueldad que entre ellos es tanto más portentosa cuanto más distan de la invencible fiereza de los escitas, que también se alimentaban de los cuerpos humanos, siendo por lo demás tan cobardes y tímidos que apenas pueden resistir la presencia hostil de los nuestros, y muchas veces miles y miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres al ser derrotados por un reducido número de españoles que apenas llegaban al centenar.

[...]

³⁵ *Ibid.*

Me he referido al carácter y las costumbres de los bárbaros. ¿Qué diré ahora de la impía religión y nefandos sacrificios de tales gentes, que al venerar como Dios al demonio no creían aplacarle con mejores sacrificios que ofreciéndole corazones humanos? Y aunque esto último está muy bien, si por corazones entendemos las almas sanas y piadosas de los hombres, ellos, no obstante referían esa expresión no al espíritu que vivifica (para emplear las palabras de San Pablo), sino, al pie de la letra, al que mata y, dándole una interpretación necia y bárbara, pensaban que debían sacrificar víctimas humanas y abriendo los pechos humanos arrancaban los corazones, los ofrecían en las nefandas aras y creían haber hecho así un sacrificio ritual con el que habían aplacado a sus dioses, y ellos mismos se alimentaban con las carnes de las víctimas. Crímenes son estos que al sobrepasar toda humana maldad son considerados por los filósofos entre las más feroces y abominables perversidades. Y en cuanto al hecho de que algunas naciones, según se dice, carecen por completo de religión y de conocimiento de Dios, ¿qué otra cosa es esto sino negar la existencia de Dios y vivir como las bestias? A mi juicio, éste es el crimen más grave, torpe y ajeno a la naturaleza humana. El género de idolatría más vergonzoso es el de aquellos que veneran como Dios al vientre y a los órganos más torpes del cuerpo, que tienen por religión y virtud a los placeres del cuerpo y que como los puercos siempre tienen su vista dirigida a la tierra, como si nunca hubiesen mirado al cielo.”³⁶

³⁶ Sepúlveda, *Democrates secundus*, I 10 (1), pp. 65-68 y I 11 (1), pp. 67-68. También véase Cortés, *op. cit.*, pp. 74-76 y pp. 171-172 y Gonzalo Fernández

Así, se consideró que los indios eran esclavos naturales por causa de su “vida inhumana”, tan apartada de la vida cristiana.

Si siguiéramos esta postura, entenderíamos que la bula de donación de Alejandro VI les concedió a los españoles no solamente la jurisdicción para la misión en las Indias, sino también más amplio dominio sobre sus habitantes. Además, nunca consideraríamos que se diera un tratamiento igual a los indios que a los españoles aun después de que aquéllos quedaran súbditos de Castilla. Aunque ningún pensador de esta corriente ideológica se atreve a exponerlo claramente, de llevar esta postura hasta sus últimas consecuencias, se trataría al indio jurídicamente como cosa, en lugar de como hombre, porque no tendría propiedad ni siquiera sobre su propio cuerpo. Es decir, el indio nunca sería sujeto de la ley, sino mero objeto del dominio.

2. La carencia de educación por analogía con el rústico y el niño

Se han aclarado los detalles de la primera opinión sobre la naturaleza de los indios, basada en la autoridad de Aristóteles, que era más influyente y persuasiva al comienzo de la conquista. Sin embargo, desde el principio también existieron pensadores —sobre todo los dominicos— que pusieron objeciones a esta opinión, ya que para ellos tratar a los indios como esclavos naturales fue igual que negar su capacidad para conocer a Dios, y de ello

de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias*, ed. Juan Pérez de Tudela Bueso, *BAE CXVII-CXXI* (Madrid: Atlas, 1959), V 3, t. CXVII, pp. 118-124 y III 6, t. CXVII, pp. 65-69.

resultaría la imperfectibilidad de la Divina Providencia y la inutilidad de la predicación. Además, la oposición de esos clérigos a la crueldad de los conquistadores también provocó una crítica contra la opinión fundamentada en la teoría del esclavo natural.

Primeras protestas contra la teoría del esclavo natural

En 1511, Antonio de Montesinos reprochó la brutalidad de los conquistadores, proclamando la humanidad de los indios. Se dice que es el primer discurso de protesta pública contra el maltrato de los indios con el fin de defender sus derechos humanos³⁷.

“Para os los dar a cognoscer^[sic] me he sobido^[sic] aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla; y, por tanto, conviene que con atención, no cualquiera sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír. [...] Esta voz [os dice] que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad^[sic] habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, don-//de tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan

³⁷ Cf. Hanke, *The Spanish Struggle for Junstice in the Conquest of America*, p. 17.

opresos y fastigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades [en] que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan^[sic] a su Dios y criador^[sic], sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os perdéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo”³⁸.

El objetivo de Montesinos no fue negar la legitimidad del dominio español mismo basado en las bulas alejandrinas, sino mejorar los actos de los conquistadores los cuales, según él, abusaban de su autoridad. Sin embargo, sus contemporáneos tendieron a considerar este sermón como la crítica contra la autoridad de los reyes y, por lo tanto, éste provocó una discusión animada sobre la legitimidad de la conquista de América. Es decir, está en el origen del el antagonismo entre los dominicos dirigidos por Pedro de Córdoba, que se pusieron de parte de Montesinos, y los conquistadores, que propusieron a Alonso del Espinal para su representante como opositor a Montesinos.

³⁸ Las Casas, *Historia de las Indias*, III 4, pp. 1761-1762. Los escritos originales de Montesinos no han sido encontrados y la única descripción sobre el contenido de su sermón está en esta obra de Las Casas. En cuanto a los dominicos del primer período de la conquista como Montesinos, que se opusieron a la teoría del esclavo natural, los analiza Antonio Figueras en su trabajo titulado “Principios de la expansión dominicana en Indias” (*Missionalia hispánica*, año I, números 1 y 2, 1944, pp. 303-340).

Con el objeto de discutirse esta cuestión, en 1512 se celebró la Junta de Burgos. En esta Junta, como ya se ha mencionado, se presentaron las opiniones del licenciado Gregorio y de Bernardo de Mesa basadas en la teoría del esclavo natural. Pero al mismo tiempo, contra éstas, Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz afirmaron que los indios tenían razón y capacidad para mantener su comunidad, a pesar de ser inferiores a los españoles.

Por una parte, Juan López de Palacios Rubios, el renombrado jurista que redactó el requerimiento, trató de los asuntos de Indias en su obra *De insulis oceanis* (*De las islas del Océano*, 1512). Dice que generalmente los indios no son esclavos naturales aunque excepcionalmente una parte de ellos puede llevar tal existencia: “en estas Islas, según he sabido por fidedignas relaciones, se han encontrado hombres racionales, mansos, pacíficos y capaces de entender nuestra fe”³⁹. Pues que originariamente Dios creó a los seres humanos como libres e iguales y que la esclavitud no se estableció normalmente conforme al derecho divino ni al derecho natural, sino al derecho humano como consecuencia de la guerra justa⁴⁰.

“El derecho introdujo que lo capturado en la guerra pasase a poder de los que lo capturasen y que los vencidos, como premio de la victoria, fuesen esclavos del vencedor, a fin de incitar a los hombres a la defensa de su patria, a conservar vivos a los vencidos y a no matarlos, pues es evidente que unos hombres que luchan

³⁹ Juan López de Palacios Rubios, *De insulis oceanis* en eds. Silvio Zavala y Agustín Milares Carlo, *De las Islas del mar Océano y Del dominio de los Reyes de España sobre los indios* (México: FCE, 1954), c. 1, p. 9.

contra otros se sentirían más inclinados a suprimir a los caídos, si vieses que de ellos no habrían de obtener ningún provecho; pero, en dándose cuenta de que, en virtud de esa práctica, pueden conseguir de los vencidos en la lucha alguna utilidad, conservarán a salvo sus vidas; por esta causa se dijeron siervos “a servando”, porque los tales son conservados por sus vencedores y no se les mata.”⁴¹

Por esta razón, según Palacios Rubios, conforme al derecho natural, los indios habían mantenido completamente “su libertad e ingenuidad, el dominio de sus bienes, la patria potestad y otros derechos” antes de la llegada de los españoles. Sin embargo, una vez que el Papa les concedió a los reyes españoles la bula de donación, los indios estarían obligado a obedecerles y, por lo tanto, serían conquistados justamente mediante el recurso a la violencia si lo rechazaran, desatendiendo el requerimiento, ya que el derecho divino podía anular el derecho natural⁴².

Por otra parte, Matías de Paz, el catedrático de la teología de la Universidad de Salamanca, presentó *De dominio regum Hispaniae super indos* (*Del dominio de los reyes de España sobre los indios*, 1512). Piensa que los indios no son esclavos naturales, sino que, al igual que los demás no cristianos, tienen razón y dominio, porque “tienen reinos y provincias separados de los nuestros, y en ellos ejercen jurisdicción y lo poseen todo”⁴³. Aun así, según él,

⁴⁰ *Ibid.*, c. 2, pp. 28-38.

⁴¹ *Ibid.*, c. 2, pp. 28-29.

⁴² *Ibid.*, c. 2, p. 37.

⁴³ Matías de Paz, *De dominio regum Hispaniae super indos* en eds. Zavala y Milares Carlo, *De las Islas del mar Océano y Del dominio de los Reyes de*

después de la promulgación de las bulas alejandrinas, deben obedecer a los reyes españoles perpetuamente.

“Por la autoridad del Sumo Pontífice, y no de otra manera, le será permitido a nuestro católico e invictísimo monarca gobernar a los sobredichos indios con imperio real, mas no despótico y retenerlos así perpetuamente debajo de su dominación”.⁴⁴

La razón por la que sostiene lo anterior es porque considera que el señor no cristiano puede tener dominio sobre sus súbditos, pero que ese poder puede anularse por la autoridad de la Iglesia que tiene jurisdicción de todo el orbe⁴⁵.

Es decir, ambos insistieron en que no se debía tratar a los indios como esclavos naturales, ya que conforme al derecho natural eran seres razonables con capacidad para recibir la fe cristiana. Con todo, no negaron, al igual que Montesinos, el señorío español mismo en las Indias basado en las bulas alejandrinas, es decir, el derecho divino, porque pensaron que la libertad de los indios se mantenía solamente en su propia sociedad y que se perdía ante gente superior como los españoles. Se puede decir que esta opinión tiene relación con el pensamiento aristotélico: como hay “por un lado, [...] una forma absoluta de nobleza y de libertad, y por otro lado, otra forma no absoluta”, “ellos [los nobles griegos] se consideran nobles no sólo en su país, sino en todas partes, pero a los bárbaros sólo en su país”⁴⁶.

España sobre los indios, 12, p. 227.

⁴⁴ *Ibid.*, 9, p. 223.

⁴⁵ *Ibid.*, 15, p. 236.

⁴⁶ Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, I 2, 1255a.

Además de estos pensadores, Francisco Jiménez de Cisneros, Juan de Zumárraga, Miguel de Salamanca, Vasco de Quiroga, etc. protestaron contra la teoría del esclavo natural. De entre ellos, fue Francisco de Vitoria quien presentó por primera vez la teoría ordenada para refutar esa doctrina tradicional. Por esta razón, llegó a ser una autoridad entre los pensadores posteriores.

Vida, obra y parecer de Francisco de Vitoria

Aunque Vitoria es uno de los pensadores españoles más conocidos, hay bastantes discrepancias respecto a los avatares de su vida. Esta tesis trata de su vida y obra, siguiendo principalmente uno de los últimos estudios (Belda Plans, *op. cit.*, pp. 313-341) y consultando también otros importantes como Luis G. Alonso Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina e influencia* y Hernández Martín, *Francisco de Vitoria, vida y pensamiento internacionalista*, pp. 5-153.

Vitoria nació hacia 1492 en una familia acomodada de Burgos. Se dice que su madre era de ascendencia judía. En 1505, entró en el Convento de San Pablo de Burgos, donde estudió filosofía aprendiendo latín y griego. Como mostró su capacidad para el estudio en este Convento, en 1508 fue enviado al *Collège de Saint Jacques* (Colegio de Santiago), que era uno de los colegios de mayor importancia de la Universidad de París.

En París, finalizó sus estudios de filosofía bajo la supervisión del nominalista Juan de Celaya y recibió las enseñanzas de las letras clásicas de los dos famosos humanistas: Tissard d'Amboise y Jerónimo (Girolamo) Aleandro (1480-1542). Luego estudió teología, y en esta materia sus maestros fueron el tomista Pedro Crockaert (Petrus Crockaert, c.1450-1514) y Juan Fenario (Fenarius). Después de obtener el bachiller en teología (1513), Vitoria se

dedicó al profesorado en artes y a la enseñanza teológica en el Convento de Santiago. En su enseñanza, imitando a su maestro Crockaert, utilizó la *Summa theologiae* (*Suma teológica*) de Santo Tomás de Aquino, en lugar de las *Sententiae* (*Sentencias*) de Pedro Lombardo (Petrus Lombardus, c.1100-1160) que eran el texto ortodoxo de la enseñanza teológica en la Edad Media.

Tras la obtención de la licenciatura y del doctorado en teología, en 1523 Vitoria regresó a su país. En España, contribuyó como catedrático de teología, no sólo al campo académico, sino también al mundo político real. Enseñó en el Convento de San Gregorio de Valladolid desde 1523 hasta 1526 y en la Universidad de Salamanca desde 1526 hasta 1546, el año de su muerte. En cuanto a la actividad docente, hizo dos innovaciones: la sustitución de las *Sententiae* por la *Summa theologiae* como el texto básico y la implantación del dictado de las lecciones en clase. A través de éstas, abrió camino a la formación de la Escuela de Salamanca, que llevaría la renovación de la doctrina escolástica. En cuanto a la actividad fuera del campo académico, fue consejero de la jerarquía eclesiástica y de otras personas importantes en el mundo político. A través de esto, ejerció una gran influencia en la política real y, particularmente, en los asuntos de Indias.

Así, la actividad de Vitoria fue amplia, pero él mismo apenas publicó nada. Podemos acercarnos a la mayoría de sus obras a través de las ediciones basadas en los apuntes de sus discípulos. Se puede dividir las obras vitorianas en cuatro géneros.

El primero es comentarios cooperativos sobre los textos teológicos como la *Secunda Secundae de Summa theologiae* de Santo Tomás (1512), los *Sermones* de Pedro de Covarrubias (1520) y la *Summa theologiae Moralis* (*Suma Teológica Moral*) de San Antonio Florencia (1521).

El segundo es lecturas presentadas en los cursos ordinarios de la Universidad como la *Summa theologiae* (1526-1529, 1531-1538 y 1539-1542) y el Libro IV de las *Sententiae* (1529-1531 y 1538-1539).

El tercero es relecciones hechas en los cursos especiales que se pronunciaron cada año. Se dice que fueron anunciadas las quince relecciones, pero nos han llegado trece: 1. *De potestate civili* (*De la potestad civil*, 1528), 2. *De homicidio* (*Del homicidio*, 1530), 3. *De matrimonio* (*Del matrimonio*, 1531), 4. *De potestate Ecclesiae prior* (*De la potestad eclesiástica primero*, 1532), 5. *De potestate Ecclesiae posterior* (*De la potestad eclesiástica segundo*, 1533), 6. *De potestate Papae et Concilii* (*De la potestad del Papa y del Concilio*, 1534), 7. *De augmento charitatis* (*Del aumento de la caridad*, 1535), 8. *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* (*De aquello a que está obligado el hombre cuando llega al uso de razón*, 1535), 9. *De simonia* (*De la simonía*, 1536), 10. *De temperantia* (*De la templanza*, 1537), 11. *De indis* (*De los indios*, 1539), 12. *De iure belli* (*Del derecho de la guerra*, 1539) y 13. *De magia* (*De la magia*, 1540).

El cuarto es escritos varios: los pareceres teológicos como el *Memorial* de las Juntas de Teólogos de Valladolid (1527), los dictámenes morales como *De pluralitate beneficiorum* (*De la pluralidad de los beneficios*) y las cartas como la epístola al Padre Miguel de Arcos (1534).

Se dice que todas estas obras reciben la influencia de las tres tendencias ideológicas florecidas en la Universidad de París de la época: el nominalismo, que llevó a Vitoria al interés en los problemas de su tiempo, el humanismo, que le enseñó la importancia de las letras clásicas, y el conciliarismo, que influyó en la formación de su visión de la potestad⁴⁷.

⁴⁷ Cf. Belda Plans, *op. cit.*, pp. 322-323.

De estos géneros, el más importante es el tercero, especialmente las relecciones *De indis* y *De iure belli*, cuando analizamos su opinión sobre la conquista de América. Esta tesis utiliza como fuentes primarias vitorianas principalmente estas dos relecciones y también consulta otras obras que tienen conexión con este tema: las relecciones *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, *De temperantia*, *De potestate civili* y *De potestate Ecclesiae prior et posterior* y comentarios a la *Secunda Secundae de Summa theologiae*.

Vitoria empezó a pensar profundamente sobre los asuntos de Indias desde que tuvo noticias de la conquista de Perú. Su duda sobre la manera de ejecutar esta conquista se presenta claramente en su carta enviada al Padre Arcos, cuya fecha es 8 de noviembre de 1534⁴⁸. El año siguiente, Vitoria consideró la relación entre el uso de razón y la religión no cristiana en la relección *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, tratando de las cuatro dudas: 1. ¿qué es tener uso de razón y qué es llegar al uso de razón? (I 2-27, pp. 1307-1332), 2. ¿qué puede hacer el hombre en cuanto llega al uso de razón? (II 1-11, pp. 1333-1365), 3. ¿a qué está obligado el hombre cuando llega a esa edad? (II 11-14, pp. 1365-1375) y 4. la cuestión principal. Luego explicó la ilegitimidad de la antropofagia y del sacrificio humano y la relación entre ésta y la guerra indiana en la relección *De temperantia*, que consta de dos partes: 1. si está obligado el hombre a conservar su vida por el alimento (1-15, pp. 1004-1069) y 2. si está obligado al uso del matrimonio para la conservación de la especie (falta del texto)⁴⁹.

⁴⁸ Francisco de Vitoria, “Carta de Francisco de Vitoria al P. Arcos sobre negocios de Indias” en eds. Pereña, et al., *CHP V*, pp. 137-139.

⁴⁹ Faltan una parte de la primera y toda la segunda en el mismo manuscrito.

Además, antes de prestar especial atención a la cuestión de la conquista en estas dos elecciones, ya había tratado detalladamente del concepto de dominio —lo esencial, junto con la razón, para ser considerado humano— en comentarios a la *Secunda Secundae de Summa theologiae*. También había tratado de la validez de las potestades civil y eclesiástica en los mundos no cristianos en las elecciones *De potestate civili* y *De potestate Ecclesiae prior et posterior*. La primera se compone de tres partes: el origen del poder civil (I 1-13 y frag., pp. 149-178), 2. la traslación del poder público (II 14, pp. 178-181) y 3. la obligatoriedad de las leyes civiles (III 15-24, pp. 181-195). La elección primera de *De potestate Ecclesiae* considera la diferencia entre el poder secular y el poder espiritual (I i 1-7 y I ii 1-13, pp. 242-256), los efectos propios (II 1-10, pp. 256-273) y el origen (III i 1-6 y III ii 1-9, pp. 274-290) de la potestad eclesiástica y la comparación detallada entre esta potestad y la potestad civil (IV i 1-18 y ii 1-9, pp. 290-327), mientras que la elección segunda considera el sujeto de la potestad eclesiástica (I 1-6, pp. 353-373 y II 1-30, pp. 373-409).

Profundizando en las opiniones presentadas en estas elecciones, Vitoria mostró más directamente su parecer sobre la conquista de América en la elección *De indis*, que consta de cuatro partes: 1. el preámbulo (*sine* 1-8, pp. 4-11), 2. si los indios eran verdaderos dueños (*veri domini*) antes de la llegada de los españoles (I 1-16, pp. 12-31), 3. los títulos no legítimos por los cuales los indios quedaron bajo dominio de los españoles (II 1-24, pp. 32-75) y 4. los títulos legítimos por los cuales los indios quedarán bajo dominio de los españoles (III 1-17, pp. 76-99). Y con el fin de complementar esta elección,

Urdanoz intenta complementar una de las faltas (n. 7 de la primera) con el fragmento hallado a mediados del siglo XX. Cf. Vitoria, ed. Teofilo Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria, elecciones teológicas* [bilingüe] (Madrid: BAC, 1960), pp. 996-999.

también examina este tema en la relección *De iure belli*, que intenta responder a las cuatro preguntas siguientes: 1. ¿es lícito hacer la guerra a los cristianos? (I 1-2, pp. 98-108), 2. ¿en quién reside la autoridad para declararla y hacerla? (II 1-3, pp. 110-120), 3. ¿cuál puede ser la razón y la causa de una guerra? (III 1-5, pp. 122-128 y IV i 6-10, pp. 138-160) y 4. ¿qué cosas y en qué medida están permitidas en una guerra justa? (IV i 1-5, pp. 130-138 y IV ii 1-9, pp. 162-206).

Contra la aplicación de la teoría del esclavo natural a los indios, Vitoria expuso que ellos eran poseedores de razón por naturaleza. Según él, la razón es lo principal en el hombre y por lo tanto “ni Dios ni la naturaleza les abandonan en lo que es indispensable para la especie”⁵⁰. Para Vitoria, tener uso de razón es lo mismo que tener libre albedrío y que ser dueño de las propias acciones, e incluso los no cristianos pueden llegar a esa situación⁵¹. Es cierto que Vitoria acepta la esclavitud misma, pero solamente en lo civil. Dice que nadie es esclavo por naturaleza⁵². Además, en el caso de los indios,

“no son amentes, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen también una forma de religión, y no yerran tampoco en las cosas que son evidentes a

⁵⁰ Vitoria, *De indis*, I 15, p. 30.

⁵¹ Vitoria, *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* en Vitoria, ed. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria* [bilingüe], I 3, pp. 1307-1308, I 6, pp. 1314-1315 y II 5-7, pp. 1338-1345.

⁵² Vitoria, *De indis*, I 16, p. 31.

otros, lo que es un indicio de uso de razón.”⁵³

Es decir, insiste en que los indios no son esclavos naturales porque pueden gobernarse por sí mismos basándose en su razón.

Es preciso señalar dos trasfondos históricos de esta opinión. El primero es el encuentro con los imperios amerindios y el segundo es la necesidad de oponerse al protestantismo. Respecto al primero, a medida que se desarrolló la conquista, se aclaró la existencia de civilizaciones muy avanzadas (los imperios de los incas y de los aztecas). Se consideró que estas sociedades probaban más claramente la capacidad de los indios para mantener ciertos sistemas sociales de acuerdo al uso de razón (la república, el gobernante, el comercio, etc.) que las sociedades caribes en las cuales no se podía encontrar ninguna gran ciudad. No obstante, la naturaleza humana de los indios hubo de afirmarse, ante todo, relacionándose con el segundo fondo histórico. La cuestión es que asentir a la existencia de los “seres humanos que carecen de razón” significa no sólo aceptar la imperfectibilidad de la Divina Providencia, sino también consentir en la doctrina llamada herética desde Juan Wiclif (John Wycliffe, c.1330-1384) hasta Martín Lutero, la cual considera que el origen de la razón y del dominio no es la naturaleza (*natura*), sino la gracia (*gratia*).

Pero es evidente que Vitoria no considera que los indios sean totalmente iguales a los españoles, sino que son inmaduros por causa de una educación insuficiente.

“Por lo que creo que el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación,

⁵³ *Ibid.*, I 15, pp. 29-30.

ya que también entre nosotros vemos que muchos rústicos poco se diferencian de los brutos animales.”⁵⁴

Para Vitoria, al igual que para los pensadores que adoptaron la primera postura sobre este tema, las costumbres como el canibalismo, el sacrificio humano, la sodomía y la idolatría mostraban suficientemente la barbaridad de los indios⁵⁵. Pero Vitoria, a diferencia de dichos pensadores, expone que no es que este tipo de hombre no tenga razón ni dominio como el esclavo natural, sino que necesita ser gobernado por otros como el hijo está sometido a sus padres hasta que pueda usar la razón completamente⁵⁶. Vitoria piensa que es obligatorio que los españoles obren como padres de los indios para dirigirles hacia una vida mejor. En este punto, es posible que se considere que su visión del indio no se diferencia mucho de la visión presentada por el licenciado Gregorio, Mesa, Sepúlveda, etc., ya que acepta cierta inferioridad de los indios.

Sin embargo, ambas se distinguen claramente porque la primera trata a los indios como sujetos de la ley, mientras que la segunda los considera como cosas de nadie (*res nullarum*) que nunca pueden ser sujetos de la ley, sino que son siempre objetos de ella. Esta diferencia es de gran importancia. Si los indios fueran esclavos naturales o posesiones animadas y nadie los hubiera poseído antes de la llegada de los españoles, el dominio español sobre ellos sería sin duda legítimo. Los españoles podrían adquirir con justicia el dominio en las Indias aun sin recibir la autoridad del Papa, conforme al

⁵⁴ Vitoria, *De indis*, I 15, p. 30.

⁵⁵ E. g. Francisco de Vitoria, *De temperantia* en Vitoria, ed. Uldanoz, *Obras de Francisco de Vitoria* [bilingüe], 5-frag., pp. 1024-1059.

⁵⁶ *Ibid.*, I 16, pp. 30-31 y III 17, pp. 97-98.

derecho de ocupación, aunque la manera de conquistar fuera cruel. No necesitamos aceptar los derechos humanos sobre las cosas. Es decir, si se fundamentara en la teoría del esclavo natural, los asuntos de Indias no serían tratados de forma moral. Vitoria se opuso a esta situación, como veremos más detalladamente en el capítulo siguiente, basándose en su propia interpretación de las características de los indios. A través de esto, abrió el camino a la posibilidad de prestar atención a la ética o moral de la conquista.

La Escuela de Salamanca, seguidores de Vitoria

Esta opinión vitoriana, que consideró que los indios eran legalmente —no cualitativamente— iguales a los españoles, fue transmitida a sus discípulos de la llamada Escuela de Salamanca. Esta Escuela, que se denomina a veces la “Segunda Escolástica”, la “Escuela Española de Derecho Internacional”, etc., contribuyó a la modernización de las cosas en varios campos: la teología, el derecho, la filosofía y la historia. Hay opiniones en favor y en contra de si sus miembros poseyeron una auténtica identidad de grupo, así como un propósito común. Por ejemplo, por un lado, Anthony Pagden lo niega y dice que la denominación de la “escuela” es algo equivocada⁵⁷. Por otro lado, Juan Belda Plans explica que sus miembros tuvieron ideales, objetivos y métodos comunes, que serían elementos necesarios para que un determinado movimiento científico pueda ser calificado de “escuela”⁵⁸. A pesar de estas diferencias de interpretación, ningún estudioso negaría que todos sus miembros compartieron una filiación y una tradición doctrinal. Es decir, todos fueron discípulos o discípulos de

⁵⁷ Anthony Pagden, “The ‘School of Salamanca’ and the ‘Affair of the Indies’” (*History of Universities*, I, 1981), p. 72.

⁵⁸ Belda Plans, *op. cit.*, pp. 156-157.

discípulos de Francisco de Vitoria y se basaron en el tomismo renovado mediante el espíritu renacentista. En este sentido, podríamos tratarlos como una escuela.

Algunos estudiosos dividen esta Escuela en dos períodos según la diferencia de las órdenes a las que sus miembros pertenecieron: el período de los dominicos (e. g. Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Fernando Vazquez [1509-1566] y Diego de Covarrubias) y el período de los jesuitas (e. g. Francisco de Toledo [1532-1596], Gregorio de Valencia [1549-1603], Gabriel Vazquez [1549-1604], Luis de Molina [1535-1600] y Francisco Suárez)⁵⁹. Otros la dividen en tres generaciones de acuerdo a criterios cronológicos: una primera (desde 1526 hasta 1560), una segunda (desde 1560 hasta 1576 o 1585) y una tercera (desde 1576 o 1585 hasta 1604 o 1616)⁶⁰. Como se ha explicado en la introducción, esta investigación trata solamente los dominicos de la primera generación de esta Escuela, que desempeñaron un papel importante en los asuntos de Indias.

De entre ellos, respecto a la aplicación de la teoría del esclavo natural a los indios, por ejemplo, Melchor Cano declaró que, propiamente hablando, ningún hombre era esclavo natural ni estaba por naturaleza sometido a otro⁶¹. Por lo tanto, los indios tampoco. Igualmente, Diego de Covarrubias dijo que todos los hombres nacían naturalmente libres aunque podían quedar esclavos en

⁵⁹ Cf. Brett, *op. cit.*, p. 1 y Skinner, *op. cit.*, vol. II, pp. 136-137.

⁶⁰ Cf. Belda Plans, *op. cit.*, p. 160 y Ramos, et al., *CHP XXV*, pp. 291-456. En cuanto al detalle, véase la nota 8 de la introducción de esta tesis.

⁶¹ Melchor Cano, *De dominio indorum* en eds. L. Pereña, et al., *CHP IX*, p. 560.

aplicación del derecho humano o del derecho de gentes⁶².

En cuanto a Domingo de Soto, es cierto que éste aceptó la existencia misma del esclavo natural. Según él, la propia naturaleza del hombre exige que éste viva y se rija por la inteligencia: la perfección de los hombres rudos e ignorantes llegará cuando se sometan al gobierno de los que son sabios como es el caso de la obediencia de los pueblos a su rey⁶³. Sin embargo, a diferencia de la servidumbre legal, la servidumbre natural no corresponde plenamente al significado de las palabras con que se la designa.

“Porque el que es señor por naturaleza no puede hacer uso para su provecho propio de los que son naturalmente esclavos, como si fueran cosas de su propiedad (*mancipium*), sino que ha de servirse de ellos como de hombres libres e independientes para provecho y utilidad de ellos mismos, instruyéndolos, por ejemplo, y formándolos en las costumbres. Por lo cual tampoco ellos están obligados a servirles como esclavos, sino con cierta moderación y dignidad natural, a no ser cuando han sido contratados en un salario.”⁶⁴

Esta visión del esclavo natural se distingue claramente de la de los pensadores que tomaron partido por la primera postura sobre los asuntos de Indias.

⁶² Diego de Covarrubias, *De iustitia belli adversus indos* en eds. L. Pereña et al., *CHP VI*, pp. 343-348.

⁶³ Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, eds. Venancio Diego Carro y Marcelino González Ordóñez, 5 tomos [bilingüe] (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968), IV ii 2, t. II, pp. 288-291. Cf. Brufau Prats, *El pensamiento de Domingo de Soto y su concepción del poder*, pp. 121-133.

⁶⁴ Soto, *De iustitia et iure*, IV ii 2, t. II, p. 290.

Basándose en estas premisas, Soto expone que aunque los indios son inferiores en cuanto a su calidad como seres humanos, esto no les priva de la libertad, la base del dominio⁶⁵.

Al igual que Vitoria, ellos no sólo trataron de este tema en las clases universitarias, sino que influyeron en la política real aconsejando a los reyes. En consecuencia, con el transcurso del tiempo, esta segunda opinión sobre la naturaleza de los indios se tornó en dominante, en lugar de la primera opinión basada en la teoría del esclavo natural.

3. La diversidad de culturas y el tratamiento como hombre completo

De esta manera, las tesis de Vitoria conmocionaron a la sociedad española de la época, al presentar una visión del indio que rompía los cimientos de la visión tradicional autorizada por la teoría del esclavo natural de Aristóteles. Aun así, ni el mismo Vitoria ni sus discípulos salmantinos consideraron que los indios fueran suficientemente educados, sino que eran seres inmaduros. Con el transcurso del tiempo, de entre los pensadores que recibieron la influencia de la Escuela de Salamanca, surgió una opinión más “radical”, la tercera opinión, que casi no diferenciaba a los indios de los españoles ni en sus características como sujetos legales ni en sus características como seres humanos. Bartolomé de Las Casas es quizá el más conocido de entre los pensadores que defendieron este punto de vista.

⁶⁵ *Ibid.*

Vida y obra de Bartolomé de Las Casas

Sobre la vida de Las Casas, especialmente su origen y fecha de nacimiento, se presentan varias opiniones. Este trabajo la describe basándose principalmente en su obra autobiográfica, la *Historia de las Indias*. Sin embargo, como esta obra trata solamente de los sucesos entre 1492 y 1522, respecto a otras fases de su vida, consulta una de las últimas biografías, Álvaro Huerga, *OC I Vida y obras* (Madrid: Alianza Editorial, 1998). Y para profundizar los conocimientos de este tema, también utiliza los estudios bien conocidos como Manuel Giménez Fernández, “Fray Bartolomé de Las Casas: A Biographical Sketch” in Friede and Keen eds., *op. cit.*, pp. 66-125, Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas* y Juan Pérez de Tudela Bueso, “Significado histórico de la vida y escritos del Padre Las Casas” en Juan Pérez de Tudela Bueso y Emilio López Oto eds., *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas I, Historia de las Indias* (Madrid: Atlas, 1957), pp. IX-CLXXXV.

Las Casas nació en Sevilla, probablemente en 1485. Él mismo expuso que era cristiano viejo, pero no hay prueba cierta y buen número de estudiosos piensan que era cristiano nuevo o converso. Aunque llegó a llamarse el “defensor de los indios”, no es que desde el principio se dedicara a la defensa de aquellos ni que mantuviera una postura “radical” sobre los asuntos de Indias. Su propia opinión se formó gradualmente a medida que acumuló experiencias de vida: al principio como conquistador y luego como reformista de la política indiana.

En su juventud, Las Casas estuvo interesado en la riqueza de las Indias, viendo la vuelta de Colón y otros nuevos ricos que habían hecho fortuna en el Nuevo Mundo. Tuvo un esclavo indio, al cual su padre había traído de las

Indias cuando había participado en el segundo viaje de Colón. En 1502, Las Casas fue por primera vez a la Isla Española para tomar parte en la conquista de las Indias por Nicolás de Ovando. Allí, Las Casas se ocupó, como encomendero, de la explotación de las haciendas y minas, aun después de ordenarse en 1507, si bien empezó a albergar dudas sobre la legitimidad de la conquista ante el sermón de Montesinos antes mencionado (1511) y la matanza de Cuba (1512).

En 1514, sobrevino una fase de gran transformación en su vida. Las Casas se decidió a libertar a sus esclavos indios y a abandonar su posición de encomendero, dándose cuenta definitivamente de la injusticia de los actos de los conquistadores al leer el Libro de Eclesiástico: “el que sacrifica de lo mal adquirido hace una oblación irrisoria, y no son gratas las oblacones inicuas. No se complace el Altísimo en las ofrendas de los impíos ni por la muchedumbre de los sacrificios perdona los pecados. Como quien inmola al hijo a la vista de sus padres, así el que ofrece sacrificios de lo robado a los pobres. Su escasez es la vida de los indigentes, y quien se la quita es un asesino. Mata al prójimo quien le priva de la subsistencia, y derrama sangre el que retiene el salario al jornalero” (Eclesiástico XXXIV 21-27). A partir de ese momento, que se llama con frecuencia la “primera conversión”, empezó a transitar hacia la defensa de los indios. Las Casas intentó reformar la política indiana mediante la presentación de varios proyectos que proponían la colonización pacífica realizada por los labradores. En ese tiempo, Las Casas todavía no tenía duda sobre la legitimidad de la conquista que estaba desarrollándose, sino que solamente quería asegurar la vida y la libertad de los indios a través del establecimiento de un sistema más ventajoso para ellos que la encomienda. Sin embargo, fue criticado con intensidad por los que querían

defender sus intereses en las Indias, y ante esta oposición la mayoría de sus intentos reformadores terminaron en fracaso.

Después de este fracaso, Las Casas entró en la Orden dominica (1522) para hacer la verdadera reforma de las Indias, dándose cuenta de la inutilidad de la transacción con los conquistadores y sus defensores. Desde esta llamada “segunda conversión”, empezó a sistematizar su pensamiento, trabajando para mejorar el trato de los indios no sólo en la Isla Española, sino también en Nicaragua, Guatemala y México. Ocupó el puesto de padre superior del Convento de Puerto de Plata, de obispo interino de Guatemala, de obispo de Chiapas, etc. antes de volver a España en 1547. Fue la última ocasión, después de diez viajes, que cruzó el Atlántico en su vida.

En su país, continuó las actividades para reformar la política indiana. Por ejemplo, en 1550 discutió, en Valladolid, con Sepúlveda sobre la naturaleza de los indios y la legitimidad de la conquista contra ellos. En 1552, Las Casas publicó sus ocho tratados sobre los asuntos de Indias que se habían acumulado sin publicación. Pasó sus últimos años en el Convento de Nuestra Señora de Atocha, donde redactó su parecer definitivo sobre estos asuntos que implicaba una crítica no solamente a la opinión basada en la teoría del esclavo natural, sino también a la opinión salmantina.

Las Casas dejó un buen número de obras, si bien su mayoría no se publicó hasta el siglo XIX o XX⁶⁶. Podemos clasificarlas en tres categorías principales.

Las primeras son obras que describen la historia y naturaleza de las

⁶⁶ Para obtener información detallada sobre las publicaciones lascasianas (fecha, editor/es, ciudad, editorial y breve explicación de su fondo histórico), es útil consultar el estudio de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas 1474-1566* (Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1954).

Indias y las características de sus habitantes: e. g. la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), la *Controversia entre Las Casas y Sepúlveda* (1552), *Entre los remedios* (1552), *Adversus persecutores et calumniatores* (*Contra los perseguidores y calumniadores*, concluido entre 1552 y 1553, pero inédito hasta 1879), la *Historia de las Indias* (concluida en 1562 o 1563, pero inédita hasta 1875), la *Apologética historia sumaria* (concluida en 1562 o 1563, pero inédita hasta 1909) y el *Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón* (que se copió a lo largo de varios años o en varias etapas de su vida y se publicó en 1825).

En la segunda categoría están englobadas obras que tratan de las potestades civil y eclesiástica. Sobre el poder secular, Las Casas presentó distintos escritos como el *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal* (1552), *Principia quaedam* (*Algunos principios*, 1552), *De imperatoria vel regia potestate* (*Sobre el poder del Emperador o del rey*, 1571), *De thesauris qui reperiuntur in sepulchris Indorum* (*Sobre los tesoros que se encuentran en los sepulcros de los indios*, concluido en 1563, pero inédito hasta 1886) y las *Doce dudas* (concluidas en 1564, pero inéditas hasta 1882). Sobre el poder espiritual, presentó por ejemplo los *Avisos y reglas para los confesores* (1552), las *Treinta proposiciones muy jurídicas* (1552) y *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (*Sobre la única manera para invitar a todas las gentes a la verdadera religión*, concluido hacia 1540, pero inédito hasta 1942).

La tercera categoría incluye memoriales que muestran los remedios para mejorar el tratamiento de los indios y cartas que se enviaron a los reyes, a los Papas y al Consejo de Indias con el fin de pedir una reforma de la política indiana.

Casi todos estos escritos tienen relación con los asuntos de Indias, pero debemos prestar especial atención a los ocho siguientes: 1. la *Apologética historia sumaria*, 2. *Adversus persecutores et calumniatores*, 3. *De thesauris*, 4. las *Doce dudas*, 5. la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 6. la *Historia de las Indias*, 7. *De imperatoria vel regia potestate* y 8. *De unico vocationis modo*.

De entre estos ocho tratados principales, lo más conocido es quizá la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que describe el proceso del desarrollo de la conquista en cada provincia iberoamericana, ya que otros europeos, que buscaban ocasión de sustituir a los españoles en la hegemonía mundial, la tradujeron para utilizarla como una justificación de su forma de ocupación, alternativa a la “conquista inhumana y brutal” hecha por los españoles. En realidad, según el estudio antes mencionado de Hanke y Giménez Fernández, esta obra se tradujo al holandés en 1578, al francés en 1579, al inglés en 1583, al alemán en 1597, al latín en 1598 y al italiano en 1626⁶⁷. Por lo tanto, los españoles frecuentemente han juzgado esta obra como antipatriótica, por cuanto ofreció a los demás europeos un fundamento de la generalizada opinión en contra España, llamada la “leyenda negra”. Por ejemplo, Julián Juderías y Menéndez Pidal critican a Las Casas como el fundador u origen de esta leyenda florecida en los países extranjeros⁶⁸.

Sin embargo, el verdadero objetivo de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* no fue acusar a los españoles de su naturaleza brutal ni negar la legitimidad del dominio español en las Indias. Como se muestra

⁶⁷ *Ibid.*, p. 152.

⁶⁸ Julián Juderías, *La leyenda negra, estudios acerca del concepto de España en el extranjero* (Madrid: Editora Nacional, 1960), pp. 229-290 y Menéndez Pidal, *El Padre Las Casas*, pp. 360-365. Cf. la sección 3 del capítulo II (p. 137) de esta tesis.

claramente en su argumento y prólogo, para Las Casas, no todos los españoles son brutales, sino sólo una parte de ellos: los conquistadores⁶⁹. Y es indudable que Castilla tiene jurisdicción exclusiva, basada en las bulas alejandrinas, para dirigir a los indios al cristianismo y vida mejor. Las Casas escribió esta obra con el fin de advertir de la situación real de las Indias a las gentes que vivían en España, especialmente a los reyes, y pedirles la reforma de la política indiana. Lo que llevó a Las Casas a esta petición fue no sólo la simpatía a los indios, sino también el patriotismo a Castilla. Las Casas nunca tuvo la intención de minar la hegemonía de España, ayudando a los países extranjeros, mediante la presentación de la información desventajosa para aquella. Antes bien, redactó esta obra “por compasión que he de mi patria, que es Castilla”, para que “no la destruya Dios por tan grandes pecados contra su fe y honra cometidos y en los prójimos”⁷⁰.

Si no prestamos atención a este punto, cometemos el mismo error en el que sus oponentes españoles incurrieron —criticarlo como antipatriota o paranoico—, o del que los demás europeos se beneficiaron —aprovechándolo como símbolo del movimiento contra España—. Esta obra no se debe analizar en el contexto de la competencia en torno a la hegemonía mundial, sino con el fin de saber la opinión lascasiana sobre los asuntos de Indias.

La *Apologética historia sumaria* y la *Historia de las Indias* constituyeron una única obra originariamente. El mismo Las Casas dice que al principio tenía el propósito de colocar la primera entre los capítulos 67 y 68 del Libro I

⁶⁹ Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Prólogo, pp. 31-33.

⁷⁰ *Ibid.*, Del Nuevo Reino de Granada, p. 86.

de la segunda⁷¹. Pero luego separó la primera de la segunda porque había sido demasiado voluminosa. Así, se dieron a conocer sus dos obras principales.

Por una parte, la *Apologética historia sumaria* tiene por objeto aclarar las características “excelentes” de los indios, criticando la aplicación de la teoría del esclavo natural a éstos. Consta de cinco partes: 1. el argumento (sine, pp. 285-286), 2. la descripción sobre la naturaleza favorable de las Indias (cc. 1-22, pp. 287-380), 3. la prueba de la facultad innata (la razón) de los indios (cc. 23-39, pp. 381-462), 4. la prueba de la facultad adquirida (la prudencia) de los indios (cc. 40-263, pp. 463-1575) y 5. la clasificación de los “bárbaros” (cc. 264-267, pp. 1576-1592) analizada detalladamente en el capítulo anterior. Por otra parte, la *Historia de las Indias* describe detallada y cronológicamente las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Mundo desde 1492 hasta hacia 1520, basándose en la experiencia de su autor. Al principio, Las Casas tenía el propósito de contar la historia de 60 años desde el “descubrimiento de América”, dividiendo cada década en seis Libros: I. 1492-1500, II. 1501-1510, III. 1511-1520, IV. 1521-1530, V. 1531-1540 y VI. 1541-1550. Pero, en realidad, pudo terminar hasta el Libro III. Por eso, esta obra consta de cuatro partes: 1. el prólogo (cc. 1-10, pp. 327-349), 2. el Libro primero (cc. 1-182, pp. 353-1276), 3. el Libro segundo (cc. 1-68, pp. 1279-1580) y 4. el Libro tercero (cc. 1-167, pp. 1749-2502).

Las Casas escribió *Adversus persecutores et calumniatores* con el fin de refutar los argumentos de Sepúlveda, presentados en la *Apologia* para proteger la conquista. Consta de 63 capítulos, que se dividen en seis partes: 1. la introducción (Intro. 1, pp. 76-80), 2. la primera parte —la respuesta al primer

⁷¹ Las Casas, *Historia de las Indias*, I 67, p. 670 y *Apologética historia sumaria*, c. 33, p. 430.

argumento de Sepúlveda, la barbarie de los indios— (I 2-5, pp. 80-124), 3. la segunda parte —la respuesta al segundo argumento de Sepúlveda, el castigo a los crímenes contra la ley natural cometidos por los indios— (II 6-27, pp. 126-356), 4. la tercera parte —la respuesta al tercer argumento de Sepúlveda, la obligación de liberar a los inocentes que sufren la tiranía y se rigen por malas costumbres— (III 28-41, pp. 360-498), 5. la cuarta parte —la respuesta al cuarto argumento de Sepúlveda, la preparación para la predicación— (IV 42-51, pp. 500-590) y 6. la quinta parte —la crítica contra las autoridades ideológicas de Sepúlveda— (V 52-63, pp. 592-666).

De thesauris y las *Doce dudas* fueron escritos en los últimos años de la vida de Las Casas y, por lo tanto, son escritos representativos de su opinión definitiva sobre los asuntos de Indias. Ambos tratan sobre las características del dominio y la jurisdicción españoles en las Indias y la obligación de la indemnización a los indios, prestando especial atención al caso de Perú. La primera obra se divide en cuatro partes: 1. el planteamiento del tema con tres proposiciones y dos conclusiones (Argu.-V, pp. 12-74), 2. las cinco consideraciones acerca de la opinión basada en la bula del Papa (VI-X, pp. 74-136), 3. las cinco conclusiones deducidas de la segunda parte (XI-XXXVI, pp. 138-396) y 4. los cinco corolarios deducidos de la tercera parte (XXXVII-XLV, pp. 396-510). La segunda consta de tres partes: 1. el argumento (I, pp. 13-19), 2. las doce dudas de Bartolomé de Vega (II 1-12, pp. 23-32) y 2. las respuestas de Las Casas (III 1-44, pp. 35-221).

De imperatoria vel regia potestate considera el origen del poder civil y las relaciones entre el príncipe y su pueblo. Su estructura es como sigue: 1. la introducción (sine, pp. 20-32), 2. los cuatro principios sobre la sociedad humana (I-VII, pp. 34-78), 3. las cinco conclusiones sobre el poder secular

(VIII-XXV, pp. 80-164) y 4. las respuestas a los argumentos de la opinión contraria (XXVI-XXXVII, pp. 166-196).

De unico vocationis modo es la primera obra de Las Casas. En ella, se consideran las normas que deben regir la actividad misional, prestándose especial atención a la relación entre la evangelización y el uso de las armas. El único manuscrito que ha llegado hasta el presente está incompleto, puesto que contiene únicamente los capítulos 5, 6 y 7. Podemos dividir esta obra en tres partes: el preámbulo que resume el contenido de los capítulos anteriores (V sine, pp. 12-14), la primera parte que explica la única manera lícita de predicar (VI-36, pp. 16-374) y la segunda parte que niega el uso de violencia en la evangelización (VI 1-VII 6, pp. 376-554).

Contra la aplicación de la teoría del esclavo natural

De entre estos escritos, la *Apologética historia sumaria* muestra más detallada y ordenadamente la visión lascasiana del indio. En esta obra, Las Casas dice que para vivir de modo verdaderamente humano el hombre necesita poseer no sólo razón o entendimiento, sino también prudencia. La primera es la facultad innata para percibir el bien humano, es decir, cómo se debe vivir según el propio fin de ser, de acuerdo a lo establecido en los “preceptos de la ley natural” dados por Dios a todos los seres humanos; y la segunda es la facultad adquirida para hacer uso correcto de esta primera facultad⁷². Las Casas intentó probar que los indios poseían y utilizaban de forma completa ambas facultades aun antes de la llegada de los españoles.

Ante todo, Las Casas tuvo que afirmar que los indios poseían la primera facultad, para rechazar la aplicación de la teoría del esclavo natural a éstos.

⁷² Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 40, pp. 463-465.

Insiste en que la naturaleza les ha dotado de la razón o el entendimiento porque “Dios no hace a uno siervo del otro, sino que concede a todos los hombres el mismo libre albedrío”, es decir, “la facultad de disponer libremente, como quiera, de su persona y de sus bienes”⁷³. Según Las Casas, la esclavitud no tiene causa natural, sino accidental. Además, en el caso de los indios, se puede probar que poseen la verdadera razón mediante las seis causas naturales y las cuatro causas accidentales.

Primero, sobre las causas naturales, Las Casas dice lo siguiente:

“Cuanto, pues, a lo primero es de considerar que tener los hombres habilidad natural de buenos entendimientos puede nacer de concurrir seis causas naturales o algunas dellas, y éstas son: la influencia del cielo, la una; la disposición y calidad de la región y de la tierra que alcanzan, la otra; la compostura de los miembros y órganos de los sentidos, la tercera; la clemencia y suavidad de los tiempos, la cuarta; la edad de los padres, la quinta, y [...] la bondad y sanidad de los mantenimientos, que es la sexta.”⁷⁴

De estas seis causas naturales, Las Casas trata de las primeras cuatro basándose en la noción de que ‘el ambiente natural decide las características del hombre’ y de que ‘el alma sana está en el cuerpo sano que se forma a través de una buena influencia del cielo, de la tierra y del clima’. Por eso, para probar la razón de los indios, se necesita mostrar la excelencia de su cuerpo y

⁷³ Bartolomé de Las Casas, *De imperatoria vel regia potestate* en eds. Jaime González Rodoríguez, et al., *OC 12* [bilingüe] (Madrid: Alianza Editorial, 1990), I, pp. 34-38.

ambiente natural. Es indudable que Las Casas se inspiró en el pensamiento griego cuando defendió estas dos tesis.

En cuanto a la primera tesis, por ejemplo, Hipócrates piensa que la diferencia entre los pueblos procede de la diferencia entre sus ambientes naturales, tanto del clima como de las condiciones geográficas⁷⁵. También Aristóteles sostiene:

“Los que habitan en lugares fríos, especialmente en Europa, están llenos de coraje, pero faltos de inteligencia y de técnica, por lo que viven más bien libres, pero sin organización política o incapacitados para mandar en sus vecinos. Los de Asia, en cambio, son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje, por lo que llevan una vida de sometimiento y esclavitud. En cuanto a la raza helénica, de igual forma que ocupa un lugar intermedio, así participa de las características de ambos grupos, ya que es a la vez valiente e inteligente. Por eso, vive libre y es la mejor gobernada y la más capacitada para gobernar a todos si alcanzara la unidad política.”⁷⁶

Este punto de vista se instaló en la sociedad cristiana medieval por vía del pensamiento aristotélico. Por ejemplo, Santo Tomás de Aquino dijo que el cuerpo celeste ejercía cierta influencia sobre el cuerpo y la voluntad del hombre, si bien indirectamente, a diferencia del tipo de influencia directa que

⁷⁴ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 23, pp. 381-382.

⁷⁵ Hipócrates, *ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ ΥΔΑΤΩΝ* in W. H. S. Jones, *Hippocrates* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1923), pp. 70-137.

⁷⁶ Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, VII 7, 1327b.

ejercía sobre las demás cosas de la tierra⁷⁷. Las Casas presentó sus opiniones citando a estos pensadores y a otros como Ptolomeo, Estrabón, Diodoro, Avicena (Avicenna, Ibn Sina, 980-1037) y Alberto Magno.

En cuanto a la correlación entre la mente y el cuerpo indicada en la segunda tesis, como hemos visto ya, Aristóteles expone que por naturaleza normalmente los esclavos tienen cuerpos fuertes para los trabajos necesarios y que los libres tienen cuerpos inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política⁷⁸. Igualmente, dice el Eclesiástico: “por su aspecto se descubre el hombre, y por su semblante el prudente. El vestir, el reír y el andar denuncian lo que hay en él” (Eclesiástico XIX 26-27). Las Casas se hizo eco de esta idea y lo vinculó con la influencia del ambiente natural: la razón y la inteligencia excelentes provienen del cuerpo proporcionado o buena apariencia que se forma bajo la influencia deseable de la situación celeste, de la disposición de la región y del clima.

“La influencia de los cielos, cuando es buena y favorable, disponiendo los cuerpos y miembros humanos en buena y conveniente proporción, ayudan y aprovechan mucho a la perfección y grado de nobleza del ánima cuando es infundida en el cuerpo y, por consiguiente, aquella persona será de más sutil entendimiento. Esto no lo pueden causar los cielos directamente porque, como nuestra ánima sea espíritu inmaterial, los cuerpos no pueden obrar bien ni mal en las cosas inmatrimales. Pueden

⁷⁷ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Prima secundae, q. 9, a. 5, t. IV, pp. 337-340 y Prima pars, q. 115, a. 4, t. III, pp. 997-1000.

⁷⁸ Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, I 2, 1254b.

empero los cuerpos celestiales causar indirectamente algo en el ánima, en cuanto influyendo en el cuerpo más o menos, mejor o peor, más capaz o menos capaz lo disponen para que reciba el ánima, y en el instante de su infusión queda determinada en sus grados de bondad o de no tan buena cuanto a los natural (no a lo moral, sino natural, digo) el ánima.”⁷⁹

A partir de estos planteamientos, Las Casas explica la situación de las Indias desde el punto de vista de las primeras cuatro causas naturales que concurren a la razón o el entendimiento de los seres humanos.

“[...] los cielos y estrellas con sus influencias esta isla [Española] y todas estas islas e Indias por la mayor parte de la latitud de mil y ochocientas leguas —según demostramos en el capítulo 19— favorezcan y hagan tan felices en templanza y mediocridad y amenidad y, por consiguiente, siendo favorables sean causa de que los cuerpos humanos en estas Indias nacidos y criados sean proporcionales en los miembros y en todas sus partes, como vemos claro y abajo parecerá más; luego por las influencias de los cielos para tener buenos entendimientos, y así naturalmente son estas gentes ayudadas, al menos no impedidas, ni le son contrarias.

[...]

[...] cuanto más se llegan las regiones al medio y templanza del

⁷⁹ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 23, p. 382. En otro lugar, Las Casas indica que, así como el aspecto y figura del cuerpo celeste, la suavidad y mediocridad de la tierra y del clima de las Indias también ejerce cierta influencia sobre la formación del buen cuerpo de sus habitantes. (*Ibid.*, c. 34,

frío y del calor, tanto más las gentes moradoras dellas participan de la viveza del entendimiento que causa el calor y del esfuerzo y animosidad de que el frío es causa. Pues como las regiones de estas Indias por toda la mayor parte de ellas sean temperatísimas, más templadas que ninguna parte de las que se saben del mundo, y las naciones que las habitan, por consiguiente, alcancen temperantísima complixión y más favorable que otras, síguese que de su naturaleza no sólo son de buenos y vivos entendimientos más que otras naciones, pero también no les falta naturalmente animosidad y esfuerzo de corazón [...].”⁸⁰

Después, Las Casas trata de la quinta causa natural, la edad de los padres, basándose en Aristóteles que dice: “los hijos de los de demasiada edad, como los de los demasiado jóvenes, nacen física y mentalmente imperfectos, y los de padres ancianos son débiles. Por eso, la procreación debe corresponder a la plenitud mental.”⁸¹ Las Casas expone que para la bondad de las almas y buenos entendimientos es importante contraer matrimonio y reproducirse a la edad adecuada⁸². Y dice que es cierto que en la mayor parte de las Indias, al menos las mujeres sufren algún inconveniente por casarse a edad temprana, pero esto no influye ni en la razón ni en el entendimiento de sus hijos, porque al mismo tiempo pueden obtener algunas ventajas que otras no alcancen⁸³.

p. 438.)

⁸⁰ *Ibid.*, c. 33, pp. 430-433.

⁸¹ Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, VII 16, 1335b.

⁸² Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 31, pp. 419-420.

⁸³ *Ibid.*, c. 39, p. 459.

Por último, Las Casas trata de la sexta causa natural, la sanidad de los mantenimientos, que influye en la mente y el cuerpo de los seres humanos. Según él, por ejemplo, la carne hace fortificar la salud, el vino clarifica el ingenio y ataja la ira y las frutas confortan el corazón⁸⁴. Y en las Indias, cierto que “los manjares destas gentes comúnmente no sean favorables al entendimiento de sí mismos, por ser raíces y legumbres y otras cosas muy terrestres o que tienen mucho terrestridad, pero contra este inconveniente se provee con la mucha templanza y abstinencia que en sus comidas ordinarias tienen, y otras muchas cualidades que, según por lo mucho que se ha referido, se puede colegir les favorecen”⁸⁵.

De esta manera, Las Casas insistió en que los indios tenían la mayoría de las seis causas naturales que ayudaban a los seres humanos a mantener la buena razón, y en que aun en el caso de que no poseyeran algunas de éstas, esto no impediría la formación misma de su razón.

Las Casas dice que para formar la buena razón, los hombres necesitan tener, además de las seis causas naturales antes mencionadas, las cuatro causas accidentales: “la sobriedad del comer y beber, la templanza de las afecciones sensuales, la carencia de la solitud y cuidado cerca de las cosas mundanas y temporales, el carecer asimesmo de las perturbaciones que causan las pasiones del ánima (conviene saber: la ira, gozo, amor, etc.)”⁸⁶. Las Casas trata de estas causas en relación con la tercera causa natural, la “compostura de los miembros y órganos de los sentidos”. Estas cuatro cosas habían sido ampliamente aceptadas como “lo necesario para ser buen hombre” desde la

⁸⁴ *Ibid.*, c. 32, p. 425.

⁸⁵ *Ibid.*, c. 39, p. 462.

⁸⁶ *Ibid.*, Argumento, p. 285.

Edad Antigua.

En cuanto a las primeras dos causas, la moderación de comer y beber y del acto sexual, Aristóteles expuso que como estos placeres, basados en el tacto, eran lo bestial, los hombres debían dominarlos con la razón⁸⁷. Esta opinión se presentó más tarde por Santo Tomás de Aquino y circuló en el mundo cristiano: no se debía perseguir los apetitos instintivos más de lo necesario para la preservación del individuo y de la especie⁸⁸. Basándose en esta tradición, Las Casas dice que los indios muestran claramente la sobriedad de tales cosas en su vida cotidiana⁸⁹.

En cuanto a la tercera causa accidental, la carencia de apego a las cosas temporales, ésta tendrá relación con la idea de la “vida contemplativa (*θεωρητικὸς βίος*)” de Aristóteles. Según él, la vida contemplativa, la más feliz y última para los seres humanos, es la vida con tranquilidad (*σχολή*) que no persigue nada excepto el mantenimiento de esta vida misma conforme a la inteligencia, apartándose del alboroto mundano y del deseo de posesiones materiales⁹⁰. Para los cristianos, ésta es la mejor vida para perseguir la verdad presentada por Dios y sus verdades intelectuales anejas⁹¹. Desde este punto de vista, Las Casas insiste en que la situación de las Indias es adecuada para vivir con tranquilidad.

⁸⁷ Aristóteles, *HΘIKA NIKOMAXEIA*, III 10-12, 1118a-1119b.

⁸⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Secunda secundae, qq. 148-150, t. X, pp. 118-150, q. 153, t. X, pp. 185-197 y q. 155, t. X, pp. 243-254.

⁸⁹ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, cc. 35-36, pp. 441-446.

⁹⁰ Aristóteles, *HΘIKA NIKOMAXEIA*, X 7-8, 1177a-1179a.

⁹¹ E. g. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Secunda secundae, qq. 179-182, t. X, pp. 590-673.

“Asignamos otra causa accidental en el capítulo 26 que impide los hombres a que sean por algún tiempo bien intelectivos, conviene a saber, la solicitud demasiada y cuidado intenso cerca de las cosas mundanas y temporales, y el contrario della, que es la moderación, allí, pusimos. Désta ser estas gentes más adornadas que cuantas en el mundo nacieron, de su naturaleza, parece manifiesto. Cuanto de la solicitud de allegar riquezas y bienes temporales y ambiciones y usurpar lo ajeno, no se contentando con lo suyo, son más que todos libres. ¿Qué cuidado ni qué solicitud puede dar pena y ocupación del entendimiento a gente que no pretende más de su propia no superflua, sino necesaria sustentación, la cual con un poco de trabajo corporal tienen cumplida, y no cura de pensar en lo que ha de comer mañana porque lo tiene ya cierto con aquel poquito trabajo?”⁹²

Otros pensadores mencionan a veces esta manera de vivir de los indios como lo que muestra su indolencia. Para ellos, los indios son perezosos y por lo tanto inferiores, ya que no trabajan mucho. Pero Las Casas lo considera desde otro punto de vista y juzga que los indios no hacen una vida perezosa, sino una vida contemplativa.

La última causa accidental, la carencia de intensidad del sentimiento, también se fundamenta en el pensamiento aristotélico. Aristóteles piensa que en todas las cosas se debe perseguir el término medio (*μέσον*), evitándose los excesos, y que por lo tanto respecto a la pasión, también debe procurarse que

⁹² Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 36, pp. 446-447.

sea modesta⁹³. Por supuesto que podemos encontrar la misma opinión en el pensamiento tomista⁹⁴. De acuerdo con lo anterior, Las Casas insiste en que los indios son “más humildes, más pacientes, más pacíficos e quietos, sin rencillas // ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo”⁹⁵. Según él, no es que ellos no tengan coraje, sino que no lo expresan excesivamente⁹⁶.

De esta manera, Las Casas probó que los indios tenían tanto las cuatro causas accidentales como las seis causas naturales que se necesitaban para que se formara la razón o el entendimiento. Por eso, Dios les había “dotado y concedido nobles ánimas naturalmente y así ser bien razonables y de buenos entendimientos”⁹⁷. Esto es la crítica clara contra la primera postura sobre este tema analizada en la sección 1 de este capítulo.

Así, Las Casas rechazó la aplicación de la teoría del esclavo natural a los indios, contra la línea ideológica desde Juan Mair hasta Juan Ginés de Sepúlveda, pero por supuesto que no negó la legitimidad de la esclavitud misma. Al igual que los pensadores salmantinos, consideró que los prisioneros de guerra eran esclavos justos, siguiendo la distinción aristotélica entre el “esclavo por naturaleza” y el “esclavo por ley”. En este contexto, al principio Las Casas justificó a los esclavos negros como sustitutos de los indios, ya que creía que los negros eran hechos esclavos de manera justa, “no

⁹³ Aristóteles, *HΘIKA NIKOMAXEIA*, II 5, 1105b.

⁹⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Prima secundae, q. 24, a. 2, t. IV, pp. 628-1031.

⁹⁵ Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Brevísima relación, p. 34.

⁹⁶ Cf. Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 33, p. 433.

⁹⁷ *Ibid.*, c. 34, p. 438.

advirtiendo la injusticia con que los portugueses^[sic] los tomaban y hacían esclavos”⁹⁸. Sin embargo, más tarde modificó su opinión: la esclavitud de los negros no era justa, como tampoco era la de los indios, porque unos y otros habían sido hechos esclavos “injusta y tiránicamente”.

Contra la aplicación de la analogía con el rústico y el niño

Después de mostrar que los indios poseían por naturaleza razón (el primer requisito para ser hombre verdadero), Las Casas necesitó probar que aprendían también por la experiencia y la necesidad la prudencia (el segundo requisito para ser verdadero hombre). Según él, la prudencia, facultad adquirida para usar correctamente la razón, se divide en tres: la prudencia monástica —el saber de regirse y gobernarse a sí mismos—, la prudencia económica —el saber de regir y gobernar a la familia— y la prudencia política —el saber de regir y gobernar su propio país—⁹⁹. Y los indios tienen todas estas clases de prudencia, ya que existen allí “el infinito número de gentes, los grandes ayuntamientos, tan imensas poblaciones, lugares, villas y ciudades que por estas tan luengas y anchas tierras e innumerables reinos”¹⁰⁰.

Las Casas describe en la breve historia de las Indias la forma en cómo sus habitantes han percibido poco a poco los principios de la ley natural según la prudencia, así como lo hicieron los demás pueblos del mundo. Según su descripción, el origen de las comunidades indias está en sociedades de recolección que se convirtieron más tarde en sociedades agrícolas. Desde el

⁹⁸ Las Casas, *Historia de las Indias*, III 102, p. 2191.

⁹⁹ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 40, p. 465. Cf. Aristóteles, *HΘIKA NIKOMAXEIA*, VI 5, 1140b.

principio, mantuvieron su propia vida conforme a la prudencia monástica. A medida que transcurrió el tiempo, con el fin de solidarizarse para vivir, empezaron a casarse, conforme a la prudencia económica, y comenzaron a formar una sociedad, conforme a la prudencia política.

De entre estas tres prudencias, la última tiene mayor importancia porque para vivir bien, no para vivir sin más como es el caso de los animales, los hombres necesitan formar la sociedad que les trae la perfecta suficiencia y la vida segura, pacífica y quieta¹⁰¹. Con relación a este punto, se tiene que reparar en que Las Casas no considera que el modelo europeo sea el único posible de sociedad. En realidad, dice que “es aquí también de suponer que, para que una multitud o comunidad o gente congregada en alguna parte o lugar para vivir en él perpetuamente se llame y sea ciudad, pueblo, villa o lugar, no se requiere necesariamente que aquellos hombres o gente estén cercados de muros, ni tampoco consiste en conjunción o ayuntamiento de edificios, sino en compañía concorde y pacífica de los vecinos o ciudadanos”¹⁰². Es decir, expone que aunque no hay muros ni edificios, a diferencia de la ciudad cristiana, si existen la solidaridad para vivir juntos, y por tanto una suerte de sociedad. Por eso, según él, sin duda los indios forman su propia comunidad porque “viven en paz y unidad y conformidad”. Tienen la prudencia política aun las tribus que no forman gran pueblo como las del mar Caribe, a las que los cronistas europeos consideran bárbaros de la clase más baja. No es que ellos no tengan su sociedad ni compañía de pueblo, sino que solamente están

¹⁰⁰ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 42, p. 475.

¹⁰¹ *Ibid.*, c. 45, p. 488.

¹⁰² *Ibid.*, p. 491.

esparcidos por falta de la tierra llana en la que caben todas las cosas juntas¹⁰³.

Así, para Las Casas, el criterio para juzgar la posesión de la prudencia política es si hacen la vida en cooperación, no es si mantienen alguna forma específica de orden social. Dice que para formar la sociedad en cooperación, se necesitan “seis cosas o calidades o partes” presentadas por Aristóteles. Es decir, Las Casas expone que solamente cuando se den estas seis partes, se considerará que existe la verdadera prudencia política.

“Sin éstas es difícil y aun imposible por sí ser suficiente ni perpetuo tiempo durar en su libertad y felice estado, como allí añade Aristóteles. Estas son: lo primero, los labradores que cultiven la tierra y le hagan producir los frutos de que es capaz, y así provean de mantenimientos toda la república y comunidad o ciudad; lo segundo, artífices que ejerciten los oficios convenientes y necesarios a la comunidad; lo tercero, hombres de guerra para que la defiendan de los enemigos exteriores y para constreñir los interiores que, no siendo a las leyes de la ciudad obedientes, turban y empecen y empiden la paz y fin de la república; lo cuarto, ricos hombres para sus oportunas comunicaciones o conmutaciones, y también para proveer con sus haciendas en las guerras; lo quinto y principal —según el Philósopho— sacerdotes para servir y ejercitar el culto divino y ofrecer sacrificio a los dioses; lo sexto, jueces para la utilidad y justicia de los vecinos que entre sí hicieren contratos o conciertos, si acaeciére tener pleitos o contenciones.”¹⁰⁴

¹⁰³ *Ibid.*, c. 46, pp. 525-526.

¹⁰⁴ *Ibid.*, c. 46, p. 523. Cf. Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, 1328a-1328b.

Las Casas juzga que en todas las Indias, existen claramente estas seis partes y, por lo tanto, la verdadera prudencia política.

De entre estas seis, Las Casas considera la quinta es la parte más importante del Estado y la explica detalladamente utilizando casi la mitad de la *Apologética historia sumaria*¹⁰⁵. En ese tiempo, con frecuencia se trató a los indios como seres inferiores por causa de sus “malas costumbres” en materia de religión, como el canibalismo, el sacrificio humano y la idolatría. Por eso, Las Casas intentó rebatir tales opiniones tratando de justificar la razón de ser de estas costumbres religiosas.

Por supuesto que Las Casas considera, al igual que sus contemporáneos, que el cristianismo es la verdadera y suprema religión a la que todos los hombres deben acogerse¹⁰⁶. En términos actuales, es cierto que Las Casas niega el absolutismo cultural —que considera lo europeo como la única forma justa de la “sociedad”—, pero no participa del relativismo cultural —que niega la verdad universal o un valor supremo situado por encima de la diversidad de culturas—. Las Casas se fundamenta en la superioridad del cristianismo y de sus costumbres primero, y acepta los valores de otras religiones y de sus costumbres después.

De acuerdo con lo anterior, Las Casas explica detalladamente que en las Indias hay no solamente sacerdotes, sino también otros elementos principales que constituyen la religión: los dioses, el templo, el sacrificio y la ceremonia. Según él, éstos son superiores a los de los griegos y los romanos, que fueron

¹⁰⁵ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, cc. 71-194, pp. 633-1267.

¹⁰⁶ *Ibid.*, c. 71, pp. 634-635.

tratados con frecuencia como pueblos modelos en la época de Renacimiento¹⁰⁷. En realidad, por un lado, en la Nueva España y Perú donde hay grandes imperios, tienen “tan cumplido y adornado de cerimonias y tan proveído de sacrificios y tan copioso de sacerdotes, servidores y ministros, y con tanta veneración, devoción, temor y reverencia eran los templos y cosas de los dioses y los dioses servidos, estimados y reverenciados (lo cual no es el menor, sino muy grande argumento de su prudencia, delicadez de juicio, ingenio y viveza de entendimiento, como se verá)”¹⁰⁸. Por otro lado, en las islas del Mar Caribe y Tierra Firme, parece que no hay religión, pero en realidad ésta existe en la mente de la gente: “su religión parece que residía en la mente o estimación de un dios y allí obraban su cultu, puesto que con los embarazos y persuasiones que el dominio y sus ministros les ponían y hacían, careciendo de la doctrina y de gracia, se le mezclasen algunos errores”¹⁰⁹.

“Algunos errores” alude principalmente a las costumbres de idolatría. Así como sus contemporáneos, Las Casas trata la idolatría como mala costumbre. Pero dice que se debe separar este pecado mismo de la naturaleza de los indios, ya que lo cometen por falta de instrucción, no por causa de su carácter perverso. Este argumento recuerda la “falta de educación” presentada por Vitoria.

Además de la idolatría, Las Casas necesitó justificar las costumbres del sacrificio humano y del canibalismo en las Indias para oponerse a la visión del “indio inferior”. En cuanto a la primera, dice que la mayoría de aquellos a los que arrancan el corazón, piel, etc. para ofrecerlos a los dioses y para utilizarlos

¹⁰⁷ E. g. *ibid.*, c. 71, pp. 633-634 y Argumento, pp. 285-286.

¹⁰⁸ *Ibid.*, c. 71, p. 633.

¹⁰⁹ *Ibid.*, c. 120, p. 869.

en la fiesta son prisioneros de guerra¹¹⁰. Al igual que sus contemporáneos, Las Casas considera este sacrificio humano mismo como “frioso y más que cruel crueldad por los demonios era impelido y forzado”¹¹¹. Pero para él, los culpables son demonios, no indios, porque tanto el sacrificio humano como la idolatría los fuerzan los primeros. Este pecado mismo no se debe aceptar, pero los pueblos que lo hacen merecen alabanzas porque en esta forma muestran su veneración por los dioses.

“De lo dicho parece manifiestamente seguirse, las gentes que a sus dioses ofrecían sacrificios de los animales tener y formar dellos más noble y mejor concepto y estimación, y así usar mejor del juicio de la razón y de los actos del entendimiento, que las que solamente ofrecían yerbas y inciencio y frutas de buñuelos o nuegados y fructa de sartén, lo cual antes parecía escarnio que sacrificio y tener poca estima de su dios o de sus dioses. [...]

Pero las naciones que a sus dioses ofrecían en sacrificio hombres, por la misma razón, mejor concepto formaron y más noble y digna estimación tuvieron de la excelencia y deidad y merecimiento (puesto que idólatras engañados) de sus dioses y, por consiguiente, mejor consideración naturalmente y más cierto discurso y juicio de razón y mejor usaron de los actos del entendimiento que todas las otras, y a todas las dichas hicieron ventaja como más religiosas y sobre todos los del mundo se aventajaron los que por bien de sus pueblos ofrecieron sacrificio

¹¹⁰ *Ibid.*, cc. 170-171, pp. 1165-1169.

¹¹¹ *Ibid.*, c. 161, p. 1124.

sus propios hijos. [...]

De aquí es que las repúblicas que ordenaron por ley o por costumbre que sacrificasen a los dioses, en algunos tiempos y días o fiestas, hombres, tuvieron mejor y más noble concepto y estimación de sus dioses y, supuesta su ceguera y error en tener opinión que aquéllos eran Dios o dioses y que les podían hacer bien y mal y socorrer y ayudar en sus necesidades, y que los males que les venían eran por haber sido negligentes en su cultu, como se mostrará y fue opinión vulgatísima y universal en todos los gentiles, aquellas tales repúblicas --digo-- proveyeron más y mejor según razón natural y con más prudencia a la salud, prosperidad y conversación y perpetuidad del bien público y común que las que no lo hicieron o prohibieron que hombres <no> se sacrificasen.”¹¹²

En cuanto al canibalismo, Las Casas reconoce que algunas gentes de las Indias lo practican, pero dice que esta costumbre no proviene de la “inclinación y complixión depravada” de los indios ni del “aspecto ni influencia de las estrellas”, sino de la “costumbre, originada y principiada en alguna particular persona o personas que hobiesen caído en alguna enfermedad” o de “alguna gran hambre que hobiese acaecido, que los constriñese a comer carne humana”¹¹³. Es decir, según él, el origen de esta costumbre es accidental e inculpable y con el transcurso del tiempo se tornó en hábito. Además, es costumbre de sólo una parte de las Indias y en las demás partes se tiene por

¹¹² *Ibid.*, c. 183, pp. 1217-1218.

¹¹³ *Ibid.*, c. 205, pp. 1319-1320.

cosa perversa¹¹⁴. Con este argumento, Las Casas insiste en que no se debe pensar que todos los indios sean por naturaleza inferiores.

De esta manera, Las Casas probó que los indios poseían no solamente razón o entendimiento, basándose en las seis causas naturales y las cuatro causas accidentales, sino también prudencia, fundamentándose en los tres tipos de prudencia. Mostró la naturaleza humana de los indios a través de la descripción de sus dos facultades —innata y adquirida—, como fundamentos de hombres verdaderos. Por eso, Las Casas juzgó que los indios no eran esclavos naturales ni niños, sino hombres verdaderos iguales que los españoles. Es claro que recibió una gran influencia de Vitoria y sus discípulos¹¹⁵, pero las conclusiones finales de Las Casas constituyen una aportación personal al debate. Consideró que los indios eran iguales a los españoles, tanto cualitativamente como legalmente, reconsiderando las llamadas “malas costumbres” desde el punto de vista de la diversidad de culturas.

Es cierto que Las Casas expone la bondad del carácter de los indios con algo de exageración, quizá para oponerse a la visión del “indio inferior” ampliamente aceptada en ese tiempo, pero no exalta incondicionalmente su carácter. Según él, aunque la nación india satisface todos los requisitos que hacen a los indios hombres verdaderos, no es que todos ellos sean hombres razonables, ya que en primer lugar, hay una posibilidad de que la naturaleza yerre en la creación de los seres humanos y cree a algunos como monstruos y, en segundo lugar, en cualquier nación existen algunos que obran como seres

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 1320-1321.

¹¹⁵ Véase, en cuanto a la influencia de Vitoria sobre Las Casas, Hernández Martín, *Francisco de Vitoria, vida y pensamiento internacionalista*, pp. 343-372 y, en cuanto a la influencia de Soto sobre Las Casas, Brufau Prats, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, pp. 103-119.

irracionales¹¹⁶. En realidad, podemos encontrar a algunos inhumanos entre los indios, así como los encontramos entre los cristianos. Es decir, Las Casas no trata de los indios como un pueblo excepcionalmente excelente, sino en cuanto a que no se diferencian de los europeos ni de otros pueblos del mundo.

Tal opinión lascasiana fue criticada, sobre todo por los pensadores que se basaban en la primera postura analizada en la sección 1 de este capítulo como Rodríguez Fonseca y Sepúlveda. Sin embargo, al mismo tiempo, tuvo el apoyo de sus contemporáneos, en particular de los misioneros dominicos como Domingo de Santo Tomás, Bartolomé de la Vega, Rodrigo de Ladrada, Tomás de San Martín, Alonso de la Veracruz (c.1507-1584) y Gregorio de Resqueda. Por ejemplo, más tarde Domingo de Santo Tomás sostuvo.

“Tenga, pues, V. M. entendido, que los naturales de aquellos sus grandes Reinos del Perú, es gente de muy gran policia y orden, y no le falta otra cosa sino que V. M. lo sepa y entienda que los que otra cosa le dizen y persuaden, le quieren engañar, teniendo atención a solos sus propios y particulares intereses. Y entendido esto, V. M. la reciba y tenga debaxo de su amparo, como los demás vasallos, y los tracte como capaces del mismo tractamiento^[sic] que a ellos y con mayor regalo y favor [...]”¹¹⁷

Si nos basáramos en esta postura, entenderíamos que la bula de donación de Alejandro VI les concedió a los españoles solamente la jurisdicción para la

¹¹⁶ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 267, p. 1591.

¹¹⁷ Domingo de Santo Tomás, *Los naturales de Perú es gente de muy gran policia y orden* en eds. L. Pereña, et al., *CHP IX*, pp. 602-603.

misión en las Indias. Pues los indios no adolecen de los dominios sobre sí mismo ni sobre sus cosas y, por lo tanto, el papel de los españoles es sólo propagarles la fe cristiana, que les traerá la “salvación eterna”.

* * *

Como hemos visto en el capítulo anterior, si sigue utilizándose el criterio medieval de distinguir al hombre verdadero del bárbaro —si cree en el cristianismo o no—, no necesita discutirse más en cuanto a la naturaleza de los indios. Pues serán inferiores e incultos porque no abrazan la fe cristiana. En realidad, al comienzo de la conquista, solía relacionarse incondicionalmente la inferioridad de los indios con su religión no cristiana. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, pasó a ser difícil juzgar la calidad humana por la mera religión, con relación al reconocimiento de la excelencia de los griegos y los romanos, al encuentro con los indios pacíficos que tenían cultura avanzada, a la necesidad de oponerse a la doctrina luterana, etc.. Por eso, se tuvo que desarrollar un nuevo criterio para ser considerado humano.

Ante esta situación, los españoles del siglo XVI, sobre todo a partir de Vitoria, presentaron la “vida brutal” o la “falta de educación” como nuevo criterio para caracterizar la inferioridad del hombre, que seguiría siendo aceptado por largo tiempo. En este contexto, la primera discusión principal en los asuntos de Indias analizada en el presente capítulo, sobre la naturaleza de los indios, se vincula con el proceso de formación del nuevo orden mundial en los inicios de la modernidad.

Aplicando ese criterio a los asuntos de Indias, la primera y la segunda posturas consideraron a los indios como inferiores por causa de su carencia de

civilidad y por sus “costumbres depravadas” como la idolatría, el sacrificio humano y el canibalismo, si bien entre ambas posturas había una gran diferencia: la primera trataba a los indios como “cosas animadas”, mientras que la segunda los trataba como hombres razonables aunque fueran seres inferiores. Por su parte, la tercera postura juzgó que tal criterio de inferioridad no podía aplicarse a los indios porque éstos mostraban la civilidad a su manera y porque sus costumbres consideradas “depravadas” eran razonables en su propia sociedad. A pesar de estas diferencias, casi todos los pensadores intentaron discutir la naturaleza de los indios basándose en el concepto de civilidad, no el de cristiandad, si bien todavía la primera incorpora bastante el matiz de la segunda.

Capítulo V La esencia de la potestad: la legitimidad del dominio español sobre los indios

En cuanto al segundo tema central del debate en torno a las Indias, esto es, la legitimidad del dominio español sobre los indios, se discutió de forma reiterada a partir del “descubrimiento de América” en las Juntas oficiales, con el fin de justificarlo en títulos justos. Como ya se ha explicado en los capítulos anteriores, al comienzo de la conquista, se llegó a un consenso en torno a la opinión de que los reyes españoles tenían dominio exclusivo en las Indias, basándose en las bulas alejandrinas y otros fundamentos legales vinculados a éstas, a pesar de que existían diferencias en la forma de interpretar las características de ese dominio, de la naturaleza de los indios y de la manera justa de tratarlos. Si siguiéramos a Francisco de Vitoria, podríamos ordenar de nuevo los títulos tradicionalmente esgrimidos para justificar el dominio español fundamentado en las bulas como sigue.

Como hemos visto en la sección 1 del capítulo anterior, la teoría del esclavo natural basada en Aristóteles se empleó con frecuencia. Es decir, se insistió en que los indios eran esclavos por naturaleza, razón por la cual debían servir a los amos naturales, en este caso los españoles, los cuales podían, por tanto, dominarlos lícitamente.

“[...] dijo Aristóteles: hay los que por naturaleza son esclavos, es decir, para los que es mejor servir que mandar. Son aquellos que su razón no es suficiente para gobernarse a sí mismos, sino sólo para entender los órdenes de sus amos, y cuya fuerza más está en

el cuerpo que en el espíritu. Verdaderamente que si hay gentes de tal naturaleza, lo son sobre todo estos bárbaros, que realmente apenas parecen distar de los brutos animales, y son completamente incapaces para el gobierno. Y sin duda es mejor para ellos ser gobernados por otros, que regirse a sí mismos. Como Aristóteles dice, es justo y conforme a naturaleza que sean esclavos y, por lo tanto, no pueden ser dueños.

Y no es obstáculo que antes de la llegada de los españoles no tuvieran otros señores, pues ninguna contradicción implica que haya esclavo sin señor, como advierte la glosa sobre un texto de las *Pandectas*. Es más: se dice expresamente en la misma ley, y en aquella *Quod servus* se declara concretamente que un esclavo que ha sido abandonado por su señor y no ha sido ocupado por nadie, será del primero que se apodere de él; luego si los indios eran esclavos, pudieron los españoles apoderarse de ellos.”¹

Concretamente, se encuentra esta opinión en los discursos del licenciado Gregorio, Bernardo de Mesa, Alonso del Espinal, Juan de Quevedo, Gonzalo Fernández de Oviedo, Juan Rodríguez de Fonseca, Juan Ginés de Sepúlveda, etc.. Esta visión del indio sirvió para consolidar la legitimidad de las bulas que conferían a los españoles la potestad de conducir a los indios hacia el cristianismo y su ideal de vida mejor. Pero además, al justificar las bulas en esta teoría, se podía considerar que el dominio español no era únicamente de tipo misional, sino que comprendía otras facetas.

Además de este supuesto había siete títulos tradicionales para justificar

¹ Vitoria, *De indis*, I 1, pp. 13-14.

el dominio español en las Indias. El primero es el “dominio del Emperador en todo el orbe”. Se consideró que en el orbe debía haber un Emperador al que obedecían los demás reyes particulares, de acuerdo con los pensadores siguientes: Eusebio, que dijo que en la tierra se necesitaba un solo monarca, del mismo modo que había un solo Dios; San Gregorio, que expuso que había para el mundo un solo Emperador, del mismo modo que en las colmenas hay sólo una reina para las abejas; el Emperador Antonio, que declaró que era “Señor del Mundo”; y Bártolo, que insistió en que en derecho el Emperador era señor de toda la tierra². Por eso,

“[...] por mandato divino tiene que existir un Emperador en la tierra. Además, las instituciones humanas deben imitar a las naturales. Ahora bien, en las naturales hay un solo rector, como entre las abejas, y en el cuerpo el corazón, y en el alma el entendimiento. Así, en el orbe tiene que existir un solo monarca, del mismo modo que hay un solo Dios.”³

Fundamentándose en esta interpretación, “aun en el supuesto de que tales indios sean verdaderos señores, pueden tener señores superiores, del mismo

² *Decretum Gratiani en Corpus iuris canonici*, ed. A. Friedberg, 2 vols. (Graz: Verlagsanstalt, 1959), II 7, q. 1, c. 41, vol. I, p. 582, *Codex en Corpus iuris civilis*, ed. Ildefonso L. García del Corral, *Cuerpo del derecho civil romano* [bilingüe] (Barcelona: Lex Nova, 1889), VII xxvii 3, p. 310 y Bártolo de Saxoferrato, *Tractatus extravagantis ad reprimendum en Consilia, quaestiones et tractatus* (Lugduni, 1550), fol. 91, col. 2 desde L. Pereña, et al., *CHP V*, p. 34. Cf. Anthony Pagden, *Lords of All the World, Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c.1500-c.1800* (New Haven: Yale UP, 1995), esp. pp. 11-62.

³ Vitoria, *De indis*, II 1, pp. 35-36.

modo que en la cristiandad los príncipes inferiores tienen por encima al rey, y algunos reyes al Emperador, ya que sobre la misma cosa pueden varios tener dominio, y es bien conocida la distinción de los juristas entre dominio alto y bajo, directo y útil, mero y mixto, etc”⁴. Esta opinión recuerda los pareceres de Matías de Paz y de Juan López Palacios Rubios que insistieron en que los indios no eran esclavos naturales, sino que podían formar una sociedad a partir de la razón y el dominio, siendo este último eficaz, solamente, en su propia comunidad y susceptible de ser perdido a manos de un pueblo más civilizado. Esta opinión sirvió también para justificar el dominio español basado en las bulas, desde un punto de vista distinto al de la teoría del esclavo natural.

El segundo título remite a la “autoridad del Papa en todo el orbe”. Siguiendo a Enrique de Segusio (Hostiensis, ?-1271), Agustín (Augustinus) de Ancona (1243-1328), Silvestre (Silvester) Prierias (c.1456-1523), etc., quienes insistieron en que el Papa tenía jurisdicción temporal plena y universal sobre todo el orbe y en que toda la potestad de los demás príncipes seculares dimanaba del Papa⁵, se pensó como sigue: el Papa era monarca de todo el orbe, también en lo temporal, y, por lo tanto, como vicario de Dios y de Cristo, podía nombrar a los reyes de España como príncipes de los indios.

“[...] dicen los defensores de esta teoría: primero, que el Papa, como supremo señor temporal, tenía facultad de nombrar príncipes de los bárbaros a los reyes de España; y segundo, que aun

⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁵ *Decretum Gregorii Papae IX en Corpus iuris canonici*, III 34, c. 8, t. II, pp. 593-594, Agustín de Ancona, *Summa de potestate ecclesiastica* (Venetia: Scoti, 1900-1983) [microfilm de la Biblioteca de la Universidad de Nueva York], I 3 ii-iii y Silvestre Prierias, *Summa Summarum*, infidelitas, 7 y Papa, 7, 10, 11 y 14. Cf. las notas 100, 101 y 102 de Pereña, et al., *CHP V*, pp. 43-44.

suponiendo que esto no se pudiera, sería, no obstante, motivo suficiente para declararles la guerra y someterlos a otros príncipes al negarse los bárbaros a reconocer el dominio temporal del Papa sobre ellos. Ambas cosas han sucedido: primeramente el Sumo Pontífice concedió aquellos territorios a los reyes de España. Y en segundo lugar, también se les ha requerido y notificado que el Papa es vicario de Dios y hace sus veces en la tierra, intimándoles a que lo reconozcan como a superior; y por consiguiente, en el caso de rehusarlo, ya habría título justo para hacerles la guerra y ocupar sus territorios, etc.”⁶

Como explicaron de forma clara los pensadores como Matías de Paz, Juan López de Palacios Rubios, Bernardo de Mesa, Alonso de Loaysa, Martín Fernández de Enciso y Miguel de Salamanca, este título es el fundamento más directo de las bulas de donación y del requerimiento.

Estos dos títulos reflejan las dos visiones medievales del poder que se han mencionado en la sección 1 del capítulo I: la supremacía del poder del Emperador y la del Papa en la cristiandad.

El tercer título es el “derecho de descubrimiento”. Se consideró que como las Indias habían sido tierra de nadie, serían ocupadas por los españoles que las encontraron por primera vez.

“[...] las cosas que están abandonadas son, por derecho de gentes y natural, del que las ocupa, según el texto de las *Instituciones*. Y como los españoles fueron los primeros que encontraron y

⁶ Vitoria, *De indis*, II 4, p. 46.

ocuparon aquellos territorios, resulta que los poseen legítimamente del mismo modo que si hubieran descubierto un desierto deshabitado hasta entonces.”⁷

Es indiscutible que este título se basa en la aplicación de la teoría del esclavo natural a los indios, ya que si éstos tienen dominio, sus tierras debían ser consideradas de su propiedad. Por lo tanto, igual que el título conforme a la teoría del esclavo natural, este título supone una jurisdicción española más amplia que la meramente misional.

El cuarto título es la “negación de los indios a recibir la fe cristiana”. Se consideró que si se la había predicado y les había exhortado insistentemente a recibirla, los indios estaban obligados a abrazar la fe de Dios, verdadero y supremo Señor, obedeciendo a los príncipes cristianos, por las tres razones siguientes. En primer lugar, como el Papa y los príncipes cristianos son ministros de Dios, pueden obligar a los no cristianos a recibir la fe cristiana, según las palabras de la Biblia: “el que creyere y fuere bautizado, se salvará, mas el que no creyere, se condenará” (San Marcos XVI 16). En segundo lugar, siguiendo a Escoto, “se debe obligar a uno a que obedezca a un señor superior que a un inferior. Si se puede obligar a los bárbaros a obedecer a sus propios príncipes, con mucha mayor razón se les podrá obligar a que obedezcan a Cristo y a Dios.”⁸ En tercer lugar, conforme a la teoría de Santo Tomás, si los cristianos pueden obligar a que desistan de las blasfemias, lo harán

⁷ *Ibid.*, II 10, p. 54. Cf. *Institutiones Iustiniani en Corpus iuris civilis*, II i 12.

⁸ *Ibid.*, II 11, p. 55. Cf. Duns Escoto, *Quaestiones quarti voluminum scripti Oxonensis super Sententias*, IV 4, q. 9 desde la nota 136 de Pereña, et al., *CHP V*, p. 55.

evidentemente de la religión no cristiana, ya que ésta es el más grave de los pecados⁹. Concretamente, podemos encontrar el uso de este título para justificar la conquista de América en la opinión de Martín Fernández de Enciso. Como se desprende de lo anterior, este título presupone la esclavitud natural o la inferioridad relativa de los indios.

El quinto título alude a los “pecados contra la ley natural cometidos por los indios”. Siguiendo los discursos de Silvestre e Inocencio¹⁰, se insistió en que los príncipes cristianos podían obligar a los indios a desistir de sus pecados contra la ley natural, la cual era aplicable a todos los seres humanos.

“[los indios] cometen muchos y gravísimos [pecados mortales], según cuentan. Y distinguen dos clases de pecados mortales. Hay, dicen, algunos pecados que no van contra la ley natural, sino contra la ley divina positiva, y por éstos no se les puede hacer la guerra. Hay otros pecados, en cambio, que van contra la naturaleza, como comer carne humana, el incesto y la homosexualidad, y por éstos se le puede hacer la guerra y obligarles a que desistan de tales crímenes.

Se argumenta diciendo que en los pecados que van contra la ley positiva no se les puede hacer ver con tanta evidencia que obran mal; pero en los que van contra la ley natural se les puede demostrar que ofenden a Dios, y por consiguiente, pueden ser obligados a que no ofendan más al Señor de todos. Además, se

⁹ *Ibid.*, p. 56. Cf. Tomás de Aquino, *Summa teologiae*, Secunda secundae, q. 10, a. 3, t. VII, pp. 362-364.

¹⁰ Silvestre, *op. cit.*, Papa, 7 y *Decretum Gregorii Papae IX en Corpus iuris canonici*, III 34, c. 8, t. II, pp. 593-594.

les puede obligar a que observen la ley que profesan y ésta es la ley natural.

[...] Por la misma razón, podrán ser castigados también por los príncipes cristianos con la autoridad del Papa.”¹¹

Como hemos visto ya, se consideró con frecuencia que tales “pecados contra la ley natural” constituían comportamientos que evidenciaban la inferioridad innata de los indios. Por ejemplo, sostuvieron este título Francisco Jiménez de Cisneros, el licenciado Gregorio, Mesa, Paz, Palacios Rubios, Enciso, Miguel de Salmanaca, Alonso de Loaysa y Sepúlveda.

El sexto título es la “elección voluntaria de los indios”. Se consideró que los indios habían aceptado el señorío español en ejercicio de su libre albedrío cuando habían entrado los conquistadores: “cuando llegan los españoles a las Indias, dan a entender a los bárbaros cómo son enviados por el rey de España para su propio bien, y les exhortan a que lo reciban y acepten como a rey y señor; y ellos responden que están de acuerdo”¹². En este caso, se juzga que “nada más natural, que dar por válida la voluntad del dueño que quiere transmitir su dominio a otro”¹³.

Estos cuarto, quinto y sexto títulos aumentaron la legitimidad y eficacia de las bulas alejandrinas que habían exigido a los españoles que obligaran a los indios a abandonar sus “malas costumbres” y a caminar hacia la vida civilizada inspirada por el cristianismo.

El séptimo título es una “donación especial de Dios”. Por analogía con

¹¹ Vitoria, *De indis*, II 21, pp. 68-69.

¹² *Ibid.*, II 22, p. 73.

¹³ *Institutiones en Corpus iuris civilis*, II i 40.

lo escrito en el Génesis (XII), se consideró que Dios había “entregado” a los indios a los españoles: “Dios, en sus singulares designios, condenó a todos los bárbaros a la ruina por sus abominaciones, y los entregó en manos de los españoles, como en otro tiempo a los cananeos en manos de los judíos”¹⁴. Por ejemplo, Enciso expuso este argumento de forma clara.

Vitoria es considerado frecuentemente como el pensador de mayor importancia de los que trataron de los asuntos de Indias, ya que por primera vez criticó sistemáticamente estos ocho títulos que habían sido ampliamente aceptados en la primera época de la conquista. A partir de él y sus discípulos, cambiaron poco a poco los títulos dominantes para justificar el dominio español sobre los indios. Este capítulo analiza primero las críticas contra los títulos tradicionales hechas por la Escuela de Salamanca (sección 1) y luego los nuevos títulos presentados por esta Escuela (sección 2) y por Bartolomé de Las Casas (sección 3).

1. La crítica contra los títulos tradicionalmente esgrimidos para justificar el señorío español

La crítica contra los títulos tradicionales hecha por Vitoria está principalmente en la relección *De indis*, pero para comprender sus argumentos más profundamente deberíamos considerarla junto con sus concepciones del poder y de la república enunciadas en otras relecciones. Es decir, sería necesario relacionar el rechazo de los títulos tradicionales hecho por Vitoria con su visión del poder mismo —los problemas de la potestad (*potestas*), del

¹⁴ Vitoria, *De indis*, II 24, p. 74.

dominio (*dominium*) y de la jurisdicción (*jurisdictio*)— y con su visión del sujeto del poder —los problemas de la república (*respublica*), de la Iglesia (*Ecclesia*) y de todo el orbe (*totus orbis*)—. Y ello es porque varios de los ocho títulos tradicionales antes mencionados, la naturaleza esclava de los indios, el derecho de descubrimiento, la elección voluntaria de los indios y una donación especial de Dios, se vinculan estrechamente con la primera visión. Y el dominio del Emperador o del Papa en todo el orbe, la negación de los indios a recibir el cristianismo y sus pecados contra la ley natural guardan relación con la segunda visión. Por ello, en la presente sección, se analiza la crítica vitoriana contra estos títulos con relación a tales conceptos políticos fundamentales.

El rechazo de los títulos tradicionales conforme a la visión del poder mismo

Vitoria divide el poder en dos tipos, según su fin: la potestad civil (*potestas civilis*) cuyo fin es la felicidad política (*felicitas politica*) y la potestad espiritual (*potestas spiritualis*) cuyo fin es la felicidad última (*ultima felicitas*)”¹⁵. Trata la primera en la relección *De potestate civili* y la segunda en la relección *De potestate Ecclesiae prior et posterior*. Respecto a la segunda relección, en realidad, ésta se escribió como respuesta a la crítica contra la Iglesia hecha por los protestantes, pero este trabajo la analiza solamente con relación a la concepción del poder, sin entrar demasiado en su discusión teológica.

En cuanto a la potestad civil, Vitoria valora su esencia y legitimidad, utilizando como texto la distinción 44 del Libro II de las *Sententiae* escritas por

¹⁵ *Ibid.*, II 7, p. 49.

Pedro Lombardo. Como se ha mencionado en la sección 2 del capítulo anterior, este libro fue el texto utilizado en la enseñanza teológica en la Edad Media. La distinción 44 del Libro II, que trata del poder de castigo, recoge dos frases de la Epístola a los Romanos: “no hay autoridad sino bajo Dios” y “quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios” (Romanos XIII 1-2)¹⁶. Vitoria analiza este tema, siguiendo a Aristóteles, conforme a cuatro causas —final, eficiente, material y formal— de la potestad civil y dice que la primera, la razón de su necesidad, es la más importante¹⁷.

Según Vitoria, la causa final de la potestad, ya pública o privada, es la “defensa y conservación” de los mortales (la seguridad)¹⁸. Es decir, los seres humanos, al contrario que los animales, poseen razón, sabiduría y palabra, pero son inferiores en cuanto a la falta de “defensas propias (*sui praesidium*)” contra sus circunstancias externas. A todos los animales dotó la madre Naturaleza de sus cubiertas y vestidos con los cuales pudieran fácilmente resguardarse de la fuerza de las lluvias y de los fríos. También a cada uno de ellos dotó de la defensa adecuada para que rechazara las acometidas extrañas, con armas naturales para atacar (e. g. uñas y cuernos) o con la facilidad de huir del peligro (e. g. plumas). Solamente al hombre le negó estos dones. Aunque el hombre tiene razón y virtud, es “frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume”: “en cuya vida esparció las miserias, puesto que desde el momento de su nacimiento nada más puede que llorar la condición de su fragilidad”. Por eso, “para subvenir a estas

¹⁶ Cf. Pedro Lombardo, *Sententiae*, ed. Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 3a ed. (Roma: Grottaferrata, 1971), II 44, t. 2, pp. 577-580.

¹⁷ Francisco de Vitoria, *De potestate civili* en ed. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria* [bilingüe], I 2, pp. 151-154.

¹⁸ *Ibid.*, I 3-5, pp. 154-157.

necesidades fue necesario que los hombres no anduvieran vagos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que vivieran en sociedad y se ayudaran mutuamente”¹⁹.

Así, para Vitoria, al igual que para Aristóteles y Santo Tomás de Aquino²⁰, la sociedad civil surge de una necesidad natural y, por lo tanto, la potestad civil no es artificial, sino natural.

“Está claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza, que para defensa y conservación sugirió este modo de vivir social a los mortales. De ese mismo capítulo se infiere prontamente que el fin y la necesidad de los poderes públicos son lo mismo. Si para guarda de los mortales son necesarias las congregaciones y asociaciones de hombres, ninguna sociedad puede persistir sin alguna fuerza y potestad que gobierne y provea. Por eso, la misma es la utilidad y el uso del poder público que el de la comunidad y sociedad. Si todos fueran iguales y ninguno estuviera sujeto al poder, tendiendo cada uno por su privado parecer a cosas diversas, necesariamente se desharían los negocios públicos; y la ciudad se disolvería si no hubiera alguno que proveyera, cuidara de la comunidad y mirara por los intereses de

¹⁹ *Ibid.*, I 4, p. 155.

²⁰ Cf. Aristóteles, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, I 1, 1252b-1253a y Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Prima pars, q. 96, a. 4, t. III, pp. 659-661.

todos.”²¹

Si la potestad civil es natural, su causa eficiente es indudablemente Dios, ya que Él es el creador de la naturaleza.

“Habiendo mostrado que la potestad pública está constituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios sólo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo [...]. Y si las repúblicas y sociedades están constituidas por derecho divino o natural, con el mismo derecho lo están las potestades, sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir.”²²

Por consiguiente, como veremos detalladamente más adelante, la resistencia al poder civil no está permitida —porque el que resiste al poder resiste a la ordenación de Dios— excepto en caso de que no se ejerza ese poder con justicia.

Estas reflexiones en torno al origen y al fin del poder vuelven a aparecer cuando se explica la potestad eclesiástica. Según Vitoria, la potestad eclesiástica es una de las potestades espirituales, que se distinguen de las potestades civiles y que “es, mediata o inmediatamente, de derecho divino positivo”²³. Se necesita la potestad espiritual porque “es natural que,

²¹ Vitoria, *De potestate civili*, I 5, p. 157.

²² *Ibid.*, I 6, p. 158.

²³ Vitoria, *De potestate Ecclesiae prior* en ed. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria* [bilingüe], I ii 1-3, pp. 246-256 y III i 6, p. 278.

constando el hombre de alma y cuerpo, honre a Dios no sólo con el alma y entendimiento, sino también con actos materiales y exteriores” y porque “habría habido gran confusión y desorden, aunque hubieran obrado todos rectamente, si cada uno hubiera vivido a su arbitrio, guardando usos y costumbres diversos de los demás”²⁴.

De esta manera, Vitoria piensa que tanto el poder religioso como el poder temporal provienen de Dios, de acuerdo a la naturaleza del hombre, aunque hay cierta diferencia en lo relativo a su origen. Es decir, el primero viene directamente de Dios, mientras que el segundo viene indirectamente de Dios, a través de la comunidad²⁵. Domingo de Soto, uno de los discípulos y de los compañeros universitarios de Vitoria, lo muestra más sumaria y ordenadamente.

“Que la potestad eclesiástica no está inmediatamente en la totalidad de la república eclesiástica, sino que es dada por Dios inmediatamente a cierta persona como el Papa o el Concilio (no discutamos ello); en cambio, por derecho de naturaleza la potestad civil está en toda república; por consiguiente, si alguien fuera señor del orbe, lo sería por elección de todo el orbe y no por derecho de naturaleza o por derecho divino.”²⁶

²⁴ *Ibid.*, III ii 1, p. 280.

²⁵ Vitoria, *De potestate Ecclesiae posterior* en Vitoria, ed. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria* [bilingüe], I 4, pp. 363-364 y *De potestate civili*, I 8, p. 164.

²⁶ Domingo de Soto, *De dominio* en ed. Brufau Prats, *Relecciones y opusculos I*, V 30, pp. 162-163. El editor de esta obra también presenta un estudio notable sobre el pensamiento político de Soto. Véase Brufau Prats, *El*

Es preciso reparar en que tanto Vitoria como Soto piensan que la potestad civil es concedida en “toda república”, es decir que el objeto de la investigación respecto a este tema es todavía la *comunidad*, no el *individuo*, a diferencia de lo que ocurre en la época posterior.

Esta visión vitoriana del poder, que siguieron sus discípulos, contrasta con la visión habitualmente llamada “moderna”, que presentó la “razón de Estado” relacionándola con el concepto de la soberanía —y luego el del individuo—. Por supuesto, el concepto de la soberanía —que es, según la definición de José Antonio Maravall²⁷, el poder para “hacer valer incondicionalmente, en la esfera política, la voluntad del príncipe sobre cualquiera otra”— también tomó cuerpo teórica y prácticamente en la España de ese tiempo, con los términos de “majestad” y “potestad absoluta”²⁸. Sin embargo, la visión del poder basada en la soberanía moderna es incompatible con la visión vitoriana en varios puntos.

Por ejemplo, en cuanto al origen del poder civil, para pensadores “modernos” como Nicolás Maquiavelo y Juan Bodino —y luego Juan Althusio, Hugo Grocio y Thomas Hobbes—, la comunidad no es natural sino artificial: no procede de Dios, sino que es el hombre quien la constituye.

Maquiavelo piensa que el fundamento principal del Estado debe ser la ley que proviene de un buen ejército, al margen de consideraciones morales. Como se muestra claramente en una de sus obras principales, *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio* (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*),

pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder.

²⁷ Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, t. 1, p. 274.

²⁸ *Ibid.*, pp. 269-277 y Sánchez Agesta, *op. cit.*, pp. 165-182.

según él, la naturaleza del hombre es mala: no hace lo bueno si no está obligado y provoca confusión y desorden, poniendo en práctica sus perversas ideas, siempre que tenga la libertad de actuar o elegir²⁹. Por lo tanto, para forzarle a actuar de acuerdo a un orden, tienen que hacerle obrar conforme a la necesidad, no a la elección, a través del “temor al castigo”, o la “restricción por ley”³⁰. Es decir, su naturaleza nunca dirige a los seres humanos hacia el orden social sin coacción. Aunque en esta obra Maquiavelo no lo expone de forma clara, para hacer funcionar con eficacia tal temor al castigo o restricción por ley, se necesita la “mayor fuerza”³¹. En realidad, en su otra obra principal, *Il Principe (El Príncipe)*, Maquiavelo dice que “los fundamentos principales de todos los estados, ya sean éstos nuevos, viejos o mixtos, son las buenas leyes y los buenos ejércitos; puesto que no puede haber buenas leyes donde no hay buenos ejércitos, y donde hay buenos ejércitos conviene que haya buenas leyes”³². Es decir, la fuerza propiciará las leyes y las leyes traerán la educación sobre la que sostener el Estado. En esta descripción, se presenta la posibilidad de que se forme la sociedad a través de la coacción del poder absoluto del príncipe, que de esta forma obra como un tirano.

Igualmente, Bodino expone que la razón y la naturaleza nos hacen pensar

²⁹ Nicolás Maquiavelo, *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio*, trad. Ana Martínez Arancón, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), I 3, pp. 40-41.

³⁰ *Ibid.*, I 1, pp. 31-33 y I 3, pp. 40-41.

³¹ Cf. “[nuestro] instinto natural nos lleva a esa situación [envidiar el éxito de otros e intentar producir la desgracia de otros] por su propio movimiento y pasión / si no nos frena la ley o la mayor fuerza.” Nicolás Maquiavelo, *Dell' Ambizione* en ed. Giorgio Inglese, *Capitoli* (Roma: Bulzoni, 1981), 79-81, p. 146.

³² Maquiavelo, *Il Principe*, XII, p. 91.

que la fuerza y la violencia se han dado a las repúblicas como su fuente y origen³³. Describe el origen de la comunidad de la siguiente manera.

“[...] antes que hubiera ciudad ni ciudadanos ni forma alguna de república entre los hombres, todo padre de familia era supremo señor en su casa y tenía autoridad de la vida y de la muerte sobre mujer e hijos. Y después que la fuerza, la violencia, la ambición, la avaricia y la venganza armaron a los unos contra los otros, el suceso de las guerras y batallas daba la victoria a los unos, y a los otros hacía esclavos. Y entre los vencedores, el que fue nombrado por cabeza y capitán, y debaxo de cuyo dominio los otros habían conseguido la victoria, continuó en la autoridad de mandar a los unos como a fieles y leales súbditos, y a los otros como a esclavos. Entonces la entera libertad que cada uno tenía de vivir a su placer, sin ser mandado de nadie, se volvió en servidumbre, quitada de él todo a los vencidos y disminuida a los vencedores en cuanto dar obediencia a su cabeza suprema.”³⁴

Es cierto que, de forma simultánea, se encuentra en el pensamiento de Bodino la doctrina del derecho divino de los reyes:

“pues no hay cosa mayor en la tierra después de Dios que los príncipes supremos, que son establecidos por su divina providencia como sus lugartenientes para mandar a los otros hombres,

³³ Bodino, *Les six livres de la République*, I 6, p. 216.

³⁴ *Ibid.*, pp. 215-316.

conviene tener en mucho su calidad y respetar con grande obediencia la magestad de ellos, sentir y hablar de sus cosas honrradamente, porque el que menosprecia a su príncipe supremo, menosprecia a Dios, cuya imagen es en la tierra.”³⁵

No obstante, el tenor general de todo el texto nos da la impresión de que Bodino sólo aprovecha esta doctrina para justificar posteriormente ante el “pueblo” la legitimidad del poder soberano, el cual, ya se ha establecido por fuerza *de facto*³⁶.

Bodino criticó a Maquiavelo su defensa de los tiranos, si bien consideró que la anarquía en la que se diluye la república era peor que cualquier tiranía³⁷. Por eso, entre estos dos autores hay cierta diferencia en cuanto a las características de la soberanía, pero ambos aceptan el origen artificial del poder estatal.

También según Althusio, quien estableció el poder civil no fue Dios ni naturaleza, sino el hombre: éste formó primero la familia (*naturalis privata consociatio symbiotica domestica*) y el colegio (*collegium*), luego la ciudad (*civitas*) y la provincia (*provincia*) y, finalmente, la república (*res publica*) o el reino (*regnum*), para asegurar con autoridad la comunicación en torno a las cosas, los servicios y los derechos³⁸. Con todo, a diferencia de Maquiavelo y

³⁵ *Ibid.*, I 10, p. 348. Cf. I 8, pp. 287-288, p. 293, *et passim*.

³⁶ Cf. “el derecho divino de los reyes era la forma popular de la teoría de la soberanía.” Figgis, *The Divine Right of Kings*, p. 237.

³⁷ Bodino, *Les six livres de la République*, pp. iii-aiii, de la edición de la Scientia Verlag, y VI 4, pp. 1061-1062.

³⁸ Althusio, *op. cit.*, II-IX, pp. 20-94. Según Althusio, la familia y el colegio son “asociaciones privadas”: la primera es un matrimonio y su parentela (lo más natural y permanente), y la segunda es un gremio o una

Bodino, Althusio considera que el poder soberano del rey no deriva de la fuerza, sino del mutuo consentimiento de los miembros asociados de la república (pueblo)³⁹. En este argumento, Althusio, a diferencia de otros pensadores hasta Bodino, presta especial atención a los individuos como punto de partida de la formación de la comunidad. Por este motivo, Althusio desaprueba al tirano, porque éste interrumpe la comunicación entre los individuos. Los representantes del pueblo, en definitiva, deben vigilar los actos del soberano. Igualmente, en la opinión de Grocio, la sociedad civil se formó mediante el consentimiento de los individuos libres con el fin de conservar sus propios derechos y la utilidad común⁴⁰.

Esta visión del poder del Estado moderno se perfeccionó más tarde en la teoría de Hobbes, quien trata el poder estatal, o el poder soberano, como concepto abstracto. Según Hobbes, este poder no pertenece al príncipe, sino al Estado (*Common-wealth*) mismo; no proviene de Dios ni de la naturaleza, sino del consentimiento del pueblo para evitar la anarquía —la condición de la “guerra de cada hombre, contra cada hombre”—⁴¹.

Vitoria considera, al igual que estos pensadores, que la vida de los seres humanos antes del establecimiento del poder civil era inestable y miserable y

corporación organizada por interés profesional, sea secular o eclesiástico, (lo más civil y voluntario). La ciudad y la provincia son “asociaciones públicas particulares” que unen la familia y el colegio, mientras que la república o el reino es “asociación pública universal” que une la ciudad y la provincia bajo el poder soberano.

³⁹ *Ibid.*, IX 12-24, pp. 90-93. En la teoría de Althusio, la república se compone de las ciudades y las provincias, no de los individuos, y, por lo tanto, éstos no participan directamente en la política de la república, sino indirectamente a través de sus ciudades y provincias.

⁴⁰ Grocio, *De iure belli ac pacis libri tres*, I 1 xiv (1), pp. 40-41.

⁴¹ Hobbes, *op. cit.*, I 13, p. 88 y II 17, pp. 117-121.

que la formación de la sociedad civil constituye un medio para evadirse de tal situación primitiva persiguiendo la seguridad. Sin embargo, a diferencia de los autores que venimos comentando, piensa que los hombres forman el poder civil por una necesidad natural, no por su propia voluntad. Esta diferencia entre Vitoria y los pensadores llamados “modernos”, aparecerá más claramente cuando analicemos más adelante la visión vitoriana del sujeto del poder.

En ese período, tal problema de la potestad se trató frecuentemente de forma paralela al problema del dominio. El “dominio” es polisémico, así como otros términos políticos. Por ejemplo, Conrado (Conradus) Summenhart, una de las autoridades más importantes de la Escuela de Salamanca, distinguió treinta y cinco clases de dominio⁴². Pero esta tesis sigue la definición hecha por Vitoria y Soto, que constituía base de los discursos de los pensadores salmantinos: “la potestad o facultad próxima de apropiarse de algunas cosas para su uso lícito según las leyes y los derechos razonablemente establecidos”⁴³. Es importante subrayar que ellos distinguen este dominio de uso (*usus*) y de usufructo (*ususfructus*) sobre una cosa, basándose en Conrado:

“[...] uno tiene tanto dominio sobre una cosa cuanto es la acción

⁴² Cf. Jaime Brufau Prats, “Introducción” sobre *De dominio* de Soto en *Relecciones y opusculos*, p. 86.

⁴³ Soto, *De dominio*, I 2, p. 104. Vitoria no trata el dominio como un tema independiente, pero lo menciona con relación al problema de la restitución en sus comentarios a las *Sententiae* (IV 15) y a la *Summa theologiae* (Secunda secundae, q. 62). Cf. Vitoria, *De indis*, I 2, p. 14. Podemos acercarnos sin dificultad a la segunda (ed. Vicente Bertrán de Heredia, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, 6 tomos, Salamanca: 1932-1952 [microfilms de la Biblioteca de la Universidad de Notre Dame], q. 62, t. 3, esp. pp. 63-88), mientras que no podemos encontrar todavía la edición moderna de la primera. Cf. *Summa sacramentum Ecclesiae*, ed. Tomás de Chaves (Valladolid: 1560). La definición vitoriana del dominio está en los *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, q. 62, t. 3, p. 64.

que puede ejercer sobre ella; verbigracia, usuario es el que sólo tiene el derecho a hacer uso de la cosa, pero no a transferirla a otro, ni tampoco su uso; en cambio, el usufructuario es el que puede hacer uso de la cosa y puede transferir el uso a otro, pero no puede transferir la cosa; y el dueño puede enajenar la cosa.”⁴⁴

Esta distinción será fundamental cuando se analicen los títulos para establecer el dominio español en las Indias.

“Entre las criaturas, únicamente en el hombre se da propiamente dominio”, dice Soto en su relección sobre este tema, porque sólo el hombre tiene, por el libre arbitrio, potestad de usar las cosas⁴⁵. Como los seres humanos están hechos a imagen y semejanza de Dios, Él empezó a darnos el dominio desde la primera creación del mundo⁴⁶. Por ese motivo, todos los hombres poseen su dominio en razón a su forma parecida a Dios.

Cuando se aplican estos conceptos de la potestad y del dominio a los asuntos de Indias, resulta en un rechazo a algunos de los títulos tradicionales para establecer el señorío español sobre los indios: la naturaleza esclava de los indios, el derecho de descubrimiento, la elección voluntaria de los indios y una donación especial de Dios.

Como hemos visto en el capítulo anterior, Vitoria criticó la aplicación de la teoría del esclavo natural a los indios, explicando la existencia de cierto sistema social en las Indias y la perfectibilidad de la providencia divina y

⁴⁴ Soto, *De dominio*, I 3, p. 108. Cf. Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, q. 62, t. 3, p. 66.

⁴⁵ Soto, *De dominio*, II 10, p. 124. Cf. Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, q. 62, t. 3, pp. 68-69.

⁴⁶ Soto, *De dominio*, II 11, p. 126 y II 16, p. 132. Cf. Vitoria, *loc. cit.*.

natural. Insiste en que “nadie es esclavo por naturaleza”⁴⁷. Como Jesús Cordero dice, esta opinión deriva de su humanismo, la “nueva perspectiva antropológica”. Vitoria acentúa “el valor y la inadmisibile dignidad de todo ser humano, por el solo hecho de serlo y a pesar de su posible degradación moral”, a diferencia de su contemporáneo Martín Lutero que presenta la “radical corrupción de la humana naturaleza por obra del pecado”⁴⁸. Vitoria considera que ningún ser humano, incluyendo a los indios, carece de razón ni de dominio por naturaleza. Por eso, rechaza el título de la naturaleza esclava de los indios como la base del dominio español sobre ellos. A partir de lo que hemos examinado en la sección 2 del capítulo anterior, está claro que algunos de sus discípulos, como Soto, Melchor Cano y Diego de Covarrubias, también se negaron a aceptar la legitimidad de este título⁴⁹.

Igualmente, Vitoria impugna el “derecho de descubrimiento” porque antes de que llegaran los españoles, los indios habían tenido verdadero dominio y no se puede aplicar el derecho de ocupación a esta área⁵⁰. Antes de hacer esta refutación, Vitoria trata la cuestión de “si esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente”⁵¹. En relación a esta cuestión, es preciso recordar la distinción entre el dominio, el uso y el usufructo. Vitoria y sus sucesores consideraron que los indios

⁴⁷ Vitoria, *De indis*, I 16, p. 31.

⁴⁸ Cordero, *op. cit.*, p. 356.

⁴⁹ Soto, *De iustitia et iure*, IV ii 2, t. II, pp. 288-291, Cano, *De dominio indorum*, p. 561 y Diego de Covarrubias, *op. cit.*, pp. 350-351.

⁵⁰ Vitoria, *De indis*, II 10, p. 54.

⁵¹ *Ibid.*, I sine, p. 13. En sus obras, Vitoria utiliza la palabra “bárbaro” para señalar al indio, sin prestar atención a su doble sentido que hemos analizado en el capítulo III de la presente tesis.

tenían por lo menos uso y usufructo, puesto que en realidad ya habían vivido en aquel terreno, e intentaron discutir si también poseían dominio.

Vitoria plantea que, aunque los indios no son esclavos naturales, si “no tuvieran dominio, no parece que pudiera alegarse otra causa sino porque son pecadores (*peccatores*), porque son infieles (*infideles*) o porque son amentes (*amentes*) o idiotas (*insensati*)”⁵². Y rechaza todas estas causas posibles que niegan el dominio de los indios. La base de su refutación es el origen del dominio: tanto el dominio como la razón son las facultades naturales que Dios dio al hombre. Respecto al dominio de los pecadores, dice lo siguiente.

“El dominio se funda en la imagen de Dios (*imago Dei*); pero el hombre es imagen de Dios por naturaleza, esto es, por las potencias racionales; luego no lo pierde por el pecado mortal.”⁵³

Como se ha mencionado antes, esto supone también una réplica a Juan Wiclif y a Armacano (Armachanus / Richard Fitzralph, c.1295-1360) que insisten en que el dominio no viene de la naturaleza, sino de la gracia de Dios. Fundamentándose en el mismo argumento, Vitoria rechaza otras causas posibles que desposeen a los indios de dominio. Es decir, sostiene que como el dominio es natural, tampoco se pierde por la carencia de fe cristiana, por la locura ni por la idiotez⁵⁴. Dice que cualquier hombre mantiene su dominio por naturaleza porque está hecho a imagen de Dios y porque puede tener derechos, es decir que puede padecer injurias, a diferencia del ser irracional.

⁵² Vitoria, *De indis*, I 1, p. 14.

⁵³ *Ibid.*, I 3, p. 18.

Por esta razón, los indios también poseen dominio y, por lo tanto, siempre han poseído la tierra que habitan. Por consiguiente, los españoles no pueden ocuparla por causa de descubrirla primero, así como “si ellos nos hubieran descubierto a nosotros”⁵⁵. Estrictamente hablando, Vitoria establece en profundidad un límite en el dominio de los indios, pero sobre esta cuestión volveremos más adelante. Aquí, se debe subrayar solamente que Vitoria reconoce que tanto los indios como los españoles son sujetos iguales ante la ley.

Con relación a este concepto del dominio, Vitoria tampoco acepta la “elección voluntaria de los indios” como título legítimo para establecer el dominio español sobre ellos. Opina que ninguna de las elecciones hechas en las Indias satisfizo los requisitos necesarios de una elección legítima, porque no sólo existieron el miedo y la ignorancia ante la amenaza de la fuerza, sino porque también carecieron de causas razonables para instaurar a nuevos señores deponiendo a sus propios señores⁵⁶. Por esta razón, se niega la validez del llamado requerimiento.

En el mismo contexto, el título de la “donación especial de Dios” también se rechaza. Según Vitoria, ninguna ley común ni reglas de la Escritura afirman que Dios les concediera a los españoles el dominio en las Indias y, por lo tanto, queda éste en manos de los indios⁵⁷.

De esta manera, Vitoria negó algunos títulos tradicionales que justificaban el dominio español en las Indias, a partir de sus concepciones del poder y del dominio. Para analizar su rechazo del resto de los títulos

⁵⁴ *Ibid.*, I 3-15, pp. 19-30.

⁵⁵ *Ibid.*, II 10, p. 54.

⁵⁶ *Ibid.*, II 23, p. 73.

tradicionales —el dominio del Emperador en todo el orbe, la autoridad del Papa en todo el orbe, la negación de los indios a recibir la fe cristiana y sus pecados contra la ley natural—, es preciso consultar su visión del sujeto del poder.

El rechazo de los títulos tradicionales conforme a la visión del sujeto del poder

Vitoria separa dos sujetos (la república y la Iglesia) que se corresponden con los dos tipos de poder (la potestad civil y la potestad eclesiástica).

En cuanto al primer sujeto, la república es la “causa material” de la potestad civil. Es “la que compete gobernarse y administrarse a sí misma y dirigir al bien común todos sus poderes”, ya que “como por derecho natural y divino hay un poder de gobernar la república y, quitado el derecho positivo y humano, no hay razón especial para que aquel poder esté más en uno que en otro, es menester que la misma sociedad se baste a sí misma y tenga poder de gobernarse”⁵⁷. Es decir, esta comunidad es perfecta en sí misma e independiente de las otras potestades y comunidades y aspira al fin moral (el bien común).

Vitoria explica estas características de la república utilizando la analogía del cuerpo humano:

“[...] cualquier hombre tiene derecho natural de defenderse, y nada más natural que rechazar la fuerza con la fuerza. Y ciertamente no hay razón alguna por la que la república no pueda obtener este

⁵⁷ *Ibid.*, II 24, pp. 74-75.

⁵⁸ Vitoria, *De potestate civili*, I 7, p. 159.

poder sobre sus ciudadanos, como miembros que son ordenados a la integridad del todo y a la conservación del bien público.”⁵⁹

Como Sánchez Agesta indica, esta analogía que alude al “cuerpo místico” se utilizaba en general, en ese período, para describir los caracteres del Estado⁶⁰.

Sin duda, esta analogía incorpora una dimensión jerárquica, porque se considera que un rey (la cabeza o el corazón) domina otras partes de la república (las piernas, los brazos, etc.). Sin embargo, aun el rey no puede trascender las reglas legales, ya que “un legislador que no cumpliera sus propias leyes haría injuria a la república y a los restantes ciudadanos, siendo él parte de la república y no participando en las cargas de ella, conforme a su persona, cualidad y dignidad”⁶¹. En este punto, igualmente Soto dice que “el príncipe no está fuera de la república, sino que es una parte de ella, esto es, la cabeza” y que “está obligado a obrar según ella [la ley]”⁶². Por lo tanto, la teoría vitoriana —y salmantina— no es la “doctrina del derecho divino de los reyes”, si bien es la “doctrina del derecho divino”⁶³.

Según la definición clásica hecha por John N. Figgis, la doctrina del derecho divino de los reyes contiene los principios siguientes: 1. la Monarquía es una institución ordenada por Dios, 2. el derecho hereditario es irrevocable, 3.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Sánchez Agesta, *op. cit.*, pp. 34-37. Según él, Maravall también trata de este tema en “La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo” en B. I. del Seminario de Derecho Político (Salamanca, mayo-octubre, 1956).

⁶¹ Vitoria, *De potestate civili*, III 21, p. 191.

⁶² Soto, *De iustitia et iure*, I vi 7, t. 1, p. 70.

⁶³ Sobre este punto, véase Yoshiki Ohta, “El descubrimiento del Nuevo Mundo y el nacimiento de los Estados soberanos: el pensamiento de Francisco de Vitoria” (*Social Science*, No. 43-1, 1997), pp. 146-150.

los reyes son responsables solamente ante Dios y 4. la no-resistencia y la obediencia pasiva son prescripciones de Dios⁶⁴. En España, esta doctrina se desarrolló a partir de mediados del siglo XV con relación a la doctrina imperial en la Edad Media. En la doctrina del derecho divino de los reyes, “no se trata solo de que el rey sea de origen divino, sino de que es divino su derecho mismo de reinar, en definitiva, su poder”⁶⁵.

Al comparar con esta doctrina, es cierto que Vitoria dice que “los reyes, por derecho divino y natural, tienen su poder y no lo reciben de la misma república ni directamente de los hombres”, pero al mismo tiempo explica que la administración de este poder se debe confiar a alguno o algunos, por elección del pueblo⁶⁶. Es decir, la potestad regia (*regia potestas*) —el poder mismo del rey— deriva de Dios, mientras que su propia autoridad (*propria auctoritas*) —la facultad para ejercer ese poder— proviene de la república⁶⁷. En este sentido, el poder del rey es un “oficio” que actualiza la autoridad de la república para realizar sus fines morales.

Por consiguiente, la teoría de Vitoria encaja en la doctrina del derecho divino, porque considera que el origen del poder es el mismo Dios. Sin embargo, es preciso reparar en que Vitoria piensa que la Monarquía se fundamenta no sólo en la ordenación divina, sino también en la elección de la república, y que el rey es responsable no sólo ante Dios, sino también ante la república o el pueblo a través de su “oficio”. Por tanto, no puede decirse que

⁶⁴ Figgis, *The Divine Right of Kings*, pp. 5-7.

⁶⁵ Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, p. 261.

⁶⁶ Vitoria, *De potestate civili*, I 8, pp. 161-162 y *De iure belli*, II 3, p. 118.

⁶⁷ Vitoria, *De potestate civili*, I 8, p. 164.

se ajuste a la doctrina del derecho divino de los reyes. Además, si siguiéramos la teoría vitoriana, el poder del rey no siempre se sucedería automáticamente en sus hijos. Según él, la república “tiene obligación de no encomendar el poder sino al que justamente lo ejercite” y, por lo tanto, para evitar un peligro debe dar su consentimiento a cada rey previa deliberación⁶⁸. Por último, respecto a la legitimidad de la resistencia al poder civil, Vitoria la acepta en caso de que no se ejerza ese poder con justicia.

“Los magistrados civiles, los gobernadores y los príncipes no tienen más autoridad y potestad que la que les dio y concedió la república. De esto se deduce un corolario: que los súbditos están obligados a obedecer a los superiores en aquellas cosas para que la república les concedió potestad y como ella lo estableció. De tal manera que si eligiera la república al rey, con la condición de que no exigiera más que determinados tributos e impuestos y él exigiera otros además de aquéllos, los súbditos no estarían en manera alguna obligados a obedecerle, porque toda su potestad depende de la república.”⁶⁹

Estas visiones del Estado y del príncipe contrastan vivamente con las de los creadores de la “razón de Estado”. Por ejemplo, Bodino define la república como “un justo gobierno de muchas familias y de lo común a ellas

⁶⁸ *Ibid.*, I 12, p. 167.

⁶⁹ Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, q. 104, t. 5, p. 212. En cuanto a la traslación de la potestad de la república, véase Emilio Naszalyi, trad. Ignacio G. Menéndez-Reigada, *El estado según Francisco de Vitoria* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1948), pp. 235-256.

con poder soberano”⁷⁰. En esta definición, como hemos visto en la sección 1 del capítulo I, el “poder soberano” o la soberanía es el “poder absoluto y perpetuo de una república”⁷¹. Sin duda, Bodino considera que la república es perfecta en sí misma, indivisible, ilimitada e independiente de las otras potestades, y en este punto su visión del Estado es parecida a la de Vitoria. Sin embargo, como se ha explicado ya, a los pensadores llamados “modernos” no les interesa la cualidad natural o divina del poder civil, a diferencia de Vitoria, si bien aprovechan la autoridad espiritual para justificar la legitimidad de ese poder. Por lo tanto, tampoco la república es natural, sino que el hombre la constituye mediante la violencia o el contrato.

Además, para la mayoría de ellos, el príncipe no debe perseguir el fin moral, sino la supervivencia y la gloria del Estado. Maquiavelo dice que como los fines y los resultados justifican los medios, el príncipe tendrá que cuidar solamente de la formación y conservación del Estado, aunque sus medios sean “contra la lealtad, contra la caridad, contra la humanidad y contra la religión”⁷². Bodino expone que el papel de la república es perseguir las necesidades materiales y ambientales para asegurar su subsistencia, no cultivar la virtud de sus miembros, si bien quiere un poder estatal más sujeto a la ley y a la moral que Maquiavelo.

“[...] sería necesario que la república, fértil de sitio, abundante de riquezas, lucida de hombres, respetada de los amigos, temida de

⁷⁰ Bodino, *Les six livres de la République*, I 1, p. 147.

⁷¹ *Ibid.*, I 8, p. 267.

⁷² Maquiavelo, *Il Principe*, XVIII, pp. 121-122.

los enemigos, invencible en armas, poderosa en fortalezas, soberbia en casas, triunfante en gloria, fuera derecha y justamente gobernada, aunque se viviera en ella desordenada y viciosamente.”⁷³

Según estos pensadores, para este fin —la supervivencia de la república—, el príncipe aun puede trascender las leyes estatales. Es cierto que en *Discorsi* Maquiavelo dice que lo más vicioso es que el legislador no observe la ley estatal⁷⁴, pero, según lo explicado ya, a través de la lectura de *Il Principe* podemos comprender que considera que si la ley no le conviene al príncipe, éste puede cambiarla libremente. Bodino expone que “el pueblo o los señores de una república pueden dar pura y simplemente la autoridad suprema y perpetua a alguno” no solamente “para disponer de sus bienes, de sus personas y de todo el Estado a su placer, y después dejarlo a quien quisiere”, sino también para “dar ley a los súbditos y anular o deshacer las inútiles para formar otras” sin consentimiento del pueblo⁷⁵. Además, el soberano “es libre de la autoridad de las leyes”, ya que la “ley” es el “mandato” de aquél que tiene la suprema potestad, que depende de su “pura y libre voluntad”, si bien tiene que observar la ley natural y la divina para ser verdadero rey distinto del tirano.

Llamándose pensador moderno, Althusio se desmarca de estos planteamientos. Piensa que para asegurar una comunicación entre los

⁷³ Bodino, *Les six livres de la République*, I 1, p. 149.

⁷⁴ Maquiavelo, *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio*, I 45, pp. 145-147.

⁷⁵ Bodino, *Les six livres de la République*, I 8, pp. 272-275.

hombres bajo un buen orden social, el poder soberano tiene que ser poderoso. Aun así, no considera que el soberano pueda trascender las leyes civiles generalmente⁷⁶. Grocio, por su parte, no manifiesta un criterio claro al respecto. Pero se puede suponer que para él la ley es la intención del soberano y, por lo tanto, éste puede establecerla y cambiarla libremente para asegurar la paz y el orden de su comunidad⁷⁷.

Para Hobbes, al igual que para Maquiavelo, Bodino y Grocio, el poder soberano es absoluto, perfecto e indivisible. Como hemos visto ya, este poder se estableció para asegurar la seguridad de los miembros del Estado y, por lo tanto, el soberano debe perseguirla con plena autoridad. En la opinión de Hobbes, el poder soberano no puede enajenarse, protestarse, acusarse ni castigarse⁷⁸. Solamente el soberano tiene derecho a juzgar lo que es necesario para la paz y defensa de sus súbditos y lo que debe enseñárseles⁷⁹. También tiene derecho a hacer la guerra, escoger a los ministros y premiar y castigar a sus súbditos⁸⁰. “El soberano es el único legislador” del Estado y “no obedece a las leyes civiles”⁸¹.

“El soberano de un Estado, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles. Pues como tiene el poder de hacer

⁷⁶ Althusio, *op. cit.*, IX, 12-24, pp. 90-93.

⁷⁷ Cf. Grocio, *De iure belli ac pacis libri tres*, I 3 vii (1), p. 100 y I 4 ii (1), p. 138.

⁷⁸ Hobbes, *op. cit.*, II 18, pp. 121-124.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 125-126.

⁸¹ *Ibid.*, II 26, p. 184.

y deshacer las leyes, puede librarse de estar sujeto a ellas cuando le plazca, derogando las leyes que le molestan, y promulgando otras nuevas. Quien es libre, puede liberarse siempre que quiera; y tampoco es posible que una persona esté sujeta a sí misma, pues quien puede obligar, puede también liberar, y el que sólo está obligado a sí mismo, no está obligado en absoluto.”⁸²

Por eso, el pueblo no puede resistirse al soberano excepto en caso de ejercer el derecho natural (*the right of nature*), es decir, cuando actúa para preservar su propia vida⁸³.

Por consiguiente, Vitoria comparte con los creadores de la “razón de Estado moderno” la visión de la república como una unidad perfecta, independiente e indivisible, pero se aleja de ellos en las visiones del origen y el fin de la república y de la posición del príncipe.

Además de la república, Vitoria trata la Iglesia como el otro sujeto del poder, correspondiente a la potestad eclesiástica, una de las potestades espirituales. La Iglesia es, según Vitoria, “reunión o concurso de fieles (*concio, aut congregatio fidelium*)”, que no incluye a los no cristianos ni a los herejes, y “república cristiana, comunidad o religión (*christiana rempublica^[sic] seu communitas et religio*)”⁸⁴. Vitoria niega la unión entre la Iglesia y la república. El fin de la potestad civil y el de la potestad espiritual son distintos y el Estado o el príncipe no tiene ciencia para dominar el mundo eterno. Por lo tanto, “es necesario que haya en la Iglesia, además de la

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, I 14, pp. 91-92 y II 21, pp. 145-154.

potestad civil y secular, otra potestad espiritual”⁸⁵. Esta potestad de la Iglesia, que empezó con la venida de Jesús y que procedió del derecho divino positivo, es la “potestad propia y perfectamente espiritual” entre todas las potestades espirituales, aunque alguna potestad espiritual existió en el estado de inocencia y existe en los mundos no cristianos⁸⁶.

Estos dos sujetos del poder —la república y la Iglesia— son independientes en sí mismos y complementarios uno de otro. Por un lado, el primero o el rey “no tiene autoridad sobre el culto divino ni sobre las acciones espirituales” y, por otro, generalmente el segundo o el Papa no tiene autoridad ni jurisdicción civiles como el otorgamiento del poder, la destitución del príncipe y la confirmación o la derogación de las leyes civiles⁸⁷. Sin embargo, Vitoria considera que si es necesario para el fin espiritual, la potestad eclesiástica puede ejercitar la potestad temporal “indirecta”⁸⁸. En este caso, como el fin espiritual —la bienaventuranza sobrenatural y perfecta— sobrepasa al fin temporal —la felicidad humana—, la república se somete a la Iglesia. Dice Vitoria:

“A pesar de lo dicho, el poder civil, aunque no esté sometido al poder temporal del Sumo Pontífice, sí lo está en algún modo, a su

⁸⁴ Vitoria, *De potestate Ecclesiae prior*, I i 5-7, pp. 244-245.

⁸⁵ *Ibid.*, I ii 3, p. 247.

⁸⁶ *Ibid.*, III i 6, pp. 278-279, III ii 5, pp. 284-285, III ii 8, pp. 287-289, III ii 1, pp. 280-281 y III i 3, pp. 276-277.

⁸⁷ *Ibid.*, I ii 10, p. 250 y IV i 1-9, pp. 292-302.

⁸⁸ *Ibid.*, IV i 11-12, pp. 304-306.

poder espiritual.”⁸⁹

“[...el Papa] tiene potestad amplísima, porque en todo lo que sea necesario para el fin espiritual, y siempre que sea necesario, puede el Papa no sólo todo lo que pueden los príncipes temporales, sino, además, quitar y poner príncipes, dividir los reinos y otras cosas parecidas.”⁹⁰

Se dice que fue Juan de Torquemada quien inventó este concepto del “poder indirecto” del Papa sobre las cosas temporales, citando a Inocencio III que había expuesto que el Papa podía intervenir en la cuestión secular “en razón de pecado (*pro ratione peccati*)”⁹¹.

Sus discípulos salmantinos siguieron generalmente esta premisa. Por ejemplo, Soto también distingue entre los dos sujetos del poder, la república y la Iglesia, conforme a la diferencia de cada fin⁹². Niega el “poder directo” del Papa en las cosas temporales, pero afirma su “poder indirecto”: “porque el poder del Papa en cuanto a Papa no es meramente temporal, sino que usa del poder temporal como un poder al Servicio del poder espiritual”⁹³.

⁸⁹ *Ibid.*, IV i 10, p. 302.

⁹⁰ *Ibid.*, IV i 12, p. 306.

⁹¹ Morrall, *op. cit.*, pp. 133-135. Cf. Juan de Torquemada, *Summa de Ecclesia contra impugnatores potestatis Summi Pontificis* (Lugduni: Johannes Trechsel, 1900-1983) [microfilm de la Biblioteca de la Universidad de Nueva York].

⁹² Soto, *De dominio*, V 29, pp. 162-163 y *De iustitia et iure*, IV 4 i, pp. 307-311.

⁹³ Domingo de Soto, *Commentarii in IV Sententiarum*, 2 vols. (Salamanca: 1581) [microfilms de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona], XXV 2 i, t. II, pp. 61-70.

Este parecer salmantino sobre las relaciones entre la república (la potestad civil del Emperador y de los reyes) y la Iglesia (la potestad eclesiástica del Papa y de los clérigos) se corresponde hasta cierto punto con la visión del poder en la Edad Media. Como se ha explicado en la sección 1 del capítulo I, en la Edad Media, en teoría, ambas potestades ocupaban en armonía una posición equivalente una a otra, repartiendo los cargos, si bien en realidad se opusieron para extender el ámbito de su propia autoridad. Vitoria y sus discípulos formaron su teoría basándose en esta división del poder. Por eso, es diferente de la visión llamada moderna del poder estatal, en la que se considera que todos los poderes dentro de la república —incluso la potestad eclesiástica— deben obedecer el poder soberano absoluto.

Por ejemplo, Maquiavelo piensa que los príncipes deben dominar el poder espiritual en su territorio y utilizar eficazmente la religión para mantener el orden estatal⁹⁴. Bodino dice que todos los cuerpos y colegios temporales y religiosos dentro de la república pueden formarse y mantener su legitimidad solamente en caso de que el soberano lo admita⁹⁵. Obedecen totalmente el control de éste. El Papa nunca puede ejercer su influencia, aun en lo espiritual, sobre la política de la república. Althusio insiste en la misma cosa, pero en un tono más moderado si se lo compara con los anteriores. Según él, el soberano administra el campo espiritual en su territorio, decidiendo la orientación de los asuntos religiosos, si bien la ejecución y administración del oficio religioso se hace por los clérigos⁹⁶.

En las teorías de Grocio y de Hobbes, se encuentra más claramente el

⁹⁴ Maquiavelo, *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio*, I 12-13, pp. 71-77.

⁹⁵ Bodino, *Les six livres de la République*, III 7, pp. 478-488.

principio de “la religión pertenece al que pertenece la región (*cuius regio, eius religio*)”. El primero dice que “el dominio de este poder supremo no se limita a las cosas temporales, sino que se extiende a las cosas religiosas”⁹⁷. Por eso, Grocio acepta que el soberano convoca y administra el concilio, nombra a los clérigos e interviene en la jurisdicción eclesiástica⁹⁸. Según Hobbes, el soberano civil, si es cristiano, es la cabeza de la Iglesia dentro de sus dominios y tiene derecho a nombrar y deponer al Papa y otros pastores, fijar la interpretación legítima de la Biblia y establecer las leyes eclesiásticas⁹⁹.

Basándose en esta diferencia de las visiones del Estado (el poder civil) y de la Iglesia (el poder eclesiástico), se juzga con frecuencia que el pensamiento salmantino está situado entre el medieval y el moderno. Es cierto que, si se viera la formación del orden político moderno desde el punto de vista del establecimiento del régimen constituido por los Estados soberanos, se comprendería que los pensadores salmantinos no secularizaron completamente el poder estatal respecto a su origen y fin, ni que lo consideraron como tan absoluto que podía trascender aun las leyes y tenía supremacía sobre la autoridad religiosa. Pero si se viera desde el punto de vista de la expansión de los Estados soberanos, se exigiría la modificación de esa “posición media”. Discutieron más que otros pensadores europeos sobre el establecimiento y mantenimiento del orden en todo el orbe, incluyendo las áreas no cristianas.

Según Vitoria, “todo el orbe” es una sociedad universal constituida por

⁹⁶ Althusio, *op. cit.*, XXVIII 4-6, pp. 256-257.

⁹⁷ Hugo Grocio, *De imperio summarum potestatum circa sacra* in *Opera omnia theologica*, vol. III (Stuttgart: Friedrich Frommann, 1972), I 2, p. 203.

⁹⁸ Hugo Grocio, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, ed. Edwin Rabbie (Leiden: Brill, 1995), 97-183, pp. 174-230.

⁹⁹ Hobbes, *op. cit.*, III 42, pp. 42-43.

todos los hombres¹⁰⁰. Todas las naciones pertenecen a su propio país y, al mismo tiempo, pertenecen a esta comunidad universal. Este concepto del orbe proviene de una idea tradicional, la República Cristiana o la comunidad única, pero es nuevo desde el punto de vista de incluir no sólo a los cristianos sino también a los no cristianos en esa sociedad.

En todo el orbe hay reglas, llamadas el derecho de gentes (*ius gentium*), que fueron establecidas a partir del consentimiento de la mayoría de sus miembros y están vigentes para todos¹⁰¹. Es decir, todos los hombres obedecen este derecho de todo el orbe, en tanto que obedecen el derecho de su propia república.

Esta noción del derecho de gentes se basa en la teoría del derecho natural que se remonta a la época griega, en la que se discutió si el derecho provenía de la naturaleza (*φύσις*) o era una norma establecida por los seres humanos (*νόμος*), y que se desarrolló después en relación con el estoicismo y la doctrina cristiana. Como Alexander Passerin d'Entrèves muestra¹⁰², la definición del derecho natural ha cambiado con el transcurso del tiempo, pero su significado esencial es 'lo que se considera el precepto universal porque se estableció no por el hombre sino por la naturaleza'.

Sobre el objeto al que aplicar este derecho, hubo discusión. Por una parte, el derecho civil dice que el derecho natural se aplica no sólo al género

¹⁰⁰ Vitoria, *De potestate civili*, I 13, p. 168.

¹⁰¹ Vitoria, *De indis*, III 3, p. 82 y *De potestate civili*, III 21, pp. 191-192.

¹⁰² Cf. Alexander Passerin d'Entrèves, *Natural Law, An Introduction to Legal Philosophy* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1994). En esta obra, publicada por primera vez en 1951, d'Entrèves trata la transición histórica y filosófica del concepto del derecho natural y su contribución a la política y la ética.

humano, sino también a todos los animales que nacen en la tierra, en el mar y en el cielo¹⁰³. Por otra parte, el derecho canónico expone que este derecho se aplica solamente a los seres humanos¹⁰⁴. Teniendo en cuenta ambas opiniones, Santo Tomás de Aquino presenta una interpretación con el fin de unificarlas. Según él, el derecho natural contiene muchos preceptos que siempre surgen de una raíz común: perseguir el bien y evitar el mal¹⁰⁵. De sus preceptos, el primero —e. g. el mantenimiento de su propia vida— y el segundo —e. g. la comunicación sexual y la educación de la prole— se fundamentan en una inclinación natural (*inclinatio naturalis*) que es común para todos los animales. Pero el tercer precepto —e. g. el conocimiento de Dios y la formación de la sociedad— se fundamenta en la razón que es propia del hombre. Es decir, una parte del derecho natural es aplicable a todos los animales, tal como se dice en el derecho civil, y otra es aplicable solamente al género humano, como se desprende del derecho canónico. Para Santo Tomás de Aquino, el derecho natural es fundamento y criterio para establecer la moral y las instituciones sociales. En la época de Vitoria, prevaleció este concepto del derecho natural sistematizado por Santo Tomás.

Basándose en esta visión, Santo Tomás clasifica las leyes o los derechos. Dice que la ley eterna (*lex aeterna*), intención de Dios, existe en dos formas en el mundo humano: la ley divina (*lex divina*), a la que se llega por la revelación,

¹⁰³ *Institutiones Iustiniani en Corpus iuris civilis*, I ii, p. 6 y *Digesta en ibid.*, I i 1, pp. 197-198.

¹⁰⁴ *Decretum Gratiani en Corpus iuris canonici*, I 1, c. 7, vol. I, p. 2. Cf. Isidoro, *Etymologiae*, V 4 (1), t. I, p. 510.

¹⁰⁵ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Prima secundae, q. 94, a. 2, t. VI, pp. 127-131.

y la ley natural (*lex naturalis*), a la que se llega por la razón humana¹⁰⁶. Y divide la ley humana (*lex humana*), que se deriva de la ley natural, en dos: el derecho de gentes (*ius gentium*), que es común a todas las naciones, y el derecho civil (*ius civile*), que es solamente aplicable a cada nación¹⁰⁷.

En relación con este tema, se dice con frecuencia que Santo Tomás resucitó la distinción clásica entre el *ius* (derecho) y la *lex* (ley), que había desaparecido con el desarrollo del pensamiento de los Padres de la Iglesia. De acuerdo con esta suposición, Santo Tomás distingue el *ius*, justicia objetiva, es decir, la misma cosa justa o el arte para percibir lo justo, que puede cambiar con el transcurso del tiempo y según el lugar de aplicación, de la *lex*, regla moral invariable inscrita en el espíritu de los seres humanos, es decir, lo que se codifica la razón o criterio para juzgar qué es justo¹⁰⁸. Pero en realidad, como Thomas Hobbes indicó de forma contundente, tradicionalmente “solían confundir *ius* y *lex*, derecho y ley”¹⁰⁹. Parece que Santo Tomás tampoco hizo una distinción tan clara a través de la *Summa theologiae*. Como el *ius* y la *lex* son más complementarios que contradictorios, nunca podrán ser discernidos de forma rigurosa.

De hecho, la palabra *ius* incluyó normalmente los tres sentidos principales —la misma cosa justa, el derecho o facultad de cada individuo y la ley (*lex*)—, aunque se dice que el mismo Santo Tomás no mencionó, quizá con

¹⁰⁶ *Ibid.*, Prima secundae, q. 91, aa. 1-4, t. VII, pp. 51-61.

¹⁰⁷ *Ibid.*, Prima secundae, q. 91, a. 3, t. VII, pp. 55-58 y q. 95, a. 4, t. VII, pp. 172-175.

¹⁰⁸ Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp. 22-27. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Secunda secundae, q. 57, a. 1, t. VIII, p. 233 y a. 4, pp. 238-239.

¹⁰⁹ Hobbes, *op. cit.*, I 14, p. 91.

intención, el segundo sentido¹¹⁰. Más tarde, Francisco Suárez presentó ordenadamente esta visión tradicional del concepto del *ius* en su obra *De legibus*.

“Por eso, de acuerdo con estas dos etimologías la palabra *ius* tiene dos significados principales de los que ya hizo mención Juan Dridoens. En efecto, según la última de aquéllas, el *ius* significa lo mismo que lo justo y equitativo, que es precisamente el objeto de la justicia. No obstante, hay que tener en cuenta que la palabra justicia puede interpretarse en un doble sentido. En primer lugar, como virtud en general, ya que toda virtud guarda relación con la equidad y la realiza de algún modo; en segundo lugar, como virtud específica que da a cada uno lo que es suyo. Pues bien, la palabra *ius* se adapta en la debida proporción a ambas acepciones. Porque, primero, el *ius* puede significar todo lo que es equitativo y conforme a la razón, lo que es —por así decir— el objeto común de todas las virtudes.

¹¹⁰ Tierney, *op. cit.*, pp. 22-26 y p. 258. “Aquinas must have known perfectly well that, in the everyday discourse of his own time, the word *ius* could also mean a subjective right and that, in contemporary jurisprudence, a right was sometimes defined as a faculty or power. He seems deliberately to have excluded these meanings. It is the same at various other points in the *Summa theologiae*. Aquinas acknowledged that violence could lawfully be resisted but he did not refer specifically to a right of self-defense. He took from canon law the teaching that property was common in the sense that it was to be shared with those in need, but he did not ask whether the poor had a natural right to the means of subsistence. From Roman law Aquinas accepted Ulpian’s dictum that ‘Natural law is what nature has taught all animals’, but he did not ask whether animals have corresponding natural rights. To a modern reader it might seem that, at all these points, some further discussion expressed in the language of rights could usefully complement Aquinas’s arguments.”

Segundo, el *ius* puede también significar la equidad que en justicia se debe a cada uno, y éste es el significado más usual, pues en tal sentido la palabra *ius* suele referirse, sobre todo, a la justicia propiamente dicha. [...]

Según el último y más estricto significado del *ius*, suele darse con toda propiedad este nombre a cierto poder o facultad moral que cada uno tiene sobre lo que es suyo o sobre lo que se le debe. [...]

[...]

Si atendemos a la otra etimología que hace derivar la palabra *ius* del verbo *iubere*, parece que aquel término significa propiamente ley. Porque la ley consiste en una orden o mandato.”¹¹¹

De todos modos, en la clasificación tomista antes mencionada de las leyes y los derechos, el derecho de gentes se distingue de la ley natural, pero no es completamente independiente de ella. Según Santo Tomás de Aquino, la ley natural contiene tanto sus propios preceptos —1. el mantenimiento de su propia vida, 2. la comunicación sexual y la educación de la prole y 3. el conocimiento de Dios y la formación de la sociedad—, como los preceptos positivos que se derivan de esos preceptos a partir del esfuerzo de la razón para obtener soluciones más concretas —la ley humana (el derecho de gentes y el derecho civil)—¹¹². Ambos preceptos pertenecen esencialmente a la ley natural, pero los primeros son de la ley natural en el primer sentido (*ius*

¹¹¹ Suárez, *op. cit.*, I 2 (4)-(6), *CHP XI*, pp. 23-27.

¹¹² Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Prima secundae, q. 91, a. 4, t. VI, pp. 59-60, q. 95, a. 2, t. VI, pp. 173-174 y Secunda secundae, q. 57, a. 3, pp. 237-238.

naturale secundum primum modum), lo absolutamente justo, mientras que los segundos son de la ley natural en el segundo sentido (*ius naturale secundum secundum modum*), lo aceptado como justo según el consentimiento de los hombres para aplicar los primeros principios de la ley natural a la sociedad real. Es decir, el derecho de gentes es ley natural, pero en el segundo sentido, que se distingue de la ley natural en el primer sentido.

“Ciertamente el derecho de gentes, en cierto modo, es natural al hombre, porque es algo racional, ya que se deriva de la ley natural por vía de conclusión que no está muy lejos de los principios. Por eso, fácilmente convinieron los hombres en él. No obstante, se distingue de la ley natural, máxime bajo el aspecto en que ésta es común a todos los animales.”¹¹³

Vitoria presentó el concepto del derecho de gentes basándose en este matiz. Según él, este derecho es “lo que la razón natural estableció entre todas las gentes”¹¹⁴ y, por lo tanto, “es derecho natural o se deriva del derecho natural”.

“Advierte que si el derecho de gentes se deriva suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para conceder derechos y

¹¹³ *Ibid.*, Prima secundae, q. 95, a. 4, t. VI, p. 175.

¹¹⁴ Vitoria, *De indis*, III 1, p. 78. Cuando presenta esta definición del derecho de gentes, Vitoria se apoya en una frase de las *Institutiones Iustiniani*: “*quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populus peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur*” (en *Corpus iuris civilis*, I ii 1, p. 6).

crear obligaciones. Y aunque no siempre se derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si está encaminado al bien común de todos.”¹¹⁵

Es decir, el derecho de gentes es esencialmente el derecho natural, aunque no se constituye con sus propios principios, sino con los que han quedado positivados como derecho consuetudinario para ajustarse a la sociedad humana real. Por supuesto que los pensadores salmantinos siguieron este parecer. Por ejemplo, Soto y Cano dicen que solamente los hombres pueden establecer el derecho de gentes, deduciendo las conclusiones que se siguen del derecho natural, para juzgar las cosas en orden al fin¹¹⁶.

Más tarde, Suárez expuso el carácter positivo del derecho de gentes, distinguiéndolo claramente del derecho natural. Según él, el derecho de gentes no puede distinguirse del derecho natural respecto a los puntos siguientes: 1. son de algún modo comunes a todos los hombres, 2. su contenido es aplicable solamente a los hombres y 3. contienen prohibiciones y concesiones o permisos¹¹⁷. Por eso, con frecuencia el derecho natural se ha llamado derecho de gentes, y se ha considerado que pertenece al derecho de gentes lo que en realidad debe pertenecer al derecho natural. Sin embargo, entre ambos hay una gran diferencia: los preceptos del derecho natural derivan de los principios naturales a partir de la razón, mientras que los preceptos del

¹¹⁵ Vitoria, *De indis*, III 3, p. 82.

¹¹⁶ Soto, *De iustitia et iure*, III i 3, t. II, pp. 196-198 y Melchor Cano, *An ius gentium distinguatur a iure naturali* en eds. L. Pereña, et al., *CHP XIV De legibus IV: De iure gentium* (Madrid: CSIC, 1973), pp. 248-249.

¹¹⁷ Suárez, *op. cit.*, II 19 (1), *CHP XIV*, p. 125.

derecho de gentes derivan de la necesidad de la sociedad humana a partir de la libre voluntad y el consentimiento de los hombres¹¹⁸. En la teoría de Suárez, se concluye que el derecho de gentes es absolutamente humano y positivo, separándolo de forma completa del derecho natural, aunque todavía este último se vincula con la ley eterna, el “derecho libre de la voluntad de Dios para establecer el orden” y la “fuente de la fuerza obligatoria de todas las leyes”¹¹⁹. Luego Hugo Grocio secularizó completamente tanto el derecho natural como el derecho de gentes, insistiendo en que aunque aceptemos que no exista Dios o que Dios no ejerza ninguna influencia sobre los hombres, existe el derecho conforme a la necesidad de la sociedad humana¹²⁰.

Por eso, en este contexto también se indica generalmente que el pensamiento salmantino de la primera mitad del siglo XVI se sitúa entre el medieval y el moderno por causa de que no secularizó completamente el derecho natural ni el de gentes. Aun así, al entenderlo al revés, como no secularizaron completamente el derecho de gentes, los pensadores salmantinos que discutieron sobre los asuntos de Indias pudieron elaborar una idea del orden mundial más amplia que las de Suárez y de Grocio.

Si el derecho de gentes no deriva de los principios naturales, que son aplicables a todos los hombres, no puede ser universal. Tiene fuerza restrictiva solamente sobre los que tienen facultad de consentir en sus preceptos. Como Suárez explica citando las palabras de San Isidoro, “el

¹¹⁸ *Ibid.*, II 17 (8), *CHP XIV*, p. 110 y II 19 (4), *CHP XIV*, p. 130.

¹¹⁹ *Ibid.*, II 4 (4), *CHP XIII*, p. 26.

¹²⁰ Grocio, *De iure belli ac pacis libri tres*, Prol. 1-11, pp. 5-10. Tanto Grocio como Suárez consideraron que aunque el derecho de gentes se distinguía claramente del derecho natural, era parecido a éste, si se comparaba con el derecho civil.

derecho de gentes no es observado siempre y por todos los pueblos, sino de ordinario y por casi todos”¹²¹.

“En estas palabras, implícitamente insinúa la siguiente definición de derecho de gentes: es un derecho común a todas las naciones y establecido no por inclinación de la sola naturaleza sino por el uso de las naciones. Y no hay que pasar por alto con ligereza la partícula *casi (fere)*. Con ella se indica que no se da en este derecho una necesidad absolutamente instínseca y natural; y que tampoco es preciso que sea común absolutamente a todas las naciones, incluso prescindiendo de ignorancias y errores; es suficiente que hagan uso él *casi* todas las naciones bien organizadas.”¹²²

Grocio también expone que de todos los pueblos solamente los civilizados (los pueblos de mejores costumbres) pueden llegar al consenso para formar el derecho¹²³.

“Y no dije en vano los pueblos de mejores costumbres. Porque, como nota bien Porfirio: hay ciertos pueblos bárbaros y enteramente inhumanos, de los cuales no se puede, hecha estimación de ellos por jueces imparciales, sacar sino ultrajes a la

¹²¹ Suárez, *op. cit.*, II 19 (2), *CHP XIV*, p. 126.

¹²² *Ibid.*, II 19 (6), *CHP XIX*, p. 132.

¹²³ Grocio, *De iure belli ac pacis libri tres*, Prol. 16, pp. 11-12.

naturaleza humana.”¹²⁴

Si se sigue esta argumentación, el sujeto del derecho de gentes también se limitará a los civilizados, no incluyendo a los pueblos llamados “bárbaros”, como los indios u otros pueblos “descubiertos” en aquella época, quienes no tienen facultad de compartir el arte para mantener el orden social. En esta postura, el mayor interés está en el establecimiento y mantenimiento del orden europeo o el derecho público europeo entre los civilizados¹²⁵.

Por su parte, si se sigue considerando que el derecho de gentes deriva de los principios naturales, sus preceptos son aplicables a todos los seres humanos. Están vigentes para todos, sean civilizados o bárbaros, incluso para los que no han consentido en tales preceptos: “los bárbaros, al impedir el derecho de gentes a los españoles, les hacen injusticia”¹²⁶. Es decir, el ámbito de la aplicación del derecho común no se limita a Europa, sino que se extiende al orbe. Por eso, es cierto que los pensadores españoles de la primera mitad del siglo XVI son considerados como “medio modernos” en razón de no secularizar completamente el derecho natural ni el de gentes, pero si nos fijamos en los resultados, más que en los motivos de estos pensadores, gracias a ello, se pudo elaborar una visión del orden mundial más amplia y más apartada de la medieval que las visiones presentadas por los pensadores comúnmente llamados modernos.

Es preciso indicar que en relación con la interpretación del concepto de

¹²⁴ *Ibid.*, I 1 xii (2), p. 39.

¹²⁵ Cf. Suárez, *op. cit.*, II 19 (6), *CHP XIV*, p. 132 y Grocio, *De iure belli ac pacis libri tres*, I 1 xii (1), p. 38.

¹²⁶ Vitoria, *De indis*, III 5, p. 84.

derecho natural presentado por Vitoria y sus discípulos, hay una larga controversia entre estudiosos y que todavía no se ha llegado a un acuerdo: ¿consideró la Escuela de Salamanca el *ius* como la justicia objetiva (*the objective right = the natural law*) o como el derecho o facultad de cada individuo (*the subjective right = the natural right*)?

Por una parte, Philippe André-Vincent insiste en que Vitoria nunca trató el *ius* como poder individual o derecho subjetivo, siguiendo fielmente a Santo Tomás de Aquino¹²⁷. Por otra parte, Michel Villey expone que Vitoria aceptó los derechos individuales de los indios, desviándose de la doctrina tomista¹²⁸. Y Teofilo Urdanoz dice que Vitoria persiguió las prerrogativas morales imprescriptibles o derechos fundamentales, siguiendo la doctrina tomista¹²⁹. Por contraste con estas interpretaciones, Brian Tierney indica que por lo menos Vitoria no intentó contradecir a Santo Tomás, que no había expresado el derecho natural como lo subjetivo, aunque finalmente el propio Vitoria llegó a presentar el derecho subjetivo a través de una maniobra de las palabras¹³⁰. Y Annabel Brett intenta recuperar la variedad de los sentidos del *ius*, basándose en la idea de que las dos interpretaciones del derecho natural —la justicia objetiva y el derecho subjetivo— no siempre se oponen¹³¹.

¹²⁷ Philippe André-Vincent, *Droit des Indiens et développement en Amérique latine* [1971], trad. Francisco Ortiz Chaparro, *Derecho de los indios y desarrollo en Hispanoamérica* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1975), pp. 84-90.

¹²⁸ Michel Villey, *La formación de la pensée juridique moderne* (Paris: Montchretien, 1975), pp. 362-366.

¹²⁹ Teofilo Urdanoz, “Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria” en eds. L. Pereña, et al., *CHP V*, p. XLVII.

¹³⁰ Tierney, *op. cit.*, pp. 257-258.

¹³¹ Brett, *op. cit.*.

Sobre este punto, de acuerdo con lo que sostiene Tierney, se puede considerar que Vitoria y sus discípulos no solamente siguieron la definición tomista del *ius* como justicia objetiva, sino que también sacaron de esta definición el significado subjetivo del *ius*, asociándola con la definición hecha por Conrado¹³². Como hemos visto ya, la palabra *ius* podía significar no solamente la justicia objetiva, es decir, la misma cosa justa (el objeto de la justicia) o el arte para percibir lo justo, sino también la justicia subjetiva, es decir, el derecho o facultad de cada individuo, pero Santo Tomás no mencionó claramente el segundo sentido aunque debía de tener noción de su existencia. Supo que la violencia podía aceptarse legalmente, pero no prestó especial atención al derecho a la defensa propia. Siguiendo este planteamiento, ante todo Vitoria trató el *ius* como justicia objetiva cuando habló de la justicia¹³³.

Sin embargo, cuando trató la restitución más adelante, Vitoria se enfrentó con la necesidad de incluir el sentido subjetivo en la palabra *ius* para discutir sobre este tema, ya que, en primer lugar, se debía considerar no solamente la restitución de las cosas materiales, sino también la del derecho (*ius / right*) y, en segundo lugar, el mismo dominio se fundamentaba en el derecho (*ius / right*). Para satisfacer esta necesidad, citando la frase de “la ley [...] es la base del derecho (*lex [...] est ratio iuris*)” en la *Summa theologiae*, Vitoria sostuvo que Santo Tomás había definido el *ius* como “lo que era lícito conforme a la ley” (*quod est licitum por leges*)” y lo había tratado como la misma cosa que la *iustum* (justicia), lo que la ley permitía, si bien en realidad Santo Tomás no

¹³² Cf. Tierney, *op. cit.*, pp. 256-265.

¹³³ Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, q. 57, a. 1, t. III, p. 3.

había escrito tal cosa¹³⁴. Por eso, Vitoria juzgó que Santo Tomás había definido el *ius* como la licencia para obrar dentro de lo establecido por la ley. Es decir, en realidad, Santo Tomás argumenta que la ley indica qué es la justicia objetiva, pero Vitoria interpreta que Santo Tomás expone que la ley define también el área de la justicia subjetiva. Luego Vitoria vinculó esta definición con la definición de Conrado, quien seguía a Gerson: “el *ius* es potestad o facultad que pertenece a alguien conforme a la ley (*ius est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges*)”. En realidad, ni Conrado ni Gerson habían dicho “conforme a la ley”, sino “conforme a la razón justa”, pero Vitoria cambió la palabra para darle consistencia a su planteamiento. Así, finalmente Vitoria enfatizó el sentido subjetivo del *ius*: la potestad de obrar lo lícito conforme a la ley.

Por supuesto que este derecho de individuo presentado por Vitoria no es lo mismo que el *right of nature* presentado por Hobbes, ya que el segundo es la libertad que tiene cada hombre “de hacer cualquier cosa que, *conforme a su juicio y razón*, se conciba como la más apta para alcanzar este fin [la preservación de su propia vida]”, mientras que el primero es la libertad de hacer cualquier cosa que es *conforme a la ley*, precepto y obligación para todos los hombres.

Para Vitoria, este *ius* no coincide con el *dominium* en sentido estricto, que implica cierto matiz de superioridad como el dominio del gobernador sobre sus súbditos, porque el inferior puede tener derecho contra el superior sin tener dominio sobre éste; ni coincide con el otro sentido propio del *dominium*, la posesión sobre una cosa, porque una persona puede tener derecho sobre una cosa sin ser su dueña, como su uso o usufructo. Sin embargo, el *ius* coincide

¹³⁴ *Ibid.*, q. 62, a. 1, t. III, pp. 63-64.

con el *dominium* en sentido amplio, ya que se puede decir que el que priva de derecho al otro comete un robo¹³⁵.

En todo caso, fundamentándose en estas interpretaciones de la república, la Iglesia y el orbe, Vitoria intentó refutar cuatro de los ocho títulos tradicionales para justificar el señorío español en las Indias.

En primer lugar, Vitoria impugnó el “dominio del Emperador en todo el orbe” porque tal regla nunca se había basado en ningún derecho: ni divino, ni natural ni humano positivo¹³⁶.

Soto explicó esta cuestión más detalladamente. Según él, el dominio se divide en el “derecho o propiedad de las cosas (*ius seu proprietas rerum*)” y la “potestad de jurisdicción (*potestas iurisdictionis*)”. En relación con el primero, el Emperador nunca lo tiene en todo el orbe porque si se admitiera eso, ningún rey podría usar libremente sus propios bienes en su país¹³⁷. En cuanto al segundo, algunos pensadores insisten en que el Emperador tiene la potestad de jurisdicción en todo el orbe, pero no podemos aceptarlo por las razones siguientes: 1. “si el Emperador fuera tal señor del orbe, esto pertenecería al derecho de naturaleza, al divino, o al humano, pero es ninguno de éstos” y 2. “si alguien fuera por naturaleza señor del orbe, se seguiría que siempre hubiera existido uno de tal suerte en el mundo”, sin embargo, nadie ha sido Emperador de esta manera, 3. “como el dominio es a causa del uso, [...] no es posible que uno ejerza el uso del dominio sobre todo el orbe” y 4. “ningún señor del orbe existió, al menos en cuanto a la potestad civil temporal, porque por derecho de

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 64-65.

¹³⁶ Vitoria, *De indis*, II 2, pp. 36-42.

¹³⁷ Soto, *De dominio*, V 28, p. 156.

naturaleza cualquier república tiene potestad sobre sí misma”¹³⁸. Por eso, si bien el Emperador corresponde a la cabeza del cuerpo humano, que domina las otras partes, su poder es válido sólo dentro de su país. Otros discípulos de Vitoria como Cano y Bartolomé de Carranza también defendieron el mismo punto de vista¹³⁹.

Además, Vitoria añadió: “aunque el Emperador fuera señor de todo el mundo, por causa de eso no podría ocupar las provincias de los bárbaros, establecer nuevos señores, deponer a los antiguos ni cobrar los tributos” porque “aun los que atribuyen al Emperador el dominio del orbe no dicen que sea dueño con dominio de propiedad, sino tan sólo con el de jurisdicción¹⁴⁰. Según Vitoria, el dominio de jurisdicción “no se extiende hasta el punto de poder convertir las provincias en lo que a su provecho personal convenga, o poder donar pueblos y haciendas a su arbitrio”. De esta manera, Vitoria —y sus discípulos— no aceptaron el señorío del Emperador en todo el orbe como un título legítimo para dominar a los indios.

En segundo lugar, Vitoria negó la “autoridad del Papa”, que constituía el fundamento directo de la bula de donación de Alejandro VI. A su parecer, generalmente el Papa no puede tener potestad civil ni puede concederla al rey temporal, excepto en caso de que haya necesidad de ejercer la potestad espiritual. Además, respecto a las Indias, ni siquiera posee la potestad espiritual como San Pablo dijo: ¿qué a mí juzgar de los de fuera? (1 Corintios

¹³⁸ *Ibid.*, V 29, pp. 156-160.

¹³⁹ Cano, *De dominio indorum*, pp. 565-568 y Bartolomé de Carranza, *Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos Novi Orbis?* en eds. L. Pereña, et al., *CHP IX*, pp. 552-553.

¹⁴⁰ Vitoria, *De indis*, II 3, p. 42.

V 12)¹⁴¹. Por ello, “el Papa no tiene ninguna potestad temporal sobre aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles”.

Los pensadores salmantinos se adhirieron a esta posición. Soto expuso: “algunos dicen que al menos el Papa, que es señor del orbe, entregó tal dominio al Emperador”, pero en realidad esto “es una ficción”¹⁴². En su opinión, “ni el mismo Cristo fue rey por algún título temporal, ni tuvo el dominio temporal del orbe, ni siquiera de alguna aldea; sino solamente tuvo potestad sobre las cosas temporales en orden al fin espiritual”. Por lo tanto, el Papa no puede otorgar a los reyes castellanos, a través de la bula, el dominio sobre los indios, sobre quienes no puede ejercer ningún poder espiritual. Ni Cano, ni Diego de Covarrubias ni Carranza aceptaron este título para justificar el dominio español en las Indias¹⁴³.

Por la misma razón, en tercer lugar, se rechazó el título tradicional de los “pecados de los indios contra la ley natural”: e. g. el hurto, el adulterio, el incesto y la homosexualidad. Según Vitoria, el Papa no posee jurisdicción sobre los indios. “Es sorprendente que pueden impunemente negar la autoridad y jurisdicción del Papa y que, sin embargo, estén obligados a someterse a su sentencia”¹⁴⁴. Por eso, “los príncipes cristianos, aun con la autoridad del Papa, no pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra la ley natural ni pueden castigarlos por estas razones”¹⁴⁵.

¹⁴¹ *Ibid.*, II 4-9, pp. 43-54.

¹⁴² Soto, *De dominio*, VI 33, p. 172.

¹⁴³ Cano, *De dominio indorum*, pp. 568-576, Diego de Covarrubias, *op. cit.*, p. 353 y Carranza, *op. cit.*, pp. 353-354.

¹⁴⁴ Vitoria, *De indis*, II 22, p. 71.

¹⁴⁵ *Ibid.*, II 21, pp. 67-69. También véase Domingo de Soto, *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idololatriam* en ed. Brufau

En último lugar, Vitoria refutó el título de la “negación de los indios a recibir la fe cristiana” porque no estaban obligados a creerla antes de oír alguna noticia sobre la fe de Cristo, ni al primer anuncio que se les hiciera de ella¹⁴⁶. A su parecer, tienen que oír, consultar y recibir la fe cristiana si se les propone de modo razonable, pero “no se ve que les haya sido predicada la religión de Cristo lo bastante conveniente y piosamente para que estén obligados a asentir”. Además, como “el creer pertenece a la voluntad”, “aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo probable y suficiente y éstos no la hayan querido recibir, no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes”¹⁴⁷.

En relación con esto, Soto presentó una distinción entre las tres clases de no cristianos con el fin de mostrar que la diferencia de la religión nunca podía ser título suficiente para justificar la conquista¹⁴⁸. Los no cristianos de la primera clase son los que, de derecho y de hecho, viven bajo la autoridad de príncipes cristianos, como acaecía en España con los sarracenos y los judíos y sucede con éstos en Alemania y en Italia. Los no cristianos de la segunda clase son los que de derecho, aunque no de hecho, están sometidos a los príncipes cristianos, por cuanto ocupan por la fuerza territorios que en otro tiempo estuvieron en manos de los cristianos, como es el caso de los africanos, de los sarracenos y de los turcos. Los no cristianos de la tercera clase son los que, ni de derecho ni de hecho, están sometidos a los cristianos ni los hostigan,

Prats, *Relecciones y opusculos* I, pp. 244-252, Diego de Covarrubias, *op. cit.*, p. 353 y Carranza, *op. cit.*, pp. 553-554.

¹⁴⁶ Vitoria, *De indis*, II 12-19, pp. 57-65.

¹⁴⁷ *Ibid.*, II 20, pp. 65-67.

¹⁴⁸ Soto, *De iustitia et iure*, V iii 5, t. III, pp. 430-431.

como los que nunca oyeron el Evangelio. A diferencia de los segundos, los terceros nunca pueden ser privados de sus posesiones ni están obligados a someterse al poder de los españoles, ya que el título que puede hacerlo no es la carencia de fe cristiana, sino alguna injuria hecha por los no cristianos¹⁴⁹. Ni Cano, ni Diego de Covarrubias ni Carranza, aceptaron la legitimidad de este título para justificar el dominio español en las Indias¹⁵⁰.

De esta manera, Vitoria —y sus discípulos— rechazaron los ocho títulos tradicionales —la naturaleza esclava de los indios, el dominio del Emperador en todo el orbe, la autoridad del Papa en todo el orbe, el derecho de descubrimiento, la negación de los indios a recibir la fe cristiana, los pecados contra la ley natural cometidos por los indios, la elección voluntaria de los indios y la donación especial de Dios—, fundamentándose en sus concepciones del poder (la potestad, el dominio y la jurisdicción) y del sujeto del poder (la república, la Iglesia y todo el orbe). Con todo, esta segunda postura sobre los asuntos de Indias no negó el dominio español mismo sobre los indios. Antes bien, presentó nuevos títulos legítimos y, finalmente, aceptó la soberanía española en las Indias como lo analizamos en la sección siguiente.

2. La presentación de los nuevos títulos

Respecto a los nuevos títulos sustitutos de los tradicionales, Domingo de Soto intentó presentarlos en la relección *De dominio* (1535), dada antes de las

¹⁴⁹ *Ibid.* En cuanto a los no cristianos de la primera categoría, Soto piensa que los príncipes cristianos pueden darles leyes que les obliguen.

¹⁵⁰ Cano, *De dominio indorum*, pp. 556-577, Diego de Covarrubias, *op. cit.*, p. 352 y Carranza, *op. cit.*, p. 553.

relecciones vitorianas *De indis* y *De iure belli* (1539). Soto planteó una cuestión de con qué derecho los reyes españoles retenían el Imperio ultramarino que se había descubierto en aquella época, y contestó que en verdad no lo sabía¹⁵¹. No obstante, expuso la posibilidad de hallar dos títulos legítimos, de los que hablarían más tarde detalladamente Francisco de Vitoria y sus otros discípulos: el derecho de predicar el Evangelio en toda la tierra y el consiguiente derecho a defenderse de quienes impidieran la predicación.

Cuatro años después de este intento de Soto, Vitoria presentó ordenadamente, en la última parte de la relección *De indis*, los siete títulos ciertos que podían justificar el señorío español en las Indias: 1. la comunicación natural, 2. la propagación de la religión cristiana, 3. la protección de los convertidos, 4. la liberación de los cristianos, 5. la salvación de los inocentes, 6. la verdadera y voluntaria elección de los indios y 7. la protección de los aliados. Sería posible dividir estos títulos en los “derechos—el primer y el segundo título—” y los “deberes—los demás títulos—” de los españoles conforme al derecho de gentes. Es decir, Vitoria consideró que para ejercer sus derechos y cumplir sus deberes, los españoles debían conquistar a los indios.

Siete títulos ciertos basados en los derechos y los deberes establecidos en el derecho de gentes

En cuanto a los títulos que se basan en los derechos establecidos en el derecho de gentes, en primer lugar, Vitoria presenta la “comunicación natural” de los seres humanos. Según el derecho de gentes, todas las naciones pueden recorrer cualquier área y permanecer, comerciar, usar o poseer las cosas

¹⁵¹ Soto, *De dominio*, VI 34, p. 176.

comunes (*res communes*) y las cosas de nadie (*res nullarum*) y ser ciudadanos —si nacieron allí—, a no ser que perjudiquen a sus habitantes¹⁵². Nadie puede prohibirlo. Por eso, los españoles también tienen derecho a hacerlo en las Indias, de existir una ausencia de hostilidad. Sobre todo, en este caso,

“los embajadores por derecho de gentes son inviolables. Ahora bien, los españoles son embajadores de los cristianos. Por eso, los bárbaros están obligados, por lo menos, a oírlos con benevolencia y no rechazarlos.”¹⁵³

Por esta razón, si los indios se niegan a aceptar tales facultades españolas y recurren a la violencia, los españoles deben defenderse y tomar todas las precauciones que se necesitan para su seguridad¹⁵⁴. Y no sólo esto, sino que también pueden construir fortificaciones y defensas, provocar la guerra, ocupar las ciudades de los indios, despojarlos de sus bienes, reducirlos a cautiverio, destituir a sus antiguos señores e imponer los otros nuevos, según el nivel de hostilidad de los indios, ya que “es lícito rechazar la fuerza con la fuerza”¹⁵⁵. Según él, “los bárbaros, al impedir el derecho de gentes a los españoles, les hacen injusticia” y, por lo tanto, les ofrecen una causa justa para ser conquistados por ellos.

En segundo lugar, Vitoria señala la “propagación de la religión cristiana” como el título legítimo para establecer el dominio español sobre los indios. En su opinión, “si los cristianos tienen derecho a recorrer aquellos territorios y

¹⁵² Vitoria, *De indis*, III 1-4, pp. 77-83.

¹⁵³ *Ibid.*, III 7, p. 86.

¹⁵⁴ *Ibid.*, III 5-6, pp. 83-85.

comerciar con sus habitantes”, pueden también enseñar la verdad a los prójimos que están fuera del estado de Salvación porque, de acuerdo con el derecho divino, el natural y el de gentes, los cristianos están obligados a corregir e instruir en las cosas a aquéllos que las ignoran¹⁵⁶. Además, “aunque esto es de derecho común y está permitido a todos, pudo, sin embargo, el Papa encomendar esta misión a los españoles y prohibirla a los demás”¹⁵⁷.

“Se prueba, porque aunque el Papa no sea señor temporal, según antes hemos dicho, tiene, no obstante, potestad en las cosas temporales en orden a las espirituales. Y como especialmente corresponde al Papa procurar la promoción del Evangelio en todo el orbe, si para la predicación del Evangelio en aquellos territorios tienen más facilidades los príncipes de España, puede encargársela a ellos y prohibirla a todos lo demás. Y no sólo puede prohibir a estos últimos la predicación, sino también el comercio, si así fuera conveniente a la propagación de la religión cristiana, puesto que puede ordenar las cosas temporales como convenga a las cosas espirituales. Luego si esto fuese conveniente, caería dentro de la autoridad y poder del Sumo Pontífice. Y parece que es absolutamente la más conveniente. Porque si gentes de otras naciones cristianas concurriesen indistintamente a aquellas regiones, fácilmente podrían estorbarse unos a otros y surgir

¹⁵⁵ *Ibid.*, III 7, p. 85.

¹⁵⁶ *Ibid.*, III 8, p. 87-88.

¹⁵⁷ *Ibid.*, III 9, p. 88.

disensiones por donde se turbaría la tranquilidad y se impediría la propagación de la fe y conversión de los bárbaros.”¹⁵⁸

Por eso, solamente los españoles, cuyos príncipes “tomaron aquella navegación, bajo sus auspicios y con su dinero, y descubrieron tan felizmente el Nuevo Mundo” por primera vez, tienen derecho a predicar y anunciar el Evangelio allí, fundamentándose en los derechos divino, natural y de gentes. En estas frases, parece que Vitoria acepta la legitimidad de las bulas alejandrinas, por lo menos como el fundamento del privilegio español para la predicación a los indios, si bien niega su validez como el fundamento de un dominio más amplio de los españoles sobre ellos.

Siguiendo esta teoría, Vitoria sostiene que si los indios permiten la predicación misma, los españoles no pueden conquistarlos por razón de la negación de la conversión¹⁵⁹. Pero que si los indios impiden el sermón, los españoles pueden, “dando antes razón de ello a fin de evitar el escándalo, predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente”. A su parecer, “es lícito a los españoles ocupar sus territorios y provincias si no se puede de otro modo atender al bien de la religión; nombrar nuevos gobernantes destituyendo a los antiguos; y hacer todo aquello que por derecho de guerra es lícito” hasta que consigan la oportunidad y la seguridad para predicar el Evangelio, porque la negación de la predicación no es sólo injuria a los cristianos, sino que también está contra el bien de los indios¹⁶⁰.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, III 10, p. 89.

¹⁶⁰ *Ibid.*, III 11-12, pp. 89-91.

En cuanto a los títulos que se basan en los deberes establecidos en el derecho de gentes, en primer lugar, Vitoria presenta la “protección de los convertidos”.

“Si algunos bárbaros se convierten al cristianismo, y sus príncipes quieren volverlos a la idolatría por la fuerza y por el miedo, por esta razón los españoles pueden, si no hay otro medio, hacer la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de tal injuria y utilizar todos los derechos de guerra contra los obstinados hasta destituir en ocasiones a los señores [...]”¹⁶¹

Según él, no es solamente “título de religión”, sino también “título de amistad y sociedad humanas”, ya que si los indios se convirtieron al cristianismo, se han hecho amigos y aliados de los españoles.

En el mismo contexto, en segundo lugar, Vitoria menciona la “liberación de los cristianos”:

“Si una buena parte de los bárbaros se hubiera convertido a la fe de Cristo, sea con justicia o con injusticia, es decir, empleando la fuerza o la amenaza o de otro medio injusto, mientras sean cristianos de verdad puede el Papa con causa razonable, pídanlo ellos o no, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros príncipes infieles.”¹⁶²

El Papa puede hacerlo porque bajo la dominación de los reyes no cristianos es

¹⁶¹ *Ibid.*, III 12, p. 91.

¹⁶² *Ibid.*, III 13, p. 92.

posible que los cristianos sean oprimidos.

En tercer lugar, Vitoria presenta el título legítimo de la “salvación de los inocentes” de la tiranía y de las leyes y costumbres inhumanas, “como el sacrificio de hombres inocentes o el matar a hombres no condenados para comer sus carnes”¹⁶³. En cuanto a estas costumbres, Vitoria las trata más detalladamente en la relección *De temperantia*. Según él, la antropofagia y el sacrificio humano se prohíben absolutamente, aun cuando haya necesidad extrema, por los derechos divino y natural y las autoridades como Cayetano (Caietanus, 1469-1534) y Santo Tomás de Aquino¹⁶⁴. Estos crímenes pueden ser causas justas para conquistar a los indios, a diferencia de otros pecados como el hurto, el adulterio, el incesto y la homosexualidad¹⁶⁵. Vitoria dice que para “defender a los inocentes de una muerte injusta”, “sin autoridad del Pontífice, los españoles pueden prohibir a los bárbaros toda costumbre y rito nefasto”, ya que castigar a los que han hecho injurias a los prójimos nos incumbe a nosotros¹⁶⁶. Y “si tan sacrílega costumbre no puede abolirse de otro modo, se puede cambiar a sus jefes e instituir nuevos gobiernos”.

“Y no es obstáculo el que todos los bárbaros consientan en tales leyes y sacrificios, y que no quieran ser en esto defendidos por los españoles. Pues no son en esto dueños de sí mismos ni tienen

¹⁶³ *Ibid.*, III 14, p. 93.

¹⁶⁴ Vitoria, *De temperantia*, pp. 1024-1039.

¹⁶⁵ *Ibid.*, fragmentum, pp. 1050-1051. Cf. El quinto título ilegítimo presentado por Vitoria en pp. 306-307 de esta tesis.

¹⁶⁶ Vitoria, *De indis*, III 14, pp. 93-94.

derecho a entregarse a sí ni a sus hijos a la muerte.”¹⁶⁷

En cuarto lugar, Vitoria indica la “verdadera y voluntaria elección” como el título legítimo para establecer el dominio español sobre los indios.

“Otro título puede ser la verdadera y libre elección, a saber: si los bárbaros mismos, comprendiendo la prudente administración de los españoles y su humanidad, libremente quisieran, tanto los príncipes como los súbditos, tener y recibir como soberano al rey de España. [...]

La razón está en que cada república tiene derecho a elegir sus propios gobernantes, sin que para ello sea indispensable el consentimiento de todos, sino que parece ser suficiente el de la mayor parte. Porque como en otro sitio dijimos, en las cosas que se relacionan con el bien de la república vale lo que determine la mayoría, aunque se opongan los demás. De lo contrario nada podía hacerse en utilidad de la república, ya que es tan difícil que todos coincidan en un mismo parecer.”¹⁶⁸

Por eso, “si en alguna ciudad o provincia la mayor parte es cristianos y éstos quieren tener un príncipe cristiano en favor de la fe y por el bien común, creo que pueden elegirlo, aun contra la oposición de los demás y abandonando a los otros señores infieles”.

En último lugar, Vitoria presenta el título por razón de amistad y alianza.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 94.

¹⁶⁸ *Ibid.*, III 15, pp. 94-95.

Como “la república puede pedir auxilio a los extranjeros para vengar las malas acciones hechas por sus enemigos”, los indios pueden “llamar en su auxilio a los españoles y repartir con ellos los frutos de la victoria”¹⁶⁹.

Podemos llamar a estos cinco títulos vitorianos, relacionados con los deberes conforme al derecho de gentes, los derechos de intervención en otros países. El primero y el segundo son derechos de intervención religiosa, el tercero es derecho de intervención humanitaria —de nuevo vigente en nuestros días— y el cuarto y el quinto son derechos de intervención basada en la petición.

Sus discípulos de la primera mitad del siglo XVI siguieron generalmente esta postura en la presentación de los títulos legítimos de la conquista de América. Por ejemplo, Cano muestra los seis: 1. la sociedad y comunicación natural, que coincide con el primer título vitoriano, 2. la predicación del Evangelio, que coincide con el segundo título vitoriano, 3. el impedimento de abrazar la fe cristiana hecho por el tirano indio, que coincide con el tercer y el cuarto títulos vitorianos, 4. la tiranización de los príncipes indios, que coincide con el quinto título vitoriano, 5. la elección voluntaria de los indios, que coincide con el sexto título vitoriano, y 6. una parte de justicia, que coincide con el séptimo título vitoriano¹⁷⁰.

Igualmente, Diego de Covarrubias presenta los siete títulos: 1. la salvación de los inocentes, que coincide con el quinto título vitoriano, 2. la predicación del Evangelio, que coincide con el segundo título vitoriano, 3. el impedimento de abrazar la fe cristiana hecho por el tirano indio, que coincide

¹⁶⁹ *Ibid.*, III 16, pp. 95-96.

¹⁷⁰ Cano, *De dominio indorum*, pp. 579-580.

con el tercer título vitoriano, 4. la liberación de los cristianos, que coincide con el cuarto título vitoriano, 5. la elección voluntaria de los indios, que coincide con el sexto título vitoriano, 6. la petición de auxilio hecha por los indios, que coincide con el séptimo título vitoriano, y 7. la sociedad y comunicación natural, que coincide con el primer título vitoriano¹⁷¹.

Un título posible fundamentado en la inferioridad natural

Además de los siete títulos *ciertos*, fundamentados en los derechos y los deberes conforme al derecho de gentes, Vitoria presenta un título *posible* para establecer el dominio español en las Indias. Es el título de la “incapacidad de los indios”. Vitoria no lo afirma ni niega claramente, sino que solamente muestra la posibilidad de que los españoles estén obligados a dominar a los

¹⁷¹ Diego de Covarrubias, *op. cit.*, pp. 359-363. Aun así, como Luciano Pereña explica, con el transcurso del tiempo, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVI, los discípulos de Vitoria iban modificando aquella serie de títulos justos presentada por su maestro, con el fin de ajustarla a la realidad. “Cano y Covarrubias eliminan el título de emigración y comercio por ir contra la voluntad de indios. Peña y Mancio ponen condicionamientos al título de evangelización que terminaba a veces en indoctrinación o represión ideológica. Francisco Suárez y Pedro de Ledesma terminan por reducirlo a derecho fundamental a la verdad y a la educación. El poder del Emperador y del Papa logra connotaciones muy precisas hasta desvalorizarse como título de conquista. La donación de Alejandro VI pierde su poder legitimador para reducirse a un derecho de exclusión entre príncipes cristianos y europeos al servicio de la paz y mayor eficacia de la predicación evangélica. Para Pedro Barbosa y Manuel Soares queda reducido a un poder moderador y de coordinación internacional.

[...] En este proceso de legitimación los títulos al final ya de la segunda generación quedan prácticamente reducidos a dos fundamentales: la liberación de los oprimidos y el consentimiento libre y espontáneo de los indios dominados. Pero aun estos dos títulos para Juan Roa Dávila pueden reducirse a un solo título fundamental y radical: La soberanía de España en Indias viene legitimada, en última instancia, por la voluntad popular de las naciones ocupadas.” (Luciano Pereña, “La Escuela de Salamanca y la duda indiana” en Ramos, et al., *CHP XXV*, pp. 342-343.

indios para procurar su bien, ya que éstos no pueden conseguirlo suficientemente por sí mismos por causa de su inmadurez.

“El título es éste: cierto que esos bárbaros, como se ha dicho, no sean completamente amentes, pero distan tan poco de los amentes que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima y ordenada dentro de límites humanos y políticos. Por consiguiente, no tienen leyes adecuadas, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Hasta carecen de ciencias y artes, no sólo liberales sino también mecánicas, y de una agricultura diligente, de artesanos y de otras muchas comodidades que son hasta necesarias para la vida humana.

Por eso, padría decirse que para utilidad de todos ellos pueden los reyes de España encargarse de la administración y gobierno de aquéllos, nombrarles ministros y gobernadores para sus pueblos, y aun darles nuevos príncipes mientras constase que era conveniente para su bienestar.

Sería fácil convencerse de todo esto, porque si todos fueran amentes, no hay duda de que no sólo sería lícito y muy conveniente, sino que hasta los príncipes estarían obligados a hacerlo, lo mismo que si fueran completamente niños. Y parece que hay la misma razón para aquéllos que para los amentes, porque nada o poco más pueden hacer para gobernarse que los deficientes mentales. Son casi como las mismas fieras y bestias [...].

Y se confirma esta tesis con cierta verosimilitud. Porque si,

por un acaso perecieran todos los adultos de aquellas regiones y quedaran únicamente los niños y los adolescentes que tienen algún uso de razón, pero dentro todavía de los años de la infancia y pubertad, parece claro que podían los príncipes tomarlos bajo su tutela y gobernarlos mientras estuvieran en semejante estado. [...]

Y a la verdad que hasta podría fundarse esta conducta en el precepto de la caridad, puesto que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurar su bien.”¹⁷²

Como se ha explicado en la sección 2 del capítulo anterior, Vitoria se niega a tratar a los indios como esclavos naturales porque tienen el orden y el sistema sociales de acuerdo al uso de razón, y porque aceptar la existencia de los esclavos naturales significa negar la perfectibilidad de la providencia divina y natural y de ello resltará la inutilidad de la predicación. Por eso, su visión del indio se distingue, por ejemplo, de la del licenciado Gregorio, de Mesa y de Sepúlveda. Pero Vitoria no considera que los indios sean hombres completos como los españoles, sino que son seres inmaduros que todavía no han sido educados suficientemente, son como los que viven en el campo, semejantes a los animales en algunos aspectos. Según él, no es que este tipo de hombre no tenga razón ni dominio como el esclavo natural, sino que necesita ser gobernado por otros como el niño está sometido a sus padres.

Vitoria expone que los niños tienen dominio aun antes del uso de razón porque pueden padecer injurias y, por lo tanto, son diferentes de las criaturas irracionales ¹⁷³. Pero, aunque son verdaderos dueños, necesitan estar

¹⁷² Vitoria, *De indis*, III 17, pp. 97-98.

¹⁷³ *Ibid.*, I 12-13, pp. 26-29.

sometidos a sus padres, como la mujer al marido, hasta que puedan usar la razón completamente¹⁷⁴. Como Anthony Pagden explica¹⁷⁵, Vitoria trata a los indios estableciendo una analogía con estos niños: deben someterse, para su propio beneficio, a los españoles hasta que puedan mantener perfectamente el orden social mediante el uso completo de razón. El título de la “incapacidad de los indios” presentada por Vitoria debe ser considerado en relación con esta visión del indio. Si bien Vitoria dice que no se atreve a darlo por bueno ni a condenarlo completamente, parece que le reconoce alguna clase de legitimidad, por analogía con los niños en relación a sus padres.

En este punto, se encuentra, a pesar de su visión de la igualdad legal de los seres humanos bajo la concepción de todo el orbe, la distinción entre el mundo civilizado (generalmente Europa) —en el que la gente puede gobernar completamente su propio país— y el mundo no civilizado (esencialmente extra-europeo) —en el que la gente no tiene facultad para mantener su país por sí misma—. Pero por supuesto que, a diferencia de sus contemporáneos fuera de España, no excluyó al segundo de su consideración respecto al orden de todo el orbe, sino que lo trató como uno de sus sujetos.

De esta manera, Vitoria presentó ordenadamente los títulos legítimos para establecer el dominio español sobre los indios, sustituyendo los tradicionales, profundizando en el planteamiento llevado a cabo en la relección *De dominio de Soto*.

¹⁷⁴ *Ibid.*, I 16, p. 31.

¹⁷⁵ Pagden, *The Fall of Natural Man*, p. 104.

Problemas y significados de los nuevos títulos

Como hemos visto ya, Vitoria —y sus discípulos— presentaron los títulos legítimos para justificar el dominio español sobre los indios, imponiendo siempre un buen número de condiciones a la realización de la fuerza coactiva con el fin de impedir que se utilizaran incondicionalmente. Sin embargo, nunca expusieron claramente en realidad con qué título se había realizado esa conquista ni cuál era el carácter del dominio español —solamente lo misional o lo más amplio—. Es decir, no mostraron sus propias opiniones sobre por qué razones el dominio español sobre sus habitantes podía ser justificado. En este sentido, como Günther Krauss indica, Vitoria —y sus discípulos— mantuvieron un total “silencio”¹⁷⁶.

Krauss juzga que aunque Vitoria mantuvo silencio al respecto, exigido por el Emperador Carlos V a través de una carta, en su fuero interno consideró que la conquista española de América era injusta, es decir que no tenía ninguno de los títulos justos posibles antes mencionados. Con todo, el presente trabajo no comparte este punto de vista, basándose en las palabras vitorianas: “yo no dudo que no haya habido necesidad de acudir a la fuerza y las armas para que los españoles pudieran permanecer allí, pero me temo no se haya ido más allá de lo que el derecho y la moral permitían”¹⁷⁷. Como veremos más detalladamente en el capítulo siguiente, lo que protesta Vitoria es la manera excesivamente brutal de la conquista, no la conquista misma. Fundamentándose en este juicio, Vitoria aceptó la legitimidad de las relaciones actuales entre España y las Indias.

¹⁷⁶ Cf. Günther Krauss, trad. Francisco de A. Caballero, “La duda vitoriana ante la conquista de América” (*Arbor*, número 21, 1952), p. 350 y p. 354.

¹⁷⁷ Vitoria, *De indis*, III 11, pp. 90-91.

“[...] si cesaran todos estos títulos, de tal modo que los bárbaros no dieran ninguna ocasión de guerra justa ni quisieran tener príncipes españoles, etc., deberían cesar también las expediciones y el comercio, con gran perjuicio de los españoles y gran detrimento de los intereses de sus príncipes, lo cual no sería aceptable.

Se responde, en primer lugar, que no es necesario cesar el comercio porque, como se ha declarado, hay muchas cosas en que los bárbaros abundan y pueden en cambios adquirir los españoles. También hay otras muchas que ellos dejan o que son comunes a todos los que las quieran utilizar. Los portugueses sostienen un intenso comercio con naciones similares que no conquistaron, y sacan de esto gran provecho.

En segundo lugar, quizá los intereses del rey no fueran menores, ya que podía imponerse recta y justamente un tributo sobre el oro y la plata importados de los bárbaros, sea la quinta parte o mayor, según la calidad de la mercancía. Esto tiene razón porque la navegación se descubrió por el príncipe y los mercaderes están defendidos por su autoridad.

En tercer lugar, es claro que después de que se han convertido allí muchos bárbaros, ni sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar completamente la administración de aquellas provincias.”¹⁷⁸

¹⁷⁸ *Ibid.*, III 17, pp. 98-99. La misma opinión está en Cano, *De dominio indorum*, pp. 580-581.

Es decir, Vitoria consiente el dominio español sobre los indios como un hecho consumado, si bien, no expresa claramente sobre la base de cuál de los ocho títulos se legitimó. Esta postura fue transmitida a sus discípulos y con el transcurso del tiempo pasaría a sustituir a la postura tradicional.

Se dice frecuentemente que hay algunas contradicciones en los títulos presentados por Vitoria. Por ejemplo, Martin C. Ortega señala tres contradicciones: 1. aunque Vitoria reconoce que existe algún orden —basado en la razón y el dominio— en la sociedad india, duda acerca de la capacidad de los indios para mantener con solvencia su gobierno y, en realidad, imagina la república indiana gobernada por un rey español; 2. cuando presenta el derecho de comunicación, Vitoria no fija una línea clara entre las cosas de nadie y las cosas de los indios; es decir, declara, por una parte, que los españoles pueden obtener el oro y las perlas en las Indias porque nadie los posee y, por otra parte, que los españoles no pueden hacerlo porque los indios son verdaderos dueños en aquel territorio; y 3. si bien Vitoria acepta que los indios son libres para elegir religión, no imagina que puedan rechazar el cristianismo, religión suprema¹⁷⁹. Quizá estas contradicciones provienen del doble criterio teórico antes mencionado, establecido entre Europa o los europeos y las Indias o los indios.

Sin embargo, su contribución ideológica se superpone a estas contradicciones. Ante todo, el rechazo del título tradicional y autorizado de la “naturaleza esclava de los indios” no sólo introdujo una perspectiva ética en los asuntos de Indias, como se ha explicado en la sección 2 del capítulo anterior,

¹⁷⁹ Martin C. Ortega, “Vitoria and the Universalist Conception of International Relations” in I. Clark and I. B. Neumann eds., *Classical Theories of International Relations* (London: Macmillan, 1996), pp. 108-110.

sino que también produjo un cambio sustancial en el pensamiento español y europeo de ese período: de la “visión cristocéntrica del mundo” hacia la “visión plural del mundo”¹⁸⁰. Es decir, a través de la insistencia en la igualdad legal de todos los seres humanos, Vitoria llevó a cabo una modificación de la concepción medieval del mundo, procurando compatibilizarla con los valores fundamentales del cristianismo, para adoptar las medidas frente a una nueva situación —la pluralidad de las culturas o las naciones—.

Tal modificación de la visión del mundo proporcionó uno de los fundamentos ideológicos para que se formaran la sociedad inter-cultural moderna y sus reglas. Vitoria mostró claramente, con su concepción de todo el orbe, la visión del mundo plural, compuesto de miembros *legalmente*, no *cualitativamente*, iguales unos a otros. Y consideró la formación y el mantenimiento del orden inter-cultural, basándose en el derecho de gentes, vigente para todos sus miembros. Por supuesto que hay un límite en esta visión del mundo plural, al igual que en su noción de la igualdad de los hombres, ya que Vitoria distingue, en profundidad, el mundo no civilizado como las Indias del mundo civilizado como España. Sin embargo, es significativo que Vitoria presentara la base de la sociedad inter-cultural moderna y su derecho, superando notablemente el cristocentrismo medieval.

3. La negación de la justicia del dominio español vigente

¹⁸⁰ Cf. Fernández-Santamaria, *op. cit.*, pp. 59-61. También véase la sección 3 del capítulo III de esta tesis (pp. 168-169).

Como se ha aclarado en la sección anterior, Vitoria y sus discípulos aceptaron la legitimidad del dominio español ya existente en las Indias, presentando sus nuevos títulos conforme al derecho de gentes, y rechazando los títulos tradicionales. Este planteamiento sigue matizando el “eurocentrismo”, aunque suaviza bastante el “tono a favor de los fuertes” encontrado en las opiniones tradicionales, y por esta razón fue criticado en ocasiones por sus contemporáneos y los pensadores y estudiosos posteriores. Bartolomé de Las Casas es quien enunció un pensamiento no sólo contrario a los planteamientos tradicionales, sino también al salmantino.

Es cierto que en todo caso, Las Casas no desdeñó el pensamiento vitoriano, sino que lo citó como una autoridad. Según Ramón Hernández Martín, Vitoria no citó a Las Casas en ninguno de sus trabajos, mientras que Las Casas lo citó ocho veces¹⁸¹. De tales ocho veces, las siete son citas que denotan respeto.

1. en la *Historia de las Indias* (III 35, p. 1905): “el maestro fray Francisco de Victoria^[sic], que tanta claridad por su doctrina desparció en España [...]”
2. en la *Controversia entre Las Casas y Sepúlveda* (Cuarta réplica, p. 160): “Y ésta habla Sancto^[sic] Tomás en aquel art. 8, q. 10, como allí declara el Cayetano y el doctísimo maestro Vitoria en la lectura de aquel octavo art.”

¹⁸¹ Hernández Martín, *Francisco de Vitoria*, pp. 347-356.

3. en el *Tratado comprobatorio del imperio soberano* (p. 425): “Y aunque esta consecuencia con la menor son bien claras por lo suso deducido, e nadie puede dudar dellas que tenga el juicio claro; pero expresamente, en sus propios términos, entre los teólogos, las ponen los doctísimos y de clarísimos ingenios maestros fray Francisco de Victoria^[sic] en la primera relección *De potestate ecclesiastica* en aquella cuestión *Utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem, // circa finem*, y el maestro fray Domingo de Soto, en el tractado *De dominio [...]*”.

4. en *Adversus persecutores et calumniatores* (II 24, p. 328): “Ahora bien, otra cosa sería si los judíos o sarracenos, para insultar a nuestra religión, crucificaran a una persona o perpetraran un crimen parecido, pues esto constituiría una blasfemia que obstaculiza la propagación de la fe. Crímenes de esta clase deben ser castigados con la guerra, como enseña en forma muy erudita el doctísimo teólogo Francisco de Vitoria en sus *Lucubrationes*”.

5. en *ibid.* (III 41, p. 494): “Esta opinión de Cayetano [sobre la legitimidad de la jurisdicción papal sobre los no cristianos] es también aprobada por el doctísimo varón Fray Francisco de Vitoria (*Relectio de Indis*)”.

6. en *ibid.* (III 28, p. 372): “Finalmente el doctísimo maestro Francisco de Vitoria aprueba esta nuestra doctrina [que niega la

opinión que justifica la conquista de América por causa de los pecados de los indios] cuando habla de que no debe hacerse la guerra a los indios, en su *Secunda Relectio de Indis*".

7. en *ibid.* (III 31, p. 396): "También es de esta misma opinión [sobre la restitución del botín arrebatado a las personas inocentes] el doctísimo Padre Francisco de Vitoria en su *Secunda Relectio de Indis*".

Sin embargo, Las Casas criticó de Vitoria en su presentación de los títulos justos de la conquista de América. Es la octava cita y la única de recriminación que hace Las Casas sobre Vitoria.

"Además, Sepúlveda, en apoyo de su impía opinión, dice que el doctísimo Padre Francisco de Vitoria aprobó la guerra contra los indios. Para no ser privado de su propia gloria, Sepúlveda añade que aquel doctísimo Padre no formuló en modo alguno los principales argumentos que él (Sepúlveda) aduce. Ahora bien, cualquiera que lea las dos partes de la *Prima Relectio* de este doctísimo varón, fácilmente se percatará de que, en la primera parte, Vitoria propone y católicamente refuta los siete títulos, por los cuales la guerra contra los indios puede parecer justa. Sin embargo, en la segunda parte, introduce // ocho títulos, en virtud de los cuales, o de algunos de los cuales, los indios podían ser sometidos a la jurisdicción de los españoles. En estos títulos él presupone ciertas cosas falsísimas, en su mayor parte, para que

esta guerra pueda ser considerada justa, y que a él le fueron denunciadas por esos salteadores que, sin miramiento alguno, siembran la destrucción por todo aquel mundo. Sin embargo, Vitoria dio muestras de un cierto descuido en relación con algunos de aquellos títulos, al querer templar lo que a los hombres del Emperador parecía que él había expresado con cierta dureza. Aunque para los amantes de la verdad no hay nada de dureza en todo cuanto expone en la primera parte; esto es, ello no sólo ha sido una verdadera realidad en el pasado, sino que es actualmente católico y verdaderísimo. El propio Vitoria nos da a entender esto al hablar en forma condicional, por temor de suponer o decir falsedades por verdades. Ahora bien, como las circunstancias que este doctísimo Padre supone son falsas y, dado que él dice algunas cosas con cierta timidez, Sepúlveda no debió en modo alguno oponer contra mí la opinión de Vitoria basada en falsas delaciones.”¹⁸²

Con todo, el mismo Las Casas no refuta concreta y ordenadamente en una obra específica los títulos presentados por Vitoria ni los títulos tradicionales para justificar el dominio español sobre los indios. Por eso, se tiene que consultar sus varias obras para que se muestre de forma ordenada cómo rebatió Las Casas ambas opiniones.

¹⁸² Las Casas, *Adversus persecutores et calumniatores*, V 56, pp. 626-628.

En contra de los títulos tradicionales

Las Casas niega ante todo, influido por Vitoria, los títulos tradicionalmente esgrimidos para justificar el señorío español sobre los indios. Como hemos visto ya, tales títulos fueron 1. la naturaleza esclava de los indios, 2. el dominio del Emperador en todo el orbe, 3. la autoridad del Papa en todo el orbe, 4. el derecho de descubrimiento, 5. la negación de los indios a recibir la fe cristiana, 6. los pecados contra la ley natural cometidos por ellos, 7. la elección voluntaria de ellos y 8. la donación de Dios. Las Casas no impugna directamente estos ocho títulos, sino indirectamente a través de una crítica a la opinión de Juan Ginés de Sepúlveda, hecha en *Adversus persecutores et calumniatores*.

En cuanto al parecer de Sepúlveda, será analizado con detalle en la sección 2 del capítulo siguiente, cuando nos centremos en la discusión sobre la causa justa de la guerra indiana. Es posible anticipar que Sepúlveda presenta cuatro causas justas para conquistar a los indios: 1. para dominar a los esclavos naturales, 2. para hacerles dejar las costumbres contra la ley natural como la idolatría y el canibalismo, 3. para hacerles dejar la opresión a su propio pueblo como la inmolación y 4. para evangelizarles en la fe cristiana sin peligro ni dificultad. De entre éstas, la primera coincide con el primer título tradicional y la segunda con el sexto título tradicional¹⁸³. Y el resto de los títulos tradicionales es fundamento del requerimiento, que justificó Sepúlveda¹⁸⁴. Por lo tanto, de sus críticas contra la opinión de Sepúlveda, podemos sacar la opinión de Las Casas sobre cada título tradicional.

¹⁸³ Sepúlveda, *Democrates secundus*, I 21 (3), p. 102, I 5 (1)-(5), pp. 53-56, I 9 (1)-I 10 (3), pp. 64-67, I 12 (2)-I 15 (6), pp. 72-84 y *Apologia*, 4 (2)-7 (8), pp. 197-202.

¹⁸⁴ *Ibid.*, I 8 (1)-(2), pp. 61-62.

En relación con el primero y el cuarto de los títulos tradicionales, Las Casas insiste en que los indios no son esclavos naturales, sino hombres verdaderos, y en que, por lo tanto, no están obligados a someterse a los españoles conforme a estos dos títulos. Para apuntalar este planteamiento, Las Casas redefine claramente la palabra “bárbaro”, utilizada hasta entonces de forma confusa y ambigua. Es decir, como se ha aclarado ya, divide su significado en cuatro categorías: 1. los que han perdido la razón por accidente, 2. los que no tienen letras ni hablan el mismo idioma que “el nuestro”, 3. los que carecen de razón por naturaleza y 4. los que no abrazan la fe cristiana¹⁸⁵. Y juzga que los indios no son bárbaros de la primera ni de la tercera categorías, que significan la inferioridad de la calidad humana, aunque son bárbaros de la segunda y de la cuarta categorías, que refieren la diferencia de la cultura.

Según Las Casas, los indios tienen su propio sistema social de acuerdo al uso de razón.

“[...] mucho antes de haber oído la palabra ‘español’, tenían estados rectamente organizados. Es decir, prudentemente administraban con excelentes leyes, religión e instituciones, cultivaban la amistad y, unidos en sociedad de vida, habitaban muy grandes ciudades, donde prudentemente, conforme al bien y a la equidad, administraban los negocios tanto de la paz como de la guerra, gobernados por leyes que en muchos aspectos superan a las nuestras y podrían causar la admiración de los sabios de Atenas

¹⁸⁵ Las Casas, *Adversus persecutores et calumniatores*, I 1-5, pp. 80-124, *Apologética historia sumaria*, cc. 264-267, pp. 1576-1592 y *Controversia entre Las Casas y Sepúlveda*, Prólogo de Soto, pp. 126-131 y Octava réplica, pp. 164-166.

[...].”¹⁸⁶

Es decir, como los indios no son “posesiones animadas (esclavos)” ni “los que carecen de su amo (cosas de nadie)”, los españoles no pueden castigarlos por causa de su desobediencia. Además, es cierto que si los indios fueran esclavos naturales, su tierra sería cosa de nadie, así como los indios mismos serían, porque los esclavos no pueden poseer nada, pero en realidad es que son verdaderos dueños de esa tierra. Por consiguiente, los españoles tampoco pueden recurrir a la violencia con el fin de establecer su dominio allí basándose en el título de ocupación.

En cuanto al segundo y al tercero de los títulos tradicionales, Las Casas dice que ni el Papa ni el Emperador ni los príncipes cristianos pueden tener jurisdicción sobre los indios. Según él, los no cristianos no se someten a la jurisdicción de los cristianos, salvo los casos en que 1. habiten en un país cristiano, 2. sean de país cristiano, 3. se hayan hecho vasallos de los cristianos a través de una fórmula ritual y 4. hayan cometido un delito en un país cristiano¹⁸⁷. Como los indios no se han hecho súbditos de los cristianos por ninguna de estas cuatro vías, los cristianos no pueden ejercer su dominio sobre ellos¹⁸⁸. Es cierto que Las Casas expone que los cristianos podrán tener jurisdicción excepcionalmente sobre los “infieltes fuera de su dominio” 1. cuando los infieltes sean súbditos de la Iglesia en hábito y en acto, 2. cuando los infieltes hagan injurias a los cristianos, a la fe católica y a los inocentes, y 3. cuando el Papa ejerza su jurisdicción voluntaria o misional; pero no las aplica

¹⁸⁶ Las Casas, *Adversus persecutores et calumniatores*, I 4, pp. 104-106.

¹⁸⁷ *Ibid.*, II 6, pp. 126-128.

¹⁸⁸ *Ibid.*, II 6-14, pp. 130-234.

al caso de los indios¹⁸⁹.

De esta interpretación deriva el rechazo del sexto título tradicional. Las Casas dice que los no cristianos no sometidos a la Iglesia ni a las repúblicas cristianas, por falta de jurisdicción, no pueden ser castigados por sus crímenes contra la ley natural¹⁹⁰. Lo prueba presentando tres argumentos.

“Se prueba esto, en primer lugar, porque los infieles que nunca abrazaron la fe de Cristo no son súbditos de Cristo ‘en acto’; luego no lo son de la Iglesia ni están sometidos a la autoridad de ésta.”¹⁹¹

“[...] se prueba en segundo lugar por el pasaje de la 1ª Epístola de San Pablo a los Corintios, cap. 5: ‘¿Qué a mí juzgar a los de fuera? ¿No es a los de dentro a quienes os toca juzgar? Dios juzgará a los de fuera’.”¹⁹²

“[...] se prueba además con este tercer argumento al cual, así como a mi persona y todas mis declaraciones, someto a la corrección de la Iglesia:

A la Iglesia no corresponde suprimir por la fuerza el culto a los ídolos ni castigar a los idólatras, al menos entre aquellos que no son sus súbditos. Luego los idólatras e infieles no están dentro

¹⁸⁹ *Ibid.*, II 15-27, pp. 236-358, III 28-41, pp. 360-498 y I 4, pp. 104-106.

¹⁹⁰ *Ibid.*, II 6, p. 128.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*, II 7, p. 142.

del fuero de la Iglesia.”¹⁹³

Respecto al quinto título tradicional, Las Casas expone que la predicación nunca puede llevarse a cabo por la fuerza, siguiendo a Jesucristo y a los Apóstoles¹⁹⁴.

“Por consiguiente, es falso e impío afirmar que Cristo nos obligó [...] a que, cuando la Iglesia tiene gran poder, hagamos preceder la guerra contra los infieles pacíficos a la predicación del evangelio, como el egregio Doctor Sepúlveda no ha tenido vergüenza en proponer con su nueva doctrina.”¹⁹⁵

Tampoco acepta Las Casas la validez del séptimo título tradicional. En su opinión, nunca se ha mostrado ningún acuerdo voluntario de los indios para recibir el dominio español y, por lo tanto, los españoles no pueden hacer efectivo su dominio basándose en este título.

“Ningún rey o señor o pueblo, así como ninguna persona privada o particular de todo aquel mundo de las Indias, desde el comienzo de su descubrimiento, en el año de la Salvación, 1492, hasta el día de hoy, 30 de agosto de 1561, *reconoció ni aceptó de manera verdadera, libre, ritual o jurídica y recta*, a nuestros ínclitos Reyes de las Españas como señores y superiores, ni a los

¹⁹³ *Ibid.*, p. 144.

¹⁹⁴ *Ibid.*, IV 42-48, pp. 500-560.

¹⁹⁵ *Ibid.*, IV 48, p. 560.

mensajeros, caudillos, capitanes o magistrados enviados por ellos y en su propio nombre; *sino que la obediencia que hasta ahora // han prestado y ahora prestan es y siempre fue arrancada mediante la violencia, es involuntaria* y todos se ven obligados a prestarla por carecer de fuerza para resistir a una tal coacción.”¹⁹⁶

Con relación al octavo título tradicional, Las Casas admitió hasta cierto punto que Dios había intentado donar a los españoles las Indias, mediante la bula de donación, para propagar la fe cristiana. Sin embargo, consideró que esta intención de Dios no podía ser por sí misma título suficiente para establecer el dominio español, sino que para ser verdaderamente válida necesitaba un consenso político basado en el consentimiento voluntario de los indios¹⁹⁷. Por eso, se puede juzgar que no acepta la misma donación de Dios como el verdadero título para justificar el señorío español.

En contra de los títulos salmantinos

Estas refutaciones lascasianas contra los títulos tradicionales representados por el pensamiento de Sepúlveda, son bastante conocidas porque se presentaron en la Junta de Valladolid (1550). Pero aunque el antagonismo no se revela de forma tan manifiesta, la opinión de Las Casas también contraviene la postura de la Escuela de Salamanca, que se opuso a los títulos

¹⁹⁶ Las Casas, *De thesauris*, eds. Angel Losada y Martín Lassègue, OC 11.1 [bilingüe] (Madrid: Alianza Editorial, 1992), XXXI, p. 332.

¹⁹⁷ Las Casas, *Tratado comprobatorio del imperio soberano* en eds. R. Hernández y L. Galmés, OC 10, pp. 465-497, *Carta al maestro Fray Bartolomé Carranza de Miranda (1555)* en eds. Paulino Castañeda, et al., OC 13 (Madrid: Alianza Editorial, 1995), pp. 279-303 y *De thesauris*, V, p. 74, XI, pp. 138-142, XXXI, p. 332, *et passim*.

tradicionales antes de Las Casas y dio una gran influencia a éste.

Es evidente que Vitoria abrió el camino a la transición de la opinión dominante sobre este tema, a través de rechazar ordenadamente los ocho títulos antes mencionados, pero no negó la existencia misma del título legítimo. Antes bien, presentó los derechos (el tránsito, la permanencia, el comercio, el uso de las cosas comunes y la evangelización) y los deberes (la salvación de los inocentes, de los cristianos y de los aliados y la intervención a petición de la mayoría del pueblo indio), que tenían los españoles en las Indias conforme al derecho de gentes. E insistió en que para ejercer estos derechos o cumplir estos deberes los españoles debían dominar a los habitantes del Nuevo Mundo. De entre éstos, el “derecho de evangelización” no está tan lejos de la cuarta de las cuatro causas presentadas por Sepúlveda, y la “obligación de la salvación de los inocentes” es parecida a la tercera causa de Sepúlveda¹⁹⁸. Además, Vitoria mostró la posibilidad de que para cuidar del bien y de la utilidad de los indios, que no se valían por sí mismos por causa de su incapacidad, los españoles estuvieran obligados a dominarlos.

Por supuesto que, como indican Luis G. Alonso-Getino y Ramón Hernández-Martín¹⁹⁹, tales títulos vitorianos no tienen carácter absoluto, sino condicional e hipotético. En sí mismos pueden considerarse como válidos desde el punto de vista del derecho de gentes, aplicable a todos los hombres. No obstante, Vitoria establece un buen número de limitaciones para hacer difícil su aplicación al caso de las Indias. Es decir, dice que aunque los indios impidan que los españoles obren conforme a esos derechos y deberes, no se les

¹⁹⁸ Sepúlveda, *Democrates secundus*, I 21 (3)-(4), pp. 102-103, I 15 (9)-I 18 (6), pp. 86-96 y *Apologia*, 8 (1)-14 (5), pp. 202-210.

¹⁹⁹ Alonso-Getino, *op. cit.*, pp. 165-167 y Hernández-Martín, *Francisco de Vitoria*, pp. 366-372.

puede forzar a someterse inmediatamente, sino que primero se les debe convencer con razón y palabras²⁰⁰. Aunque los indios se opongan a esta convicción mediante la violencia, los españoles solamente pueden defenderse y nada más. Y “si, después de haberlo intentado todo, los españoles no pueden obtener seguridad y paz con los bárbaros, sino es ocupando sus ciudades y sometiéndolos, podrán lícitamente hacerlo”²⁰¹. Para Vitoria, forzar a los indios al dominio español es el último recurso. Además, Vitoria dice que si satisfacen estos requisitos, los españoles pueden establecer con justicia su dominio en las Indias, pero, como hemos visto ya, nunca muestra su juicio sobre el / los título/s que realmente justificó / justificaron la conquista de América. A pesar de todo esto, aceptó, por lo menos en teoría, la legitimidad de los títulos basados en los derechos y deberes desprendidos del derecho de gentes para establecer el dominio español sobre los indios. Y justificó la conquista de América como un hecho consumado, sin especificar su base.

Las Casas, en cambio, no piensa que tales títulos puedan ser justos. En relación con los derechos del tránsito, de la permanencia, del comercio y del uso de las cosas comunes, dice lo siguiente:

“[...] cualquier rey o moderador universal de cualquier reino, que no reconozca a otro superior a él, si viera que era conveniente para la paz y la tranquilidad, para evitar malas costumbres y para la defensa, seguridad y conservación de su reino o república, en la libertad, puede, por un decreto regio, decidir o prohibir que otra

²⁰⁰ Vitoria, *De indis*, III 5, pp. 83-84, III 11, p. 89, *et passim*.

²⁰¹ *Ibid.*, III 6, p. 85.

persona extraña, extranjera o perteneciente a cualquier otro reino, entre en el reino, provincia o ciudad de su jurisdicción, para comerciar, cambiar, comprar o vender, o para habitar allí, o por cualquier otra causa. Y, de este modo, actuará racional y prudentemente al tomar precauciones frente a futuros peligros del reino o de la república y dejarlos asegurados contra los enemigos de fuera [...].”²⁰²

Es decir, todas las repúblicas tienen derecho a prohibir, para su paz y seguridad, a los extranjeros que transpasen, permanezcan y comercien, etc., y, por lo tanto, aunque no se les permita el acceso a las Indias, los españoles no podrán conquistarlas.

En cuanto al derecho de la evangelización, al igual que sus contemporáneos, Las Casas reconoce que los españoles lo tienen en las Indias, ya que considera que Dios les hizo descubrirlas para propagar la fe cristiana²⁰³. Sin embargo, piensa que aunque los indios nieguen no solamente la conversión, sino también la evangelización misma, los españoles no podrán hacerles someterse a su dominio mediante la fuerza.

Según Las Casas, como la misión basada en la coacción está contra la naturaleza y contra la doctrina y práctica de Cristo y de sus discípulos, traerá el rechazo de los no cristianos al cristianismo²⁰⁴. Por ello, la violencia para la

²⁰² Las Casas, *De thesauris*, V, pp. 70-72.

²⁰³ E. g. Las Casas, *Historia de las Indias*, Prólogo, pp. 338-339.

²⁰⁴ Las Casas, *De unico vocationis modo*, eds. Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral, *OC 2* [bilingüe] (Madrid: Alianza Editorial, 1990), VI sine-8, pp. 376-480.

predicación es “temeraria, injusta, inícuca y tirana”, que no tiene ninguna razón ni es conforme al derecho natural, divino ni humano²⁰⁵. Para él, la única manera justa de evangelizar debe ser la que dirige, de forma delicada y sin prisa, la voluntad a la fe a través de convencer la razón²⁰⁶. Es decir, se necesita seguir a los Padres, profetas y otros en el Antiguo Testamento, a Cristo y a los apóstoles, que intentaron predicar pacífica y lícitamente. Este modo de evangelización se aplica a todo el mundo —porque no existe ninguna diferencia especial entre los pueblos— y en todos los momentos —porque se debe seguir a nuestro maestro (Cristo) aun después de que la Iglesia adquiriera poder—²⁰⁷.

Lo más importante respecto a este tema es que Las Casas rechaza no sólo la “negación a convertirse al cristianismo”, sino también la “negación a oír su doctrina” como el título legítimo para establecer el señorío español en las Indias.

“Aquí, es claro que Cristo concedió a los apóstoles solamente la licencia y potestad de predicar el evangelio a los que quisieran oírlo, pero no las de forzar o inferir alguna molestia o desagrado a los que no quisieran oírlo. No concedió a los apóstoles o los predicadores de la fe que pudieran obligar a oír a quienes no quisieran, ni pudieran castigar a quienes incluso los expulsaran de sus ciudades.”²⁰⁸

²⁰⁵ *Ibid.*, VII 1, pp. 484-494.

²⁰⁶ *Ibid.*, V 1-29, pp. 16-302.

²⁰⁷ *Ibid.*, V 1, p. 16, V 19, pp. 198-206 y V 36, pp. 368-374.

²⁰⁸ *Ibid.*, V 17, p. 178.

Su razón es porque “el castigo de tal rechazo no corresponde al juicio humano, sino al divino, después de esta vida”²⁰⁹. Es decir, los no cristianos que no quieren escuchar la doctrina cristiana serán castigados en el mundo eterno, pero nunca son castigados en este mundo. En este punto, es obvio que hay diferencia entre él y Vitoria, ya que éste piensa que la “negación de la evangelización” es una de las causas legítimas para justificar la conquista aunque la “negación de la conversión” no puede ser causa justa.

Sobre la obligación de la intervención a petición de la mayoría del pueblo indio, no se puede pensar que Las Casas considere esta situación como motivo de ocupación legítima. Como hemos visto ya, expone que los acuerdos de los indios para recibir el señorío español no provienen del libre albedrío, sino del miedo ante la amenaza de los conquistadores²¹⁰.

Con relación a la obligación de la salvación de los inocentes, como se ha aclarado antes, al igual que la mayoría de sus contemporáneos, Las Casas piensa que los cristianos pueden ejercer, de forma excepcional, la jurisdicción sobre los “infieles fuera de su territorio” en caso de que se injurie a los inocentes como la antropofagia y el sacrificio humano. Sin embargo, no lo aplica a los indios porque considera que matarán a más inocentes que los que se trata de liberar, por su incapacidad para distinguir a los culpables de los inocentes²¹¹. Según él, se debe elegir el menor mal de los males. Además,

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 180.

²¹⁰ Las Casas, *De thesauris*, XXXI, pp. 333-341.

²¹¹ Las Casas, *Adversus persecutores et calumniatores*, III 31-33, pp. 392-408.

existe la esperanza de que los indios se conviertan al cristianismo y abandonen las malas costumbres por medios pacíficos²¹². La coacción romperá esta posibilidad. Por lo tanto, Las Casas niega la validez de esta causa.

Por último, acerca del título posible presentado por Vitoria, la incapacidad de los indios, podemos asegurar que Las Casas no acepta su legitimidad. Como se mencionó en la sección 3 del capítulo anterior, Las Casas no trató a los indios como esclavos naturales ni como niños, sino como hombres completos los cuales no solamente poseían razón por naturaleza, sino que también cultivaban la prudencia por aprendizaje. A su parecer, ellos pueden mantener por sí mismos su propio orden social y, por lo tanto, no necesitan estar bajo el dominio ni la protección de otros.

El dominio español “en hábito” o latente

De esta manera, Las Casas rechazó no solamente las causas ampliamente defendidas antes que Vitoria, sino también las nuevas causas salmantinas. Entonces, ¿nunca podían establecer con justicia los españoles dominio en las Indias? La respuesta de Las Casas es indudablemente que “sí, podían”, ya que como se ha explicado ya, no pensó que la donación de Dios pudiera ser, por sí misma, título legítimo para justificar el dominio español, pero sí que tenía una validez latente. Es decir, si satisfacían algunas condiciones, como obtener el consentimiento voluntario de los indios, los reyes españoles podían ejercer su señorío, basándose en la bula de donación. En realidad, Las Casas aceptó con este motivo la legitimidad del dominio español en un primer momento²¹³. Sin

²¹² *Ibid.*, III 39, pp. 470-480.

²¹³ Las Casas, *Treinta proposiciones* en eds. Hernández y Galmés, *OC 10*, XVII, p. 208, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Prólogo, pp. 32-33, *Tratado comprobatorio del imperio soberano*, pp. 397-543, etc..

embargo, fue alterando su opinión a medida que juzgaba que los reyes españoles, desatendiendo sus deberes, les dejaban a los conquistadores que siguieran perpetrando los actos crueles²¹⁴.

Según él, la bula de donación de Alejandro VI no es la que transfirió a los reyes españoles el dominio o la posesión de las Indias, sino la que los designó para ser los príncipes supremos de aquellas regiones, para que les hiciera propagar la fe cristiana, a condición de que observaran ciertas normas²¹⁵. Es decir, la bula misma no es suficiente para establecer el señorío español en las Indias. Las Casas expone que para hacerla absolutamente válida, los reyes españoles deben observar las doce normas y establecer el convenio político, basándose en el consentimiento voluntario de los indios y su conversión al cristianismo.

Las doce normas son: 1. la entrada pacífica de sus enviados, 2. la carencia de queja alguna por parte de los indios, 3. la carencia de molestias de ellos, 4. la obtención de la autorización previa y voluntaria de los príncipes indios, 5. la salutación y la alocución humildes hechas por sus enviados, 6. el trato ejemplar y cristiano con los indios, 7. el oportuno y pacífico aviso de llegada, 8. la construcción de alguna casa sólida para los predicadores, 9. el ingreso de los indios en la Iglesia Católica basándose en la predicación apropiada, 10. la notificación del título de los reyes españoles para ser aceptados como príncipes universales, 11. la exhortación discreta y pacífica y 12. el establecimiento del pacto del gobierno fundamentándose en el

²¹⁴ Cf. Las Casas, *Carta al maestro Fray Bartolomé Carranza de Miranda*.

²¹⁵ Las Casas, *De thesauris*, V, p. 74 y XI, pp. 138-142.

consentimiento voluntario de los indios²¹⁶. Según Las Casas, el Papa requirió a los reyes españoles que observaran estas normas cuando les dio la bula de donación y, por lo tanto, si no se observan éstas, la bula carece de vigencia.

Además, para hacer la bula válida, los reyes españoles deben obtener el consentimiento voluntario de los indios.

“Mientras los pueblos y habitantes de aquel mundo de las Indias, con sus reyes y príncipes, no presten su libre consentimiento a la citada institución hecha acerca de ellos en la bula papal, no la admitan como jurídicamente válida y no entreguen la posesión, nuestros ínclitos Reyes de las Españas no tienen más que un título, esto es, una causa para adquirir el supremo principado del citado mundo y un derecho a la cosa (*ius ad rem*) o a los reinos y supremacía o dominio universal sobre aquellos, el cual se origina del título; ahora bien, carecen del derecho sobre la cosa (*ius in re*), esto es, sobre los reinos.”²¹⁷

Según Las Casas, “se dice que alguien tiene ‘derecho a la cosa’ y no ‘sobre la cosa’ cuando le falta tener u obtener algún derecho para obtener plenamente el ‘derecho sobre dicha cosa’”. Es decir, posee *el título* para ejercer el pleno poder sobre la cosa, pero todavía no puede hacerlo de hecho por falta de algo. Basándose en esta interpretación, Las Casas insiste en que aunque a los reyes españoles se les otorgó la bula de donación, sin consentimiento de los indios no pueden tener ningún poder en la práctica para ejercer la jurisdicción ni actuar

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, XXIX, pp. 314-316.

como supremos príncipes en las Indias.

Así, Las Casas expone que para establecer el verdadero señorío, los reyes españoles están obligados a observar las doce normas y formar un convenio político fundamentado en el libre consentimiento de los indios. De estos dos requisitos, el segundo es más importante que el primero, ya que generalmente se requiere el consentimiento, sin la menor sombra de violencia o miedo, como fundamento natural para que alguien ocupe jurídica y rectamente una dignidad o magistratura. Para entender este argumento más profundamente, es útil analizar su opinión sobre el poder civil o la regia potestad.

Las Casas sitúa al rey en su reino como el alma en el cuerpo, utilizando la analogía llamada el “cuerpo místico” que se usó en general en ese período para describir las características del poder estatal.

“El rey es a su reino como el alma al cuerpo. Por lo tanto, así como el alma rige directamente al cuerpo y mueve los otros miembros, también es necesario que el rey rija directamente su reino mediante su propio talento y el de sus consejeros, que todo sirve para lo mismo [...].”²¹⁸

Al igual que los pensadores de la Escuela de Salamanca, Las Casas piensa que aun el rey está obligado a obrar conforme a la ley de la república y que debe perseguir el fin moral²¹⁹. Profundizando esta visión del poder civil, Las Casas explica que el pueblo aceptó al príncipe por elección libre, abandonando su

²¹⁸ Las Casas, *De imperatoria vel regia potestate*, XXII 5, p. 150.

²¹⁹ *Ibid.*, IX, pp. 84-86.

libertad primigenia, para asegurar su vida y bienes y, por lo tanto, éste no puede tomar ninguna decisión sin consentimiento del pueblo²²⁰. En relación con este punto, Las Casas presenta el origen del poder civil de forma distinta a lo expuesto por Vitoria. Como hemos visto ya, según Vitoria, la potestad regia (el poder mismo del rey) deriva de Dios, pero su propia autoridad (la facultad para ejercer ese poder) deriva de la república. Es decir, mientras Las Casas dice que la potestad civil proviene directamente de la elección libre del pueblo, Vitoria dice que proviene indirectamente de Dios, a través de la elección del pueblo. Para el primero, la causa eficiente del poder civil es el pueblo, mientras que para el segundo, es Dios²²¹. Por eso, Las Casas manifiesta una visión del Estado semejante a la de los pensadores llamados “modernos”, como Maquiavelo, Bodino, Grocio y Hobbes, aunque, a diferencia de ellos, no sitúa al rey fuera de la ley estatal, sino dentro de ella, y aunque en realidad su explicación de la legitimidad del dominio basada en la distinción entre el “derecho a la cosa” y el “derecho sobre la cosa” o entre la delegación “en hábito” y la “en acto” no está tan lejos de la explicación vitoriana basada en la distinción entre la “potestad regia” y su “propia autoridad”²²². De todos

²²⁰ *Ibid.*, I, pp. 34-38 y IV, pp. 60-64.

²²¹ *Ibid.*, IV 2, pp. 60-62 y Vitoria, *De potestate civili*, I 6, p. 158.

²²² Si el origen del poder civil está solamente en la elección del pueblo, lo que expone Las Casas en *De imperatoria vel regia potestate*, la bula de donación no tendrá ninguna vigencia. El Papa no podrá otorgar a los reyes el “derecho sobre la cosa” o el dominio “en acto”, ni el “derecho a la cosa” o el dominio “en hábito”. No obstante, como se analiza más detalladamente en las páginas siguientes, en *De thesauris*, Las Casas explica que el Papa, a través de la bula, otorgó a los reyes españoles el “derecho a la cosa” o el dominio latente en las Indias —si se utilizara la palabra vitoriana, sería la potestad regia (el poder mismo del rey) que proviene de Dios—, y que para hacerlo verdaderamente válido y ejercer el pleno poder allí, se necesita obtener, mediante el consentimiento de los indios, el “derecho sobre la cosa” o el dominio establecido —si se utilizara la palabra vitoriana, sería la propia

modos, fundamentándose en esta visión del poder civil, Las Casas expuso que era indispensable que hubiera el consentimiento del pueblo indio para ejercer el dominio español en aquella tierra.

En este contexto, Las Casas dice que desde el descubrimiento hasta su tiempo nunca se han observado las doce normas ni se ha mostrado ningún acuerdo voluntario de los indios, ya que su obediencia se ha logrado por la fuerza y la coacción²²³. Por eso, los reyes españoles no han obtenido todavía el derecho sobre la cosa en las Indias.

“Este es el caso de nuestros // reyes: tienen a su favor la elección o institución papal y, de este modo, un título y ‘derecho a’ aquellos reinos que ninguno de los reyes cristianos de este mundo tiene. Ahora bien, aun les falta obtener otro derecho más importante y principal, a saber, el consentimiento de aquellos pueblos y de sus reyes por el que admitan como jurídicamente válida dicha institución papal, aceptándolos como señores universales y príncipes supremos y entregándoles libremente la posesión de aquellos reinos, de manera que nuestros reyes adquieran el ‘derecho sobre la cosa’; esto es, consigan la plena potestad para ejercer la suprema jurisdicción y los derechos reservados al supremo príncipe y a la autoridad regia e imperial, según claramente se deduce de lo dicho.

Luego, mientras los citados pueblos y habitantes, con sus reyes,

autoridad (la facultad para ejercer el poder del rey) que proviene de la república—.

²²³ Las Casas, *De thesauris*, XXXI, p. 332. Las Casas añade que “una diminuta provincia, llamada Vera Paz” es la única excepción.

no presten su libre consentimiento, etc., nuestros reyes tendrán solamente un título y un ‘derecho a’ aquellos reinos; pero no un ‘derecho sobre’ aquellos reinos. Esto es, no tienen ningún poder para ejercer la jurisdicción o actuar como supremos príncipes.”²²⁴

Basándose en esta interpretación, Las Casas juzga que el derecho de los reyes españoles otorgado por el Papa ha permanecido suspendido y en estado pendiente. En su opinión, no es la delegación “en acto (*in actu*)” o establecida, sino la delegación “en hábito (*in habitu*)” o latente: la situación de que “le falta algo a una persona por cuya carencia se ve impedida del ejercicio actual de la potestad, del dominio o de la jurisdicción”²²⁵.

“[...]dicha institución o concesión papal a favor de nuestros Reyes, desde el tiempo aquel en que nuestros españoles entraron perversamente en aquellas tierras, hasta ahora, ha permanecido suspendida y en estado pendiente, lo mismo que si hoy hubiera sido concedida y expedida en Roma.”²²⁶

Es decir, los reyes españoles no pueden ejercer en el momento actual el dominio ni la jurisdicción en las Indias, aunque podrán hacerlo en algún momento futuro.

Es cierto que, como no mostró su teoría de forma sistematizada, Las

²²⁴ *Ibid.*, XXIX, p. 316.

²²⁵ *Ibid.*, XXX, p. 324.

²²⁶ *Ibid.*, XXXV, p. 376.

Casas no pudo ejercer tanta influencia sobre los pensadores posteriores que tratarían de las potestades y sus sujetos que formaban la comunidad política, ni hacer tanta contribución al desarrollo de la teoría del orden y derecho entre gentes como Vitoria y sus discípulos. En realidad, no se prestó especial atención al pensamiento lascasiano hasta la primera mitad del siglo XX, cuando se empezó a revalorizar relacionándolo con el pensamiento y la práctica de los derechos humanos y del post-eurocentrismo, el llamado “orientalismo” y “post-colonialismo”.

Sin embargo, esto no disminuye su relevancia respecto a este tema. Al considerar la situación del comienzo de la era de la colonización, sus argumentos para negar la legitimidad del dominio español vigente sobre los indios tienen gran importancia, ya que tomó en consideración la justicia y el interés de los débiles en la cuestión de la formación del orden mundial, de forma más completa que los otros. Las Casas partió de los planteamientos vitorianos, pero finalmente llegó a conclusiones muy novedosas en ese tiempo. Si bien todavía aceptó la vigencia de la bula de donación, sin poder separar completamente la potestad civil de la eclesiástica, en cuanto al título legítimo para ejercer el dominio español sobre los indios, presentó una opinión que no está tan lejos de la conclusión a la que llegó más tarde la segunda generación de la Escuela de Salamanca: la soberanía de España en Indias viene legitimada, en última instancia, solamente por la voluntad de las naciones ocupadas²²⁷.

* * *

²²⁷ Cf. la nota 171 de este capítulo.

En tanto que se considerara que la expansión del mundo cristiano era título justo para establecer el dominio sobre los que estaban fuera de su ámbito de influencia, prolongándose de la idea de cruzada, no se necesitaría tanta discusión respecto a la legitimidad del dominio español sobre los indios. Solamente se podría recurrir a los argumentos desprendidos de la fe cristiana: e. g. la autoridad del Papa o del Emperador como vicario de Dios, la donación de Dios y la negación a recibir el cristianismo. Luego a medida que resultaba difícil sostenerlos, empezó a insistirse en los argumentos basados en la barbaridad de los indios, suavizando el tono religioso: e. g. su naturaleza esclava, el derecho de ocupación y las costumbres contra la ley natural. Es decir, se consideró que si bien los indios no estaban obligados a someterse a los españoles en razón de la carencia de fe cristiana, sí lo estaban en razón de su carácter bárbaro. Al comienzo de la conquista, coexistieron estas dos posturas, utilizando ambas la bula de donación de Alejandro VI como una base de sus argumentos.

Sin embargo, con la presentación del pensamiento vitoriano, se rechazaron tanto los títulos basados en la expansión del cristianismo, como los basados en las características bárbaras de los indios. Y con el avance de la secularización del poder civil, se negó la legitimidad de dicha bula. Entonces, ¿cuál es verdadero título legítimo para ejercer el dominio español en las Indias? Con esta pregunta, surgió la necesidad de establecer un nuevo criterio, distinto del medieval, para justificar el dominio sobre los de fuera de su ámbito de influencia. En este contexto, la segunda discusión principal en los asuntos de Indias analizada en el presente capítulo, sobre la legitimidad del dominio español sobre los indios, se vincula con el proceso de formación del nuevo orden mundial en los inicios de la modernidad.

Ese criterio tenía que ser universal, aplicable a todos los hombres, fueran cristianos o no, pero compatible con la fe católica. Ante esta necesidad, Vitoria y sus discípulos presentaron los títulos justos basados en los derechos y los deberes establecidos en el derecho de gentes. Aunque estos planteamientos salmantinos, a diferencia de los de los teóricos comúnmente llamados “modernos”, prestaron atención no solamente al orden europeo, sino también al de fuera de éste, siguió contribuyendo al “eurocentrismo”. Con el fin de modificarlos, Las Casas presentó su opinión a favor de los indios, si bien ésta no podía ser dominante en la historia del pensamiento político moderno.

Capítulo VI Los requisitos de la guerra justa: la licitud de la guerra indiana

Como se ha aclarado en el capítulo anterior, en el período que estudiamos nadie dudó que los reyes españoles tuvieron dominio en las Indias, aunque sus argumentos fueron distintos y aunque hubo discrepancias de opinión sobre las características de ese dominio: realizado o pendiente, sólo misional o más amplio, etc.. Por eso, queda valorar la discusión sobre si los españoles lo establecieron y mantienen de manera justa, es decir, si se puede recurrir a la violencia para garantizar el dominio. El presente capítulo considera esta tercera cuestión, relacionándola con otros dos temas centrales ya analizados —la naturaleza de los indios y la legitimidad del dominio español sobre ellos— y otros complementarios —la manera lícita de propagar la fe cristiana, la justeza del requerimiento y de la encomienda y la justicia de hacer la intervención—. Así como en los dos capítulos anteriores, en este capítulo se compararán las tres posturas, representadas por Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas.

1. *Ius ad bellum* y *ius in bello*

¿Es lícito a los cristianos recurrir a la violencia?

Casi todos los pensadores que trataron de los asuntos de Indias consideraron la justicia de esta guerra, junto con la legitimidad de los actos bélicos mismos, es decir, la posibilidad de llevar a cabo la guerra justa y sus

requisitos generales, ya que ante todo se enfrentaron con el problema de que los cristianos, los cuales debían perseguir la paz, podían recurrir a la violencia. Al encontrarse con las frases siguientes de la Biblia, puede parecer que las guerras están totalmente prohibidas a los cristianos: “no os toméis la justicia por vosotros mismos, amadísimos, antes dad lugar a la ira de Dios (Romanos XII 19)”, “no hagáis frente al malvado; al contrario, si alguno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra (San Mateo V 39)” y “quien toma la espada, a espada morirá (San Mateo XXVI 52)”. Contra esta interpretación del pacifismo absoluto, intentaron probar que los actos bélicos no siempre se oponían a la doctrina cristiana.

Por ejemplo, en su obra principal *Democrates secundus*, Sepúlveda insiste en que “los sabios piensan que la guerra se hace por los hombres buenos, si parece que no hay otro medio para lograrse la paz” porque la tranquilidad es el “máximo bien (*maximum bonum*)”¹. Es decir, la guerra para recuperar la paz es legítima, a diferencia de la guerra que tiene por objeto solamente luchar. También dice que la guerra no se opone al Evangelio, ya que es cierto que Cristo nos manda que no resistamos al mal y que al que nos abofetea en la mejilla derecha le ofrezcamos también la izquierda, pero no tenemos que guardar este precepto de paciencia con las obras, sino que basta con la preparación del corazón².

Podemos encontrar la misma opinión en sus otras obras. En la *Bellum in Turcas*, Sepúlveda expone que Cristo no nos enseñó el precepto de paciencia para obligarnos como leyes, sino para mostrar el camino hacia la suma perfección a aquellos que habían de ser maestros de los demás y para frenar,

¹ Sepúlveda, *Democrates secundus*, I 1 (1)-(2), pp. 41-42.

² *Ibid.*, I 2 (1)-2 (3), pp. 44-47.

con la recomendación de la tolerancia y el desprendimiento, la insolencia y la obstinación de los hombres³. Dice que la paciencia se alaba solamente en el caso de la persona privada y que cuando la república o la religión es atacada, no hay más contrario a la naturaleza que no defenderse contra ese ataque injusto⁴. Como explica en *De regno et regis officio*, el rey debe mantener la paz y la tranquilidad de su país incluso cuando recurre a la violencia⁵. El *Democrates primus* trata más detalladamente sobre la legitimidad de la guerra o la compatibilidad entre la milicia y el cristianismo. Según Sepúlveda, no se prohíbe hacer la guerra por el derecho divino, por los Testamentos, por la ley natural ni por los autores clásicos⁶. Antes bien, si no queda otro remedio para establecer la paz, se puede hacerla justamente. Sepúlveda explica que las dos virtudes del soldado —la fortaleza y la magnanimidad— coinciden con la doctrina cristiana⁷.

También Vitoria dice, en su relección *De iure belli*, que es lícito a los cristianos hacer la guerra, aludiendo (1) a San Agustín —quien expone que “si la doctrina cristiana culpara totalmente las guerras, se les hubiera aconsejado, en el Evangelio, a los que pedían consejo para la salvación que arrojaran las armas y dejaran completamente la milicia. Sin embargo, se les dijo: no hagáis extorsión a nadie ni denunciéis falsamente y contentaos con vuestra soldada

³ Sepúlveda, *Bellum in Turcas*, 9, pp. 363-364.

⁴ *Ibid.* y 10, p. 365.

⁵ Sepúlveda, *De regno et regis officio*, III 13, pp. 145-146.

⁶ Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates primus* en ed. la Real Academia de la Historia, *Ioannis Genesisii Sepulvedae Cordubensis Opera*, I 7-24, pp. 232-248.

⁷ *Ibid.*, II 2-15, pp. 252-265.

(San Lucas III 14)”—; (2) a Santo Tomás de Aquino —quien cita la frase de que “no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal (Romanos XIII 4)”—; (3) a la legitimidad de la guerra defensiva —que se asegura por la ley natural—; (4) a la legitimidad de la guerra ofensiva —que se asegura por San Agustín—; (5) a la necesidad de castigar a los que han hecho injurias; (6) al fin de la guerra —la paz y la seguridad de la república—; (7) a la necesidad del mantenimiento del bien de todo el orbe; y (8) a la autoridad de los santos y los sabios —los cuales hicieron la guerra justamente—⁸.

Siguiendo a él, los pensadores salmantinos también mostraron la misma opinión en sus reelecciones sobre este tema. Por ejemplo, Domingo de Soto y Melchor Cano exponen que “es herético y contra la fe decir que en ningún caso es lícito hacer la guerra”, criticando a Tertuliano (Tertullianus, c.160-c.222), Wiclif, Erasmo, Lutero, etc.⁹.

Incluso Las Casas, que es considerado con frecuencia como pacifista absoluto, permite la fuerza a condición de que se observen ciertas reglas. No escribió ninguna obra que prestara especial atención a la guerra general, a diferencia de sus contemporáneos antes mencionados. Pero esto no significa que considerara la legitimidad de la guerra indiana al margen de ese contexto. En realidad, podemos reconstruir sus comentarios con sistematicidad acerca de la legitimidad del uso de la violencia, sus requisitos y la posibilidad de su aplicación al caso de las Indias, que aparecen dispersos en sus diferentes obras. En cuanto a la legitimidad de la guerra misma, Las Casas expone que “por

⁸ Vitoria, *De iure belli*, I 1-2, pp. 98-108.

⁹ Domingo de Soto, *Quaestio 40 de bello*, pp. 299-301 y Melchor Cano, *Quaestio 40 de bello*, pp. 323-324.

nuestra perpetua paz”, los príncipes cristianos justamente pueden prevenirse, armarse y acometer para castigar a los que toman una actitud hostil, hasta que se traiga la tranquilidad¹⁰. En esta frase, piensa que tales “enemigos justos” son por ejemplo los musulmanes que mantuvieron su gobierno en la Península Ibérica desde el siglo VIII hasta el siglo XV y los turcos que amenazaron la frontera este de Europa durante el siglo XVI, reflejando el marco histórico de la época.

Además de estos pensadores principales, presentaron claramente la misma opinión, por ejemplo, el licenciado Gregorio, Matías de Paz y Juan López de Palacios Rubios¹¹.

Origen y desarrollo de la teoría de la guerra justa

De estos ejemplos, se desprende que los pensadores de ese período se basaron en la teoría de la guerra justa, la cual se remonta a la Edad Antigua, cuando afirmaron la licitud de los actos bélicos generales. Por eso, sería necesario examinar más detalladamente esta tradición ideológica antes de tratar del debate sobre la legitimidad de la guerra indiana.

La teoría de la guerra justa considera la posibilidad de que existan los conflictos valorativos, que se distinguen de las guerras injustas, estableciendo ciertos requisitos. Los estudios sobre la guerra y la paz pueden dividirse en dos categorías principales: los científico-sociales (= la perspectiva explicativa) y los filosófico-morales (= la perspectiva normativa). La teoría de la guerra justa, que juzga la legitimidad de la guerra basándose sobre todo en la

¹⁰ Las Casas, *Apologética historia sumaria*, c. 267, pp. 1587-1588.

¹¹ Las Casas, *Historia de las Indias*, III 12, p. 1800, Paz, *op. cit.*, pp. 215-222 y Palacios Rubios, *De insulis oceanis*, pp. 42-69.

“justicia”, pertenece a la segunda categoría de esos estudios. Se encuentra este tipo de reflexión en diversas culturas, aunque nuestra preocupación en esta investigación es específicamente por Europa.

La teoría de la guerra justa parte de que el uso de las armas no es siempre malo en la sociedad humana. Por eso, ésta se sitúa entre el pacifismo absoluto —que niega la legitimidad de todas las violencias, incluyendo los actos defensivos— y el belicismo absoluto —que afirma incondicionalmente el uso de la violencia para realizar un fin—. Es decir, por un lado, critica la postura de que prefiera morir o sufrir opresión antes que matar a quienes ataquen u opriman, presentada por varias corrientes ideológicas como el pacifismo de origen gandhiano y del cristianismo radical. Por otro lado, critica la postura de que se permitan todos los actos bélicos como medidas para lograr un fin. Admite algún tipo de guerra como un mal necesario para recuperar la justicia.

Esta teoría se distingue de la noción de la pura legítima defensa, que también se sitúa entre el pacifismo absoluto y el belicismo absoluto, ya que trata no solamente la legitimidad de la defensa contra la injuria presente y apremiante, sino también la legitimidad de represalias contra las injurias pasada, prevista y permanente y contra la injuria a los otros. Por ejemplo, según Alfonso Ruiz Miguel, la teoría de la guerra justa considera, además de la legítima defensa, los tres casos siguientes como uso lícito de la fuerza: 1. “la guerra en prevención de una agresión futura, cierta o muy probable pero no inminente, donde quiebra la exigencia de repulsa de un ataque que está implícita en la noción estricta de defensa”, 2. “la llamada «defensa retrospectiva» o frente a lo que se considera una agresión permanente, cuyo caso paradigmático es la ocupación de un país por un tercer Estado que logra perdurar en el tiempo porque no encuentra resistencia suficiente, donde quiebra

la exigencia de inmediatez en la defensa” y 3. “las intervenciones humanitarias de terceros Estados para librar a las poblaciones de, al menos, graves violaciones de sus derechos básicos”¹².

Por consiguiente, la teoría de la guerra justa tiene dos objetivos simultáneos: la justificación de la guerra, en contra del pacifismo absoluto, y la restricción de ella, en contra del belicismo absoluto. Para realizar estos objetivos, busca los requisitos para distinguir la guerra justa de la guerra injusta. Podemos dividirlos en dos: el “*ius ad bellum* (derecho a la guerra)” —que reglamenta la iniciación de la guerra— y el “*ius in bello* (derecho en la guerra)” —que reglamenta la conducta durante la guerra—¹³.

En Europa, el concepto de la guerra justa surgió de forma primitiva en la época griega y produjo en la época romana el “*ius fetiale* (derecho de los feciales)” que estableció las reglas sobre las formalidades necesarias para emprender y terminar la guerra, redactar tratados, etc.¹⁴. Basándose en este derecho, por ejemplo, Cicerón insistió en que una guerra era injusta si no llevaba un fin razonable (el aseguramiento de la fidelidad y la seguridad de la república), una causa justa (la venganza, el rechazamiento y la recuperación) ni

¹² Alfonso Ruiz Miguel, “Paz y guerra” en Elías Díaz y Alfonso Ruiz Miguel eds., *Filosofía política II, Teoría del Estado* (Madrid: Editorial Trotta, 1996), p. 255.

¹³ Hoy en día se añade con frecuencia el “*ius post bellum* (derecho después de la guerra)” a lo que constituye la teoría de la guerra justa. Sin embargo, esta tesis lo incluye en el *ius in bello*, siguiendo la tradición.

¹⁴ En cuanto al origen y desarrollo de la teoría de la guerra justa, es útil consultar los estudios siguientes: Jonathan Barnes, “The Just War” in Norman Kretzmann and Anthony K. Jan Pinborg eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600* (Cambridge: Cambridge UP, 1982), pp. 771-784 y Schmitt, *op. cit.*, pp. 174-201, 330-364 y 406-428.

una declaración¹⁵.

Luego a medida que se propagó la religión cristiana en el Imperio Romano y se convirtieron a ésta un buen número de combatientes romanos, surgió un gran problema: ¿podían los cristianos, que debían aspirar a la paz, hacer la guerra? Fue San Agustín quien desempeñó un papel muy importante en su justificación y la apertura del camino al desarrollo de la teoría de la guerra justa. Según él, la guerra no siempre está contra la doctrina de Cristo, ya que

“si la disciplina cristiana culpara todas las guerras, se les hubiera dicho, en el Evangelio, a los soldados que pedían un consejo de salvación, que arrojaran las armas y dejaran completamente la milicia. Sin embargo, se les dijo: *no hagáis extorsión a nadie ni denunciéis falsamente y contentaos con vuestra soldada* (San Lucas III 14). Les mandó que se contentaran con su propia soldada, sin duda no les prohibió la milicia.”¹⁶

Como basta observar el precepto de paciencia antes mencionado con la preparación del corazón, es lícito castigar con violencia la injuria hecha por el enemigo, a condición de que esto se haga con el fin de rechazar el mal conforme a la benevolencia¹⁷. Esta opinión dio a la Iglesia un fundamento

¹⁵ Marco Tulio Cicerón, *De respublica*, ed. Julio Pimentel Álvarez, *De la república* [bilingüe] (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984), III, 34-35, p. 78.

¹⁶ Agustín, “Epistula 138 (*Ad Marcellinum*)”, ed. Lope Cilleruelo, “Carta 138 (*A Marcelino*)” en *OC VIII, Cartas 1º* [bilingüe] (Madrid: BAC, 1967), II 15, p. 970. La misma expresión está en su *Contra Faustum*, ed. Pio de Luis, *OC XXXI, Escritos antimaniqueros 2º Contra Fausto* [bilingüe] (Madrid: BAC, 1993), XXII 74, pp. 604-605.

ideológico para justificar su postura sobre la legitimidad de los actos bélicos, la cual había cambiado desde su negación hasta su afirmación a partir del Emperador Constantino I (Constantinus I, 306-337). Por esta razón, los pensadores posteriores la citaron con frecuencia cuando hablaron de la guerra.

Al considerar esta opinión agustiniana, debemos prestar atención a la distinción entre la guerra defensiva —que toma las medidas necesarias para defenderse contra la injuria del presente— y la guerra ofensiva —que ejerce represalias contra la injuria del pasado—. Sobre la legitimidad de la primera, ésta se había aceptado tradicional y ampliamente porque se había considerado que se permitía rechazar la fuerza con la fuerza según la ley natural¹⁸. Por ello, lo que debía demostrarse fue la legitimidad de la segunda. Respecto a este punto, San Agustín explicó que cualquier injuria tenía que castigarse porque si no, la paz se vería amenazada con el aumento de los vicios¹⁹. Según él, “suelen definirse guerras justas como las que vengan injurias, en el caso de que una nación o una ciudad, que hay que atacar en la guerra, haga descuidado castigar lo que los suyos han hecho indebidamente o devolver lo que ha sido arrebatado por medio de injurias”²⁰. Por supuesto que San Agustín no exhorta a ambas guerras, sino que las trata como un mal necesario.

Después de él, esta teoría de la guerra justa se presentó en San Isidoro, obispo de Sevilla del siglo VII, en los comentaristas del derecho canónico del

¹⁷ Agustín, “Epistula 138”, II 12-14, pp. 966-969 y *Contra Faustum*, XXII 75-76, pp. 605-608.

¹⁸ *Digesta en Corpus iuris civilis*, I i 3, p. 198.

¹⁹ Agustín, “Epistula 138”, II 14, pp. 968-969.

²⁰ Agustín, *Quaestiones in Heptateuchum*, ed. Olegario García de la Fuente, *OC XXVIII, Escritos bíblicos 4º Cuestiones sobre el Heptateuco* [bilingüe] (Madrid: BAC, 1989), VI 10, p. 611.

siglo XII como San Ivo de Chartes (Ivo Carnotensis, c.1040-c.1115) y San Graciano (Gratianus, ?-1160), en los teólogos del siglo XIII como San Raimundo de Peñafort (Raymundus de Pennaforte, c.1175-1275), Alejandro (Alexander Halesius, c.1170-1245) y Santo Tomás de Aquino. Este último merece una atención especial, porque ordenó esta teoría y constituiría una referencia indispensable para las generaciones posteriores. De esta manera, la teoría de la guerra justa iba siendo el fundamento ideológico imprescindible para tratar la guerra. En la España del siglo XVI, también se tomó esta teoría como una base de discusión, desde que pensadores como Alonso de Loaysa, Matías de Paz y Cristóbal de Barrios habían abierto el camino a considerar la guerra indiana en este contexto.

De acuerdo con esta teoría, se considera que para hacer la guerra con justicia es necesario satisfacer ciertos requisitos. Tales requisitos son importantes para impedir que la teoría de la guerra justa permita un belicismo absoluto. Para examinarlos detalladamente, es preciso consultar el pensamiento tomista que los formuló ordenadamente.

Santo Tomás trata la guerra (*bellum*) como uno de los vicios contrarios a la caridad (*caritas*). Dice que hay tres clases de pecados contrarios a la paz (*pax*), efecto propio de la caridad: 1. la discordia (*discordia*), que está dentro del corazón, 2. la porfía (*contentio*), que se expresa en palabras, y 3. el cisma (*schisma*), la guerra, la riña (*rixa*) y la sedición (*seditio*), que surgen de las obras²¹. Es decir, la guerra pertenece a la tercera clase de vicios. Sin embargo, según él, la guerra —que es “propiamente contra los enemigos extranjeros, como de multitud a multitud”— no es siempre pecado, a diferencia

²¹ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Secunda secundae, q. 34, t. VII, p. 1020, q. 37, t. VII, p. 1054 y q. 39, t. VII, p. 1064.

de la riña —que es “de uno contra uno o de unos pocos contra otros pocos”— y de la sedición —que es “propiamente entre las partes de una muchedumbre que disienten entre sí”²². Pero para ser lícita, la guerra tiene que observar los tres requisitos siguientes.

El primer requisito es empezar la guerra con la autoridad del príncipe. Santo Tomás dice que quien cuida y defiende la república es su príncipe y que no es persona privada “que puede exponer su derecho ante juicio del superior”²³. Y cita una frase de San Agustín para corroborarlo: “el orden natural, acomodado a la paz de los mortales, reclama que la autoridad y la deliberación de emprender la guerra estén en los príncipes”²⁴. Es decir, excepto la legítima defensa, que se permite a todos, la guerra debe hacerse con el intento del príncipe.

Aquí, Santo Tomás cita solamente las frases de San Agustín para corroborar su opinión, pero se dice que tales citas provienen del *Decretum Gratiani* (*Decreto de Graciano*), es decir, la *Concordia discordantium canonum* (*Concordia de la discordancia entre los cánones*), que se estimó ampliamente en la Edad Media y que a partir del siglo XV constituyó una parte del cuerpo del derecho canónico. Por ejemplo, Alfred Vanderpol prueba la coincidencia entre las frases agustinianas de la *Summa theologiae* y las del *Decretum Gratiani*²⁵. Aunque existen algunos escritos que están en contra de

²² *Ibid.*, Secunda secundae, q. 40, a. 1, t. VII, pp. 1075-1077, q. 41, a. 1, t. VII, p. 1085 y q. 42, a. 1, t. VII, p. 1090.

²³ *Ibid.*, Secunda secundae, q. 40, a. 1, t. VII, p. 1075.

²⁴ *Ibid.* Se ha traducido esta frase basándose en la cita hecha por Santo Tomás. Su original está en Agustín, *Contra Faustum*, XXII 75, p. 605.

²⁵ Alfred Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre* (Paris: Pedone, 1919), pp. 211-214.

este estudio²⁶, la opinión de que San Graciano desempeñó un papel de mediación entre San Agustín y Santo Tomás se sostiene generalmente.

Con relación a este primer requisito de la guerra justa, San Graciano expone claramente que esta autoridad del príncipe proviene de Dios, “ya que no existe ninguna potestad, si no se manda o no se permite por Dios”²⁷. Por eso, la guerra necesita hacerse, ante todo, “por edicto (*ex edicto*)” de los príncipes —finalmente de Dios—²⁸. Esta explicación era típica en la Edad Media, como se muestra también en el texto de San Ivo²⁹. Se puede entender que Santo Tomás también comparte este punto de vista.

El segundo requisito es que exista causa justa para hacerse la guerra. Sobre este punto, Santo Tomás expone, siguiendo la definición hecha por San Agustín antes mencionada, que es necesario que haya alguna culpa, la cual merece ser impugnada, por parte de los enemigos³⁰. El mismo Santo Tomás no presentó ningún caso concreto, pero tradicionalmente se había considerado que eran causas justas la legítima defensa, la recuperación de las cosas injustamente despojadas y el castigo a los que habían hecho otras injurias³¹.

²⁶ E. g. G. Hubrecht, “La ‘juste guerre’ dans le Décret de Gratien” (*Stvdia Gratiana Post Octava Decreti Saecvlaria*, III, 1955), pp. 176-177.

²⁷ *Decretum Gratiani* en *Corpus iuris canonici*, II 23, q. 1, c. 4, vol. I, p. 893. También véase Augustinus, *Contra Faustum*, XXII 75, p. 606.

²⁸ *Decretum Gratiani* en *Corpus iuris canonici*, II 23, q. 2, c. 1, vol. I, p. 894.

²⁹ Ivo, *Decretum*, X 116 y *Panormia*, VIII 54 en ed. Migne, *Sancti Ivonis opera omnia* (Turnholt: Brepols, 1986), p. 727 y p. 1315.

³⁰ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Secunda secundae, q. 40, a. 1, t. VII, p. 1076.

³¹ E. g. Cicerón, *De respublica*, III 35, p. 78, Isidoro, *op. cit.*, XVIII 1 ii, t. II, p. 382, Ivo, *Decretum*, X 116, p. 727 y *Decretum Gratiani* en *Corpus iuris canonici*, II 23, q. 2, c. 1, vol. I, p. 894.

En cuanto a este requisito, debemos prestar especial atención a dos puntos, a los que se daría importancia más tarde en la discusión acerca de la guerra indiana. En primer lugar, como San Graciano dijo claramente, citando a San Ambrosio (Ambrosius), San Anastasio (Anastasius) y San Dámaso (Damasus), se pensó que podían ser causas justas no solamente la injuria contra sí mismo, sino también la injuria contra sus compañeros. La razón es porque “quien no rechaza la injuria hecha a su compañero (*socius*), aunque puede hacerlo, es culpable así como quien la hace” y porque “quien puede oponerse y perturbar a los perversos y no lo hace, es nada menos que favorecer su impiedad”³². En segundo lugar, igualmente como San Graciano dijo, citando a San Agustín, se consideró que la guerra contra los no cristianos era lícita. La razón es porque “la Iglesia debe obligar a los malos a dirigirse hacia el bien, así como Cristo le coaccionó a San Pablo” y porque “los enemigos de la religión eclesiástica deben ser corregidos aun mediante las guerras”, “no con la crueldad, sino con el amor”³³.

El tercer requisito es ejecutar la guerra con recta intención. Santo Tomás dice, siguiendo a San Agustín, que “entre los verdaderos adoradores de Dios, aun las guerras son pacíficas, pues se hacen no por codicia ni crueldad, sino por deseo de la paz, para que sean frenados los malos y favorecidos los buenos”³⁴. Por eso, “puede suceder que, siendo legítima la autoridad que

³² *Ibid.*, II 23, q. 3, cc. 7-8, vol. I, pp. 897-898.

³³ *Ibid.*, II 23, q. 6, c. 1, vol. I, p. 947, q. 4 cc. 43-44, vol. I, p. 923-924 y q. 4, c. 48, vol. I, p. 925.

³⁴ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Secunda secundae, q. 40, a. 1, t. VII, p. 1076. Santo Tomás expone que esta frase está en *De verbis Dom.*, pero en realidad no existe en este libro. Podemos encontrarla en *De Civitate Dei*, XIX 12, t. II, pp. 581-583. También véase *Decretum Gratiani* en *Corpus iuris canonici*, II 23, q. 1, c. 6, vol. I, p. 893.

declara la guerra y la causa justa, sin embargo, por intención depravada la guerra se vuelva ilícita”: “el deseo de dañar, la crueldad de vengarse, el ánimo inaplacado e implacable, la ferocidad de rebelarse, la pasión de dominar, etc., son cosas justamente culpadas en las guerras”³⁵.

Podemos clasificar estos requisitos presentados por Santo Tomás en dos grupos: el reglamento en el *ius ad bellum* (el primer y el segundo requisito) y el reglamento en el *ius in bello* (el tercer requisito). Desde la Edad Antigua hasta principios de la Edad Moderna, se consideró que el primero, sobre todo la legitimidad de la causa, era requisito de mayor importancia, ya que el objetivo principal de la teoría de la guerra justa era distinguir la guerra que podían hacer los cristianos de entre varios tipos posibles de conflictos. Esto significa que se prestó más atención al *ius ad bellum* que al *ius in bello*. Además, como esta teoría se relacionó estrechamente con la doctrina cristiana, con frecuencia se confundió la guerra “justa” con la guerra “sagrada”.

Esta tendencia iba cambiando a partir de las costumbres reales de la sociedad moderna europea y las opiniones presentadas por los seguidores —e. g. Samuel Pufendorf, Christian Wolff y Emerich de Vattel— de Hugo Grocio, que formuló su teoría de la guerra justa basándose en una noción completamente secularizada (el derecho natural)³⁶. Es decir, desde la segunda

³⁵ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Secunda secundae, q. 40, a. 1, t. VII, p. 1076. La frase original de San Agustín está en *Contra Faustum*, XXII 74, p. 604.

³⁶ Según Grocio, “esta misma cuestión [de si hay alguna guerra justa], así como también otras que seguirán después, hay que examinarla en primer lugar con respecto al derecho natural”. (Grocio, *De iure belli ac pacis libri tres*, I ii 1 (1), p. 48)

“[...] la recta razón y la naturaleza de la sociedad [= el derecho natural] no prohíben toda fuerza, sino aquella precisamente que se opone a la sociedad, esto es, la que quita el derecho ajeno. [...]

mitad del siglo XVII, empezó a darse más importancia a la forma justa (la legitimidad del procedimiento) que la causa justa (la legitimidad del motivo), hasta que resurgiera en el siglo XX la teoría positivista de la guerra justa que volvería a valorar la legitimidad del motivo de combatir. La razón por la que se produjo este cambio es porque con el desarrollo del régimen político basado en el equilibrio de los Estados soberanos, iba siendo imposible juzgar la justicia y la injusticia de los Estados por el “motivo” de hacer la guerra, que no podía separarse de su idea ni principios políticos los cuales en realidad debían ser tratados como iguales, e iba surgiendo una necesidad de juzgarlas por el “grado de la observación de formalidades” para hacer la guerra. Por eso, durante ese período, se produjo el desarrollo del *ius in bello*, no del *ius ad bellum*.

Sin embargo, lo que recurrieron los pensadores españoles que se implicaron en los asuntos de Indias, fue la teoría clásica de la guerra justa, antes de haberse operado el mencionado cambio. Por eso, es imposible que

[...]

No es, pues, contra la naturaleza de la sociedad mirar por sí y atenderse, mientras no se lastime el derecho ajeno: y por consiguiente tampoco es injusta la fuerza que no viola el derecho de otro.” (*Ibid.*, I ii 1 (5)-(6), pp. 51-52)

La frase “mirar por sí y atenderse” en el último párrafo significa principios de la naturaleza, de su propia conservación, es decir, “lo que, al punto de nacido el animal, se lo aconseja y encomienda a sí mismo para su propia conservación, y para su estado y para amar aquellas cosas que son conservadoras de aquel estado; por el contrario a huir de la muerte y de las cosas que al parecer la causan”. (*Ibid.*, I ii 1 (1), p. 48) Es decir, Grocio acepta la legitimidad de la guerra, sea defensiva u ofensiva, conforme solamente al derecho natural que se separa completamente de la religión cristiana. Como ese derecho ofrece no sólo el permiso para ejercer la fuerza —para su propia conservación—, sino también la restricción a su ejecución —a no ser que no viole el derecho de otro—, se puede justificar la guerra sin presentar más requisito: e. g. la autoridad del príncipe. Cf. Yoshiki Ohta, *El pensamiento político internacional de Hugo Grocio* (Tokio: Minerva, 2003), pp. 133-163.

ambas partes gocen de justicia. Siempre una parte es justa y la otra injusta. En caso de que parezca que ambas son justas, una de ellas insiste en su legitimidad apelando a argumentos falsos o no es consciente de la injusticia de sí mismo³⁷.

Es cierto que se puede criticar que esta teoría no tiene eficacia para refrenar la guerra, sino que ofrece pretextos para llevar la guerra ilimitada por causa de sus propios defectos teóricos, que enumeramos a continuación³⁸.

En primer lugar, esta teoría reclama a los beligerantes la observación del *ius ad bellum*, que establece los requisitos del comienzo de la guerra. Con todo, como no muestra el criterio común de la “justicia” para aplicar estos requisitos a un caso concreto, es difícil juzgar si una guerra satisface los requisitos o no dejando aparte las razones de cada beligerante. Además, como el sujeto de la guerra (el Estado) no reconoce teóricamente un poder superior a sí mismo, es difícil establecer por encima de éste un juez objetivo, que decida oficialmente cuál es el contendiente justo que respeta los requisitos. Esto traerá la posibilidad de que ambas partes insistan en su propia legitimidad y de que no se pueda juzgar cuál es la justa. Por ello, es posible que esta teoría se convierta en mera excusa, conveniente para justificar la iniciación de la guerra, incurriendo en un abuso.

En segundo lugar, la teoría de la guerra justa considera que se puede distinguir la parte justa de la parte injusta antes del comienzo de la guerra. Sin embargo, en la guerra real, la justificación tiende a hacerse después de la

³⁷ Cf. Vitoria, *De iure belli*, IV 1 (9), pp. 156-158 y Sepúlveda, *Democrates secundus*, 4 (1)-5 (2), pp. 115-122.

³⁸ En cuanto a los problemas de la teoría de la guerra justa, Norberto Bobbio los explica en su obra *Il problema della guerra e le vie della pace* [1979], trad. Jorge Binagni, *El problema de la guerra y las vías de la paz* (Barcelona: Gedisa, 2000), pp. 21-94.

guerra. En realidad, el resultado de la guerra no es “hacer vencer a quien tiene razón”, sino “dar razón a quien vence”. Las revoluciones, las restauraciones y las invasiones que se han producido en la historia lo prueban suficientemente. Por eso, es posible que esta teoría se aproveche para justificar posteriormente el hecho realizado.

En tercer lugar, aunque se pueda distinguir correctamente, antes de la iniciación de la guerra, la parte justa de la parte injusta según el *ius ad bellum*, esto no servirá para limitar los actos brutales durante la guerra. Por ejemplo, en caso de que la parte injusta no respete las normas establecidas en el *ius in bello*, la parte justa también tendría que violarlas para asegurar la victoria. Por lo tanto, es posible que se caiga en una situación de ferocidad infinita.

En cuarto lugar, si bien se puede juzgar la legitimidad o la ilegitimidad de cada guerra conforme al *ius ad bellum* y al *ius in bello*, la teoría de la guerra justa no presentará una respuesta convincente a quien no acepta la guerra misma. Según esta opinión, no se puede permitir la guerra, sea para defender, para castigar las injurias o para solucionar los conflictos internacionales, ya que cualquier guerra ocasionará una gran catástrofe y por lo tanto nunca debe hacerse. Esta crítica cobraría mayor relevancia con el desarrollo de las armas.

A pesar de estas críticas posibles, la teoría de la guerra justa siguió utilizándose ampliamente cuando se trató del uso de la violencia, excepto los siglos XVIII y XIX en los que se rechazó completamente el *ius ad bellum* al hablar de la legitimidad de la guerra. Como veremos en las dos secciones siguientes, la guerra indiana también se discutió en estos términos.

2. La legitimidad de la iniciación de la guerra

Como se ha aclarado ya, las tres posturas principales sobre los asuntos de Indias, presentadas claramente por Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas, justificaron la guerra misma, basándose en la teoría clásica de la guerra justa, especialmente en el pensamiento de Santo Tomás y la postura agustiniana interpretada por él. Es decir, todos los pensadores consideraron que se permitía hacer la guerra a condición de que se satisficieran los tres requisitos establecidos en el *ius ad bellum* (1. la autoridad del príncipe y 2. la causa justa) y en el *ius in bello* (3. la manera justa de combatir). Sin embargo, surgieron ciertas diferencias cuando se aplicó esta teoría a un caso concreto, la guerra indiana. Cada postura juzgó a su manera y sacó a su propia conclusión. A continuación, se analizan los puntos comunes y las diferencias entre esas tres opiniones, desde el punto de vista del *ius ad bellum* (en la presente sección) y del *ius in bello* (en la sección siguiente).

Empecemos por ordenar la definición de la guerra justa presentada en la sección anterior. Es la fuerza para rechazar la injuria recibida y se clasifica en dos según el tipo de injuria: la guerra defensiva que defiende a sí mismo y sus bienes contra la injuria presente y la guerra ofensiva que castiga la injuria del pasado hecha a sí mismo y sus bienes. Si se considerara la guerra española contra los indios como la primera, no necesitaría ningún otro requisito sino causa —la legítima defensa— para emprenderla. Pues se permite a todos, incluyendo a la persona privada, rechazar la fuerza con fuerza sin autoridad de nadie. Se considera que es evidente la legitimidad de la guerra defensiva porque se limita la situación para aceptarse la legítima defensa —la necesidad urgente para defender contra la injuria, la imposibilidad de hacer otra cosa,

como ejercer represalias y vengarse, sino solamente combatir la injuria, etc.— y porque, por lo tanto, tal situación misma impone restricciones a los actos permitidos.

Sin embargo, en general no se trató la guerra indiana como este tipo de guerra porque los que habían invadido primero no eran indios. Por eso, era importante juzgar si esta guerra satisfacía no solamente la causa, sino también otros dos requisitos —la autoridad y la manera lícita de ejercer— de la guerra justa, así como otras guerras ofensivas, para frenar el abuso de la fuerza.

La declaración basada en la autoridad del príncipe

Conforme al *ius ad bellum*, reglamento para iniciar una guerra, se trató de la legitimidad de la autoridad y de la causa. En cuanto al requisito de la autoridad, la primera y la segunda opiniones pensaron que la guerra indiana lo satisfacía, aunque sus argumentos no eran iguales, porque ambas consideraron que esta guerra se había iniciado con la autoridad de los reyes españoles.

Sepúlveda, que formuló la primera de las posturas sobre este tema, dice, citando al Papa Inocencio, San Agustín y San Isidoro, que sin autoridad del príncipe, la guerra nunca puede ser justa, excepto en el caso de que haya pública voluntad y determinación de toda la nación³⁹. En esta frase, el “príncipe” significa la “máxima autoridad” que se encarga de la gobernación total, no parcial —como el “ministro”—, del reino o la república, es decir, el que “está al frente de una forma de gobierno legal, que está investido de la suprema autoridad y gobierna sin dependencia de un jefe superior”. Según Sepúlveda, el príncipe debe emprender la guerra si es necesario para mantener

³⁹ Sepúlveda, *Democrates secundus*, 4 (1)-(2), pp. 49-50 y 6 (3), p. 58.

la paz y la tranquilidad del reino, ya que éstas son el máximo bien común⁴⁰. Y esta autoridad para emprender la guerra se presenta en forma de declaración justa.

“[...] excepto en el caso de repeler una injuria presente, lo que a todos está permitido por ley natural, el proclamar una guerra por otras causas corresponde a los príncipes oficialmente reconocidos o a los magistrados de cualquier república libre, quienes con sus decisiones y suprema autoridad rigen la política nacional; y [...] estos mismos no tienen autoridad para decretarla sino por el bien público y cuando éste no puede lograrse por otro camino que el de las armas.”⁴¹

Aplicando este principio al caso de la guerra indiana, Sepúlveda expone que ésta debe declararse con la autoridad del príncipe de la forma siguiente:

“[...] previamente se les advierte a los bárbaros que acepten los grandes beneficios del vencedor, se instruyan en sus óptimas leyes y costumbres, se imbuyan de la verdadera religión y admitan el imperio del rey de las Españas, no sea que si obran contrariamente y rechazan su dominio, sean maltratados hostilmente por los españoles que con el fin de dominarlos fueron enviados por su rey.”⁴²

⁴⁰ Sepúlveda, *De regno et regis officio*, III 13, pp. 145-146.

⁴¹ Sepúlveda, *Democrates secundus*, 4 (4), p. 50.

⁴² *Ibid.*, I 8 (1), p. 61.

Según Sepúlveda, si los indios siguen esta exhortación, reciben la misma paz que se da a los cristianos, y si no, son conquistados con las armas⁴³.

Esta “justa manera de declarar la guerra indiana” es lo que se ratificó en la legalidad del “requerimiento” redactado en 1513 por Juan López de Paracios Rubios. Como hemos visto en la sección 3 del capítulo II, el requerimiento reclama a los indios que acepten el señorío de los reyes españoles, basado en la autoridad del Papa, y la doctrina católica. Según este documento, de negarse los indios, serán conquistados mediante la guerra en la que es lícito a los españoles infligir masacre, extorsión, destrucción y esclavitud de aquéllos. Los españoles estaban obligados a leerlo antes de la conquista, pero se dice que apenas lo hicieron de manera exigida. Además, se criticó en ocasiones el fundamento mismo de ese documento para obligar a los no cristianos a recibir el dominio español y la fe católica. Por eso, desde el principio se había presentado una crítica contra la legitimidad de la guerra indiana por falta de previo aviso. Sepúlveda tuvo que responder a esta crítica.

Sepúlveda dice que es posible que en la guerra indiana no se haya hecho la advertencia previa de forma adecuada, pero esto no ha de ser una razón para hacer perder la legitimidad de esta guerra, ya que “según el acuerdo de los teólogos, la advertencia inútil se renuncia y se procede a la denuncia, sobre todo si el interés público lo exige”⁴⁴. Presenta dos razones de la inutilidad de la declaración a los indios: 1. la dificultad de su realización por causa de la distancia geográfica y la diferencia del idioma y 2. la falta de eficacia real para

⁴³ *Ibid.*, I 8 (2), p. 62.

⁴⁴ Sepúlveda, *Apología*, 16-17 (6), pp. 210-211.

hacerles abandonar su propia religión. En su opinión, por estas razones, es inconveniente que nos obstinemos en la advertencia previa porque tenemos una posibilidad de que tal obstinación impida la realización del fin de la guerra indiana: el establecimiento de la paz basándose en la civilización de los indios por medio de su conversión al cristianismo. Es decir, la falta de declaración se debe tolerar ante la prioridad del fin de la guerra. El fin de la guerra indiana mencionado aquí coincide con las causas para justificar esta guerra que se presentaron por Sepúlveda. Por ello, Sepúlveda considera que en el caso de la guerra indiana, el incumplimiento de la declaración (el primer requisito de la guerra justa) se admite para respetar sus causas (el segundo requisito de la guerra justa). A las causas justas presentadas por él, volveremos más adelante.

Así, Sepúlveda juzga que la guerra indiana se ejecutó, en teoría, con la autoridad del príncipe a través del requerimiento y que aun en el caso de que no se hiciera con aviso previo, no causó mucho problema.

Como se ha explicado en el capítulo anterior, Vitoria, que formuló la segunda de las posturas sobre este tema, criticó la legalidad del requerimiento, ya que ni el Papa ni el príncipe tienen derecho a obligar a cumplir lo que éste ordena en la tierra de los no cristianos donde no poseen el dominio ni la jurisdicción. Pero afirmó la legitimidad misma de la autoridad de la guerra indiana, fundamentándose en su opinión general sobre la guerra justa.

Al igual que Sepúlveda, Vitoria expone que “una persona privada tiene derecho a defenderse a sí misma y sus cosas, como queda dicho, pero no tiene derecho a vengar injurias; es más, tampoco lo tiene a reclamar lo robado después de cierto tiempo”.⁴⁵ Según Vitoria, solamente la república puede

⁴⁵ Vitoria, *De iure belli*, II 2, p. 117.

declarar y hacer la guerra ofensiva por su carácter completo.

“La república debe bastarse a sí misma. Ahora bien, no estaría suficientemente garantizado el bien público, si la república careciere de competencia para castigar injurias y tomar escarmiento de los enemigos: estos se crecerían y envalentonarían para obrar el mal si vieran que podían hacerlo impunemente. Por esto es indispensable para el buen gobierno de los humanos que se reconozca esta autoridad a la república.”⁴⁶

Y respecto a este asunto, el príncipe tiene la misma autoridad que la república porque el príncipe lo es por elección del pueblo.

“Luego hace sus veces y tiene su autoridad. Es más, donde ya existen príncipes legítimos, toda la autoridad reside en ellos, de tal modo que nada puede decidirse con carácter público sobre la paz o la guerra sin contar con ellos.”⁴⁷

Por supuesto que sus discípulos siguen la opinión vitoriana sobre este primer requisito⁴⁸.

Viendo la guerra indiana desde este punto de vista, Vitoria insiste en que “como vemos que todo aquel negocio se administra por los hombres doctos y

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, II 3, p. 119.

⁴⁸ Cf. Soto, *Quaestio 40 de bello*, pp. 301-304 y Cano, *Quaestio 40 de bello*, pp. 325-327.

buenos, es creíble que todo se haga recta y justamente”⁴⁹. En esta exposición, los “hombres doctos y buenos” son los reyes españoles que dominaron a los indios a partir del primer encuentro: “puesto que fueron cristianísimos nuestros príncipes Fernando e Isabel, que primero ocuparon aquellas regiones, y el Emperador Carlos V es príncipe justísimo y religiosísimo, no es de creer que no tengan por muy averiguado y escudriñado todo lo que pueda atañer a la seguridad de su estado y conciencia, máxime en cosa de tal importancia”⁵⁰. Es decir, piensa que, aunque el requerimiento no es un documento justo, la guerra indiana misma se empezó y se siguió con justicia, fundamentándose en la autoridad del príncipe. Por esta razón, para Vitoria esta guerra satisface el primer requisito de la guerra justa.

A diferencia de estos dos, Las Casas, que formuló la tercera de las posturas sobre este tema, no consideró que la guerra indiana satisficiera este requisito. Como se ha aclarado ya, Las Casas piensa que el príncipe es elegido libremente por su pueblo para proteger la vida y los bienes de todo el que pertenece a su comunidad y que, por lo tanto, no puede tomar ninguna decisión sin consentimiento del pueblo. Para Las Casas, el príncipe no tiene el poder absoluto, para ejercer su dominio y jurisdicción a su gusto, sino que representa a la república y toma la decisión por ella reflejando la intención de sus miembros. Al aplicarse este principio al problema de la guerra, se considera que el príncipe debe hacerla en representación del pueblo, en caso de que exista la necesidad de defender su reino. Pues todos sus miembros están obligados a mantener la supervivencia del reino y, por lo tanto, la defensa es lo

⁴⁹ Vitoria, *De indis*, sine 7, p. 10.

⁵⁰ *Ibid.*, sine 1, p. 5.

que exigen todos⁵¹.

Sin embargo, según Las Casas, todos los permisos de la guerra indiana carecen de verdadera autoridad porque los reyes castellanos se los dieron a los conquistadores, a petición obstinada de éstos, sin haber podido recibir información sobre la situación real de las Indias⁵². Las Casas supone que si los reyes hubieran estado bien informados, nunca les habrían dado tales permisos, que iban contra el derecho natural y divino. Nunca dice que debamos reprender a los reyes su falta, sino que quiere que éstos prohíban la conquista a partir del momento en que sepan de su ilegitimidad.

“[...] lo cual visto, y entendida la deformidad de la injusticia, que a aquellas gentes inocentes se hace, destruyéndolas e despedazándolas, sin haber causa ni razón justa para ello, sino por sola la codicia e ambición de los que hacer tan nefarias obras pretenden, Vuestra Alteza [el príncipe Felipe] tenga por bien de con eficacia suplicar e persuadir a su Majestad [el Emperador Carlos V] que deniegue, a quien las pidiere, tan nocivas y detestables empresas. Antes ponga en esta demanda infernal perpetuo silencio, con tanto terror, que ninguno sea osado dende adelante ni aun solamente se las nombrar.”⁵³

Por eso, Las Casas negó la legitimidad del requerimiento, que era considerado con frecuencia la manera justa de declarar la guerra indiana

⁵¹ Las Casas, *De imperatoria vel regia potestate*, VI, pp. 70-76.

⁵² Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Prólogo, pp. 32-33.

basándose en las autoridades del Papa y de los reyes españoles. A su parecer, el requerimiento —que reclamó a los indios que “viniesen a subjectarse e obedecer al rey de España; donde no, que los habían de matar e hacer esclavos”— es “cosa absurda y estulta e digna de todo vituperio y escarnio e infierno”⁵⁴.

“Considérese por los cristianos y que saben algo de Dios e de razón, e aun de las leyes humanas, qué tales pueden parar los corazones de cualquiera gente, que vive en sus tierras segura e no sabe que deba nada de nadie, e que tiene sus naturales señores, las nuevas que les dijeren así de súbito: daos a obedescer a un rey estraño, que nunca vistes ni oístes, e, si no, sabed que luego os hemos de hacer pedazos. Especialmente viendo por experiencia que así luego lo ha-// cen.”⁵⁵

Para Las Casas, tal mensaje no es más que un pretexto de los conquistadores, y carece por tanto de autoridad.

Causas justas: la diferencia entre las interpretaciones de las “injurias” hechas por los indios

De esta manera, estuvieron divididas las opiniones sobre la cuestión de si la guerra indiana satisfacía el primer requisito para hacer la guerra justa, es

⁵³ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁴ *Ibid.*, De la Nueva España, p. 52 y De la Tierra Firme, p. 44.

⁵⁵ *Ibid.*, De la Nueva España, p. 52.

decir, si se inició con la autoridad lícita del rey. Sin embargo, lo más polémico fue el segundo requisito, la existencia de la causa justa. Como los asuntos de Indias se sitúan en la última época en la que tuvo autoridad la teoría clásica de la guerra justa, que dio mayor importancia a la causa de la guerra, se puede decir que este punto no fue sólo el “más polémico”, sino también el “más importante” de la discusión sobre este tema.

Todos estuvieron de acuerdo en que las causas justas generales de los actos bélicos eran la legítima defensa (la guerra defensiva de sí mismo y sus bienes), la recuperación de las cosas injustamente despojadas (la guerra ofensiva de sus bienes) y el castigo a los que habían hecho otras injurias (la guerra ofensiva de sí mismo). De estas tres, se consideró en general que no se podía aplicar la primera ni la segunda al caso de la guerra indiana, porque los que hicieron primero esos tipos de injuria —la agresión y el pillaje— no fueron indios. Por eso, la cuestión fue cómo se debía interpretar la tercera causa general y cómo se la debía aplicar al caso concreto. Es decir, la diferencia estuvo en la interpretación de la “otra injuria”.

Sepúlveda muestra las cuatro causas para justificar la guerra indiana: para poner a los indios bajo el dominio español, para apartarlos de los pecados contra la ley natural, para impedirles injuriar a los inocentes y para suprimir los obstáculos a la actividad misional.

En primer lugar, insiste en que como los indios son inferiores por naturaleza y por tanto deben obedecer a los superiores, son dominados por los españoles incluso por medio de la violencia⁵⁶. La razón por la que sostiene esto es porque si los inferiores (los indios) no obedecen, contra la naturaleza, a

⁵⁶ Sepúlveda, *Democrates secundus*, I 21 (2), p. 102, I 20 (4), p. 100 y *Apologia*, 4 (1)-(4), p. 197.

los superiores (los españoles), los segundos reciben la injuria de los primeros, lo que es causa justa para hacer la guerra⁵⁷.

Antes de mencionar esta causa de la guerra indiana, Sepúlveda hizo una modificación importante en la teoría tradicional. Como hemos visto ya, se presentaron tradicionalmente tres causas para la guerra justa: la legítima defensa, la recuperación de las cosas injustamente despojadas y el castigo a los que habían hecho otras injurias. A estas tres, Sepúlveda añadió una causa más. Dice que para establecer el dominio sobre los esclavos naturales se puede emprender la guerra⁵⁸. Sobre esta causa añadida, en su obra *Democrates secundus*, Sepúlveda le hace decir a Leopordo que “extraña doctrina acabas de exponer, Demócrates, y ésta va contra la opinión común de los hombres”⁵⁹. Y le hace explicar detalladamente a Demócrates la legitimidad de esta causa como se ha explicado en la sección 1 del capítulo IV (pp. 200-203) de la presente tesis. La primera causa justa de la guerra indiana se fundamenta en esta cuarta causa de la guerra general, que procede de una de las tres causas tradicionales, el castigo a los que han hecho “otras injurias”. Es decir, Sepúlveda juzga que la desobediencia al superior se cuenta, junto con las demás causas siguientes de la guerra indiana, entre las “otras injurias” —excepto la agresión y el pillaje— que producen el uso lícito de la fuerza.

En segundo lugar, Sepúlveda expone que es lícito guerrear contra los no cristianos, los cuales no observan la ley natural porque cualquier hombre debe respetarla para evitar el mal y dirigirse hacia el bien⁶⁰. Por supuesto que la

⁵⁷ Sepúlveda, *Apologia*, 19 (1), p. 212.

⁵⁸ Sepúlveda, *Democrates secundus*, I 5 (1)-5 (5), pp. 53-56.

⁵⁹ *Ibid.*, I 5 (2), p. 53.

ley natural mencionada en este discurso refiere los preceptos, sacados de la ley eterna a través de la razón, que tienen eficacia universal a pesar de la diferencia de la religión, de la nación y del tiempo. Según él, la ausencia misma de la religión cristiana no puede ser causa justa de la guerra, si bien es indudablemente mala⁶¹. Pero si la religión no cristiana acompaña los pecados contra la ley natural como la idolatría y el canibalismo, debe castigarse aun con violencia, ya que tales pecados son injurias contra Dios. En este caso, la autoridad del Papa se extiende por todo el mundo⁶².

“Así, por estos testimonios de la Historia Sagrada y de los santos doctores, se concluye que a estos bárbaros en estricto derecho, por su impiedad, se les hubiera podido privar de la vida, de las tierras y de todos los bienes en aras de un justo castigo; con cuánto más derecho pueden ser sometidos al imperio de los cristianos, no para que sufran cosas semejantes (pues privarles de sus posesiones y libertad está prohibido por la ley de los reyes hispanos), sino para que a través de someter al imperio de los cristianos estén obligados a alejarse de tales crímenes con los cuales tanto ofenden a Dios, y se preparen con mejores costumbres y con el trato de los hombres piadosos para recibir el culto y la religión del verdadero Dios.”⁶³

⁶⁰ *Ibid.*, I 12 (3), pp. 74-75 y I 3 (1)-(2), pp. 47-48.

⁶¹ *Ibid.*, I 12 (2), pp. 72-74.

⁶² *Ibid.*, I 21 (3), p. 102, I 12 (3), pp. 73-75, I 15 (7), pp. 84-85 y *Apologia*, 6 (1)-6 (3), p. 200.

En tercer lugar, Sepúlveda dice que se pueden usar las armas “para que se rechacen graves injurias a muchísimos inocentes mortales, a quienes los bárbaros inmolaban todos los años”, ya que todos los hombres están obligados, por la ley divina y natural, a liberar de tales injurias a cualquier persona⁶⁴.

“[...] aquellos bárbaros sacrifican cada año muchos miles de inocentes en los impíos altares de los demonios (por ejemplo, es sabido que solamente en Nueva España, solían inmolar más de veinte mil cada año), y esto sólo se les puede prohibir de una manera, a saber, si se les somete al imperio de hombres excelentes, apartados de tales sacrificios, como son los españoles, ¿quién dudará que por este único motivo pudieron y pueden ser sometidos por los cristianos con toda justicia?”⁶⁵

Para él, la inmolación es injuria a todos los seres humanos. Esta causa de la guerra indiana se basa en la noción de que tienen que rechazar no solamente la injuria a sí mismo, sino también la injuria a sus compañeros.

En cuarto lugar, Sepúlveda expone que los cristianos pueden emprender la guerra con el fin de arreglar el camino antes de propagar su fe, ya que por la ley natural deben dirigir a los no cristianos —los “hombres errantes”— a la “verdadera religión”⁶⁶.

⁶³ *Ibid.*, 7 (7), pp. 201-202.

⁶⁴ Sepúlveda, *Democrates secundus*, I 21 (3), p. 102, I 15 (8)-(9), pp. 85-87 y *Apologia*, 8 (1)-(2), p. 202.

⁶⁵ *Ibid.*, 8 (2), p. 202.

⁶⁶ Sepúlveda, *Democrates secundus*, I 21 (4), pp. 102-103, I 15 (13), p. 88 y *Apologia*, 9 (1)-(2), p. 203.

“ ‘¿Cómo predicarán a esos bárbaros si no son enviados’, como dice San Pablo, y ‘cómo serán enviados si previamente los bárbaros no han sido sojuzgados?’ ”⁶⁷

Como se muestra claramente en esta frase, Sepúlveda considera que a la evangelización le acompañan no sólo la predicación, sino también la violencia. Es decir, piensa que la predicación carece de eficacia para convertir a los “bárbaros”, como es el caso de los indios, al cristianismo porque éstos la obstaculizarán a no ser que hayan sido sometidos de antemano. Por lo tanto, hay que eliminar los obstáculos por medio del uso de las armas antes de la propaganda. También Sepúlveda refuta un argumento de que la guerra para la evangelización va en contra de los actos de Cristo y de los apóstoles, los cuales predicaron sin fuerza⁶⁸. Según Sepúlveda, ellos no prohibieron estrictamente la coacción militar. Además, los cristianos del primer período no pudieron usar las armas por causa de la falta del poder, pero la situación cambió a medida que fueron poderosos bajo la protección de las potestades civiles. Concluye que ahora pueden predicar la fe recurriendo a la violencia para que los clérigos no reciban los peligros ni las injurias de los no cristianos.

Podemos ordenar de nuevo estas opiniones de Sepúlveda en torno a la iniciación de la guerra indiana, siguiendo la definición de la guerra justa ofensiva: el uso de las armas para castigar a los que han hecho injurias. Sepúlveda trató el “rechazo de la obediencia a los superiores” como “injuria a

⁶⁷ Sepúlveda, *Democrates secundus*, I 16 (2), p. 90.

⁶⁸ *Ibid.*, I 17 (1)-(2), pp. 91-92, *Apologia*, 21 (1)-(2), pp. 213-214, 9 (3)-(5), p. 203 y *Bellum in Turcas*, 8, p. 363.

los superiores”, la “idolatría y el canibalismo” como “injurias a Dios”, la “inmolación” como “injuria a todos los seres humanos” y los “obstáculos a la evangelización” como “injurias a los cristianos”. Y llegó a la conclusión de que como los españoles habían recibido estas injurias, podían hacer la guerra lícitamente contra los indios.

En cuanto a las causas justas de la guerra indiana consideradas por Vitoria —y luego por sus discípulos—, es preciso analizarlas de forma paralela con los títulos legítimos salmantinos para dominar a los indios, que han sido tratados con detalle en el capítulo anterior. Y ello porque tales títulos son argumentos no solamente para justificar el señorío español sobre los indios, sino también para justificar el uso de las armas para establecerlo.

Según Vitoria, ni la diversidad de religión, ni la expansión territorial del imperio ni la gloria o comodidad privativa del príncipe, pueden ser causas para emprender una guerra justa⁶⁹. De entre estas tres causas, lo más importante es el rechazo de la primera. En la Edad Media, tendió a considerarse que el príncipe cristiano podía emprender la guerra con justicia por causa de la carencia de fe cristiana, porque debía someter a tales “justos enemigos de la Iglesia”, aun recurriendo a la fuerza, conforme al “mandato de Dios”⁷⁰. Es cierto que Santo Tomás de Aquino modificó este punto de vista en cierta medida.

“Hay infieles que nunca han recibido la fe, como los gentiles y los

⁶⁹ Vitoria, *De iure belli*, III 1-3, pp. 122-126.

⁷⁰ Cf. Hostiensis, *Summa Aurea*, I 34 desde Vanderpol, *op. cit.*, pp. 225-226 y *Decretum Gratiani en Corpus iuris canonici*, II 23, q. 1, c. 4, vol. I, p. 893, q. 4, c. 48, vol. I, p. 925, q. 5, c. 49, vol. I, p. 944, etc..

judíos. Estos no deben ser obligados de ninguna forma a creer, porque el acto de creer es propio de la voluntad. Deben ser, sin embargo, forzados por los fieles, si tienen poder para ello, a no impedir la fe con blasfemia, incitaciones torcidas o persecución manifiesta. Por esta razón, los cristianos suscitan con frecuencia la guerra contra los infieles, no para obligarles a aceptar la fe (pues si los vencen y hacen cautivos los dejan en su libertad de creer o no creer), sino para forzarlos a no impedir la fe de Cristo.”

71

De este planteamiento, se podrá sacar la conclusión de que no se puede utilizar la violencia únicamente en razón de la religión no cristiana, sino que se puede hacer la guerra solamente contra los no cristianos que perjudiquen a los cristianos, como es el caso de los sarracenos. No obstante, aun después de Santo Tomás tendió a aceptarse incondicionalmente la legitimidad de la guerra contra todos los no cristianos, extendiéndose la idea de cruzada.

Contra esta tendencia, como hemos visto detalladamente en el capítulo anterior, Vitoria expone claramente, desarrollando el pensamiento tomista, que la diferencia de religión no puede ser causa justa para perpetrar los actos bélicos, sino que debe haber hostilidad por parte de los no cristianos. Pues con el “descubrimiento de América”, se había conocido la existencia de los no cristianos inofensivos —los indios— y se consideró de forma acertada que los no cristianos no siempre eran “justos enemigos” para los cristianos. A partir de él, este planteamiento fue aceptado ampliamente y, a diferencia de lo

⁷¹ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Secunda secundae, q. 10, a. 8, t. VII, p. 375.

ocurrido en la Edad Media, ya no pudo confundirse la “guerra justa” con la “guerra sagrada”.

Después de rechazar esas tres causas, Vitoria dice que “es claro que la única causa justa de guerra es la injuria recibida”⁷². A saber, la guerra se puede aceptar solamente en caso de que se necesite compensar apremiantemente las injurias (la defensa) y castigar a los que han hecho injurias (la ofensa). Además, no basta una injuria cualquiera y de cualquier gravedad para recurrir a la violencia: “como todas las cosas que se hacen en la guerra son graves y atroces, como matanzas, incendios y devastaciones, no es lícito castigar con la guerra por injurias leves a sus autores, ya que la dureza de la pena debe ser proporcional a la gravedad del delito”⁷³. Por supuesto que sus discípulos siguieron tal parecer vitoriano en sus elecciones sobre este tema⁷⁴.

Con relación a este requisito, Vitoria presenta cinco dudas en las que podemos encontrar las aportaciones que hizo a la teoría tradicional. La primera duda es “si basta para emprender la guerra justa que el príncipe crea tener causa justa”. Vitoria contesta que no solamente en este caso, sino también en otros asuntos de menor importancia no basta a los príncipes ni a los particulares creer que obran justamente, ya que pueden errar culpablemente y por pasión⁷⁵. Según él, “para dictaminar un acto como bueno no basta el parecer de cualquiera, se requiere la opinión del sabio”. Por eso, el príncipe

⁷² Vitoria, *De iure belli*, III 4, pp. 126-128.

⁷³ *Ibid.*, III 5, p. 128.

⁷⁴ E. g. Soto, *Quaestio 40 de bello*, pp. 304-305 y Cano, *Quaestio 40 de bello*, pp. 327-328.

⁷⁵ Vitoria, *De iure belli*, IV 6, pp. 138-140.

debe examinar la causa de la guerra con gran diligencia, consultando a los sabios y escuchando las razones de los adversarios por si quisieran discutir las según la razón y la justicia.

La segunda duda es “si los súbditos están obligados a examinar la causa de la guerra”. Vitoria responde que los consejeros y jefes militares, todos aquellos que son miembros de los consejos de gobierno, deben hacerlo porque después de previo examen de la causa, pueden con su autoridad y consejo evitar la guerra, caso de ser injusta⁷⁶. Según él, estos súbditos de alta dignidad tienen que asesorar al príncipe para que no yerre en la administración del país. Sin embargo, los demás súbditos pueden guerrear sin examinar su causa, confiando en sus superiores, a no ser que la injusticia de la guerra sea clara, porque no pueden participar en la administración del país⁷⁷. “No podían evitar la guerra, aunque comprendieran su injusticia, y su parecer no sería escuchado. Luego en balde examinarían las causas de la guerra.”

La tercera duda es “¿qué se hace cuando la causa justa de la guerra es dudosa, es decir, cuando hay razones aparentes y probables por una y otra parte?” Vitoria dice que cuando hay duda sobre la posesión, siempre prevalece el derecho del poseedor actual y que, por lo tanto, nadie puede robar sus cosas a través de la guerra, aunque el poseedor mismo debe reexaminar su legitimidad⁷⁸.

La cuarta duda es “si una guerra puede ser justa por ambas partes”. Vitoria expone que esto no puede suceder, salvo que haya ignorancia invencible de hecho o de derecho en una de ellas, ya que “si consta del derecho

⁷⁶ *Ibid.*, IV 7, p. 142.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 140-142 y 144.

⁷⁸ *Ibid.*, IV 8, pp. 146-156.

y de la justicia de ambas partes, no es lícito hacer la guerra al adversario ni atacando ni defendiéndose”⁷⁹. En el caso de que haya ignorancia invencible, lo que sucede a veces entre súbditos, por supuesto que la guerra es justa por la parte que tiene la verdadera justicia, pero puede ser considerada como justa también por la otra, en el sentido de que queda excusada de pecado por la buena fe, ya que tal ignorancia excusa enteramente.

La quinta duda es “si el que por ignorancia ha tomado parte en una guerra injusta está obligado a restituir, si después le consta de la injusticia de la guerra, sea el príncipe o el súbdito”. Vitoria contesta que se debe restituir las cosas que todavía no han sido consumidas, pero no se necesita hacerlo en cuanto a las cosas que han sido gastadas ya, porque en regla de derecho que quien no tiene culpa, tampoco ha de tener daño⁸⁰.

Así, Vitoria planteó el problema del convencimiento de la causa justa, analizando diversos supuestos que deben darse en la guerra. A partir de él, empezó a prestarse especial atención a este problema como uno de los más importantes en la teoría de la guerra justa. Por ejemplo, Cano, que es más fiel a la selección vitoriana *De iure belli*, y Soto trataron este tema en su selección *De bello*⁸¹. Sobre todo, respecto al planteamiento de si una guerra puede ser justa para las partes contendientes, Vitoria y sus discípulos abrieron el camino a la transición del énfasis en la teoría de la guerra justa —de la legitimidad de la causa hasta la legitimidad de la formalidad— hecha por pensadores posteriores de los siglos XVII, XVIII y XIX, a través de abrir la posibilidad de

⁷⁹ *Ibid.*, IV 9, pp. 156-158.

⁸⁰ *Ibid.*, IV 10, pp. 158-160.

⁸¹ Cano, *Quaestio 40 de bello*, pp. 329-332 y Soto, *Quaestio 40 de bello*, pp. 304-305.

que se produzca esa situación.

De todos modos, basándose en esta opinión sobre la guerra general, ni Vitoria ni sus discípulos consideraron que los siete actos siguientes llevados a cabo por los indios fueran injurias a los españoles, las cuales causarían la guerra: 1. el rechazo del dominio español a pesar de su naturaleza esclava, 2. el rechazo del dominio del Emperador de todo el orbe, 3. la desobediencia a la autoridad del Papa, 4. la negación del derecho de descubrimiento de los españoles, 5. la negación de la conversión al cristianismo, 6. los pecados contra la ley natural y 7. la resistencia a la intención de Dios⁸². Por lo tanto, los españoles no pueden hacer guerra justa contra los indios por estas razones, así como no pueden dominarlos justamente. Se puede decir que este parecer contradice principalmente la primera postura antes mencionada. En realidad, de entre esos siete actos, el primero coincide con la primera de las cuatro causas para emprender la guerra indiana presentadas por Sepúlveda y el sexto con su segunda causa. Y el resto es el fundamento del requerimiento que justificó Sepúlveda.

Sin embargo, aunque ellos contradijeron los títulos tradicionales, no rechazaron la legitimidad misma de la causa de la conquista, sino que la justificaron desde su propia interpretación. Como hemos visto ya, por una parte, todos los hombres pueden transitar, permanecer, comerciar, usar las cosas comunes y evangelizar en todo el orbe, basándose en el derecho de gentes⁸³. Y, por otra parte, están obligados a intervenir en otros países a

⁸² Vitoria, *De indis*, II 1-24, pp. 33-75, Soto, *De dominio*, V 27-VI 33, pp. 152-174, *An licet civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idololatriam*, pp. 242-254, Cano, *De dominio indorum*, pp. 556-579, Diego de Covarrubias, *op. cit.*, pp. 343-358 y Carranza, *op. cit.*, pp. 552-554. Cf. la sección 1 del capítulo V de esta tesis.

petición de la mayoría de ese pueblo y para salvar a los inocentes, los cristianos y los aliados, basándose en el mismo derecho⁸⁴. Los españoles también poseen estos derechos y deberes en las Indias. Por eso, si los indios impiden que los españoles ejerzan sus derechos o que cumplan sus deberes, les injuriarán y serán castigados justamente. En ambos casos, si los indios siguen negando obstinadamente las reivindicaciones españolas y no hay otras medidas, los españoles podrán recurrir a las armas, ya que se puede hacer todo lo que sea necesario para conseguir la paz y la seguridad. De entre tales títulos, el “derecho de evangelización” no está tan lejos de la cuarta de las cuatro causas presentadas por Sepúlveda y la “obligación de la salvación de los inocentes” es parecida a la tercera causa de Sepúlveda.

Es cierto que ni Vitoria ni sus discípulos expresaron claramente cuál/es de tales títulos legítimos ofreció / ofrecieron en realidad causa/s justa/s para emprender la guerra indiana. Pero como hemos visto ya, resulta que, sin mencionarlo, justificaron el hecho de la conquista.

A diferencia de Sepúlveda y de los pensadores salmantinos, Las Casas no acepta ninguna causa justa para emprender la guerra indiana. Por supuesto que no niega la existencia misma de la causa legítima de la guerra, sino que muestra tres causas generales que pueden justificar los actos bélicos.

La primera es la legítima defensa: se puede recurrir a la violencia “si nos impugnan y guerrear e inquietan la cristiandad, actualmente o en hábito”⁸⁵.

⁸³ Vitoria, *De indis*, III 1-11, pp. 77-91, Soto, *De dominio*, VI 34, p. 176, Cano, *De dominio indorum*, pp. 579-580 y Diego de Covarrubias, *op. cit.*, pp. 360-361 y p. 363. Cf. la sección 2 del capítulo V de esta tesis.

⁸⁴ Vitoria, *De indis*, II 12-16, pp. 91-96, Cano, *De dominio indorum*, pp. 579-580 y Diego de Covarrubias, *op. cit.*, pp. 359-360 y pp. 361-362. Cf. la sección 2 del capítulo V de esta tesis.

La segunda es la oposición contra el “impedimento y persecución de nuestra sancta^[sic] fe”: se puede hacer la guerra “si persiguen o estorban o impiden maliciosamente nuestra fe y religión cristiana o matando los cultores y predicadores della sin causa legítima, o haciendo fuerza por fin de que la renegasen, o dando premio para que la dexasen y recibiesen la ley suya”⁸⁶. Pero si los enemigos atacan a los cristianos por los daños que injustamente han recibido de éstos, esta segunda causa no puede ser justa. La tercera es la recuperación de nuestra propia tierra y bienes: podríamos usar las armas, conforme a la ley natural, si nos robaran “reinos nuestros o otros bienes injustamente y no nos los quisiesen restituir o entregar”⁸⁷. En este caso, “toda gente y nación por la misma ley natural sea obligada, primero que mueva guerra contra otra, a discutir y a ponderar y averiguar la razón que tiene por sí y la culpa de la otra”, ya que cualquier guerra produce una gran destrucción del linaje humano. Podemos juzgar que Las Casas trata estos tres casos como injurias a los cristianos, que pueden causar la guerra justa.

Sin embargo, Las Casas piensa que no se puede aplicar ninguna de estas tres causas al caso de la guerra española contra los indios. Antes bien, juzga que no hay ninguna causa para justificarla porque “después que se descubrieron Las Indias hasta hoy, nunca en ninguna parte dellas los indios hicieron mal a cristiano, sin que primero hobiesen rescebido males y robos e traiciones dellos”⁸⁸. Para corroborar esta opinión, Las Casas refuta no solamente los

⁸⁵ Las Casas, *Historia de las Indias*, I 25, p. 477.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 477-478.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 478.

⁸⁸ Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Del Nuevo Reino de Granada, p. 86.

argumentos de Sepúlveda, sino también los de Vitoria, como hemos analizado en la sección 3 del capítulo anterior. Es decir, expone que ni las cuatro causas presentadas por Sepúlveda ni las siete causas presentadas por Vitoria pueden ser justas para hacer la guerra indiana, así como tampoco pueden serlo para establecer el dominio en aquella tierra. Es cierto que Las Casas acepta el dominio español latente sobre los indios, pero considera que éste se debe hacer enteramente válido siempre por medios pacíficos. En ningún caso se admite la violencia.

“Como siempre faltó auctoridad del príncipe y causa justa para mover guerra a los indios inocentes, que estaban en sus tierras y casas seguros e pacíficos, afirmamos que fueron, son, y serán siempre (no habiendo causa nueva) nulas y de ningún valor de derecho, injustas, inicuas, tiránicas e por todas las leyes condenadas, desde que Las Indias se descubrieron hasta hoy, en ellas las conquistas.”⁸⁹

De esta manera, se discutió la legitimidad de la autoridad y de la causa para empezar la guerra indiana, conforme al *ius ad bellum*. Entonces, ¿cómo se consideró la legitimidad de esta guerra conforme al *ius in bello*, otro derecho que compone la teoría de la guerra justa? En la siguiente sección, analizaremos este extremo.

⁸⁹ Las Casas, *Treinta proposiciones*, p. 211.

3. La justicia de la conducta durante la guerra

Conforme al *ius in bello*, reglamento para ejecutar la guerra, se trató la legitimidad de la conducta durante la guerra. En cuanto a este tercer requisito de la guerra justa, se consideró en general que se debían evitar los actos inhumanos y las venganzas extremas, de acuerdo con la doctrina cristiana. Sin embargo, había diferencias entre las opiniones acerca del límite de los actos permitidos, la existencia de excepciones y la necesidad de indemnización y de recuperación del estado original.

Los actos bélicos ilegales como “mal menor”

Sepúlveda piensa que todas las guerras deben llevarse a cabo con moderación y buena voluntad. Según él, es cierto que “por la costumbre de los pueblos y el derecho divino y natural, está permitido matar al enemigo, someterlo a esclavitud, despojarlo de sus bienes, destruir sus villas y ciudades, devastar y talar sus campos y hacer toda clase de males al enemigo hasta conseguir la victoria”, pero siempre tiene que hacerlo con buen ánimo⁹⁰. No se ha de atacar a los no combatientes (el principio de la distinción) ni castigar a los enemigos más del grado de la injuria hecha por ellos (el principio de la proporcionalidad)⁹¹. Por eso, los que perpetran actos demasiado crueles serán castigados como criminales, ya que “apenas se puede o nunca se puede hacer cosas justas si no las hacemos justamente”⁹².

Sin embargo, al mismo tiempo, Sepúlveda añade ciertas reservas a estos

⁹⁰ Sepúlveda, *De regno et regis officio*, III 21, p. 151.

⁹¹ Sepúlveda, *Democrates secundus*, I 4 (3), p. 50.

⁹² *Ibid.*, I 7 (3), pp. 60-61.

principios. En primer lugar, aunque los soldados malvados cometan tales crímenes, no será culpado su príncipe, quien es verdadero artífice de la guerra, ni se convertirá la causa justa de esa guerra en injusta⁹³. En segundo lugar, la “depravada voluntad del soldado y del jefe no les obliga a restituir el botín adquirido, por otra parte, con justicia y de manos de un enemigo reconocido jurídicamente”⁹⁴. La razón por la que insiste en estas dos cosas es porque los enemigos habían cometido un crimen y fueron juzgados como injustos antes del comienzo de la guerra y, por lo tanto, deben ser castigados, independientemente de la depravada voluntad de la parte justa, y porque “las leyes cristianas nos ordenan que evitemos los peligros y las ocasiones de pecar, no obstante, esto no se nos impone cuando la necesidad al mismo tiempo nos exhorta a evitar un mal mayor [la continuación de recibir las injurias que causaron la guerra] o si, por otra parte, se exige el bien público o el bien mayor [la realización del objeto de la guerra]”⁹⁵.

Lo importante es que sobre este punto Sepúlveda no sigue la tradición fielmente. Como hemos visto ya, en la teoría clásica de la guerra justa, se consideró que podía suceder que, aunque fueran legítimas la autoridad y la causa, por intención depravada la guerra se volviera ilícita. Es decir, si bien se empezó la guerra justamente conforme al *ius ad bellum*, no sigue siendo justa a no ser que se ejecute con justicia conforme al *ius in bello*. En esta interpretación, el *ius in bello* tiene en teoría la misma importancia que el *ius ad bellum*, aunque en realidad no se prestó tanta atención a aquél como a éste

⁹³ *Ibid.* y Sepúlveda, *Apologia*, 24 (2), p. 215.

⁹⁴ Sepúlveda, *Democrates secundus*, I 8 (3), p. 63.

⁹⁵ *Ibid.* y Sepúlveda, *Apologia*, 24 (3)-(4), p. 215.

antes del siglo XVII. En la teoría de Sepúlveda, en cambio, el *ius ad bellum* es mucho más importante que el *ius in bello* y precede a éste. Además, de los elementos del *ius ad bellum* la causa justa es el determinante para juzgar la legitimidad de una guerra porque, como se ha aclarado en la sección anterior, la declaración de guerra puede abandonarse ante la licitud de su causa. Por consiguiente, aunque la conducta durante la guerra sea ilícita, nunca se volverá injusta una guerra que se empezó con causa justa. Antes bien, esa ilicitud se acepta como mal necesario ante la importancia del objetivo de la guerra.

Fundamentándose en este planteamiento, Sepúlveda justificó la ejecución de la guerra indiana. Aunque él mismo nunca había visto la realidad de las Indias, juzgó que no todas las guerras se habían hecho de modo cruel, mencionando las relaciones sobre la conquista de la Nueva España⁹⁶. Además, según él, aun cuando la manera de combatir fuera injusta, ésta se aceptaría sin ningún problema porque lo fundamental es que los indios fueran castigados por causa de sus injurias a los españoles (la desobediencia a los superiores, los pecados contra la ley natural, las injurias a los inocentes y la obstrucción a la evangelización), no que los españoles obraran con moderación para castigarlos. También porque, como dicen San Gregorio y Gerson, “cuando no es posible cumplir a la vez dos leyes, se hace o se admite un mal menor, dejando sin cumplir alguna ley más leve, para obedecer a la más grave que nos ordena procurar o hacer algún gran bien y cuya omisión nos acarrearía mayor mal”⁹⁷. Es decir, en la guerra indiana, se puede pasar por alto la conducta inadecuada de los conquistadores para perseguir el bien mayor o para evitar otro mal mayor. Podemos juzgar que para Sepúlveda el “bien mayor” significa la

⁹⁶ Sepúlveda, *Democrates secundus*, I 7 (3), p. 61.

⁹⁷ *Ibid.*, I 19 (1), p. 97.

civilización de los indios realizada por medio del dominio español y “otro mal mayor” significa su fracaso y la subsistencia de las cuatro injurias antes mencionadas.

Según Sepúlveda, esta guerra reporta no sólo algún beneficio al pueblo vencedor (los españoles), sino también mucho mayor a los vencidos (los indios), ya que “estos bárbaros” podrán ser educados a través del contrato con la gente civilizada⁹⁸.

“[...] si calculamos los males y los bienes que esta guerra importa a los bárbaros, sin duda los males quedan anulados por la multitud y la importancia de los bienes. Es decir, todos los males para ellos consisten en que están obligados a cambiar de sus príncipes, y no se cambian todos, sino solamente aquellos que parece conveniente; también en que se les priva de gran parte de sus bienes muebles como el oro y la plata, metales que para ellos tenían poco valor porque no se utilizaban como moneda de oro ni de plata, y en lugar de éstos, reciben de los españoles el hierro, metal que es mucho más práctico para muchísimos usos de la vida; reciben de ellos además el trigo, la cebada, las legumbres, los árboles frutales y muy variadas clases de aceites, los caballos, las mulas, los asnos, las ovejas, los bueyes, las cabras y otras muchas cosas jamás vistas por los bárbaros, que llevadas desde aquí, son muy beneficiosas para los habitantes de aquellas regiones. La utilidad de cada una de estas cosas supera largamente el provecho

⁹⁸ *Ibid.*, I 7 (3), p. 61, I 15 (5), pp. 83-84, I 15 (10), p. 87 y I 7 (1), p. 60.

que los bárbaros sacaban del oro y de la plata. Añádetes [tú = Leopoldo] a esto las letras, de las que los bárbaros eran completamente ignorantes, desconocedores totalmente de la lectura y de la escritura. Añádetes la humanidad, las buenas leyes e instituciones y algo que supera a toda clase de bienes: el conocimiento del verdadero Dios y la religión cristiana.”⁹⁹

Es decir, el dominio español sobre los indios es un “bien mayor”, no solamente para los españoles, sino también para los indios. Por eso, con el fin de evitar un “mal mayor” —que no se realice tal dominio—, por causa de la amenaza para la vida y los bienes de los españoles, se debe asegurar aun recurriendo a la violencia, para que los predicadores no sufran daños y para que los conquistadores no pierdan su justo premio¹⁰⁰. Aunque se produzcan grandes daños en la parte de los indios durante la guerra, esto se tolerará como “mal menor”.

Cuando manifiesta tal parecer, Sepúlveda nunca considera la posibilidad de que sean vencidos los españoles en la guerra porque piensa que la “parte injusta” no puede conseguir la victoria, basándose en la correlación entre la justicia y la fuerza presentada en la teoría clásica de la guerra justa, y porque piensa que la “parte inferior” tampoco puede conseguir la victoria, basándose en la correlación entre la superioridad y la fuerza presentada en la teoría del esclavo natural.

De esta forma, Sepúlveda declaró que la manera de ejecutar la guerra

⁹⁹ Sepúlveda, *Apologia*, 25 (1)-(3), pp. 215-216. La misma expresión está en su *Democrates secundus*, I 19 (2)-(3), pp. 97-98.

¹⁰⁰ *Ibid.*, I 18 (1)-(4), pp. 93-95 y I 19 (2), p. 97.

indiana era lícita. Es decir, consideró que esta guerra no iba en contra del *ius ad bellum* ni del *ius in bello*. Luego trató de cómo debía ser el orden indiano establecido después de la guerra.

Según él, después de conseguir la victoria, los españoles tienen que dirigir a los indios con benevolencia hacia la costumbre civilizada y la fe cristiana¹⁰¹. Ya no pueden usar las armas porque éstas están permitidas, como mal necesario, solamente hasta que se establezca el dominio. Por lo tanto, “cuánto peor y más detestable es considerado el que no sólo no se cuida de velar por aquellos que le fueron confiados, sino que los atormenta y aniquila con exacciones intolerables o injustísima esclavitud y con asiduos e insoportables trabajos”¹⁰².

No obstante, Sepúlveda no piensa que los indios deban ser tratados completamente igual que los súbditos españoles, ya que conforme a la justicia distributiva no se debe otorgar a los inferiores el mismo derecho que a los superiores. Dice que el príncipe

“debe gobernar a los españoles con dominio paternal y a esos bárbaros como a criados libres, con cierto gobierno templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. Así con el transcurso del tiempo, cuando hayan sido civilizados más y con nuestro gobierno se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la religión cristiana, los indios son tratados con más libertad y liberalidad.”¹⁰³

¹⁰¹ *Ibid.*, II 8 (3), pp. 132-133.

¹⁰² *Ibid.*, p. 133.

¹⁰³ *Ibid.*, II 8 (1), p. 131.

Este parecer justifica teórica y nuevamente la política indiana existente en España, basada en el sistema de las encomiendas. Como se ha mencionado en la sección 3 del capítulo II, bajo este sistema, que había autorizado la reina Isabel I la Católica en 1503, los reyes españoles distribuyeron a los indios entre los conquistadores y les permitieron a éstos imponer un tributo sobre aquéllos y hacerlos trabajar, a condición de que les dirigieran hacia la fe cristiana y la vida civilizada. La misma reina prohibió la esclavitud de los indios. Pero si nos fijamos en los resultados, dicho sistema trajo en la práctica para los indios un régimen parecido al de esclavitud, ya que los encomenderos tendieron a hacer trabajar a los indios duramente sin atenderse a su salvación. Por esta razón, un buen número de pensadores criticaron este sistema, pero Sepúlveda no menciona esa situación real y solamente justifica su base teórica.

Se encuentra este tipo de justificación del sistema de las encomiendas en el parecer del franciscano Alfonso de Castro. Según él, los reyes de Castilla deben seguir gobernando a los indios, después de conquistarlos, a través del sistema de las encomiendas o repartimientos, porque los indios “son livianos y inconstantes, como dicen todos los cuerdos y desapasionados que allá an estado, créese firmemente que faltando el señorío soberano de los reyes de Castilla en aquella tierra, muy poco duraría en ellos la fe cristiana y muy presto se tornarían todos a la gentilidad antigua que solían tener”¹⁰⁴. “Quitándose todos los repartimientos que hasta agora están hechos, como lo pretende el obispo de Chiapa [Las Casas] en un libro que sobre este caso hizo, créese muy por cierto que habría tan grandes alborotos en las Indias, que se perdiese todo el señorío que los reyes de Castilla tienen en ellas.” Es decir, para que los indios tengan

¹⁰⁴ Alfonso de Castro, *op. cit.*, pp. 594-595.

la mejor vida basada en el cristianismo, los reyes españoles deben mantener este sistema de dominio.

De esta manera, Sepúlveda consideró que el fin o la causa de la guerra tenía la mayor importancia y que, por lo tanto, el incumplimiento de los otros requisitos de la guerra justa se podía tolerar ante su legitimidad. Y basándose en esta idea, insistió en que para realizar el fin de la guerra indiana —la civilización de los esclavos naturales a través del dominio español—, los españoles podían pasar por alto la falta de declaración y la manera cruel de combatir. Esta opinión es lo que formuló con detalle la lógica tradicional para justificar esta guerra, expuesta por los defensores de la conquista como el licenciado Gregorio, Bernardo de Mesa y Juan Rodríguez de Fonseca.

Así, la opinión de Sepúlveda se fundamenta en la teoría clásica de la guerra justa hasta cierto punto, pero es todavía incompatible con ésta porque declara que ante la legitimidad de la causa pueden admitirse todos los incumplimientos de los demás requisitos de la guerra justa. Esta opinión se aproximaría a la de un belicista, obviándose uno de los fines de la guerra justa, la restricción de la guerra. Además, tiene una posibilidad de que no permita considerar la guerra indiana moralmente, tratando a los indios como esclavos naturales (posesiones animadas).

Por estas razones criticaron esta opinión los pensadores que tomaron en consideración la ética de la conquista, como los que pertenecían a la Escuela de Salamanca y Bartolomé de Las Casas. Tales críticas contra la postura tradicional sistematizada por Sepúlveda propiciaron una pregunta: ¿la importancia del objetivo o de la causa de la guerra podía tolerar la ausencia de declaración y los actos bélicos depravados? Esta duda tiene relación estrecha con críticas contra los conquistadores hechas por los dominicos desde Antonio

de Montesinos¹⁰⁵. Basándose en esta corriente ideológica, Vitoria mostró la duda sobre la legitimidad de la manera de combatir la guerra indiana.

La duda sobre el proceso de ejecución de la guerra indiana

Según Vitoria, en la guerra justa generalmente se permite hacer todo lo que sea necesario para la defensa del bien público y para la tranquilidad y la seguridad de la república porque el fin de la guerra es defender y conservar su propia comunidad¹⁰⁶. Por eso, durante la guerra, se puede hacer la recuperación, la reclamación de la indemnización, la destrucción de fortalezas de los enemigos y la construcción de éstas en territorio enemigo. Además, después de la guerra, el príncipe puede ejercer su poder sobre los enemigos: “después de obtenida la victoria, recuperadas las cosas y aseguradas la paz y la tranquilidad, está permitido vengar la injuria recibida de los enemigos y castigarlos por las injurias inferidas”¹⁰⁷. Tiene derecho a hacerlo como juez de los enemigos para que “escarmienten y que no vuelvan otra vez a cometer tales excesos”.

Con relación a este tema, Vitoria responde a nueve dudas sobre cuál es la medida de lo permitido en una guerra justa. Podremos clasificarlas en tres categorías: 1. sobre el tratamiento de los inocentes, 2. sobre el homicidio y el saqueo en la guerra y 3. sobre la administración después de la guerra.

En cuanto a la primera, Vitoria considera si es lícito “matar a los

¹⁰⁵ Cf. la sección 2 del capítulo IV de la presente tesis, pp. 208-213.

¹⁰⁶ Vitoria, *De iure belli*, IV i 1-4, pp. 130-134.

¹⁰⁷ *Ibid.*, IV i 5, pp. 134-138.

inocentes como niños, mujeres, labradores y clérigos” (la primera duda), “despojarlos de sus cosas” (la segunda duda) y “reducirlos a cautividad” (la tercera duda). En su opinión, no se permite matar a los inocentes con intención ni eventualmente a no ser que haya gran necesidad para seguir guerreando contra los culpables: e. g. “cuando se ataca justamente una plaza fuerte o una ciudad dentro de la cual se sabe que hay muchos inocentes, y no se puede disparar los cañones u otros proyectiles o incendiar edificios sin que resulte daño tanto para los inocentes como para los culpables”¹⁰⁸. La razón por la que sostiene lo anterior es porque los inocentes no han hecho ninguna injuria, fundamento de la guerra justa, y, por lo tanto, no es lícito echar mano de la guerra contra ellos”¹⁰⁹. Luego, Vitoria expone que justamente se puede despojar a los inocentes y reducirlos a cautividad si es necesario para obtener la victoria: “con las riquezas de los suyos sostiene el enemigo la guerra injusta, y al contrario quedan sus fuerzas debilitadas si se despoja a sus ciudadanos”¹¹⁰.

En cuanto a la segunda categoría, Vitoria examina si se puede “dar muerte a los rehenes recibidos de los enemigos durante o después de la guerra, en caso de que los enemigos faltaran a su palabra y no guardaran lo convenido” (la cuarta duda), “matar a todos los culpables” (la quinta duda), “matar a los prisioneros, supuesto también que hayan sido culpables” (la sexta duda) y poseer todos los capturados (la séptima duda). Según él, generalmente se permite matar a los culpables —sean los combatientes o los rendidos— no sólo durante la guerra, sino también después de la guerra, pero no se les puede castigar de forma desproporcionada a las injurias recibidas de ellos, ni se puede

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 166.

¹⁰⁹ *Ibid.*, IV ii 1, pp. 162-164.

¹¹⁰ *Ibid.*, IV ii 2-3, pp. 170-176.

incurrir en crueldad o inhumanidad¹¹¹. Respecto a los prisioneros culpables, no se les puede matar después de la guerra a no ser que sean prófugos, sino solamente durante la guerra. Las cosas —sean muebles o inmuebles— se hacen generalmente propiedad de los vencedores, siempre que esto se realice bajo la dirección del príncipe o del general, observándose el principio de la proporcionalidad¹¹².

En cuanto a la tercera categoría, Vitoria considera si se puede “imponer tributos a los enemigos vencidos” (la octava duda) y “deponer a los príncipes de los enemigos y poner en su lugar a otros o quedarse con el poder” (la novena duda). Expone que es lícito imponer tributos para compensar los daños sufridos y para castigar a los vencidos, y que se puede cambiar a los príncipes enemigos solamente cuando sea necesario para mantener la seguridad y la paz¹¹³.

En estas dudas y respuestas, Vitoria decidió estrictamente los actos permitidos en la guerra justa, suponiendo casos concretos. A través de esto, intentaría insistir en que no se debían vulnerar innecesariamente los derechos humanos fundamentales de los inocentes (los no combatientes) por los actos bélicos crueles. Este intento también contribuyó al desarrollo del derecho de guerra, que se produjo sobre todo a partir del siglo XVII con el cambio del énfasis en la teoría de la guerra justa: desde la legitimidad de la causa hasta la legitimidad del procedimiento. En este sentido, Vitoria no sólo siguió la tradición, sino que abrió el camino a su modificación planteando nuevos problemas.

¹¹¹ *Ibid.*, IV ii 4-6, pp. 176-186.

¹¹² *Ibid.*, IV ii 7, pp. 186-198.

¹¹³ *Ibid.*, IV ii 8-9, pp. 198-202.

Así, es cierto que Vitoria admite, con el fin de asegurar la victoria, un buen número de actos en la guerra justa general, pero siempre señala las condiciones para realizarlos. En primer lugar, se debe atender al fin debido: la persecución del bien común. Es decir, los actos bélicos antes mencionados se permiten solamente cuando sean necesarios para recuperar o mantener la paz y la seguridad públicas. En segundo lugar, se debe tener en cuenta el reglamento bélico, que empezó a desarrollarse a partir de Vitoria como el derecho de guerra. Según él, tanto el príncipe —que actúa por su propia voluntad— como los combatientes —que actúan bajo el mandato de su jefe— están obligados a observar este reglamento. Por ello, no se puede matar a inocentes como niños, mujeres, labradores, extranjeros y clérigos. Se permite hacer los actos antes mencionados cuando no haya otro remedio ni se infrinja el principio de la proporcionalidad.

Respecto a la legitimidad de la manera de ejecutar la guerra indiana, Vitoria no se detiene especialmente en esta cuestión, ya que el eje de la discusión de ese tiempo fue todavía el *ius ad bellum* —sobre todo la causa justa—, aunque empezó a prestarse especial atención al *ius in bello* desde él. Pero, a juzgar por su breve pero importante comentario sobre este tema en la relección *De indis*, podemos decir que Vitoria duda de la legitimidad de esta guerra conforme al derecho de guerra.

El parecer vitoriano sobre la legitimidad de la conquista de América es como sigue:

“Primero, como vemos que todo aquel negocio se administra por los hombres doctos y buenos, es creíble que todo se haga recta y justamente. Luego, como oímos tantas matanzas de los hombres,

tantos pillajes de los hombres inofensivos y tantos señores destituídos y privados de sus posesiones y riquezas, se puede dudar si todo esto ha sido hecho con justicia o con injusticia.”¹¹⁴

A saber, dice que desde el punto de vista del *ius ad bellum*, la guerra indiana satisface los requisitos de la guerra justa, pero que desde el punto de vista del *ius in bello*, su justicia es dudosa.

Este parecer se presenta también en la carta enviada al Padre Arcos en 1534, en la que se escribe una de sus primeras opiniones sobre los asuntos de Indias. En ésta, Vitoria muestra francamente lo que siente sobre “trampas de beneficios y cosas de Indias, que se le hiela la sangre en el cuerpo en mentándoselas”¹¹⁵. Acepta la legitimidad de la autoridad y la intención del ejecutor de esta guerra (el Emperador): “*nec disputo* [no discuto sobre] si el Emperador puede conquistar las Indias, que presupono que lo puede hacer strictísimamente”, es decir que “yo doy todas las batallas y conquistas por buenas y santas”¹¹⁶. Pero critica la acción “tan inhumana y fuera de toda cristiandad” hecha por sus súbditos (los conquistadores). Según él, la guerra indiana —en esta carta sobre todo la guerra contra los peruanos— “es, no contra extraños, sino contra verdaderos vasallos del Emperador, como si fuesen naturales de Sevilla”, sin embargo, los combatientes “los tiranizan y les hacen guerra injustamente”¹¹⁷.

¹¹⁴ Vitoria, *De indis*, sine 7, p. 10.

¹¹⁵ Vitoria, “Carta de Francisco de Vitoria al P. Arcos sobre negocios de Indias”, p. 137.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 138.

¹¹⁷ *Ibid.*

“Que la guerra, máxime con los vasallos, hace de tomar y proseguir por bien de los vasallos y no del príncipe, si *quid habet vatum praesagia, id esto* [hay alguna verdad en las predicciones, es decir], los dichos de los santos y doctores. Ni sé por donde puedan robar y despojar a los tristes de los vencidos de cuanto tienen y no tienen.

En realidad, si los indios no son hombres, sino monas, *non sunt capaces injuriae* [no son capaces de padecer injuria]. Pero si son hombres y prójimos, *et quod ipse prae se ferunt* [y si consideran por sí mismo como] vasallos del Emperador, *non video quomodo* [no sé cómo puedo] excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé que tan grand servicio hagan a su magestad de echarle a perder sus vasallos.”¹¹⁸

Por consiguiente, se puede decir que Vitoria piensa que la guerra española contra los indios tiene autoridad y causas justas, pero que no tiene justicia cierta en la manera de combatir por causa de los “actos inhumanos” perpetrados por los conquistadores.

“Yo no dudo que se necesitaran la fuerza y las armas para que los españoles pudieran permanecer allí, pero temo que la cosa haya ido más allá de lo que el derecho y la voluntad divina permitían.”¹¹⁹

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 138-139.

¹¹⁹ Vitoria, *De indis*, III 11, pp. 90-91.

Igualmente, Soto dice sobre este asunto.

“En el Evangelio tenemos: *Id, por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura* (San Marcos 15); donde nos es dado el derecho de predicar en todo lugar de la tierra y, consiguientemente, nos es dado el derecho a defendernos de cualquiera que nos impidieran la predicación. Por lo cual, si no estuviéramos seguros, podemos defendernos de ellos a sus expensas; pero tomar más allá de esto sus bienes o someterlos a nuestro imperio, no veo de dónde nos venga tal derecho. Mayormente cuando envió el Señor (San Lucas 9 y San Mateo 10) a sus discípulos a predicar, no los envió como leones sino como ovejas en medio de los lobos, no solamente sin armas, sino sin bastón, sin bolsa, sin pan ni sin dinero.”¹²⁰

En estas opiniones de Vitoria y de Soto, se encuentra una comprensión de que aun la legitimidad del fin o de la causa de la guerra no puede tolerar el incumplimiento de los otros requisitos de la guerra justa. Esta es la razón por la que más tarde sus discípulos como Melchor Cano, Diego de Covarrubias, Francisco Sancho, Gregorio Gallo y Juan Gil de la Nava rechazaron la opinión de Sepúlveda presentada en su *Democrates secundus*, buscando la ética de la conquista¹²¹.

¹²⁰ Soto, *De dominio*, VI 34, p. 176.

¹²¹ Cf. *Actas de la Universidad de Salamanca a cerca de un libro de*

Sin embargo, esta duda sobre la humanidad del proceso de conquista no condujo a la negación del dominio español sobre los indios, que se había establecido a través de tal guerra, ni a la reclamación de la restitución de las cosas de los indios, que habían obtenido los españoles durante la guerra. Según Vitoria, el abandono del señorío español en las Indias traerá un “gran perjuicio de los españoles y gran detrimento de los intereses de los príncipes”¹²². Además, al considerar la salvación de los indios, no es conveniente al príncipe español abandonar completamente la administración de aquellos territorios¹²³. Es decir, el dominio español redundaba no solamente en beneficio de los españoles, sino también en favor de los indios. Como ya se ha mencionado, los pensadores salmantinos siguieron estos planteamientos. Así, aunque Vitoria —y sus discípulos— criticaron los actos brutales perpetrados por los conquistadores, aceptaron al fin el mismo régimen existente en las Indias establecido mediante tales conductas.

La intensa crítica contra la “brutalidad” de los conquistadores

Bartolomé de Las Casas contradijo indirectamente esta postura salmantina. Conforme al *ius in bello*, insiste en que para que siga siendo justa la guerra, que se empezó con autoridad y causa justas, ésta se debe ejecutar de forma lícita. Es decir, expone que se debe proteger la vida y los bienes de los inocentes: “el argumento según el cual, en una ciudad condenada por guerra justa, todos sus habitantes son presumidos como enemigos, es falso, ya que una

Sepúlveda en L. Pereña, et al., *CHP IX*, pp. 499-503.

¹²² Vitoria, *De indis*, III 17, p. 98.

¹²³ *Ibid.*, p. 99.

presunción de derecho no debe tener efecto en situaciones imposibles”¹²⁴. Según él, como no se puede suponer que los niños ni las mujeres sean culpables en la guerra, no son tratados como enemigos. Por la misma razón, tampoco son enemigos los sacerdotes, los monjes, los agricultores, los obreros, los extranjeros, los mercaderes ni los peregrinos. Por ello, no se puede matarlos, dañarlos ni despojarlos de sus cosas salvo casos en que no haya más remedio que involucrarlos¹²⁵. Fundamentándose en Santo Tomás, San Raimundo de Peñafort, Juan de Tabia (Giovanni Cagnazzo de Tabia), etc., Las Casas dice que si los príncipes y los soldados hacen daño intencionalmente a estos inocentes, cometen un pecado mortal y están obligados a indemnizarlo¹²⁶.

Las Casas juzga que la guerra indiana no satisface este tercer requisito de la guerra justa, ya que se encuentra una “regla”: “en todas las partes de las Indias, donde han ido y pasado cristianos, siempre hicieron en los indios todas las crueldades susodichas e matanzas e tiranías, y opresiones abominables, en aquellas inocentes gentes, e añidían muchas más e mayores y más nuevas maneras de tormentos, e más crueles siempre fueron”¹²⁷. A saber, expone que con el transcurso del tiempo la conquista iba siendo más cruel, sobre todo después de la muerte de la reina Isabel, que “tenía grandísimo cuidado e admirable celo a la salvación y prosperidad de aquellas gentes”. Para comprobar esta regla, Las Casas describe con detalle el proceso de la conquista, dividiendo las Indias en 22 regiones. Como su descripción se hace casi por

¹²⁴ Las Casas, *Adversus persecutores et calumniatores*, III 30, p. 384.

¹²⁵ *Ibid.*, III 30-31, pp. 384-392.

¹²⁶ *Ibid.*, III 31, pp. 394-396.

¹²⁷ Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Los reinos que había en la isla Española, p. 41.

orden cronológico, si siguiera su regla, las regiones mencionadas más adelante habrían sufrido más daños.

A su parecer, todas las guerras españolas contra los indios siguieron generalmente el mismo procedimiento, aunque existieron ciertas diferencias menudas. Su descripción puede resumirse en lo siguiente: ‘cuando los españoles entran en un nuevo reino de los indios, primero les privan de todos sus bienes y les hacen una matanza. Luego, esclavizan a los sobrevivientes en las haciendas y en las minas. Al principio, los indios obedecen a los españoles, pero después los contraatacan, no aguantando más. En ese momento, los españoles los matan a título de legítima defensa’. Esto es la realidad de la conquista para Las Casas, según él mismo, “hombre que por cincuenta años y más de experiencia, siendo en aquellas tierras presente”, conoció aquella realidad¹²⁸. Para subrayar este punto, Las Casas explica detalladamente los actos hechos por los españoles que ha visto con sus propios ojos.

Es evidente que no podemos confiar en toda la descripción suya aunque el mismo Las Casas expone que está hablando fundamentándose en su experiencia. En particular, se dice que el número de víctimas de cada matanza presentado por él no coincide frecuentemente con el hecho histórico. Por este motivo, a veces se ha negado totalmente la verosimilitud de su obra, considerándose que Las Casas exagera con intención la “crueldad” de los españoles. Sin embargo, el número que presenta Las Casas no es siempre mayor que lo que se admite como criterio. Por ejemplo, Las Casas escribe que en la Nueva España mataron a cuatro millones de indios en doce años, pero se

¹²⁸ *Ibid.*, Prólogo, p. 32.

dice que en realidad las víctimas fueron entre nueve millones y diecinueve millones¹²⁹. Por eso, podemos juzgar que Las Casas no intentó presentar una información desfavorable para los españoles, sino que solamente hizo un cálculo errado. En este sentido, no se puede negar la verosimilitud de *toda* su obra, aunque existan errores numéricos.

Con todo, por causa de su descripción implacable en torno a la conquista, Las Casas ha tendido a ser aprovechado para hacer propaganda ideológica, más bien que como objeto de investigación académica. Es decir, desde su tiempo hasta hoy, frecuentemente su parecer ha sido utilizado por los demás países europeos, que querían sustituir a España en la hegemonía mundial, como fundamento para criticar la crueldad de los españoles, o ha sido considerado por sus compatriotas como postura antipatriótica que ofreció un fundamento a la leyenda negra.

Sin embargo, es obvio que el verdadero objetivo de Las Casas no fue censurar a su patria, sino reformar la política indiana para que Dios no destruyera Castilla “por tan grandes pecados contra su fe y honra cometidos y en los prójimos”¹³⁰. Lo que había detrás de este objetivo no fue solamente la compasión por los indios, sino también el patriotismo a Castilla. Si no comprendemos este punto, cometemos el mismo error que cometieron los que le criticaron como antipatriota o paranoico, o que cometieron los que aprovecharon sus escritos como fundamento para justificar un pensamiento anti-español. Las obras de Las Casas no deben tratarse con relación a la

¹²⁹ Hidefujii Someda, *Bartolomé de Las Casas* (Tokio: Iwanami, 1990), p. 184. Según este estudio, la Escuela de Berkeley de la Universidad de California hizo con detalle el análisis estadístico sobre la conquista de las Indias.

¹³⁰ Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Del Nuevo Reino de Granada, p. 86 y Prólogo, pp. 32-33. Cf. la sección 3 del capítulo IV de esta tesis (pp. 229-231).

competición entre los países europeos para conseguir la hegemonía, sino que deben leerse con una intención académica —analizar la opinión lascasiana sobre la conquista de América—, dejando aparte la “leyenda negra”.

Cuando trata de la ejecución de la guerra indiana, Las Casas presta especial atención a “dos maneras generales y principales” encontradas en el proceso de conquista.

“Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en estirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida, sino los mozos y mujeres), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre, en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen e se resuelven o subalternan como a géneros, todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas.”¹³¹

Es decir, según él, esta conquista consta de dos partes: la guerra basada en el requerimiento y la esclavitud basada en el sistema de encomiendas.

En cuanto al requerimiento, se ha explicado ya cómo lo criticó Las Casas,

¹³¹ Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Brevísima relación de la destrucción de Las Indias, p. 35.

relacionándolo con el primer requisito de la guerra justa (pp. 372-374). En cuanto la encomienda, como hemos visto antes, fue el sistema que permitió a los conquistadores utilizar a los indios como criados e imponerles un tributo, bajo la obligación de llevarles a la fe cristiana y a la vida civilizada. Es claro que este sistema se basa en una visión de los indios como inferiores. Se considera que los indios se sometieron a los conquistadores para trabajar para ellos, con el fin de aprender una manera más humana de vivir. Por eso, para los encomenderos y sus defensores, los actos basados en la encomienda son lícitos, ya que utilizan a los indios a cambio de cuidarlos, por encargo de los reyes españoles.

Sin embargo, Las Casas conoció bien a partir de su experiencia de encomendero la “realidad” del mal trato a los indios bajo este sistema. Vio con frecuencia la situación de que los encomenderos, so pretexto de la evangelización, terminaban por matar a los indios por exceso de trabajo y escasez de víveres¹³².

“[...] hasta hoy, desde sus principios, no se ha tenido más cuidado por los españoles de procurar que les fuese predicada la fe de Jesucristo a aquellas gentes, que si fueran perros o otras bestias. Antes, han prohibido de principal intento a los religiosos, con muchas aflicciones y persecuciones que les han causado, que no les predicasen, porque les parecía que era impedimento, para adquirir el oro e riquezas, que les prometían sus cudicias.”¹³³

¹³² Cf. *ibid.*, Los reinos que había en la isla Española, pp. 40-41, *Historia de las Indias*, II 43, pp. 1465-1469, II 45, pp. 1474-1477, III 78, pp. 2077-2080 y III 164, pp. 2487-2491.

¹³³ Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Del Nuevo Reino de Granada, p. 86.

Por eso, Las Casas no considera que se pueda defender la licitud del sistema de encomiendas.

Además, para él, el argumento mismo de este sistema es inaceptable. Como hemos visto ya, según Las Casas, los indios no son esclavos naturales —los que están destinados a obedecer a otros— ni niños —los que no pueden utilizar completamente su razón—, sino hombres verdaderos, iguales que los españoles. Los indios poseyeron, antes de la llegada de los españoles, su propio orden social, “teniendo sus reyes y gobernadores, sus pueblos y casas, y gozando cada vecino y persona de lo suyo, puesto que fuese poco, y comunicando unos con otros en los actos humanos, así, económicos como políticos y populares, viviendo en tanta orden, concierto y toda paz”¹³⁴. Por lo tanto, pueden mantener un sistema social adecuado sin dirección ni protección de los españoles. Por supuesto que reconoce la necesidad de convertir a los indios al cristianismo, pero no piensa que esto se realice a través del sistema en el que están obligados a servir a los españoles con trabajo físico y tributo.

De este modo, Las Casas juzgó que la manera de conquistar América no respondía a la justicia, porque mataban y despojaban sin necesidad a muchos inocentes mediante los dos sistemas del requerimiento y de las encomiendas. Es decir, no aceptó la legitimidad de la guerra indiana, tanto conforme al *ius in bello* como conforme al *ius ad bellum*. Su juicio definitivo sobre esta guerra se muestra claramente en la frase siguiente.

“[...] los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los

¹³⁴ Las Casas, *Historia de las Indias*, II 1, p. 1288.

cristianos, e los cristianos una ni ninguna nunca tuvieron justa contra los indios; antes fueron todas diabólicas e injustísimas, e mucho más que de ningún tirano se puede decir del mundo.”¹³⁵

Además, Las Casas no solamente negó la legitimidad de la guerra indiana, sino que exigió a los españoles que indemnizaran a los indios, quienes habían sufrido daños durante esa guerra “injusta”, y que recuperaran el estado original. Esto sería el punto más radical y notable del pensamiento lascasiano. Aun los pensadores salmantinos, que hicieron objeciones a la justificación tradicional sistematizada por Sepúlveda, aceptaron la continuación del sistema gubernativo existente con el fin de mantener el interés de los españoles y de los indios¹³⁶.

Como se ha aclarado en la última sección del capítulo anterior, según Las Casas, es cierto que el Papa dio a los reyes españoles la bula de donación, que reflejaba la intención de Dios, pero ésta no les transfirió el dominio de las Indias, sino que los designó para los príncipes de aquellas regiones, para que les hiciera propagar la fe cristiana, a condición de que observaran ciertos requisitos. Es decir, la bula sola no puede ser fundamento suficiente para ejercer el señorío español en las Indias, sino que, para hacerla verdaderamente válida, necesitan observar las “doce normas” y obtener el consentimiento voluntario de los indios. Las Casas juzgó que, desde el descubrimiento hasta su tiempo, nunca se habían satisfecho tales condiciones. Por lo tanto, el derecho de los reyes españoles no es la delegación “en acto” o establecida, sino todavía la delegación “en habito” o latente. Es posible que se haga el dominio

¹³⁵ Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Los reinos que había en la isla Española, p. 40.

¹³⁶ E.g. Vitoria, *De indis*, III 17, pp. 98-99.

cierto algún día, pero en el momento actual no tiene validez.

Por esta razón, Las Casas insiste en que se debe restablecer el orden propio de las Indias, que se destruyó mediante la guerra y la ejecución del dominio hechas por los que no tenían derecho a hacerlas. Podremos clasificar las opiniones lascasianas, acerca de la indemnización y el restablecimiento del estado original, en dos principios. Uno es la devolución de los bienes de los indios y el otro es la negación de la validez del poder actual de los españoles en la administración, en la justicia y en la legislación de las Indias.

En cuanto al primer principio, en primer lugar Las Casas reclama la restitución de los bienes muebles de los indios.

“Todo el oro, plata, piedras preciosas, perlas, joyas, gemmas y otro metal u objeto precioso, bajo tierra, bajo el agua, o en la superficie, que los españoles obtuvieron desde el tiempo en que se descubrió aquel mundo hasta hoy, salvo aquello que los habitantes, desde el comienzo de dicho descubrimiento hasta que fueron maltratados por los españoles, se los entregaron como donación, o gratis, o por motivos de intercambio realizado voluntariamente en algunos lugares; *todo fue robado, injustamente usurpado y preversamente arrebatado*, y, por consiguiente, los españoles cometieron hurto o robo que estuvo y ahora está sujeto a restitución”¹³⁷.

En segundo lugar, reclama la devolución de los bienes inmuebles de los indios.

¹³⁷ Las Casas, *De thesauris*, XXXVIII, p. 404.

“Toda parte de tierra, todo campo, montes, heredades, bosques y ríos, en que los españoles edificaron ciudades, villas y localidades, construyeron edificios y tienen fincas, prados, pastos o campos de pastos comunes, donde se apacientan sus animales y ganado vacuno (si es que son suyos), han sido usurpados, injustamente apropiados y tiránicamente poseídos por ellos, y, si no los restituyen a sus propios dueños, sean a las comunidades o a las personas particulares, no pueden salvarse.”¹³⁸

Según Las Casas, como todos los bienes encontrados por los españoles —sean los muebles o los inmuebles— han tenido sus dueños propios, sin licencia de tales señores naturales nadie puede poseerlos legalmente¹³⁹. Por lo tanto, están obligados a restituirlos no sólo los encomenderos que los obtuvieron directamente, sino también los que recibieron un favor de ellos a través de su ayuda y donación¹⁴⁰. Además, aun los reyes españoles deben hacerlo¹⁴¹.

En cuanto al segundo principio, en primer lugar Las Casas niega el derecho de los reyes españoles a conferir a sus súbditos los títulos en las Indias.

“Nuestros Reyes Católicos no pudieron nombrar a los españoles para barones, duques o marqueses, sometiéndoles ciudades,

¹³⁸ *Ibid.*, p. 408.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 404-414.

¹⁴⁰ Bartolomé de Las Casas, *Doce dudas*, eds. J. B. Lassegue y J. Denglos, *OC 11.2* (Madrid: Alianza Editorial, 1992), XXXII, pp. 155-157.

¹⁴¹ *Ibid.*, XL, pp. 194-199.

provincias, u otros lugares, u hombres de entre los habitantes, en calidad de vasallos o súbditos o feudatarios, o por alguna otra manera de sometimiento; y todas las maneras en este sentido hasta ahora hechas por ellos fueron nulas e inválidas.”¹⁴²

En segundo lugar, niega el derecho de los reyes españoles a enviar a sus súbditos, como gobernadores, a las Indias.

“Nuestros Reyes no pudieron enviar gobernadores, virreyes o magistrados ni curias o vulgarmente llamadas ‘audiencias reales’, ni otros jueces o ministros para administrar justicia.

Por lo tanto, aquellos a quienes hasta ahora han enviado tienen usurpado el poder judicial y todas las sentencias y decisiones dictadas por ellos han sido jurídicamente nulas.”¹⁴³

Como hemos visto ya, según Las Casas, los reyes españoles todavía no tienen dominio ni jurisdicción “en acto” en las Indias. Por eso, no pueden otorgar a sus súbditos los títulos ni encargarles su autoridad.

De esta manera, Las Casas no solamente negó la legitimidad de la guerra indiana, sino que también reclamó la recuperación de la justicia de la parte más débil, los indios, perdida mediante esa guerra.

* * *

¹⁴² Las Casas, *De thesauris*, XXXIX, pp. 416-418.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 422.

Mientras se aceptó incondicionalmente la legitimidad de la guerra contra los no cristianos, siguiendo la idea de cruzada e identificando la guerra “justa” con la “sagrada”, no hubo una discusión intensa sobre la licitud de la guerra indiana. Bastaría con referir la expansión de la religión cristiana: se podía recurrir a la violencia con justicia para establecer y mantener el dominio sobre los no cristianos, los cuales harían daño a los cristianos si estaban fuera de su dominio o fuera de salvación.

Sin embargo, con el transcurso del tiempo, sobre todo a partir de Vitoria quien desarrolló el planteamiento tomista, se iba reconociendo que la diferencia de religión no podía ser causa justa para emprender la guerra, así como no podía serlo para dominar a los que estaban fuera del ámbito de influencia. La razón por la que surgió este cambio es porque a medida que los cristianos se encontraban con varios no cristianos con la expansión del ecúmeno en la época de la navegación, se daban cuenta de la necesidad de no tratar a los no cristianos en bloque. Con esta situación, se tuvo que discutir nuevamente en qué condiciones se permite a los españoles hacer la guerra justa contra los indios.

El pensamiento español del siglo XVI intentó responder a esta pregunta aludiendo a la teoría de la guerra justa, que se remonta a la Edad Antigua y se modificaba para adaptarse a la época. Es cierto que los pareceres de los españoles todavía estuvieron dentro del marco medieval en cuanto que elaboraron su teoría tanto con el *ius ad bellum* como con el *ius in bello*. Para ellos, lo importante fue la legitimidad del fin o causa para emprender la guerra, porque pusieron mayor interés en distinguir la guerra que podían hacer los cristianos de entre los varios tipos posibles de conflictos.

No obstante, al mismo tiempo, contribuyeron a modificar los argumentos

tradicionales en dos puntos siguientes. En primer lugar, eliminaron en cierta medida el matiz religioso de sus argumentos. Con el rechazo a aceptar la diferencia de religión como causa justa, ya no se pudo confundir la guerra “justa” con la “sagrada”. En segundo lugar, abrieron el camino hacia el desarrollo del *ius in bello* (derecho de guerra), presentando el problema del convencimiento de la causa justa —en particular el planteamiento de si una guerra puede ser justa para las partes contendientes—, y decidiendo estrictamente los actos permitidos en la guerra justa. En este sentido, podemos juzgar que el pensamiento español del siglo XVI sitúa en el punto de partida del proceso de transformación del énfasis en la teoría de la guerra justa, que iba reconociéndose por los teóricos a partir de Grocio: desde la legitimidad del *ius ad bellum* (la causa / el motivo) hasta la legitimidad del *ius in bello* (la manera de combatir).

En este contexto, la tercera discusión principal en los asuntos de Indias analizada en el presente capítulo, sobre la licitud de la guerra indiana, se vincula con el proceso de formación del nuevo orden mundial en los inicios de la modernidad. Si bien se encuentran algunas excepciones como el italiano Alberico Gentili, los que construyeron un puente entre los argumentos medievales y las aportaciones de los teóricos a partir de Grocio sobre este tema fueron principalmente los españoles, sobre todo los polemistas de los asuntos de Indias.

Además, estos españoles definieron el derecho de guerra como aplicable a todas las naciones, incluyendo a los llamados “bárbaros”, como los indios, mientras que los teóricos modernos a partir de Grocio lo aplicarían de hecho solamente a los “civilizados” o europeos, nombrándolo el “derecho público europeo”. Es decir, los que trataron de los asuntos de Indias, especialmente

los pensadores salmantinos y Las Casas, procuraron tomar en consideración la justicia de la parte más débil. En este punto, se encuentra la aportación más valiosa de esos pensadores.

Conclusión

Como se ha explicado en la introducción, del estado de la cuestión en la investigación sobre los asuntos de Indias puede decirse que existen un buen número de estudios, pero que pocos han aclarado el conjunto de la situación ideológica poniéndolo en relación con el proceso de formación del orden político moderno. Aun en caso de que se preste atención a la contribución de los pensadores españoles que trataron esos asuntos a la apertura de la modernidad, no se les ha conferido tanta importancia como a sus contemporáneos y a los pensadores posteriores, comúnmente llamados “modernos”, como Nicolás Maquiavelo, Juan Bodino y Hugo Grocio. Es decir, en razón de que fue todavía incompleto el conocimiento que aquellos tuvieron de la soberanía, del individuo y del derecho internacional, se les sitúa generalmente en el tránsito entre los teólogos, posglosadores y canonistas de los siglos XIV y XV (“lo medieval”) y los teóricos de los siglos XVI y XVII (“lo moderno”).

En contra de esta interpretación, la hipótesis de partida de la presente tesis ha sido: viendo las cosas desde otro punto de vista, se podrá ponderar la aportación de aquellos españoles a la elaboración del pensamiento político moderno, para concluir que resultó ser más importante de lo que tradicionalmente se ha considerado, puesto que fueron algo más que simples mediadores entre “lo medieval” y “lo moderno”. Por eso, esta tesis ha tenido dos objetivos principales: 1. aclarar el conjunto del debate que tuvo lugar en torno a las Indias, relacionándolo con varias corrientes ideológicas de la época que preparaban el espíritu moderno; y 2. examinar, desde el punto de vista del

pensamiento político, su principal significado en relación con una de las facetas esenciales en la formación de la modernidad, es decir, el establecimiento del nuevo orden mundial. En la presente conclusión, ordenando las consecuencias de la investigación realizada, se demuestra cómo dicha hipótesis se ha cumplido, a través de llevarse a cabo estos dos objetivos, y cuál es la aportación concreta de este trabajo.

Para comprobar la veracidad de esa hipótesis, antes que nada, se ha tenido que aclarar cuáles fueron las características del orden político moderno, cómo se formaron éstas y cómo se puede vincular los asuntos de Indias a este contexto. Por ello, en el capítulo I se ha explicado que tal orden presentaba dos facetas principales que se basaban en la doble dimensión del Estado soberano: como agente promotor de la integración territorial y del orden político europeo, al tiempo que como sujeto de las relaciones con las áreas no europeas. Y se ha declarado que los asuntos de Indias tienen una mayor proyección si se analizan con relación a la segunda faceta. Los capítulos que siguen al capítulo I están elaborados con el fin de tratar esta cuestión.

Si observamos la formación de la modernidad desde la primera dimensión, podríamos comprenderla como el proceso hacia la autonomía de la comunidad política y su consiguiente secularización, mediante la ruptura con el mundo medieval europeo llamado la República Cristiana: sociedad universal formada solamente por los cristianos, en la que se dividieron los poderes civil (*imperium* y *regnum*) y eclesiástico (*sacerdotium*). Si bien se presentaron también otras corrientes ideológicas, viendo las cosas en perspectiva, fue el proceso de aglutinamiento y concentración del poder de la república (*regnum*), que consiguió la autonomía y luego la superioridad sobre los poderes del Imperio (*imperium*) y de la Iglesia (*sacerdotium*), desarrollándose los

conceptos de soberanía y de individuo. También fue determinante el proceso de formación del régimen europeo moderno, constituido por tales Estados soberanos mutuamente iguales, basándose en los conceptos del derecho internacional y del equilibrio de poder.

Como hemos visto en la sección 1 del capítulo II, la España de los siglos XV y XVI, en la que surgieron los asuntos de Indias, también recorrió este camino. Hallamos, por una parte, un proceso de cambio desde la coexistencia de los diferentes reinos hasta la concentración por el poder soberano, en vías de desarrollo, de la Monarquía Hispánica; y por otra parte, un proceso de establecimiento de la política internacional con otros países europeos. Aun así, en España, al igual que en Portugal, la potestad del rey (*regnum*) iba estableciendo la soberanía por oposición a la potestad árabe, en forma de reconquista, más que contra la potestad del Emperador (*imperium*), porque ya el concepto del Imperio se había tornado ideal, y contra la potestad del Papa (*sacerdotium*), porque se necesitaba colaborar con la autoridad religiosa para oponerse al Islam. En realidad, los reyes españoles procuraron utilizar la religión como eje para unir diferencias entre las regiones. Por eso, mantuvieron la armonía con la potestad eclesiástica y tendieron a aceptar la posibilidad de la intervención del Papa no sólo en los asuntos eclesiásticos del Estado, sino también en sus asuntos seculares que se consideraban que tenían relación con la religión, como era el caso de las bulas alejandrinas en la conquista de América.

Dada la situación histórica, el pensamiento tampoco se libró completamente de razonamientos de tipo medieval. En cuanto al concepto de la soberanía, como se ha examinado a lo largo de esta investigación, sobre todo en la sección 1 del capítulo V, es cierto que los pensadores españoles de ese

tiempo contribuyeron a su desarrollo, considerando la potestad civil como el poder de la república, que es la unidad perfecta, independiente e indivisible. Sin embargo, no la trataron como lo artificial, inventado por la voluntad de los hombres mediante la fuerza o el contrato, sino como natural, formado por una necesidad para los hombres —la seguridad—, y proveniente de Dios. Ni pensaron que la potestad civil tuviera independencia completa de la potestad eclesiástica, sino que aceptaron que si era necesario para el fin espiritual, ésta podía ejercer el poder temporal “indirecto”.

En cuanto al concepto del individuo, a partir de lo analizado especialmente en la sección 2 del capítulo IV y en la sección 1 del capítulo V, se puede juzgar que aquellos pensadores españoles, en particular los salmantinos, fundamentaron esta noción al conferir a todos los seres humanos la cualidad de sujetos iguales según el derecho natural, añadiendo al concepto del *ius* un significado subjetivo. De esta manera, el hombre gozaba de derechos y deberes fundamentales, a diferencia de lo que ocurría en la sociedad medieval, pero todavía no se consideró que el individuo fuera un elemento básico de la política; seguía siéndolo la comunidad.

En cuanto a los conceptos del derecho internacional y del equilibrio de poder, los estudios realizados en los capítulos V y VI muestran que aquellos pensadores españoles elaboraron de forma primitiva la idea de la sociedad de las naciones, en la que coexistían las comunidades políticas conforme a las reglas comunes, presentando el concepto del derecho de gentes. No obstante, estas reglas no se separaron completamente del derecho natural, que se consideraba que se derivaba de la ley eterna o de la intención de Dios, es decir, que todavía no fueron secularizadas de forma completa.

Por eso, si se analiza el proceso de modernización del pensamiento en

este contexto, es natural que se aminore la importancia de los pensadores españoles que trataron de los asuntos de Indias, aunque hicieron ciertas aportaciones, en comparación con los teóricos llamados “modernos” como Maquiavelo, Bodino, Juan Althusio, Grocio y Thomas Hobbes. La valoración tradicional sobre aquellos pensadores —la postura entre medieval y moderna— se fundamenta en la investigación hecha desde este punto de vista.

Sin embargo, en realidad, la formación del orden político moderno tiene otra dimensión: un proceso hacia la expansión de los Estados europeos a las áreas no europeas, con la ampliación de la esfera de su conocimiento de la tierra apta para la vida humana, llamada el ecúmeno. Desde esta segunda dimensión, la formación de la modernidad se describe como el proceso de verificación de la esfericidad de la Tierra, su tamaño y la existencia del otro ecúmeno, a través de las navegaciones y exploraciones realizadas por los europeos. Simultáneamente, se dió el proceso de establecimiento de las relaciones modernas entre el mundo cristiano y las tierras “descubiertas”, donde se habían considerado que vivían monstruos en lugar de seres humanos, acompañándose de las discusiones sobre la naturaleza de los habitantes nativos y sobre el ámbito de influencia de los dominios de los reyes cristianos y de los Papas.

Bajo esta luz, es difícil creer que los pensadores españoles fueron medio medievales y medio modernos. Antes bien, contribuyeron más que otras naciones a la modernización del pensamiento, puesto que consideraron por primera vez, y casi únicamente en los inicios de la modernidad, no solamente el orden dentro de Europa, sino también el orden de todo el orbe. Y plantearon las cuestiones modernas de la civilización y la barbarie, que seguirían siendo por largo tiempo la base firme de la teoría y la práctica de los europeos como

actores de todo el orbe.

En cuanto a las navegaciones y exploraciones, como hemos visto en la sección 3 del capítulo II, rivalizando con los portugueses, los españoles realizaron la llegada a América y la primera vuelta al mundo, que abrieron el camino hacia la dilucidación de la imagen real del globo y la expansión radical del ecúmeno por parte de los europeos. A partir de esos momentos, iba aclarándose que existían tierras fuera de Europa, Asia y África, es decir las antípodas, y que vivían allí seres humanos que poseían culturas y sistemas políticos completamente distintos de los del Antiguo Mundo. Esto traería el establecimiento de una nueva visión del mundo para los europeos, rechazándose la visión medieval: e. g. la idea fantástica sobre las áreas no europeas, el trato de sus habitantes como monstruos, la negación de los que vivían en las tierras antípodas, la posibilidad de morir por calor en la zona ecuatorial y la ignorancia sobre hasta dónde continuaban el Océano Atlántico y la tierra de África.

En cuanto a la orientación de las relaciones con los habitantes “descubiertos”, como se ha considerado también en la sección 3 del capítulo II, ningún pueblo la discutió con tanta seriedad ni profundidad como el español, porque éste se enfrentó, antes que otros, a la necesidad de establecer y mantener no solamente el orden dentro del mundo europeo, sino también el orden transmarino. Es decir, los españoles plantearon por primera vez, y casi únicamente, el problema de cómo debían ser tratados los no cristianos y no “civilizados” fuera de su comunidad, que no eran simples extranjeros, sino que estaban destinados a la obediencia debida a los españoles conforme a las bulas alejandrinas. En realidad, no se discutió este tema con tanta intensidad antes de los asuntos de Indias, ni en la época posterior, puesto que la mayoría de los

escritos que dejaron portugueses, holandeses, ingleses, franceses, etc. no fueron más que el diario de navegación o la crónica de descubrimiento / conquista. Esto también traería el establecimiento de una nueva visión del mundo para los europeos, rechazándose la visión medieval: existía el orden social —derecho, justicia, política, policía, etc.— solamente en el mundo cristiano o la República Cristiana, y fuera o en el mundo “bárbaro”, no había sino vicios.

Según lo mencionado en la sección 3 del capítulo II, por lo menos en la primera fase de la conquista, todos los pensadores españoles aceptaron la legitimidad de su dominio sobre los indios fundamentándose en la autoridad del Papa. Sin embargo, sus bulas eran esencialmente discutibles porque no mencionaban de forma clara si la jurisdicción española se limitaba a lo misional o podía ser más amplia; si los españoles podían recurrir a la violencia para establecer y mantener su jurisdicción; si se debía dar a los indios los mismos derechos que a los súbditos españoles; etc. Además, con el transcurso del tiempo, es decir, a medida que se separaban los ámbitos secular y religioso, se planteó una duda en torno a la legitimidad de las bulas: ¿podía tener el Papa derecho a hacer una concesión sobre la cosa temporal incluso en las tierras de los no cristianos, por causa de que ésta tenía relación estrecha con los asuntos religiosos? De aquí surgió una gran discusión en torno a los tres puntos principales —¿eran los indios seres racionales?, ¿por qué los reyes castellanos tenían derecho a gobernarlos? y ¿en qué condiciones se permitía a los españoles hacerles la guerra justa?—, que constituyen el marco analítico de esta tesis, relacionándose con otras cuestiones como la manera lícita de propagar la fe cristiana, la justeza de la encomienda y del requerimiento y la justicia de intervenir en otros países.

Entonces, a partir de la investigación sobre la situación ideológica en torno a estos tres temas principales, realizada en los capítulos IV, V y VI, ¿cómo podemos concretar las aportaciones de aquellos pensadores españoles al establecimiento del nuevo orden mundial bajo la iniciativa de los Estados europeos? Es decir, ¿cuáles son las contribuciones concretas del conjunto del debate sobre las Indias en la segunda dimensión de la formación del orden político moderno?

En tanto que se considerara la religión como el criterio absoluto para juzgar la calidad del hombre y el título justo para extender el ámbito de influencia y para emprender la guerra, siguiéndose la idea medieval, no habría debate en torno a los tres temas centrales antes mencionados. Se juzgaría que los indios eran seres inferiores que hacían una vida indolente con costumbres “bárbaras”, porque no abrazaban la fe cristiana, y que, por lo tanto, los españoles debían ponerlos bajo su dominio para dirigirles hacia una vida mejor de acuerdo con el cristianismo. En este caso, se consideraría que las bulas alejandrinas habían conferido a los españoles la potestad para realizarlo. También en el proceso de su realización se aceptaría con justicia el uso de la violencia porque si no, tarde o temprano aparecerían obstáculos para la predicación y perjuicios para el mundo cristiano. En realidad, en la primera fase de la conquista, se sostuvo esta opinión ampliamente.

Sin embargo, con el transcurso del tiempo iba modificándose esta interpretación y sobre todo con la presentación del pensamiento vitoriano, se rechazó de forma clara la intervención de la religión en tales asuntos. Según lo estudiado en las secciones 1 y 2 del capítulo II, podremos indicar tres causas centrales que produjeron este cambio.

La primera es que con el florecimiento del humanismo, una

manifestación del espíritu renacentista español, se conoció ampliamente la excelencia de la antigüedad “pagana”. Resultaba entonces difícil juzgar la calidad humana por mera religión. Las características de algunos no cristianos “descubiertos”, que tenían una cultura avanzada, lo verificaba.

La segunda es que desde el punto de vista de la reforma católica, otra manifestación del espíritu renacentista español, era preciso oponerse al protestantismo, que consideraba la gracia, no la naturaleza, como la fuente de la razón y el dominio, cuya posesión es indispensable para ser tratado de hombre verdadero. De aquí no se pudo afirmar la legitimidad del establecimiento del señorío sobre los que no abrazaban la fe cristiana, negando su razón y dominio sobre sí mismo y sobre sus cosas por causa de la falta de creencia en el cristianismo.

La tercera es que con el avance de la conquista iba aclarándose la diferencia entre los indios, nuevos no cristianos para los europeos, y los musulmanes, que eran los no cristianos en la sociedad medieval. Los segundos, objeto de la reconquista, fueron tratados siempre como enemigos, puesto que, según los cristianos, procuraron hacer daño al mundo cristiano. Sin embargo, no es que los que fueron “nuevamente descubiertos” invadieran primero el territorio cristiano, sino que fueron cristianos quienes entraron en el territorio de ellos. De ahí se reconoció que no se podía tratar a todos los no cristianos en bloque, aplicándose la distinción tomista entre los que estaban en la ignorancia vencible —que se oponían al cristianismo aunque sabían su doctrina— y los que estaban en la ignorancia invencible —que nunca habían tenido contacto con el cristianismo—. Es decir, iba considerándose que no se podía expandir el ámbito de influencia ni emprender la guerra solamente por causa de la carencia de fe cristiana, ya que ésta no fue siempre daño ni enemigo

para la religión cristiana.

Como hemos visto en el capítulo III, este cambio representa la negación primitiva de la amplia situación ideológica medieval, que distinguió la “civilización” de la “barbarie” según la posesión de la fe cristiana. Entonces, ¿cuál es el nuevo criterio para distinguirlos? y basándose en éste, ¿cómo se puede juzgar la naturaleza del ser humano y justificar la expansión del ámbito del dominio y la iniciación y ejecución de la guerra? Con estas preguntas generales, se discutió el caso concreto de los asuntos de Indias. Los criterios para tratar estas cuestiones deberían ser universales, y por tanto aplicables a todos los hombres, fueran cristianos o no, y, al mismo tiempo, no tendrían que contravenir a la doctrina católica.

Con el fin de establecer tales criterios generales y discutir los asuntos de Indias conforme a éstos, se presentaron varias opiniones. La presente tesis, teniendo en cuenta la posibilidad de que se oculte la complejidad de la controversia, para ordenar numerosas opiniones y aclarar la situación de conjunto del debate, las ha clasificado en tres posturas principales: la primera que fue representada por el licenciado Gregorio, Bernardo de Mesa, Juan Rodríguez de Fonseca, Martín Fernández de Enciso, Juan de Quevedo, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés y sobre todo Juan Ginés de Sepúlveda; la segunda que fue representada de forma primitiva por frailes y estudiosos como Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba, Juan López de Palacios Rubios, Matías de Paz, Francisco Jiménez de Cisneros y Miguel de Salamanca, y de forma ordenada por los pensadores salmantinos como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Diego de Covarrubias y Bartolomé de Carranza; y la tercera que fue representada por Bartolomé de Las Casas y sostenida por sus partidarios como Domingo de Santo Tomás, Rodrigo de

Ladrada y Bartolomé de la Vega.

Se ha aclarado en el capítulo IV que en cuanto a la primera discusión principal en los asuntos de Indias, sobre la naturaleza de los indios, los españoles del siglo XVI, en particular a partir de Vitoria, presentaron la “vida brutal” o la “falta de educación” como nuevo criterio para caracterizar la inferioridad del hombre. Es cierto que este criterio no rechaza completamente el hecho religioso porque pensaron que la mejor vida humana era la cristiana, pero reduce en parte su importancia. Ya no se podría considerar a todos los no cristianos como inferiores, y podrían existir inferiores de entre los cristianos.

Aplicando este criterio a los asuntos de Indias, la primera y la segunda posturas consideraron a los indios como inferiores por causa de su carencia de civilidad y por causa de sus “costumbres depravadas” como la idolatría, el sacrificio humano y el canibalismo, si bien entre ambas posturas había una gran diferencia: la primera trataba a los indios como “cosas animadas”, mientras que la segunda los trataba como hombres razonables aunque eran seres inferiores. Por su parte, la tercera postura juzgó que tal criterio de la inferioridad no podría aplicarse a los indios porque éstos mostraban la civilidad a su manera y porque sus costumbres llamadas “depravadas” eran razonables en su propia sociedad.

En cuanto a la segunda discusión principal en los asuntos de Indias, sobre la legitimidad del dominio español sobre los indios, según lo analizado en el capítulo V, podemos decir que cada postura estableció su propio título justo general para ejercer el dominio sobre los que estaban fuera del ámbito de influencia, sustituto del título de la “expansión del mundo cristiano” en prolongación de la idea de cruzada, y, basándose en éste, presentó su juicio

sobre la justicia de la conquista de América.

La primera postura pensó que si bien no se les podía obligar a someterse a su señorío en razón de la falta de fe cristiana, sí en razón de su carácter bárbaro. Y aplicándolo al caso de las Indias, juzgó que se podía aceptar con toda justicia el establecimiento del dominio español sobre los indios, para que estos esclavos naturales abandonaran las costumbres contra la ley natural como la idolatría y el canibalismo, rechazaran las injurias a los inocentes como la inmolación y civilizaran a través de la vida basada en la fe cristiana.

La segunda postura rechazó tanto los títulos desprendidos de la fe cristiana —e. g. la autoridad del Papa o del Emperador como vicario de Dios, la donación de Dios y la negación a recibir el cristianismo—, como los títulos basados en las características bárbaras de los dominados —e. g. su naturaleza esclava, el derecho de ocupación y las costumbres contra la ley natural—. Y presentó los nuevos títulos justos para ejercer el señorío sobre los que estaban fuera de su comunidad, fundamentándose en los derechos y deberes establecidos en el derecho de gentes, aplicable a todos los hombres, incluyendo a los “bárbaros”. Son los derechos de transitar, permanecer, comerciar, usar las cosas comunes y evangelizar en todo el orbe; y los deberes de intervenir en otros países a petición de la mayoría de ese pueblo y para salvar a los inocentes, los cristianos y los aliados. Aplicándolos al caso de las Indias, los pensadores que aportaron esta postura expusieron que los españoles podían establecer y mantener su dominio sobre sus habitantes, si lo necesitaban para ejercer aquellos derechos y cumplir aquellos deberes. También mencionaron que había una posibilidad de que los españoles dominaran a los indios por causa de la incapacidad de éstos, para procurar su bien, hasta que pudieran utilizar la razón completamente. Es cierto que los polemistas de esta postura no

indicaron claramente cuál/es de esos títulos posibles realizó / realizaron la conquista de América, pero, sin expresarlo, consintieron el dominio español sobre los indios como un hecho consumado.

La tercera postura negó no solamente los títulos basados en la religión y la barbaridad, sino también los títulos sacados del derecho de gentes, ya que ambos podían utilizarse en favor de los fuertes. Los pensadores que adoptaron esta postura consideraron que para establecer y mantener el señorío fuera de su comunidad era necesario obtener el consentimiento voluntario de los dominados y observar ciertas normas. Y aplicándolo al caso de las Indias, juzgaron que el dominio español sobre los indios todavía había permanecido pendiente o latente, puesto que desde el descubrimiento hasta su tiempo nunca se había mostrado ningún acuerdo voluntario de los indios ni se habían observado las doce normas.

Respecto a la tercera discusión principal en los asuntos de Indias, sobre la licitud de la guerra indiana, se ha explicado en el capítulo VI que aquellos pensadores españoles la trataron conforme a la teoría de la guerra justa, que se remonta a la Edad Antigua, modificándola para adaptarla a la época. Es cierto que estuvieron dentro del marco medieval en cuanto que elaboraron su teoría dando importancia al *ius ad bellum*, sobre todo la legitimidad del objeto o causa para emprender la guerra. Sin embargo, al mismo tiempo, hicieron modificaciones muy importantes en los argumentos tradicionales en cuanto que eliminaron hasta cierto punto el matiz religioso de sus argumentos, es decir que rechazaron la confusión entre la guerra “justa” con la “sagrada”, y en cuanto que abrieron el camino hacia la concesión de la importancia al *ius in bello* (derecho de guerra), la legitimidad de la manera de combatir. Además, formaron el derecho de guerra como aplicable a todas las naciones, incluyendo

a los llamados “bárbaros” como los indios, a diferencia de los teóricos modernos a partir de Grocio, que los aplicarían de hecho solamente a los “civilizados” o europeos.

Fundamentándose en esa teoría de la guerra justa, se trataron las características de la guerra indiana. Todos los pensadores consideraron que se permitía hacer la guerra a condición de que se satisficieran los tres requisitos establecidos en el *ius ad bellum* —1. la autoridad justa (la declaración del príncipe), 2. la causa justa (la legítima defensa, la recuperación de las cosas injustamente despojadas y el castigo a los que habían hecho otras injurias)— y en el *ius in bello* —3. la manera justa de combatir (la distinción entre los combatientes y los inocentes y la proporcionalidad entre la injuria recibida y sus represalias)—. Sin embargo, surgieron ciertas diferencias cuando se aplicaron estos requisitos al caso concreto de la guerra indiana.

La primera postura dio la máxima prioridad al objetivo de la guerra indiana —la civilización de los esclavos naturales a través del dominio español— y, por lo tanto, consideró que los actos siguientes de los indios eran injurias a los españoles, que habían causado justamente la guerra: la desobediencia a los españoles, los pecados contra la ley natural, las injurias a los inocentes y la obstrucción a la evangelización. Y consideró que, ante la legitimidad de la causa, se podía tolerar el incumplimiento de los demás requisitos de la guerra justa como un “mal menor”. Por eso, los que adoptaron esta postura juzgaron que la guerra indiana era justa, aun en caso de que no hubiera autoridad del príncipe ni se ejerciera de modo humano.

Según la segunda postura, basándose en el derecho de gentes, si los indios impiden en su territorio que los españoles ejerzan sus derechos del tránsito, del comercio, del uso de las cosas comunes y de la evangelización, o

que cumplan sus deberes de la intervención a petición de la mayoría del pueblo indio y para salvar a los inocentes, los cristianos y los aliados, les injuriarían y serán castigados con las armas justamente. Y sin mencionar cuál/es de tales títulos legítimos ofreció / ofrecieron en realidad causa/s justa/s para emprender la guerra indiana, los polemistas de esta postura justificaron el hecho de la conquista, juzgando que se satisfacían los requisitos de la autoridad del príncipe y de la causa justa. No obstante, pensaron que no se satisfacía el requisito de la manera justa de combatir porque los conquistadores perpetraban actos inhumanos.

La tercera postura negó la legitimidad de la guerra indiana conforme a todos los requisitos de la guerra justa. Según los que adoptaron esta postura, en primer lugar, todos los permisos de la guerra indiana carecen de verdadera autoridad porque los reyes castellanos se los dieron a los conquistadores, a petición obstinada de éstos, sin haber podido recibir información sobre la situación real de las Indias. En segundo lugar, no es que no haya las causas generales que pueden justificar los actos bélicos, pero no se pueden aplicar al caso de la guerra española contra los indios, ya que éstos nunca hicieron mal a los cristianos, sin que primero hubieron recibido mal de ellos. En tercer lugar, los conquistadores siempre infligieron crueldades a aquellas inocentes gentes.

A partir de lo revisado hasta ahora, se podrá juzgar que ya se ha demostrado que se ha conseguido el primero de los dos objetivos de esta tesis, puesto que a través de los análisis detallados sobre los textos de varios pensadores, realizados especialmente en los capítulos IV, V y VI, se ha aclarado suficientemente el conjunto de la situación ideológica en torno a los asuntos de Indias, con relación a varias corrientes ideológicas que abrieron el camino hacia la modernidad. Es cierto que fueron diversas las opiniones que

se presentaron como respuesta a los tres puntos de discusión, pero viéndolas en perspectiva, podemos decir lo siguiente poniéndolas en relación con el establecimiento del nuevo orden mundial en los inicios de la modernidad.

En primer lugar, los pensadores españoles que trataron de los asuntos de Indias mostraron un nuevo criterio, la civilidad, para distinguir la “civilización” de la “barbarie”, rechazando el medieval, es decir, la cristiandad. Por supuesto que este planteamiento tuvo límites, por cuanto su pensamiento no estaba plenamente secularizado. En realidad, no es que aquel nuevo criterio no incluyera el matiz religioso, sino que lo suavizó hasta cierto punto. Además, siguió conteniendo la confusión entre la diferencia —no pertenecer a nuestro grupo— y la inferioridad —no pasar la vida humana—, criticada por Las Casas, Alonso de Zorita, Juan de la Peña, etc., porque la “civilidad” en ese momento ya no obedecía al “cristianismo”, sino a la “forma política europea”. Sin embargo, a pesar de estos límites, dicho planteamiento desempeñó un papel muy importante en la genealogía de los conceptos de “civilización” y “barbarie”, en cuanto que abrió el camino hacia la transformación de su criterio de distinción: desde el medieval —tener fe cristiana o no—, hasta el moderno —tener buena educación o no—. Siendo modificado para adaptarse a la época, este nuevo criterio seguiría sosteniéndose durante la Edad Moderna, e incluso en nuestro tiempo.

En segundo lugar, fundamentándose en este intento de eliminar la religión del criterio de la civilización, los pensadores españoles procuraron establecer nuevos criterios para juzgar la calidad del hombre, para extender el ámbito del dominio y para emprender la guerra, separándolos también de la religión. Esos nuevos criterios “universales”, aplicables a todas las naciones, se sistematizarían en la época posterior en forma del derecho de gentes,

incluyendo el derecho de guerra.

En tercer lugar, basándose en estos criterios, aquellos pensadores españoles consideraron no solamente el orden entre los Estados europeos, sino también el orden de todo el orbe, incluyendo el mundo llamado “bárbaro” como las Indias donde no existía tal sujeto de la política. Esta tesis ha prestado atención solamente a cómo se aplicaron dichos criterios al caso de los indios, pero es muy probable que aquellos españoles pensaran que también se debían aplicar a los nativos de Asia, de África y de otras tierras para que se juzgaran su naturaleza, la legitimidad de ponerlos bajo el dominio europeo y la justicia de hacerles la guerra. Esta visión del mundo contrasta vivamente con la que se sostendría en otros países europeos: el orbe se dividía en la tierra civilizada —este lado de la línea— y la bárbara —el otro lado de la línea—; y el verdadero orden social existía solamente en la primera, donde se aplicaba el derecho internacional o derecho público europeo.

A través de la presentación de estos tres puntos, se podrá considerar que ya se ha demostrado que se ha conseguido el segundo de los dos objetivos de la presente tesis. Es decir, se han aclarado las aportaciones concretas de los pensadores españoles que trataron los asuntos de Indias al establecimiento del orden mundial moderno.

Como se ha mostrado que se han satisfecho los dos objetivos de esta tesis, ahora se debería sacar la conclusión última de la presente investigación e indicar precisamente que se ha cumplido su hipótesis de partida. Al respecto, este estudio expone una respuesta definitiva a la pregunta de cómo los asuntos de Indias influyeron en la formación del pensamiento político moderno.

En la primera dimensión de su formación, es decir, en el proceso hacia la integración territorial y el establecimiento del régimen europeo, acompañado

por la autonomía de la comunidad política y su secularización, los españoles de los siglos XV y XVI desempeñaron un papel de mediación entre los pensadores medievales y los teóricos comúnmente llamados modernos, como se ha juzgado en los estudios precedentes. Sin embargo, hicieron las aportaciones más valiosas en su segunda dimensión, es decir, en el proceso hacia el establecimiento de las relaciones modernas entre el mundo cristiano y las tierras “descubiertas”, acompañado por la expansión del ecúmeno por parte de los europeos. Ello es porque no solamente presentaron nuevos criterios universales para distinguir la civilización, para juzgar la calidad humana y para dominar y guerrear contra los que estaban fuera de su influencia, separándolos de la religión, sino que también los aplicaron a todo el orbe, incluyendo el mundo “bárbaro”.

Lo consideramos más detalladamente en comparación con los teóricos llamados “modernos”. Como se ha examinado en la sección 2 del capítulo I y en la sección 1 del capítulo V, ni los pensadores contemporáneos de aquellos españoles como Maquiavelo y Martín Lutero, ni los posteriores como Althusio y Hobbes mencionaron en qué debían consistir las relaciones entre los pueblos de todo el orbe, si bien consideraron lo que debían ser las relaciones entre los pueblos dentro del Estado. Es cierto que Bodino y Grocio insistieron en la existencia del derecho de gentes, pero en sus teorías trataron de hecho solamente el régimen europeo constituido por los Estados soberanos, sin mencionar las relaciones con los pueblos llamados “bárbaros”, como los indios. A saber, consideraron que el orden social era aplicable solamente a su comunidad, ya que no pensaron que la validez de las reglas se extendiera a las regiones fuera de su comunidad, las cuales no eran sujetos iguales a los países europeos. Esto significa que si bien, con el transcurso del tiempo, iba

perdiéndose la justedad de la idea medieval de la República Cristiana para describir la situación política dentro de Europa —la comunidad única de los cristianos—, con el crecimiento de los Estados soberanos y la oposición entre el catolicismo y el protestantismo, siguió sosteniéndose esa idea para distinguir el mundo cristiano de las comunidades no cristianas —la verdadera sociedad política—.

Comparando con tales pensadores, está claro que los españoles que trataron de los asuntos de Indias contribuyeron más que otros al segundo aspecto de la formación del orden político moderno. Es decir, en cuanto que procuraron rechazar la distinción entre “Europa donde existía la verdadera política” y “otras comunidades donde no la había” y establecer el orden común entre ambas, se apartaron de la idea medieval, más que los teóricos comúnmente llamados “modernos” desde Maquiavelo hasta Hobbes.

Al prestar especial atención a este punto, se encuentra que no se ha ponderado adecuadamente la importancia del pensamiento español de los siglos XV y XVI en el contexto de la formación de la modernidad. Se deberían revalorizar sus aportaciones para reconocerlas como algo más que “un papel de mediación entre lo medieval y lo moderno”, no solamente en los estudios de la historia de España, sino también en los estudios generales de la historia del pensamiento político. La originalidad y la contribución de la presente tesis están en haber planteado este punto de vista para analizar de nuevo un acontecimiento histórico, por otra parte, bastante conocido, los asuntos de Indias.

Bibliografía

1. Fuentes primarias

- Acosta, José de [1540-1600], *De procuranda indorum salute*, eds. L. Pereña, et al., *CHP XXIII-XXIV* [bilingüe] (Madrid: CSIC, 1984).
- (San) Agustín [Aurelius Augustinus, 354-430], *De Civitate Dei*, eds. Santos Santamarta del Río, et al., *OC XVI y XVII, La Ciudad de Dios*, 2 tomos [bilingüe] (Madrid: BAC, 2000).
- , *Contra Faustum*, ed. Pio de Luis, *OC XXXI, Escritos antimaniqueos 2º Contra Fausto* [bilingüe] (Madrid: BAC, 1993).
- , “Epistula 138 (*Ad Marcellinum*)”, ed. Lope Cilleruelo, “Carta 138 (*A Marcelino*)” en *OC VIII, Cartas 1º* [bilingüe] (Madrid: BAC, 1967), pp. 957-976.
- , *Quaestiones in Heptateuchum*, ed. Olegario García de la Fuente, *OC XXVIII, Escritos bíblicos 4º Cuestiones sobre el Heptateuco* [bilingüe] (Madrid: BAC, 1989).
- Agustín [Augustinus] de Ancona [1243-1328], *Summa de potestate ecclesiastica* (Venetia: Scoti, 1900-1983) [microfilm de la Biblioteca de la Universidad de Nueva York].
- Alberto Magno [Albertus Magnus, c.1200-1280], *Politica* en ed. A. Borgnet, *Opera omnia*, 38 vols. (Paris: Vivès, 1890-1899) [fotocopias de la Biblioteca del Seminario Teológico de Dallas].
- (Papa) Alejandro VI [Alexander VI, 1492-1503], La primera *Inter caetera* en Alfonso García Gallo, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias* [bilingüe] (Madrid: Instituto Nacional Estudios Jurídicos, 1958), pp. 339-347.
- , La *Eximiae devotionis* en *ibid.*, pp. 348-350.
- , La segunda *Inter caetera* en *ibid.*, pp. 339-347.
- , La *Piis fidelium* en *ibid.*, pp. 350-354.

-----, *La Dudum siquidem* en *ibid.*, pp. 354-356.

Althusio, Juan [Johannes Altusius, c.1557/62-1638], *Politica methodice digesta*, ed. Carl Joachim Friedrich (Cambridge: Harvard UP, 1932).

Aquino, (Santo) Tomás de [Thomas Aquinas, 1225-1274], *Summa theologiae*, eds. Francisco Barbado Viejo, et al., *Suma teológica*, 16 tomos [bilingüe] (Madrid: BAC, 1947-1960).

-----, *Summa contra gentiles*, eds. Laureano Robles Carcedo, et al., *Suma contra los gentiles*, 2 tomos [bilingüe] (Madrid: BAC, 1967-1968).

-----, *Sententia libri politicorum* en ed. Leo XIII, *Opera omnia*, t. XLVIII (Roma: 1971), pp. A69-A205. Cf. trad. José María Abascal, *Prefacio a la política* (México: Editorial Tradición, 1975).

Aristóteles [Aristoteles, 384-322 a. C.], *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, ed. H. Rackham, *Politics* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1932). Cf. trad. M. García Valdés, *Política* (Madrid: Gredos, 1988).

-----, *ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ*, ed. H. Rackham, *The Nicomachean Ethics* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1934). Cf. trad. Julio Pallí Bonet, *Ética a Nicómaco* (Madrid : Gredos, 1988).

-----, *ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ*, eds. Philip H. Wicksteed and Francis M. Cornford, *The Physics* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1935-1957). Cf. trad. G. R. de Echandía, *Física* (Madrid: Gredos, 1995).

-----, *ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ*, ed. D. J. Furley, *On the Cosmos* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1955).

-----, *ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ*, ed. W. K. C. Guthrie, *On the Heavens* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1960). Cf. trad. Miguel Candel, *Acerca del Cielo; Meteorológicos* (Madrid: Gredos, 1996).

-----, *ΜΕΤΕΩΡΟΛΟΓΙΚΑ*, ed. Henry Desmond Pritchard Lee, *Meteorologica* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1952). Cf. trad. Candel, *Acerca del Cielo; Meteorológicos*.

Azpilcueta, Martín de [1491-1586], *Relectio Cap. Ita quorundam ludaeis in qua de rebus ad Sarracenos deferris prohibitis & censuris ob id latis non segniter disputatur* (Roma: 1580) [microfilm de la Biblioteca de la Universidad de Northern Illinois].

Bacon, Rogerio [Roger Bacon, 1214-1294], *Opus Majus*, trad. Robert Belle Burke (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1928).

- Bodino, Juan [Jean Bodin, 1530-1596], *Les six livres de la République* (Aalen: Scientia Verlag, 1997), trad. G. de Añastro Isunza, *Los seis libros de la república*, 2 tomos (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992).
- , *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Aalen: Scientia Verlag, 1967). Cf. trad. Beatrice Reynolds, *Method for the Easy Comprehension of History* (New York: Octagon Books, 1966).
- Boecio, Anicio Manlio Severino [Anicius Manlius Severinus Boethius, c.480-524/5], *De consolazione philosophiae* en eds. H. F. Stewart and E. K. Rand, *The Theological tractates and the Consolation of Philosophy* [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1918), pp. 128-413. Cf. trad. Pedro Rodríguez Santidrián, *La consolación de la filosofía* (Madrid: Alianza Editorial, 1999).
- Botero, Juan [Giovanni Botero, 1540-1617], *Le Relationi Universali*, trad. Robert Johnson, *Relations of the Most Famous Kingdomes and Commonwealths Thorowout of the World* (London: 1630) [microfilms de la Biblioteca de la Universidad de Notre Dame].
- (Papa) Calixto III [Calixtus III, 1455-1458], *La Inter caetera* en ed. Alfonso García Gallo, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, pp. 316-319.
- Cano, Melchor [1509-1560], *De dominio indorum* en eds. L. Pereña, et al., *CHP IX De bello contra insulanos, intervención de España en América* (Madrid: CSIC, 1982), pp. 555-581.
- , *An ius gentium distinguatur a iure naturali* en eds. L. Pereña, et al., *CHP XIV De legibus IV: De iure gentium* (Madrid: CSIC, 1973), pp. 247-250.
- , *Quaestio 40 de bello* en L. Pereña, et al., *CHP VI Relectio de iure belli o paz dinámica* (Madrid: CSIC, 1981), pp. 323-342.
- Carranza, Bartolomé de [1503-1576], *Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos Novi Orbis?* en eds. L. Pereña, et al., *CHP IX*, pp. 552-554.
- Castro, Alfonso de [1495-1558], *Parecer cerca de dar los yndios perpetuos del Perú a los encomenderos* en eds. Pereña, et al., *CHP IX*, pp. 593-598.
- Cicerón, Marco Tulio [Marcus Tullius Cicero, 106-43 a. C.], *De respublica*, ed. Julio Pimentel Álvarez, *De la república* [bilingüe] (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984).
- , *De inventione*, ed. H. M. Hubbell [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1949). Cf. trad. Bulmaro Reyes Coria, *De la invención retórica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997).

- , *De officiis*, ed. Walter Miller [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1913). Cf. trad. José Santa Cruz Teijeiro, *Tratado de los deberes* (Madrid: Editora Nacional, 1975).
- Colón, Cristóbal [Cristoforo Colombo, 1451-1506], *Diario del primer viaje en ed.* Consuelo Varela, *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales* (Madrid: Alianza Editorial, 1989), pp. 15-138.
- , *Relación del cuarto viaje en ibid.*, pp. 291-305.
- Colón, Hernando [Fernando Colombo, 1488-1539], *Historie del S. D. Fernando Colombo*, ed. L. Arranz, trad. A. Ulloa, *Historia del Almirante* (Madrid: Historia 16, 1984).
- Cortés, Hernán [1485-1547], *Cartas y documentos*, ed. Mario Hernández Sánchez-Barba (México: Porrúa, 1963).
- Covarrubias, Diego de [1512-1577], *De iustitia belli adversus indos* en eds. L. Pereña et al., *CHP VI*, pp. 343-363.
- Covarrubias, Sebastián de [1539-1613], *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Martín de Riquer (Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1998).
- D'Ailly, Pedro [Pierre D'Ailly, 1350-1420], *Ymago mundi*, ed. Edmond Buron, 3 tomes (Paris: Maisonneuve Frères, 1930), pp. 126-497. Cf. trads. Antonio Ramírez de Verger, *Ymago mundi y otros opúsculos* (Madrid: Alianza Editorial, 1992), pp. 1-136.
- Enciso, Martín Fernández de [?-1525], "Memorial que dió el bachiller Enciso de lo ejecutado por él en defensa de los Reales derechos, en la materia de los indios" en ed. L. Torres de Mendosa, et al., *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía* (Madrid: 1894), t. I, pp. 441-450 [fotocopias de la Biblioteca Nacional de Japón].
- Estrabón [Strabon, 64 a. C.-21 d. C.], *ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ*, ed. Horace Leonardo Jones, *Geography*, vol. VI [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1929). Cf. trads. J. L. García Ramón, et al., *Geografía* (Madrid: Gredos, 1991-).
- Fukuzawa, Yukichi [1835-1901], *Bummeiron no Gairyaku*, ed. H. Matsuzawa (Tokio: Iwanami, 1995). Cf. trads. David A. Dilworth and G. Cameron Hurst, *An Outline of the Theory of Civilization* (Tokyo: Sophia University, 1973).
- (Papa) Gelasio I [Gelasius I, 492-496], *Epistola Gelasii papae ad Anastasium*

Augustum (494) en Ioannes B. Lo Grasso, *Ecclesia et Status, de mutuis officiis et iuribus, fontes selecti* (Roma: Universitas Gregoriana, 1939), pp. 45-47.

González de Mendoza, Juan [1545-1618], *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China* (Madrid: Aguilar, 1944).

(Licenciado) Gregorio, “Parecer de Gregorio”, 1512 [manuscrito de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, número 9-17-9-3688, ítem 33]. Cf. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, eds. Miguel Ángel Medina, et al., *OC 5*, pp. 1798-1800.

(San) Gregorio Magno [Gregorius Magnus, c.540-604], *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, *S. Gregorii Maguni Opera*, B (Turnholt: Brepols, 1985).

Grocio, Hugo [Hugo Grotius, 1583-1645], *De iure belli ac pacis libri tres*, eds. R. Feenstra et C. E. Persenaire (Aalen: Scientia Verlag, 1993). Cf. trad. Jaime Torrubiano Ripoll, *Del derecho de la guerra y de la paz*, 4 tomos (Madrid: Editorial Reus, 1925).

-----, *De imperio summarum potestatum circa sacra in Opera omnia theologica*, vol. III (Stuttgart: Friedrich Frommann, 1972), pp. 203- 288.

-----, *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas*, ed. Edwin Rabbie (Leiden: Brill, 1995).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1770-1831], *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad. Juan Garzón Bates, *Filosofía del Derecho* (México: Dirección General de Publicaciones, 1975).

Hipócrates [Hippokrates, 460-375 a. C.], *ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ ΥΔΑΤΩΝ* in W. H. S. Jones, *Hippocrates [LCL bilingüe]* (London: William Heinemann, 1923).

Hobbes, Thomas [1588-1679], *Leviathan*, ed. Richard Tuck, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge UP, 1996). Cf. trad. C. Mellazo, *Leviatán* (Madrid: Alianza Editorial, 1999).

Homero [Homeros, c.el siglo IX a. C.], *ΙΛΙΑΣ*, ed. A. T. Murray, *Iliad*, 2 vols. [LCL bilingüe] (London: William Heinemann, 1924-1925). Cf. trad. García Gual Carlos, *Iliada, Odisea* (Madrid: Espasa Calpe, 1999).

Hume, David [1711-1776], *Political Discourses*, eds. Wolfram Engels, et al. (Frankfurt: Wirtschaft und Finanzen GmbH, 1987).

(San) Isidoro [Isidorus Hispanensis, c.560-636], *Etymologiae*, eds. José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero, *Etymologías*, 2 tomos [bilingüe] (Madrid: BAC, 1982).

- (San) Ivo de Chartes [Ivo Carnotensis, c.1040-c.1115], *Decretum y Panormia* en ed. Migne, *Sancti Ivonis Opera Omnia* (Turnholt: Brepols, 1986).
- (San) Jerónimo [Sophronius Eusebius Hieronymus, c.340-420], *Ad evangelum* (epistula CXLVI) in ed. Jérôme Labourt, *Lettres*, 8 tomes (Paris: Société D'Édition, 1949-1963) t. VIII, pp. 115-118.
- Las Casas, Bartolomé de [c.1484-1566], *Apologética historia sumaria*, eds. Vidal Abril Castelló, et al., *OC 6-8* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).
- , *Adversus persecutores et calumniatores*, ed. Angel Losada, *OC 9 Apología* [bilingüe] (Madrid: Alianza Editorial, 1988).
- , *De thesauris*, eds. Angel Losada y Martín Lassègue, *OC 11.1* [bilingüe] (Madrid: Alianza Editorial, 1992).
- , *Doce dudas*, eds. J. B. Lassegue y J. Denglos, *OC 11.2* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).
- , *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* en eds. Ramón Hernández y Lorenzo Galmés, *OC 10* (Madrid: Alianza Editorial, 1992), pp. 29-94.
- , *Historia de las Indias*, eds. Miguel Ángel Medina, et al., *OC 3-5* (Madrid: Alianza Editorial, 1994).
- , *De imperatoria vel regia potestate* en eds. Jaime González Rodríguez, et al., *OC 12* [bilingüe] (Madrid: Alianza Editorial, 1990), pp. 20-196.
- , *De unico vocationis modo*, eds. Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral, *OC 2* [bilingüe] (Madrid: Alianza Editorial, 1990).
- , *Controversia entre Las Casas y Sepúlveda* en eds. Hernández y Galmés, *OC 10*, pp. 101-194.
- , *Treinta proposiciones* en *ibid.*, pp. 201-214.
- , *Tratado comprobatorio del imperio soberano* en *ibid.*, pp. 465-497.
- , *Carta al maestro Fray Bartolomé Carranza de Miranda (1555)* en eds. Paulino Castañeda, et al., *OC 13* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), pp. 279-303.
- Locke, John [1632-1704], *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett

- (Cambridge: Cambridge UP, 1988). Cf. trad. Carlos Mellizo, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (Madrid: Alianza Editorial, 1990).
- Lombardo, Pedro [Petrus Lombardus, c.1100-1160], *Sententiae*, ed. Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 3a ed. (Roma: Gottaferata, 1971).
- Lutero, Martín [Martin Luther, 1483-1546], *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* en trad. Teófanos Egida, *Obras* (Salamanca: Sígueme, 1977).
- Macrobio [Macrobius, c.399-c.422], *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. Iacob Willis (Stuttgart: Teubner, 1994). Cf. trad. William Harris Stahl, *Commentary on the Dream of Scipio* (New York: Columbia UP, 1990).
- Mair, Juan [John Mair, 1470-1550], *In secundum librum sententiarum* (Paris: 1519) [microfilm de la Biblioteca de la Universidad de Rochester].
- Maquiavelo, Nicolás [Niccolò di Bernardo Machiavelli, 1469-1527], *Il Principe*, trad. Eli Leonetti Jungl, *El príncipe* (Madrid: Espasa Calpe, 1999).
- , *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio*, trad. Ana Martínez Arancón, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Madrid: Alianza Editorial, 2000).
- , *Dell' Ambizione* en ed. Giorgio Inglese, *Capitoli* (Roma: Bulzoni, 1981), pp. 143-153.
- Mela, Pomponio [Pomponius] de [el siglo I], *De chorographia*, ed. Carolus Frick (Stuttgart: Teubner, 1967). Cf. trad. Carmen Guzman Arias, *Corografía* (Murcia: Universidad de Murcia, 1989).
- Montaigne, Michel de [1533-1592], *Essais*, trads. Dolores Picazo y Almudena Montojo, *Ensayos* (Madrid: Cátedra, 1985).
- Montesquieu, Charles-Louis Secondat de [1689-1755], *De l'esprit des lois*, trads. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, *Del espíritu de las Leyes* (Madrid: Tecnos, 1998).
- Morgan, Lewis H. [1818-1881], *Ancient Society on Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1907). Cf. trads. Luis María Torres, et al., *La sociedad antigua: investigaciones sobre el progreso humano desde el salvajismo y a través de la barbarie hasta la civilización* (México: Consejo Nacional para la Cultura y Artes, 1993).

- (Papa) Nicolás V [Nicolaus V, 1447-1455], *La Romanus Pontifex* en ed. García Gallo, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, pp. 305-315.
- Nishi, Amane [1829-1897], *Hyakugaku Renkan*, ed. T. Okubo (Tokio: Sohkoh, 1981).
- Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de [1478-1557], *Historia general y natural de las Indias*, ed. Juan Pérez de Tudela Bueso, *BAE CXVII-CXXI* (Madrid: Atlas, 1959).
- Palacios Rubios, Juan López de [1450-1524], *De insulis oceanis* en eds. Silvio Zavala y Agustín Milares Carlo, *De las Islas del mar Océano y Del dominio de los Reyes de España sobre los indios* (México: FCE, 1954), pp. 1-209.
- , “El texto de requerimiento” en Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (Madrid: Imprenta helética, 1935), pp. 216-217.
- Paz, Matías de [1468/70-1519], *De dominio regum Hispaniae super indos* en Zavala y Carlo, *De las Islas del mar Océano y Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, pp. 212-268.
- Peña, Juan de la [c.1513-1565], *De bello contra insulanos*, eds. L. Pereña, et al., *CHP IX* [bilingüe], pp. 136-494.
- Ptolomeo, Claudio [Klaudios Ptolemaios, c.127-c.160], *ΓΕΩΓΡΑΦΙΚΗ ΥΦΗΓΗΣΙΣ*, trad. Edward Luther Stevenson, *The Geography* (New York: Dover Publications, Inc., 1991).
- Pufendorf, Samuel [1632-1694], *De iure naturae et gentium*, ed. Frank Böhling (Berlin: Akademie Verlag GmbH, 1998). Cf. trads., Basil Kennett and William Percivale, *Of the Law of Nature and Nations, Eight Books* (Oxford: Lichfield, 1703) [microfilms de la Biblioteca de la Universidad de Aoyama Gakuin].
- Quiroga, Vasco de, *Información en derecho* en ed. L. Torres de Mendosa, et al., *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, t. X, pp. 333-513 [fotocopias de la Biblioteca Nacional de Japón].
- Santo Tomás, Domingo de [1499-1570], *Los naturales de Perú es gente de muy gran policia y orden* en eds. L. Pereña, et al., *CHP IX*, pp. 599-604.
- Sepúlveda, Juan Ginés de [1489/90-1573], *Democrates secundus, de iustis belli*

- causis* [*Democrates secundus*] en eds. A. Coroleu Lletget y A. Moreno Hernández, *OC III* [bilingüe] (Pozoblanco: Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997), pp. 38-134.
- , *Apologia, pro libro de iustis belli causis* [*Apologia*] en *ibid.*, pp. 190-222.
- , *Democrates primus, de convenientia disciplinae militaris cum christiana religione* [*Democrates primus*] en ed. la Real Academia de la Historia, *Ioannis Genesisii Sepulvedae Cordubensis Opera, cum edita, tum inedita*, IV (Madrid: Real Academia de la Historia, 1780) [fotocopias de la Biblioteca de la Universidad de Utah], pp. 223-328. Cf. trad. Angel Losada, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963), pp. 127-304.
- , *Cohortatio ad Carolum V ut bellum suscipiat in Turcas* [*Bellum in Turcas*] en ed. la Real Academia de la Historia, *Ioannis Genesisii Sepulvedae Cordubensis Opera*, pp. 358-374. Cf. trad. Losada, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, pp. 1-27.
- , *De regno et regis officio* en ed. la Real Academia de la Historia, *Ioannis Genesisii Sepulvedae Cordubensis Opera*, pp. 97-158. Cf. trad. Losada, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, pp. 29-125.
- (Papa) Sixto IV [Sixtus IV, 1471-1484], *La Aeterni Regis* en ed. García Gallo, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, pp. 325-327.
- Smith, Adam [1723-1790], *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, eds. R. H. Campbell, et al. (Indiana: Liberty Classics, 1981). Cf. trad. Josef Alonso Ortiz, *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 3 tomos (Barcelona: Ediciones Orbis, 1985).
- Soto, Domingo de [1465-1560], *De iustitia et iure*, eds. Venancio Diego Carro y Marcelino González Ordóñez, 5 tomos [bilingüe] (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968).
- , *De dominio* en ed. Jaime Brufau Prats, *Relecciones y opusculos I* [bilingüe] (Salamanca: San Esteban, 1995), pp. 97-190.
- , *Sumario* en *ibid.*, pp. 199-233.
- , *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idololatriam* en *ibid.*, pp. 242-254.
- , *Commentarii in IV Sententiarum*, 2 vols. (Salamanca: 1581) [microfilms de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona].

- , *Quaestio 40 de bello* en L. Pereña, et al., *CHP VI*, pp. 299-322.
- Suárez, Francisco [1548-1617], *De legibus*, eds. Luciano Pereña, et al., *CHP I, XI-XVII, XXI-XXII* [bilingüe] (Madrid: CSIC, 1963-1981).
- Torquemada, Juan de [1388-1468], *Summa de Ecclesia contra impugnatores potestatis Summi Pontificis* (Lugduni: Johannes Trechsel, 1900-1983) [microfilm de la Biblioteca de la Universidad de Nueva York].
- Torquemada, Juan de [1557-1624], ed. Miguel León Portilla, *Monarquía Indiana*, 3 tomos (México: Porrúa, 1975).
- Tylor, Edward B. [1832-1917], *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custum*, vol. I (London: John Murray, 1920).
- Vespucio, Américo [Amerigo Vespucci, 1454-1512], *El Novo Mondo* en ed. Roberto Levillier, *El Nuevo Mundo: cartas relativas a sus viajes y descubrimientos* [bilingüe] (Buenos Aires: Editorial Nova, 1951), pp. 170-195.
- , *Lettera di Amerigo Vespucci, delle isole nuovamente trovate in quattro sui viaggi* en *ibid.*, pp. 200-265.
- Vitoria, Francisco de [1483-1546], *De indis*, ed. Luciano Pereña, et al., *CHP V Relectio de indis o libertad de los indios* [bilingüe] (Madrid: CSIC, 1967).
- , *De iure belli*, eds. Pereña, et al., *CHP VI* [bilingüe], pp. 96-206.
- , *De potestate civili* en ed. Teofilo Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria, relecciones teológicas* (Madrid: BAC, 1960), pp. 149-195.
- , *De potestate Ecclesiae prior* en *ibid.*, pp. 242-327.
- , *De potestate Ecclesiae posterior* en *ibid.*, pp. 353-409.
- , *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* en *ibid.*, pp. 1302-1375.
- , *De temperantia* en *ibid.*, pp. 1004-1069.
- , *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. Vicente Bertrán de Heredia, 6 tomos (Salamanca: 1932-1952) [microfilms de la Biblioteca de la Universidad de Notre Dame].
- , “Carta de Francisco de Vitoria al P. Arcos sobre negocios de Indias” en eds. Pereña, et al., *CHP V*, pp. 137-139.

- VV. AA., *Sagrada Biblia*, 34ª ed., eds. Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga (Madrid: BAC, 1976).
- , *Corpus iuris civilis*, ed. Ildefonso L. García del Corral, *Cuerpo del derecho civil romano* [bilingüe] (Barcelona: Lex Nova, 1889).
- , *Corpus iuris canonici*, ed. A. Friedberg, 2 vols. (Graz: Verlagsanstalt, 1959).
- , “El texto de las Leyes de Burgos de 1512”, ed. Rafael Altamira (*Revista de Historia de América*, número 4, 1938, pp. 5-79).
- , *Las Leyes Nuevas, 1542-1543*, ed. Antonio Muro Orejon (Sevilla: la Universidad de Sevilla, 1945).
- , *Capitulación de las Alcaçovas entre los Reyes Católicos y Alfonso V de Portugal* en García Gallo, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, pp. 319-324.
- , *Capitulación de Tordesillas sobre la partición del Mar Océano* en *ibid.*, pp. 359-363.
- , *Actas de la Universidad de Salamanca a cerca de un libro de Sepúlveda* en L. Pereña, et al., *CHP IX*, pp. 499-503.
- , *Convention on Rights and Duties of States* of the Organization of American States (December 26, 1933) en la página web de *the Avalon Project at Yale Law School* (<http://www.yale.edu/lawweb/avalon/intdip/interam/intam03.htm>).
- Waldssee Müller, Martín [Martin Waldssee Müller, c.1475-1521], *Cosmographiae introductio*, eds. Joseph Fischer and Franz von Wieser [bilingüe] (New York: United States Catholic Historical Society, 1907).
- Zorita, Alonso de [c.1511-c.1585], *Relación de los señores de la Nueva España*, ed. Germán Vásquez (Madrid: Historia 16, 1992).

2. Fuentes secundarias

- Abellán, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, t. II (Madrid: Espasa Calpe, 1979).

- , *Historia del pensamiento español* (Madrid: Espasa Calpe, 1996).
- Alonso Getino, Luis G., *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina e influencia* (Madrid: Imprenta Católica, 1930).
- André-Vincent, Philippe, *Droit des Indiens et développement en Amérique latine* [1971], trad. Francisco Ortiz Chaparro, *Derecho de los indios y desarrollo en Hispanoamérica* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1975).
- Andrés Marcos, Teodoro, *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispanoamericana* (Salamanca: Imprenta Sucesores de Rivadeneyra, 1937).
- Arranz Márquez, Luis, *Repartimientos y Encomiendas en la Isla Española (El repartimiento de Alburquerque de 1514)* (Madrid: Fundación García Arévalo, 1991).
- Barnes, Jonathan, "The Just War" in Norman Kretzmann and Anthony K. Jan Pinborg eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600* (Cambridge: Cambridge UP, 1982), pp. 771-784.
- Bataillon, Marcel, *Érasme et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle* [1937], trad. Antonio Alatorre, *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi* (México: FCE, 1995).
- Bataillon, Marcel y André Saint-Lu, *Las Casas et la Défense des Indiens* [1971], trads. Javier Alfaya y Bárbara McShane, *El Padre Las Casas y la defensa de los indios* (Barcelona: Ariel, 1976).
- Belda Plans, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid: BAC, 2000).
- Bell, Aubrey F. G., *Juan Ginés de Sepúlveda* (Oxford: Oxford UP, 1925).
- , *Notes on the Spanish Renaissance*, trad. E. Julia Martínez, *El Renacimiento español* (Zaragoza: Ebro, 1944).
- Beltrán de Heredia, Vicente, *Domingo de Soto, estudio biográfico documentado* (Madrid : Cultura Hispánica, 1960).
- , "Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina" (*Ciencia Tomista*, 42, 1930, pp. 327-349).
- , "El maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda" (*Ciencia Tomista*, 45, 1932, pp. 35-49).

- , “Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado” (*Ciencia Tomista*, 56, 1937, pp. 22-39).
- Blackburn, Robin, *The Making of New World Slavery, From the Baroque to the Modern 1492-1800* (London: Verso, 1997).
- Boas, George, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1948).
- Bobbio, Norberto, *Il problema della guerra e le vie della pace* [1979], trad. Jorge Binagni, *El problema de la guerra y las vías de la paz* (Barcelona: Gedisa, 2000).
- Borst, Arno, *Barbaren, Ketzer und Artisten* [1988], trad. Eric Hansen, *Medieval Worlds: Barbarians, Heretics and Artists in the Middle Ages* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996).
- Boucher, David, *Texts in Contexts: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas* (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985).
- Brett, Annabel S., *Liberty, Right and Nature, Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge: Cambridge UP, 1997).
- Brufau Prats, Jaime, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo* (Salamanca: San Esteban, 1989).
- , *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1960).
- Burckhardt, Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien* [1860], trads. Teresa Blanco, et al., *La cultura del Renacimiento en Italia* (Madrid: Akal, 1992).
- Burdach, Konrad, *Reformation - Renaissance - Humanismus*, trad. Sekiguchi, *La Reforma, el Renacimiento y el humanismo* [1926] (Tokio: Sohbun, 1974).
- Burns, James Henderson, *Lordship, Kingship and Empire: the Idea of Monarchy, 1400-1525* (Oxford: Oxford UP, 1992).
- Cardenas y Vicent, Vicente de, *Carlos I de Castilla, señor de las Indias* (Madrid: Hidalguía, 1988).
- Carro, Diego Venancio, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, 2 tomos (Madrid: Marsiega, 1944).
- Celada, Gregorio, “Francisco de Vitoria y su legado a favor del más débil” (*Ciencia Tomista*, 127, 2000, pp. 501-524).

- Cordero, Jesús, “La apertura a la modernidad en España: La contribución de Francisco de Vitoria” (*Cuaderno de Realidades Sociales*, números 47 y 48, 1996, pp. 351-367).
- D’Entrèves, Alexander Passerin, *Natural Law, An Introduction to Legal Philosophy* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1994). Cf. trad. M. Hurtado Bautista, *Derecho natural* (Madrid: Aguilar, 1972).
- Domínguez Ortiz, Antonio, *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias* (Madrid: Alianza Editorial, 1988).
- Dumont, Jean, *La vraie Controverse de Valladolid: premier débat des droits de l’homme* [1995], trad. María José Antón, *El amanecer de los derechos del hombre: la Controversia de Valladolid* (Madrid: Encuentro, 1997).
- Elliott, J. H., *The Old World and the New, 1492-1650* (Cambridge: Cambridge UP, 1970). Cf. trad. Rafael Sánchez Mantero, *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)* (Madrid: Alianza Editorial, 1990).
- Esponera Cerdán, Alfonso, “A propósito del Papa León XIII y el IV Centenario del Descubrimiento de América” (*Ciencia Tomista*, 119, 1992, pp. 59-86).
- Fernández Álvarez, Manuel, *Poder y sociedad en la España del quinientos* (Madrid: Alianza Editorial, 1995).
- Fernández-Santamaria, J. A., *The State, War and Peace, Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559* (Cambridge: Cambridge UP, 1977). Cf. trad. Juan Faci Lacasta, *El Estado, la guerra y la paz* (Madrid: Akal, 1988).
- Figgis, John Neville, *The Divine Right of Kings*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge UP, 1922 [la primera edición: 1914]). Cf. trad. Edmundo O’Gorman, *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales* (México: FCE, 1942).
- Figueras, Antonio, “Principios de la expansión dominicana en Indias” (*Missionalia hispánica*, año I, números 1 y 2, 1944, pp. 303-340).
- Friede, Juan and Benjamin Keen, (eds.), *Bartolomé de Las Casas in History, Toward an Understanding of Man and His Work* (DeKalb: Northern Illinois UP, 1971).
- Friedman, John B., *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought* (Cambridge: Harvard UP, 1981).
- García Añoveros, Jesús María, *El pensamiento y los argumentos sobre la*

esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos (Madrid: CSIC, 2000).

Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de Las Casas*, 2 tomos, reimpresión (Madrid: CSIC, 1984 [la primera edición: 1953-60]).

-----, “Algo más sobre las Bulas alejandrinas” (*Anales de la Universidad Hispalense*, VIII, 1945, pp. 37-86).

Hamilton, Bernice, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain, A Study of the Political Ideas of Vitoria, Soto, Suárez, and Molina* (Oxford: Clarendon Press, 1963).

Hanke, Lewis, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Philadelphia: American Historical Association, 1949). Cf. trad. Luis Rodríguez Aranda, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, 2ª ed. (Madrid: Aguilar, 1967).

-----, *Aristotle and the American Indians* (Bloomington: Indiana UP, 1959).

-----, *Cuerpo de documentos del siglo XVI, sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas* (México: FCE, 1943).

Hanke, Lewis y Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas 1474-1566* (Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1954).

Haskins, Charles Homer, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard UP, 1927).

Hay, Denys, “Idea of Renaissance” in *Dictionary of the History of Ideas*, vol. IV (New York: Charles Scribner’s Sons, 1973), pp. 121-129.

Hazard, Paul, *La Pensée européenne au XVIIIème siècle, de Montesquieu à Lessing* [1946], trad. Julián Marías, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (Madrid: Alianza Editorial, 1985).

Hernández Martín, Ramón, *Francisco de Vitoria, vida y pensamiento internacionalista* (Madrid : BAC, 1995).

-----, “Personalidad humanística y teológica de Francisco de Vitoria” (*Ciencia Tomista*, 113, 1986, pp. 317-342).

Hinojosa y Naveros, Eduardo de, *Influencia que tuvieron en el derecho público de su patria y singularmente en el derecho penal los filósofos y teólogos españoles, anteriores a nuestro siglo* (Madrid: 1890).

- Hubrecht, G., “La ‘juste guerre’ dans le Décret de Gratien” (*Stvdia Gratiana Post Octava Decreti Saecvlaria*, III, 1955), pp. 160-177.
- Huerga, Álvaro, *OC 1 de Bartolomé de Las Casas, Vida y obras* (Madrid: Alianza Editorial, 1998).
- Juderías, Julián, *La leyenda negra, estudios acerca del concepto de España en el extranjero* (Madrid: Editora Nacional, 1960).
- Kamen, Henry, *The Phoenix and the Flame, Catalonia and the Counter Reformation* (New Haven: Yale UP, 1993). Cf. trads. Carlo A. Caranci y Paloma Sánchez del Moral, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII* (Madrid: Siglo veintiuno, 1998).
- Konetzke, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810* (Madrid: CSIC, 1964).
- Krauss, Günther, trad. Francisco de A. Caballero, “La duda vitoriana ante la conquista de América” (*Arbor*, número 21, 1952), pp. 337-355.
- Kroeber, A. L. and Clyde Kluckhohn, *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions* (New York: Random House, 1963).
- Lach, Donald F., *Asia in the Making of Europa, vol. 1 The Century of Discovery*, b. 1 (Chicago: The University of Chicago Press, 1965).
- Linden, Vander, “Alexander VI and the Demarcation” (*The American Historical Review*, XXII, 1916, pp. 12-20).
- Lomax, D. W. *The Reconquest of Spain* (London: Longman, 1978). Cf. trad. Antonio-Prometeo Moya, *La Reconquista* (Barcelona: Editorial Crítica, 1984).
- Lorimer, James, *The Institutes of the Law of Nations: A Treatise of the Jural Relations of Separate Political Communities*, 2 vols. (Edinburgh: Blackwood and Sons, 1883).
- Losada, Ángel, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su “epistolario” y nuevos documentos*, reimpresión (Madrid: CSIC, 1973 [la primera edición: 1959]).
- Lovejoy, Arthur O. and George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935).
- Lucena Salmoral, Manuel, et al., *Historia de iberoamérica, t. 1, Prehistoria e historia antigua* (Madrid: Cátedra, 1992).

- Mangas Martín, Araceli, (ed.), *La Escuela de Salamanca y el derecho internacional en América: del pasado al futuro* (Salamanca: Varona, 1993).
- Maravall, José Antonio, *Estado moderno y mentalidad social, siglo XV a XVII*, 2 tomos (Madrid: Alianza Editorial, 1986).
- , *Estudios de historia del pensamiento español, t. II* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999).
- Marcos Martín, Alberto, *España en los siglos XVI, XVII y XVIII* (Barcelona: Crítica, 2000).
- Martínez Ruiz, Enrique, et al., *Atlas histórico de España*, I (Madrid: Istmo, 2000).
- Mellafe, Roland, *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina* (México: SepSetentas, 1973).
- Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 tomos (Madrid: BAC, 1987-1988).
- Menéndez Pidal, Ramón, *El Padre Las Casas, su doble personalidad* (Madrid: Espasa Calpe, 1963).
- Mira Caballos, Esteban, *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI* (Madrid: Iberoamericana, 2000).
- Morrall, John B., *Political Thought in Medieval Times* (London: Hutchinson, 1958).
- Naszalyi, Emilio, trad. Ignacio G. Menéndez-Reigada, *El estado según Francisco de Vitoria* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1948).
- Nys, Ernest, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius* (Brüssel: Tr-ner & co., 1882).
- O’Gorman, Edmundo, *The Invention of America: An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of Its History* (Bloomington: Indiana UP, 1961). Cf. *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir* (México: FCE, 1993).
- Ohta, Yoshiki, “El descubrimiento del Nuevo Mundo y el nacimiento de los Estados soberanos: el pensamiento de Francisco de Vitoria” (*Social Science*, No. 43-1, 1997, pp. 133-159).

- , *El pensamiento político internacional de Hugo Grocio* (Tokio: Minerva, 2003).
- Ortega, Martín C., "Vitoria and the Universalist Conception of International Relations" in I. Clark and I. B. Neumann eds., *Classical Theories of International Relations* (London: Macmillan, 1996), pp. 99-119.
- Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man, The American Indian and Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge UP, 1982). Cf. trad. Belén Urrutia Domínguez, *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid: Alianza Editorial, 1988).
- , "The 'School of Salamanca' and the 'Affair of the Indies'" (*History of Universities*, I, 1981, pp. 71-112).
- , "Dispossessing the Barbarian: the Language of Spanish Tomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians" in *The Languages of Political Theory in Early-modern Europe* (Cambridge: Cambridge UP, 1987), pp. 79-98.
- , *Lords of All the World, Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c.1500-c.1800* (New Haven: Yale UP, 1995).
- Parker, Geoffrey, *The Military Revolution, Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge UP, 1988). Cf. trads. Alberto Piris y José Luis Gil Aristu, *La revolución militar: innovación militar y apogeo de occidente 1500-1800* (Madrid: Alianza Editorial, 2002).
- Parkinson, F., *The Philosophy of International Relations, A Study in the History of Thought* (Beverly Hills: Sage Publications, 1977).
- Penrose, Boies, *Travel and Discovery in the Renaissance, 1420-1620* (Massachusetts: Harvard UP, 1960).
- Pereña, Luciano, *La Escuela de Salamanca, proceso a la conquista de América* (Salamanca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1986).
- , *La idea de justicia en la conquista de América* (Madrid: Mapfre, 1992).
- , "Francisco de Vitoria: conciencia de América" (*Ciencia Tomista*, 116, 1989, pp. 213-233).
- Pérez de Tudela Bueso, Juan, "Significado histórico de la vida y escritos del Padre Las Casas" en Juan Pérez de Tudela Bueso y Emilio López Oto

- eds., *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas I, Historia de las Indias* (Madrid: Atlas, 1957), pp. IX-CLXXXV.
- Pérez Herrero, Pedro, *La América colonial (1492-1763), política y sociedad* (Madrid: Síntesis, 2002).
- Pérez Villanueva, Joaquín, et al., *Historia de la Inquisición en España y América*, t. I (Madrid: BAC, 1984).
- Pro, Juan y Manuel Rivero, *Breve atlas de historia de España* (Madrid: Alianza Editorial, 1999).
- Ramos, D., et al., *CHP XXV La ética en la conquista de América, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca* (Madrid: CSIC, 1984).
- Riedel, Manfred, “Bürgerliche Gesellschaft” [1979] en trads. R. Kawakami, et al., *La historia del concepto de la sociedad civil* (Tokio: Ibunsha, 1990), pp. 11-135.
- Rodríguez Peregrina, E., “Vida y Obra” en eds. E. Rodríguez Peregrina y B. Cuart Morer, *OC I de Juan Ginés de Sepúlveda, Historia de Carlos V: libros I-V* (Pozoblanco: Ayuntamiento de Pozoblanco, 1995), pp. XXV-XXXIV.
- Ruiz Miguel, Alfonso, “Paz y guerra” en Elías Díaz y Alfonso Ruiz Miguel eds., *Filosofía política II, Teoría del Estado* (Madrid: Editorial Trotta, 1996), pp. 245-264.
- Sánchez Agesta, Luis, *El concepto de Estado en el pensamiento español en el siglo XVI* (Madrid: Marisal, 1959).
- Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde im völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950], trad. Dora Schilling Thon, *El Nomos de la Tierra, en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979).
- Scott, James Brown, *The Spanish Origin of International Law, Francisco de Vitoria and His Law of Nations* (Oxford: Clarendon Press, 1934).
- Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge UP, 1978). Cf. trad. Juan José Utrilla, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2 tomos (México: FCE, 1985-1986).
- Someda, Hidefuji, *Bartolomé de Las Casas* (Tokio: Iwanami, 1990).
- Tierney, Brian, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625* (Atlanta: Scholars Press, 1997).

- Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre* [1982], trad. Flora Botton Burlá, *La conquista de América: el problema del otro* (México: Siglo veintiuno, 1987).
- Trelles, Camilo Barcia, *Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional moderno* (Valladolid: Cuesta, 1928).
- Troeltsch, Ernst, *Renaissance und Reformation* [1913], trad. Yoshiaki Uchida, *El Renacimiento y la Reforma* (Tokio: Iwanami, 1959), pp. 13-76.
- Tully, James, *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics* (Oxford: Oxford UP, 1988).
- Ullmann, Walter, *A History of Political Thought: The Middle Ages* (London: Penguin Books, 1965).
- , *The Individual and Society in the Middle Ages* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1966).
- Vanderpol, Alfred, *La doctrine scolastique du droit de guerre* (Paris: Pedone, 1919).
- Villey, Michel, *La formación de la pensée juridique moderne* (Paris: Montchretien, 1975).
- Wachtel, Nathan, *La vision des vaincus, Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570* [1971], trad. Antonio Escohotado, *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)* (Madrid: Alianza Editorial, 1976).
- Watt, W. Montgomery, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh: Edinburgh UP, 1965). Cf. trad. José Elizarde, *Historia de la España islámica* (Madrid: Alianza Editorial, 2001).
- Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des kapitalismus* [1920], trad. Joaquín Abellán, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2001).
- Whitney, Lois, *Primitivism and the Idea of Progress in English Popular Literature of the Eighteenth Century* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1934).
- Zavala, Silvio, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (Madrid: Imprenta helética, 1935).