

# *La ética de la conquista y la moral de los conquistadores*

Miguel ALONSO BAQUER (\*)

En las Indias recién descubiertas acabó haciéndose evidente un contraste de contenidos entre la reflexión ética de los grandes tratadistas y la moral vivida por los hombres de armas, entre lo que vamos a llamar *Ética de la Conquista* y lo que denominaremos *Moral de los conquistadores*.

También se dio una ruptura entre los principios proclamados como buenos y los procedimientos que, de modo pragmático, cada conquistador consideró eficaces para el logro de sus objetivos. Esta distancia entre el bien que se pretende y el mal que se practica es consubstancial con la naturaleza humana. Pero no decimos toda la verdad si no añadimos que también funcionó el hiato profundo entre las exigencias de una noble finalidad —la fundación de nuevos reinos para la Corona de España en el marco de una utopía cristiana— y las calidades altamente meritorias de unos hechos sobresalientes. En el fenómeno histórico conocido como la conquista de América se revelan tanto la grandeza de los ideales como la servidumbre de los comportamientos.

El conquistador o *milite indiano* procedía de un ambiente convulso de ideas encontradas donde ninguna actitud era, en sí misma, absolutamente buena o mala. Cada español podía elegir entre varias opciones para la legitimación de su conducta. Y así, sería de extraordinario interés para los Reyes Católicos y para sus sucesores la fijación, de una vez por todas, de cual venía siendo la teoría ética que, de hecho, predominaba en la conciencia del conquistador o *milite indiano* en el marco de las demás teorías a su alcance.

Los ejércitos y las armadas, constituidas a finales del siglo XV para el cumplimiento de los ideales que la Corona de España compartía con sus hombres, dependieron tanto en su orgánica de paz como en su orden de

---

(\*) General Secretario Permanente del Instituto Español de Estudios Estratégicos.

batalla de las convicciones éticas que en 1492 impregnaban el ambiente de Castilla y de Aragón. No importa que la acción de España en América terminara siendo sólo una parte de la actividad militante de los españoles del Siglo de Oro. Es que, en las llamadas por Colón Indias Occidentales, la peculiaridad de lo español o hispánico se acusaría más nítidamente que a lo largo de las operaciones sobre los escenarios de Sicilia, Nápoles, Alemania y los Países Bajos. En América, el modo de ser de los españoles se reveló en toda su pureza sin que se entrecruzaran en su trayectoria perspectivas éticas que tenían sus raíces lejos de España.

No se dio, en términos generales, un antagonismo ético entre dos morales, —la moral del milite indiano y la moral del soldado honrado de infantería. Esta segunda moral irrumpió con voluntad de victoria desde el seno de los Tercios fundados en Italia por el Gran Capitán, Gonzalo Fernández de Córdoba ya en los primeros años del siglo XVI. Tan admirado y prestigioso podía ser el buen soldado que triunfaría luego en las batallas de Pavía, San Quintín o Lepanto como el milite indiano que extendería las formas de vida ibéricas por los confines del Nuevo Mundo. Lo que determina nuestra preferente atención, aquí y ahora, por la ética de la conquista y por la moral de los conquistadores es su valor de hiato entre dos épocas, la medieval y la moderna y entre dos espacios, el Nuevo y el Viejo Mundo. En las Indias anduvieron más sueltos los instintos y menos controladas las pasiones. Para el estudioso del pretérito hispano, pronto para celebrar la efeméride del Quinto Centenario del Descubrimiento, las reflexiones sobre los valores morales del milite indiano y sobre su capacidad de combate contienen una impresionante carga de autenticidad.

En seis apartados sucesivos vamos a dejar patente el sentido de una trayectoria. Nos moveremos por los cauces de una historia de las ideas mejor que sobre la crónica de los hechos. Predominará en lo escrito el componente peninsular ibérico sobre el indiano en la elección de los defensores de cada posición ideológica. No es que deseemos volver la espalda al Viejo Mundo para privilegiar el Nuevo. Es que queremos poner de relieve que el Descubrimiento y la consiguiente Conquista brindaron al pensamiento de los españoles del siglo XVI una oportunidad para la propuesta de formas nuevas de convivencia, en principio, presentadas como mejores de las que se ofrecían desde las naciones cristianas de Europa.

Los seis apartados de nuestra disertación desarrollan lo esencial de un proceso que ocupa todo el siglo XVI. El primero se apoya en el panorama intelectual abierto por las obras de cuatro grandes personalidades de la europeidad, ninguna de ellas española pero centradas las cuatro en los problemas de la guerra y de la paz: Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro, Nicolás Maquiavelo y Martín Lutero. Son obras engendradas en las dos primeras décadas del siglo cuya nota común podemos resumir en la sustitución de lo cristiano medieval por lo moderno europeo. En estas cuatro grandes personalidades alienta un proyecto de Europa que desplaza al modelo de Cristiandad.

Dos de los grandes autores, Erasmo y Lutero, abordarán los problemas desde talantes antagónicos todavía atentos al mito de la Nueva Cristianidad. Los otros dos, Moro y Maquiavelo, también desde talantes antagónicos, se inscribirán con mayor audacia y más intenso radicalismo en lo distinta que podría llegar a ser la realidad de Europa a partir del Renacimiento. Lo importante aquí y ahora, para nosotros, es captar que la España de los Reyes Católicos, al igual que la España del Emperador Carlos, se abrió con entusiasmo e ingenuidad hacia los mensajes sensatos de Erasmo y de Moro y se cerró con desconfianza frente a las propuestas agresivas de Lutero y Maquiavelo. El hombre de armas español, —militante indiano o soldado de infantería— recibió la doble perspectiva ética y condujo hacia su comportamiento como algo deseable en sí mismo a los mensajes de Erasmo y de Moro.

En el segundo apartado tomaremos conciencia —nos haremos cargo— de la actitud doctrinal realmente viva entre los consejeros de los Reyes Católicos cuando afluyó a su Corte la noticia del hallazgo colombiano, —la teocracia pontifical—. D. Fernando de Aragón —el Rey Católico— haría todo lo posible para conciliar los postulados de la teocracia pontifical con sus propios intereses de «príncipe casi nouvo», como gustaba denominarle Maquiavelo. Lo decisivo es que la noción misma de teocracia pontifical se hace absolutamente imprescindible para el conocimiento del ambiente de donde se nutre lo que luego será la *Ética de la Conquista*.

En el tercer apartado se analiza críticamente la obra de una figura, la del doctor D. Juan López de Palacios Rubios, que está en el origen de todos los problemas deontológicos.

En el cuarto se hace entrar en escena la actitud tantas veces comentada del dominico Fray Bartolomé de Las Casas y en el quinto a su ilustre contradictor, el doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda. En el sexto, serenamente, se pone en el primer plano la figura grave y digna del dominico Fray Francisco de Vitoria. Los tres grandes del período carolino de la implantación en las Indias, Las Casas, Sepúlveda y Vitoria darán buena cuenta del arcaísmo, del ultramontanismo y del regalismo en una pieza que llevaba en sus entrañas el texto del famoso «Requerimiento» de Palacios Rubios. La «Destrucción» de Las Casas, la «Apología» de Sepúlveda y las «Relecciones» de Vitoria forman una cumbre del pensamiento a cuya sombra se agitan los ejecutores de la conquista propiamente dicha.

Queda claro, —cuando se llega a este recodo del camino— que *La Ética de la conquista*, estaba siendo asumida en la realidad histórica por *La Moral de los Conquistadores* de dos formas bien diversas: una, más puritana o más sensible, aceptaba los argumentos apasionados de Las Casas en su interpretación moderada del P. Vitoria y otra, más flexible y egoísta, partía de los hechos consumados y se entregaba al juego tolerante y pragmático abierto por Palacios Rubios y legitimado hábilmente por Ginés de Sepúlveda. Esta segunda forma es la que expresa la realidad vivida por los

conquistadores frente a la realidad pensada en torno a los dominicos de la Escuela de Salamanca.

## 1. GUERRA Y PAZ

El pensamiento sobre la guerra y la paz de los españoles de la época del Descubrimiento estuvo dominado, en primer lugar, por la inercia de su propia trayectoria medieval, y a continuación, por la recepción, frente a frente, de un conflicto ideológico en el que estaban alineados a un lado, grato para ellos, Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro, dos humanistas cristianos, y al otro, incómodo para los mismos españoles, Nicolás Maquiavelo y Martín Lutero, un humanista laico y un reformador crítico, igualmente hostiles a la Iglesia de Roma.

La amistad entre Erasmo y Moro había de producir un acuerdo profundo. Se dio un tránsito de ideas desde el uno al otro lado del Canal de la Mancha. El holandés, además, viajó triunfalmente por el arco de ciudades universitarias que desde Roma le devolvía a Amsterdam a través de Bolonia, Friburgo, Basilea, etc... El inglés, mucho menos viajero, poseía una mentalidad más errante todavía que la del holandés, pero sus objetivos eran convergentes. La reflexión sobre el Nuevo Testamento, en medida en que perfeccionaba la reflexión sobre la Antigüedad Clásica greco-latina, dejaba obsoletos a los valores de la Cristiandad medieval cuyo mayor pecado, a juicio de ambos, había sido vivir anclada en las cualidades belicosas del Antiguo Testamento. La paz, venían a decir los dos, encomendada a los príncipes verdaderamente cristianos, llegará cuando sus pueblos concilien los aciertos de los filósofos anteriores al advenimiento del cristianismo con las enseñanzas del mensaje neotestamentario del amor.

La Edad Media y el Antiguo Testamento pasan en Erasmo y Moro a ocupar una débil posición. —la de la carne, mientras la Antigüedad Clásica y el Nuevo Testamento quedan en la más envidiable, —la del espíritu—

El judaísmo, el islamismo y el cristianismo medievales se transforman para nuestros dos humanistas en reminiscencias de lo que debe ser superado por lo que, a la postre, será la nueva Cristiandad, es decir, Europa. La guerra será reemplazada por la paz.

Erasmo había publicado en 1501 *Enchiridion militis christiani* o *Devoción del caballero cristiano* a instancias de la mujer de un maestro armero de la corte de Borgoña. Entre 1515 y 1517 sacó adelante hasta seis nuevas ediciones que llegarían a sumar veintinueve entre 1519 y 1523, los años más activos de la conquista de América. Es una obra escrita para ser leída con algún detenimiento donde propugna por la vía de la interiorización y por el rechazo de lo institucional en materia religiosa. En 1516 había aparecido, dedicado al futuro Emperador Carlos, su *Institutio principis christiani*, uno más entre los numerosos espejos de príncipes de la época, que na-

turalmente consagró la fama de Erasmo entre los pensadores de los Reinos de Castilla y Aragón. En 1517 se entrega a la imprenta *Querela Pacis* o *Demanda de Paz* que, aún siendo un texto de circunstancias, pronto se convertirá en el primer texto antológico de todos los pacifismos<sup>1</sup>.

«Entre los cristianos impera mucho más la lucha que entre los gentiles... la guerra es la cosa más peligrosa que existe, no debe ser hecha más que con el consentimiento de toda la nación. Hay casos en que es necesario comprar la paz: no se paga nunca un precio demasiado caro... En fin, si esta peste no puede ser verdaderamente evitada, que el príncipe cuide al menos de hacerla con un mínimo de inconvenientes para los suyos, vertiendo la menor cantidad posible de sangre cristiana y terminándola lo antes posible».

Tomás Moro, —como ha observado Juan Antonio Cincúnegui en el *Prólogo* a una de las más recientes ediciones de su *Utopía*— fue el más grande de los humanistas ingleses de su tiempo... «mártir y santo, amigo de Erasmo y de Luis Vives, prototipo del humanismo cristiano»<sup>2</sup>.

A diferencia del florentino Maquiavelo, que era un europeísta nato partidario del oportunismo, Moro actuaba como un idealista espiritual y platónico. Su *Utopía* fue una mordaz crítica del feudalismo inglés de su tiempo donde, además de esbozar la organización de una sociedad comunista idealizada, Moro dejaba ver como los pueblos sin cristianizar eran capaces de llevar bastante bien las cosas de la guerra y de la paz.

«Nada es tan poco glorioso como la gloria que depara la guerra».

En *Utopía*, a las órdenes de un príncipe que irónicamente se llama Ademos, —príncipe sin pueblo— los utopianos «no se lanzan temerariamente a la guerra, a menos que sea en defensa propia, para proteger a sus amigos contra una agresión injusta o por compasión, para ayudar a un pueblo oprimido a liberarse de la tiranía».

Lo curioso del diálogo utopiano es que Rafael Hidacledo, el personaje que lleva a su cargo el pensamiento de Tomás Moro, confiesa que todo lo que sabe del reino de la *Utopía* se lo debe a las noticias de un navegante portugués que vino de las Indias. Las Indias, implícitamente, son el escenario posible para la puesta en marcha de un empeño cristiano de *Utopía*.

La España de los Reyes Católicos y de Cisneros se entregó a las mismas consideraciones hacia 1516 y esperó muy poco tiempo para repeler

---

1. Cornelis AUGUSTIN: *Erasmus de Rotterdam. Vida y Obras*. Editorial Crítica, Barcelona 1990. Puede consultarse FEBVRE, Lucien *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*. Ediciones Martínez Roca Barcelona 1970.

2. Andrés VAZQUEZ DE PRADA: *Edición crítica de «Utopía» de Tomás Moro*. Editorial Rialp, Madrid, 1990. Puede consultarse cada uno de los cuatro tomos o volúmenes presentados bajo los siguientes títulos: *Un hombre sólo. Cartas desde la Torre. La agonía de Cristo. Diálogo de la fortaleza contra la tribulación y Utopía*.

las lecciones de Lutero y Maquiavelo. El *Príncipe*, una obra de 1513 aparecida veinte años más tarde, poco después de que el humanista valenciano Luis Vives concluyera en 1527 *De Concordia et Discordia in humano genere*, no propugnaba por la paz, como tampoco las arrogancias de Lutero<sup>3</sup>:

«Debe un príncipe no tener otro objetivo ni otro pensamiento ni dedicarse a otro arte fuera del de la guerra y de las órdenes y disciplinas de la misma porque ello es el único arte que se espera del que manda».

Esta tesis maquiavélica no estaba demasiado alejada en la práctica política de la doctrina de las dos espadas luterana<sup>4</sup>:

«Jesús ha retirado de manos de Pedro la espada temporal, pero la ha dejado en manos de los príncipes... Los pastores del Evangelio han recibido de Cristo la espada evangélica para abatir los vicios y reprimir las pasiones humanas. Los reyes han recibido el uso de la espada para aterrorizar a los malvados y proteger a los buenos».

El laicismo radical del político florentino y la religiosidad patética del fraile alemán se movían desde puntos de partida antagónicos, pero tenían un objetivo común. El hombre europeo del Renacimiento, debilitado según Maquiavelo por el espíritu de las bienaventuranzas o militarizado según Lutero por la agresividad de los Papas, estaba fuera de juego para el adecuado uso de la espada temporal y debía entrar en él sólo por razones terrenales.

Erasmus, Moro, Maquiavelo, y Lutero a nadie dejaban indiferente con sus nuevas ideas. Menos que a nadie a los príncipes o a los generales de los ejércitos. Lo que éstos debían realizar tenía íntima relación con aquellas ideas. Cisneros y Carlos V, claramente, aceptan los argumentos de Erasmo y Moro y rechazan los de Maquiavelo y Lutero. En las Indias, mejor que en Europa, África o Asia, habrán de fundarse nuevos reinos donde se extienda la paz. El buen camino pasa por la reducción del contagio maquiavélico o luterano y por la predicación del erasmismo en la versión algo más cálida del *Tratado de la Tribulación* de Tomás Moro. Los conquistadores y los funcionarios reales habrán de tomar buena nota de esta preferencia.

El problema de la guerra y de la paz en Europa nunca estuvo demasiado ligado a la concordia entre los príncipes cristianos. Nadie sentía íntimos remordimientos por urdir enemistades y alianzas con vistas a la conquista de Granada, a las campañas de Sicilia y Nápoles, a las luchas por la hegemonía en Florencia o Milán, como más tarde, para la prolonga-

3. Luis DIEZ DEL CORRAL: *La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt*. Revista de Occidente, Madrid 1976.

4. José Luis LOPEZ ARANGUREN: *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*. Revista de Occidente, Madrid, 1952.

ción de la conflictividad religiosa en torno a las Provincias Unidas de Holanda y a los Principados del Rin, el Elba o el Danubio. Todos los príncipes cristianos se creían autorizados para iniciar una guerra o para gestionar treguas o paces temporales, dijeran lo que dijeran los teólogos y juristas.

El problema ético brotó cuando la situación fue percibida como nueva. La conflictividad se estaba extendiendo entre españoles e indios sobre el territorio americano. Era sobre aquellos territorios del Nuevo Mundo donde los Reyes Católicos, por un momento, habían soñado con la implantación de una sociedad sin guerras. La reiteración de los combates en las Indias, —no la reaparición de la lucha armada en Italia o Flandes— fue lo que provocó la discusión sobre los justos títulos o sobre la legitimidad de la violencia. La duda indiana afectó tanto al Emperador como a sus mejores consejeros.

El pensamiento español del siglo XVI sobre la guerra y la paz recorre la estela del Descubrimiento sin querer acallar del todo las ideas de los cuatro gigantes de la hora. Un mundo que no necesitaba ver legitimadas las empresas contra el Islam en las orillas del Mediterráneo o en las riberas del Danubio junto a Viena y que apenas le daba importancia a la licitud de los desplazamientos de compañías de soldados entre las fronteras internas de Italia, le dio importancia suma a la justicia de la conquista americana.

Nadie discutió la legalidad de las pretensiones del Rey Católico contra los intereses del Rey Cristianísimo. No se sintió inquietud a la hora de reprimir cismas o herejías con movimientos de tropas dentro de Navarra. Apenas se negó a Felipe II todo lo que entrañaba de uso de la fuerza la unión dinástica con Portugal. Lo que provocó dentro de España fuertes remordimientos de conciencia era la lucha contra los indios por parte de un puñado de conquistadores. El pensamiento español del siglo XVI fue valiente. La Corona asumió la responsabilidad por todo lo bueno que llevara a la paz y por todo lo malo que llevara a la guerra en un espacio, el Nuevo Mundo, donde estaba ética y religiosamente obligada a fundar una utopía.

## 2. LA TEOCRACIA PONTIFICAL

La moral de los conquistadores de Indias sólo en pequeña medida fue deudora de las controversias sobre la *Ética de la conquista* abiertas durante la primera mitad del siglo XVI entre los teólogos y juristas españoles. El conquistador tenía una peculiar manera de calificar a su conducta como buen o como mala que, en definitiva, le separaba olímpicamente de la polémica sobre los justos títulos para el dominio de España y, más aún, de la posible licitud de los combates contra los indios. El problema de la guerra justa le resultaba tangencial. Para la legitimación práctica de sus acciones

se amparaba en una especie de moral del éxito, antes que en una lógica argumental. Ni siquiera las ideas ambientales a favor de lo que suele llamarse teocracia pontifical serán asumidas por el conquistador.

Los conquistadores aceptan ser dirigidos por una doctrina política en alza de carácter regalista de la que se derivaba la aceptación, sin problemas de conciencia, de los designios de la Corona. La controversia sobre los justos títulos para la conquista no quisieron penetrar en ella. Paulino Castañeda en su obra. *La teocracia pontifical y la conquista de América* lo hace constar con estas palabras<sup>5</sup>:

«Nadie, ni el Rey ni los conquistadores, ponía en tela de juicio el derecho de dominio de aquellas regiones. Nadie discutió el derecho de conquista. Ni tampoco el Padre Vitoria»... «Así como los teólogos y juristas españoles dedicaron su preferente atención al problema teórico de los títulos de la conquista, los colonizadores, conquistadores y misioneros dedicaron más sus afanes y desvelos a los problemas de la admiración colonial. Para los misioneros y conquistadores hubiera carecido de sentido poner en tela de juicio la legitimidad de la conquista como tal»... «Cuando España se asienta en las Indias, nadie se quejó en nombre de la justicia; lo que hizo levantar voces de protesta fue el monopolio... Era la idea predominante entonces que los países ocupados por paganos e infieles pertenecían a la nación cristiana que los ocupaba».

La doctrina del gobierno del mundo por Dios, mediante su más alto representante en la tierra, el Papa, —tal es la clave de la teocracia pontifical— no les interesaba a los conquistadores. En realidad les llegaba inmersa en las capitulaciones e instrucciones del Rey Católico o del Emperador Carlos, que sí que se la tomaron en serio. Aquella doctrina, —concretamente calificada por el catedrático de la Universidad de Sevilla como teocracia— defendía que el Señor de fieles y de infieles, que era el Romano Pontífice, «posee por delegación de Cristo una alta soberanía para señalar las rutas de la justicia, para intervenir en lo espiritual y en lo temporal, para nombrar y deponer reyes y príncipes, para trasladar imperios, cuando lo exija el bien de las almas y el fin espiritual de la iglesia».

La teocracia pontifical no será nunca la doctrina de los conquistadores, aunque se aprovecharán de ella. Al margen de su tesis central, el notable cronista Antonio de Herrera—, autor de una excelente *Historia General de los hechos de los castellanos en las Indias y Tierra Firme del Mar Océano*, de muy directa inspiración cortesiana, —dejará constancia de «que no pocos letrados eran de opinión que por la posesión de aquellas nuevas tierras había tomado el almirante (y por otras muchas causas) era título legítimo para poseer aquel Nuevo Mundo, sin que fuera necesaria la confirmación, ni donación del Pontífice<sup>6</sup>. Los conquistadores aún se situarían más lejos de la teocracia pontifical que los letrados.

5. Paulino CASTAÑEDA: *La teocracia pontifical y la conquista de América*. Publicación del Seminario de Vitoria. Editorial ESET, 1968.

6. Antonio de HERRERA: *Historia general de los hechos de los castellanos en las indias y Tierra Firme del Mar Océano*. Edición de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1936.



Es lo que se desprende también de la historia de Fernández de Oviedo. El notable historiador siempre pone por delante de la donación papal el derecho de los Reyes Católicos al principado de las Indias. La donación fue solicitada, nos dice «porque con más justo título su santo propósito se efectuara (que era la religión christiana, como siervos de Dios); aunque para esto no tuviesen necesidad, tomaron licencia e título del Vicario de Cristo». El Pontífice refrenda algo que los Reyes hacen por su propia autoridad como príncipes cristianos.

Como la mayoría de los conquistadores, el cronista tardío Solórzano Pereira, le daba a las Bulas Alejandrinas un mero valor confirmatorio... ya que «el descubrimiento y la ocupación constituyen título suficiente». Y así debió pensar el mismo Cristóbal Colón cuando los Reyes Católicos le otorgaban derecho de señorío «en las tierras descubiertas y por descubrir». Todos los derechos vienen del tratado político entre Portugal y España que estaba vigente desde 1480.

Lo que el Rey Católico busca y obtiene con las Bulas Alejandrinas es una ratificación de aquel reparto de territorios en poder de los infieles a favor de sólo dos príncipes cristianos, el portugués y el español. Pretenden ambos una demarcación de zonas de influencia que les permita una especie de monopolio. Y lo logran, de hecho, sobre todo la Corona española en su voluntad de poner freno a las pretensiones portuguesas. Por su parte, el Papa Alejandro VI introdujo, como era lógico y debido, un mandato de evangelización. Pide «que la fe católica se amplíe y dilate por todas partes, se promueva la salvación de las almas y se reduzcan a una sola fe las naciones bárbaras».

La distinción entre las esferas temporal y espiritual, que pronto exagerará la doctrina de las dos espadas, será la que con pulcritud suma desarrollará el Maestro Vitoria al revisar los títulos de una conquista en marcha. A su juicio... «Las Bulas no daban otro derecho a los españoles que el de predicar el Evangelio como mandatarios del Papa y por derecho propio en cuanto cristianos».

Las Bulas no ejercen otra potestad que la espiritual y —he aquí lo decisivo— lo hacen para excluir a las demás naciones del derecho a predicar en las Indias el Evangelio y del deber de proteger a los predicadores. Las «Relecciones» del P. Vitoria, pronunciadas entre la Navidad de 1527 y la primavera de 1543, dejan establecido que es el Estado quien tiene autoridad para declarar y para hacer la guerra; pero que ésta sólo puede hacerse para vengar un mal, para buscar satisfacción mediante las armas si falla todo lo demás o para compensar al inocente por la ofensa o injuria inferida.

El profesor García Gallo<sup>7</sup>, en polémica con la interpretación, a su jui-

---

7. Alfonso GARCIA GALLO: *La posición de Francisco de Vitoria ante el problema indiano*. Revista Española del Derecho. Buenos Aires, 1949.

cio, demasiado temporalista que le había dado a la teoría vitoriana el catedrático de Sevilla Manuel Jiménez Fernández<sup>8</sup>, se aproxima al fondo de la cuestión al detectar el quicio de la doctrina entonces vigente.

«La infidelidad por sí misma privaba de personalidad jurídica a estos pueblos, por lo que cualquier príncipe cristiano podía someterlos a su dominio».

El conquistador de modo intuitivo se apropia de esta doctrina. Da absolutamente por sentado su derecho a mandar en nombre del príncipe cristiano. Centra su acción en impedir que el cacique indio siga ejerciendo sus poderes. Sólo el príncipe cristiano encarna la soberanía y preside las estructuras de poder. El lugar del conquistador le viene determinado por sus méritos. Estos son algo previo al ejercicio de su potestad. La heroica y sufrida contribución de su hueste a la transferencia de soberanía, —el esfuerzo bélico heroico—, es lo que les puso en condiciones de merecer el título de jefes.

En la medida en la que cada conquistador debe hacer convergentes los derechos del Papa y los del Rey, su título se consolida. La donación papal de «islas y tierras descubiertas y por descubrir» en favor de los reyes de España es válida aunque les parece onerosa, porque entraña la obligación de evangelizar. La *Ética de la conquista* se legitima en este encargo. Nadie se aplicó a cumplirlo con tanto empeño como Hernán Cortés.

El primer grito de alarma, y a la vez de seria protesta contra la legitimidad de aquel título, según Paulino Catañeda, hemos de verlo en el famoso sermón del dominico Montesinos que, al decir de Las Casas, encerraba el pensamiento de todos los dominicos de La Española. De momento «no discuten los títulos de España en aquellas tierras, solamente condenan los abusos reprobables». Será Bartolomé de Las Casas quien resalte la gravedad del fondo del problema al hacerse estas preguntas.

«¿Estos —los indios— no son hombres? ¿Estos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos? ¿Estos en qué nos han ofendido? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus tierras mansos y pacíficos?»

Gonzalo Jiménez de Quesada, en nombre de los conquistadores separará el derecho a mandar (que a nadie les niega) de la tolerancia de los abusos (que todos condenan). El derecho les había venido del mérito de la conquista. La tolerancia de los abusos se les transformó en un cuestión ambigua. El milite indiano no sabe quiénes injurian más: ¿los indios a los conquistadores o los conquistadores a los indios?.....

«Las Indias Occidentales —escribió Quesada— pertenecen a España así por la participación que toca a la frontera de nuestros mares como por

8. Manuel JIMENEZ FERNANDEZ: *Bartolomé de Las Casas*. Sevilla, 1953 (1. Delegado de Cisneros para la reformatión de las Indias).

la concesión de los Sumos Pontífices Romanos que son Vicarios de Dios en todo el universo. Esta conquista, con estos y otros muy justos títulos, costó a España grandes tesoros, infinito trabajo y sangre».

Martín Fernández Enciso, otro conquistador letrado<sup>9</sup> introducirá una razón más —la idolatría del indio— que el cronista López de Gómara transforma teocráticamente de nuevo— en el encargo de predicación de la fe de Cristo, sin agravio de ningún otro príncipe cristiano. Pero los Reyes de Castilla insisten: lo que tiene valor para el conquistador es que las Indias fueron ganadas con trabajo y sangre y tras muchos gastos, simplemente, porque el conquistador asumió la misión de evangelizar la tierra y de conservar a los indios para la fe católica. El problema de los abusos no afecta al justo título para la dominación.

### 3. EL «REQUERIMIENTO» DEL DOCTOR PALACIOS RUBIOS (1450-1520)

Lo que llegará al corazón de los conquistadores fue la doctrina oficial y regalista sobre las Indias emanada de la Junta de Burgos en 1512. La Corte había vivido angustiada las tentativas francesas de invasión por Fuenterrabía con auxilio inglés, hechas con el propósito de frenar lo que llamaban la anexión de Navarra por Fernando el Católico. En la Junta, Juan Rodríguez de Fonseca, obispo de Palencia, el Doctor Palacios Rubios, el teólogo Matías de Paz y el moralista Pedro de Covarrubias, sin cuestionar los derechos sobre Navarra de D. Fernando, se habían colocado del lado de los milites indianos y habían legitimado la conquista en lo esencial. Las primeras conquistas en el Caribe constituían una realidad que debía ser purificada de abusos, pero no negada en su finalidad.

Lo que la Junta dejaba listo para sentencia era el texto, y la recomendación de su uso antes del ataque armado a los indígenas, del llamado «Requerimiento». Su repercusión en las Indias había precedido eficazmente al balance de la polémica de Valladolid (1550-1551) entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda. En ambas Juntas se discutió una cuestión teórica —los justos títulos— sin penetrar en otra cosa práctica —los comportamientos lícitos. Entre 1512 y 1550 el «Requerimiento» había legitimado ya muchas veces la progresión española desde el Caribe hacia el corazón del continente. Las grandes conquistas de Méjico y del Perú quedaban consumadas y eran irreversibles.

El conquistador practicaba una de las dos doctrinas en cuestión, —la que arrancada de Palacios Rubios y atenuada por Matías de Paz, se llenó

---

9. Martín FERNANDEZ ENCISO: *Memorial que dio el bachiller Enciso de lo ejecutado por él en defensa de los reales derechos en materia de los indios*. Madrid 1864. Se trata de uno de los redactores en 1519 de las Leyes de Burgos.

de eruditos matices en Ginés de Sepúlveda. El conquistador desdeñaba la doctrina opuesta, —implícita en los sermones de Montesinos, expresada con indignación por Bartolomé de Las Casas y finalmente razonada por Francisco de Vitoria. Serán los oficiales reales en los virreinos, capitánías generales y audiencias quienes, a partir de las Leyes Nuevas de 1542, intentarán el relevo de una doctrina por otra.

Juan López de Palacios Rubios «celeberrimo doctor y astro brillantísimo de nuestra España y de nuestra época, —para Eloy Bullón y también «sabio doctísimo en su facultad de jurista, estimado en la Corte más que todos y por bueno y buen cristiano también tenido»— para Bartolomé de Las Casas, durante algún tiempo, debió de nacer al tiempo que Isabel la Católica, muy cerca de Madrigal de las Altas Torres, en la villa salmantina de Palacios Rubios.

Los Reyes Católicos le concedieron carta de hidalguía y escudo de armas, seguramente gracias a su papel sobresaliente en la redacción de las Leyes de Toro y en la elaboración jurídica de lo que sería el Real Patronato.

Aquí importa realzar el tratado *De justicia et jure obtentionis regni navarrae* o *Defensa de la conquista del Reino de Navarra*, que resultó coetáneo de su libro decisivo *De insulis maris oceani quas vulgus Indias appellat* o *De las Islas del Océano y de la libertad de los Indios*. En ambos «se muestra favorable a que se diera buen trato a los indios, pero dentro del poco favorable sistema de las encomiendas», —como escribe Antonio García—. Los indios son libres —viene a decir— siempre que no resistan con las armas la difusión del Evangelio<sup>10</sup>.

La doctrina de Palacios Rubios era coherente consigo misma. Recuerda la legitimación que él mismo había dado a la deposición del supuestamente cismático rey de Navarra. Juan de Albret. Se deniega a los caciques el dominio político, que había de pasar de ellos a la Iglesia y de la Iglesia al Rey de España «porque el Papa puede castigar a los infieles si obran contra el derecho natural». En definitiva, las encomiendas deben otorgarse a quiénes entre los hispanos demuestren ser los mejores.

Las demás obras de Palacios Rubio complementan el cuadro, —*Del Consejo y de los Consejeros del Rey, Instrucción política para Carlos V* y el *Tratado del esfuerzo bélico heroico*, dedicada ésta a su hijo Gonzalo Pérez de Vivero—. Esta última constituye una guía para la vida militar donde el heroísmo se fundamenta en la injusticia del móvil adverso antes que en el riesgo del acto heroico.

El *Tratado del esfuerzo bélico heroico* —prologado en una excelente edición el 24 de junio de 1941 por José Tudela— fue impreso en Salamanca en noviembre de 1524, meses después de la muerte del doctor. Se vuelven

---

10. Juan López de PALACIOS RUBIOS: *De las islas del Mar Océano*. Edición presentada por Silvio Zavala. México. Buenos Aires, 1954.

a legitimar los modos españoles de gobernar las Indias «después que supo las tiranías que de los españoles padecían los indios» que ya había legitimado en los libros anteriores, particularmente en *De las islas del mar Océano*, redactada entre 1514 y 1516, pocos años después de haber sido despachado el «Requerimiento» en la expedición de Pedrarias.

El historiador de Indias Fernández de Oviedo<sup>11</sup> nos ha narrado una entrevista con el Doctor en la que le planteó si la conciencia de un cristiano podía quedar satisfecha con la técnica del «Requerimiento». Palacios Rubios insistió en que sólo era válido si se respetaba íntegramente la norma original que ya practicó Cristóbal Colón cuando «en todo cabo mandó plantar una alta cruz y a toda la gente que halló le notificó el estado de Vuestras Altezas y cómo su asiento es en España». Le citó una disposición de 1503 que permitía esclavizar a los indios caribeños cuando éstos se negaban a aceptar la fe. Y aún se remontó a la conquista de las Islas Canarias y al precedente de una declaración de guerra de estilo musulmán, para terminar aludiendo a la experiencia del requerimiento que Alonso de Ojeda leyó a los indios caramari a principios del siglo.

Tanto a Pedraria como a Cortés se les había recordado que debían «efectuar notificaciones, una, dos o tres más veces hasta que fuese comprendido». La conclusión de Fernández de Oviedo apuntaba en el sentido de su experiencia personal. «Mande aún guardarle (al «Requerimiento») hasta que tengamos algunos de estos indios en la jaula para que despacio lo aprendan y el Señor obispo se lo dé a entender».

Estas observaciones, que Eloy Bullón de Mendoza en *Un colaborador de los Reyes Católicos: El Doctor Palacios Rubios y sus obras* (Madrid, 1927)<sup>12</sup> interpretó benévolamente, tardaron en ser criticadas por los españoles de la época. La condena del «Requerimiento» como método nada respetuoso para la libertad de los indios, llegó tarde a los conquistadores.

Es muy importante retener la noticia del agrado inicial de Bartolomé de Las Casas por la obra de Palacios Rubios y destacar la habilidad de Eloy Bullón para enlazar los tres textos básicos, —el de Navarra, el de las Islas del Mar Océano y el del Esfuerzo bélico heroico— en un estudio algo posterior<sup>13</sup>:

«El ministro del rey católico, —escribe Eloy Bullón— dio, en efecto, al poder pontificio un alcance excesivo. Pero aunque con error disculpable, dada la época en que vivió, incurriese en estas exageraciones, nadie puede negarle un mérito indiscutible, y es el de haber defendido en su libro con toda decisión la noble causa de la libertad personal y buen tratamiento de los indios».

11. Gonzalo FERNANDEZ DE OVIEDO: *Historia general y natural de las Indias*. Biblioteca Autores Españoles CXX.

12. Eloy BULLON DE MENDOZA: *Un colaborador de los Reyes Católicos: El Doctor Palacios Rubios y sus obras*. Madrid, 1927.

13. Silvio E. ZAVALA: *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios y las Instituciones jurídicas en la conquista de América*. Ed. Porria. Tercera edición, revisada y aumentada, Méjico 1988.

Silvio E. Zavala, que se había ocupado del doctor Palacios Rubios en 1937, —*La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*. — vuelve sobre él en la *Introducción* a la edición conjunta de las dos obras fundamentales para el estudio de la moral de los conquistadores: *De las Islas del mar océano* y *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios* — ésta última de Fray Matías de Paz—<sup>14</sup>.

Zavala, con perspicacia, recuerda a los lectores que Palacios Rubios siguió la causa del Emperador en la guerra de las comunidades porque era regalista, pero «de un regalismo que no estaba reñido con la adhesión a la Iglesia y Santa Sede». Ahora bien, lo curioso de la doctrina que Palacios Rubios había establecido en torno a Navarra —los reinos de Navarra fueron adquiridos en santísima y justísima guerra porque Juan de Albret y Catalina de Foix habían favorecido el cisma contra el Papa y podían pasar a quien los conquistase—, es que podían aplicarse en Indias si se demostraba que también allí había una estructura de poder contraria a la obediencia al Vicario de Cristo en la tierra. Bastaba, pues, hacer ver a la población india que la autoridad de sus jefes naturales le podía ser negada por la comunidad, verdadera depositaria de la autoridad divina, si su conducta era la de un tirano.

Palacios Rubios practicaba un vigoroso cesarismo cuando distinguía entre reyes y tiranos para hacerles dignos o indignos de la obediencia de la comunidad.

«Sin embargo —señala Silvio A. Zavala— la piedra de toque de esta doctrina, en el siglo XVI, sería la posibilidad de conflicto entre príncipe y súbditos por motivos de religión. Cuando se trata de la fe católica frente a un príncipe infiel o hereje, Palacios Rubios abjura de su acendrado cesarismo y no sólo piensa que el jefe puede deponer a esos príncipes sino que el pueblo se alza y los castiga».

*La moral de los conquistadores* aceptará esta síntesis de cesarismo y ultramodernismo. Si los jefes o señores indios son contemplados como tiranos y no como reyes, será lícito tanto el fomentar que sus súbditos los depongan y se sometan después al rey cristiano como que las huestes del príncipe cristiano lo hagan por su propia iniciativa, si hay injuria contra la santa religión cristiana.

Un tratadista antiguo, el Ostiense (muerto en 1271 y cardenal-arzobispo de Ostia en 1261), se había manifestado en términos muy parecidos en los problemas medievales de las dos espadas o de la confrontación entre la Iglesia y el Imperio, entre el sacerdocio y el mando. La espada espiritual debe ser esgrimida por la Iglesia y la temporal en nombre de la Iglesia, por la mano de los reyes y soldados «por concesión o permiso de la Iglesia». Palacios Rubios armonizará la tesis regalistas con las ultramonta-

14. Fray MATIAS DE PAZ: *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*. Edición presentada por Silvio Zavala. México-Buenos Aires. 1954.

nas, simplemente, porque Fernando el Católico, como después el Emperador Carlos son príncipes dispuestos a realizar grandes empresas bajo el pretexto de la religión. No predicán otra cosa que paz y fe, viene a decirnos.

«Esta confluencia de ultramodernismo y regalismo caracteriza la visión política de nuestro jurista y permite situarla, en equilibrio inestable entre las teorías papales exageradas de la Edad Media y la razón de Estado que vislumbra Maquiavelo».

Las dos corrientes mezclaban sus aguas, formando una sola, para el caso en que los paganos se opusieran con las armas o contestaran con blasfemias a la predicación evangélica: «entonces se podía declararles la guerra y aún ocupar sus tierras». Los cristianos, —en definitiva— no deben combatir ni mostrarse crueles con los infieles sujetos al imperio; pero sí con los que no reconocen el dominio de la Iglesia Romana y el imperio. El papa podía castigar los pecados *contra natura* de los gentiles, sobre todo la idolatría.

Palacios Rubios vive en esta atmósfera ideológica. Hay infieles que poseen tierras arrebatadas a los cristianos —como el Turco—; infieles que han conquistado legalmente tierras de gentiles —como los indios y los africanos—. Pero éstos en unos casos permiten la predicación a los cristianos y en otros se oponen a la implantación de la fe. Los infieles son capaces de jurisdicción con tal de que reconozcan el dominio de la Iglesia, las potestades de los infieles son, pues, provisionales, no tienen garantías para un cristiano y están llamadas a desaparecer. La alternativa es o entregarse *pacíficamente* y entonces *no es lícita la esclavitud ni el despojo* de sus bienes o alzarse en armas —y entonces, una vez derrotados, los indios deberán cargar sobre sí todos los servicios.

La doctrina de Matías de Paz en *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios* nos lleva de la mano hacia el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Ambos libros distinguen, al igual que Palacios Rubios, entre la infidelidad pasiva de los indios y la agresividad de otros infieles, como los turcos y sarracenos.

«Un rey, fortificado con el celo de la fe del Salvador, y protegido por la autoridad pontificia, podría lícitamente mover guerra a los indicados indios prece- diendo la expresada admonición, lo cual no se hacía por el capricho de dominar o el deseo de enriquecerse, sino con objeto de que por todo el orbe de la tierra fuese exaltado el nombre del Redentor».

Matías de Paz va más allá del «Requerimiento» y propone una estrategia más delicada. Que los cristianos se apoderen de una parte de la región y que desde ella penetren sólo como predicadores sin convertir en enemigos más que a quienes pertinazmente rehusen obedecer... «Si una vez cautivados y conocido el nombre de Cristo, quisieran de grado recibir el bautismo, no debían en modo alguno ser regidos con despótico principado».

Paz introduce una manera de ver las cosas muy grata para los conquistadores:

«... como nadie ejerce la milicia sin la soldada competente, y como los trabajos para llegar hasta aquellas tierras y mantenerlas en la fe de Cristo han sido grandes, —el resumen es de Silvio A. Zavala— como asimismo los daños sufridos y cuantiosos los dispendios erogados, podrá el rey lícitamente exigir de los indios algunos servicios, siempre que en todo se proceda con arreglo a la recta razón, para que el nombre del Señor no sea blasfemado».

Matías de Paz censura el sistema de repartimientos anterior a 1512. «Cualquiera que haya oprimido a los indios de las Islas y Tierra Firme con despótica servidumbre, una vez convertidos a la fe, está obligado a la restitución». Pero aún siendo amigo de mejorar la condición de los indios, su ideología continuaba dentro de la concepción canónica y regalista que daba primacía a los derechos de la Cristiandad sobre las potestades políticas de los infieles y que era del «Requerimiento» de Palacios Rubios.

Más amplio que ninguno fue el Requerimiento del virrey D. Antonio de Mendoza, —casi un tratado de Teología—. Bernal aconsejaba que lo dejaran en un simple «hablar cosas de Dios y de su Majestad». Nuño de Guzmán, en su criticada expedición contra los chichimecas encuentra indulgencia por haber leído el Requerimiento. En Cajamarca, la lectura del Requerimiento por el Padre Vicente Valverde a Atahualpa desencadena la crisis de la emboscada preparada por Pizarro, que —justo es decirlo— hacía leer con frecuencia el Requerimiento, como también consta lo hicieron Alvaro Nuñez Cabeza de Vaca y Francisco Vázquez de Coronado.

Las Casas sostuvo siempre que el Requerimiento daba a los indios causa justa para hacer la guerra a los españoles y no al contrario. Incluso el admirable y respetado por todos Vasco de Quiroga, Obispo de Michoacán, lo censuró con severidad. Pero el prelado lo juzga como paso preliminar que dejaba en claro una pureza de intención que declinara sobre el adversario la responsabilidad de la guerra. «No tanto se escribió pensando en América, como en Europa, y más que para los sencillos indios del Nuevo Mundo, se redactó para los avisados gobiernos del Viejo». No se obligaba a los indios a abrazar la fe; «Lo exigido —concluye P. Castañeda— bajo amenazas a los indígenas en este punto era que recibieran en paz a los predicadores».

La esencia de la teocracia pontifical está claramente presente en el Requerimiento. Desde fuera de ella, Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria, cada uno a su modo, que no es el modo de Bartolomé de Las Casas dejaron también obsoleto al documento. Los Estados de los infieles son tan legítimos con los Estados de los cristianos. «Otra cosa es si los adquirieron por la fuerza; entonces los cristianos pueden volverlos a tomar, como sucede en Africa que fue arrebatada a los cristianos por los sarracenos».

La conquista quedó subsumida en reconquista o en guerra de libera-



ción o liberadora. «Los españoles tienen derecho a viajar por las tierras descubiertas, tienen derecho a comerciar con los indios, tienen derecho a domiciliarse en los pueblos de América. Si los indios se oponen a estos derechos, los españoles pueden hacerles justamente la guerra. También pueden intervenir y destronar a sus señores para salvar a hombres inocentes de una muerte injusta.

#### 4. LA «DESTRUCCIÓN» DE LAS INDIAS EN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (1484-1566)

Las Casas vivió toda su larga vida obsesionado por imponer una configuración del Nuevo Mundo que estuviera conforme con sus propias ideas. Se trata de «un personaje que nunca fue imparcial y ante el que resulta muy difícil serlo», —como escribe Pedro Borges en *Quien era Bartolomé de Las Casas*<sup>15</sup>. Su mejor biógrafo, el P. Isacio Pérez Fernández, en un breve ensayo que titula *Análisis Extrauniversitario de la conquista de América en los años 1534-1549* nos pone, cara a cara, con los dos extremos de la situación<sup>16</sup>.

Por una parte «predominantemente se piensa acerca de la acción conquistadora sobre el supuesto de que se trata de un conjunto de acciones armadas que, son en general o por principio, éticamente lícitas». Por otra, —Bartolomé de Las Casas será el portavoz— se dice todo lo contrario. El vértice alto de la crisis podemos fecharlo en la carta de 30 de abril de 1534 del fraile dominico al Consejo de Indias que se remite desde la Española.

«Si no fuera por esta disposición siniestra de los oidores contra mí, quizás hubiera diez años que la isla estuviera segura por industria mía... y hubiéranse excusado males tan grandes y tantas muertes».

Las Casas, en la hora más centrada de su vida, proclama una tesis rotunda, ya implícita en los escritos inmediatos a su primera conversión veinte años atrás. «Ninguna guerra desde que las Indias se descubrieron hasta hoy, ha habido justa por parte de los cristianos». «Hacia mediados de abril de 1542, por fin —escribe el P. Isacio Pérez— fue recibido en audiencia por el emperador y le leyó y comentó largamente los informes de denuncias y remedios que tenía preparados».

«Esta negociación, —afirmaba el fraile— no se ha de llamar conquista, sino predicación de fe y conversión y salvación de aquellos infieles».

15. Pedro BORGES: *Quien era Bartolomé de las Casas*. Rialp, Madrid, 1989.

16. Isacio PEREZ FERNANDEZ: *Análisis extrauniversitario de la conquista de América en los años 1534-1549*. Incluido en *La Ética en la Conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*. CSIC, Madrid, 1984.

De la entrevista salió Fray Bartolomé elevado al episcopado «El Padre Las Casas llegó a su diócesis de Chiapa en marzo de 1545, con *Las Leyes Nuevas* debajo del brazo y con el propósito firme de hacerlas cumplir a rajatabla... Esta lucha, —observa el P. Isacio— se centró en los puntos sobre la esclavitud y, particularmente, sobre la encomienda. El punto de la conquista quedó marginado».

Como sabemos, Las Casas volverá a España en junio de 1547 y será entonces cuando se encuentre con la desagradable noticia de que iba a ser otorgado el permiso de impresión a favor de un libro que, a su juicio, estaba a favor de la dilatación de las conquistas, *Demócrates secundus sive de iustis belli causis apud indos*, cuyo autor era el cronista imperial Juan Ginés de Sepúlveda.

La réplica de Sepúlveda a la prohibición lograda por Fray Bartolomé consistió en una fuente contraofensiva contra la doctrina herética, también a su juicio, de *El Confesionario*, una obra que el apasionado dominico había redactado en Méjico durante el mes de noviembre de 1546. La denuncia de Sepúlveda llegaría a las más altas instancias de la Corona, —el Consejo Real y Supremo de Castilla, el Consejo General de la Inquisición y el Consejo de Indias. Es el antecedente de lo que ocurriría en Valladolid entre 1550 y 1551 del modo más formal y aparatoso que cabía organizar en una España seriamente afectada por lo que los estudiosos llaman la duda indiana. Conviene, antes de penetrar en la polémica, conocer con algún detalle la trayectoria del primero de los protagonistas y luego penetrar en su significado.

Bartolomé de Las Casas había nacido en Sevilla en 1484 en el seno de una familia muy inclinada a sumarse a los viajes de Colón. El mismo viaja a las Indias en 1502. No volverá hasta 1506 a su ciudad natal. Irá luego a Roma para ser ordenado sacerdote en 1507. El sacerdocio no afectó en nada a sus inquietudes, mitad militares y mitad comerciales. No obstante hacia 1514 se tiene fechada una especie de primera conversión del personaje hacia la religiosidad más pura. Tanto Fernando el Católico como el Cardenal Cisneros, atienden sus protestas y escuchan interesados sus proyectos de colonización a base de labradores. Su claro fracaso en varios ensayos anteriores a 1521 le convierten en miembro devoto de la Orden de Predicadores. Nuevas actividades, apostólicas, ahora en el lugar de las mundanas anteriores, exacerban su pesimismo. Es, entonces, cuando su incansable pluma pone en marcha el proceso que conduciría a las denominadas Leyes Nuevas de 1542 y cuando se lanza a publicar en Valencia la *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias*<sup>17</sup>.

El embarque de San Lucar de Barrameda de 46 dominicos por él mismo reclutados en funciones de obispo de Chiapa no produce los resulta-

---

17. Fray Bartolomé de LAS CASAS: *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias*. Biblioteca Autores Españoles CX. Madrid, 1908.

dos apetecidos. Vuelve a España para enfrentarse, nada más llegar, a las tesis de Ginés de Sepúlveda. La durísima controversia del bienio 1550-1551 en Valladolid deja las espadas en alto. Tras su renuncia formal al obispado, Las Casas se entrega a la fiebre de la escritura, —firma un total de 360 escritos entre libros, memoriales y cartas. Morirá apartado de la zona de influencia oficial donde tanto había destacado, en 1566 en el convento dominico de Nuestra Señora de Atocha a los ochenta y dos años de edad.

Había tenido notables experiencias militares ya en 1500, como auxiliar en Granada de las milicias sevillanas enviadas contra la rebelión morisca de las Alpujarras y luego como milite indiano de a pie en frecuentes expediciones armadas por las islas del Caribe. «En 1514, siendo encomendero en Cuba, había adquirido fama de codicioso «todavía compatible con su belicosidad como soldado. Con plena voluntariedad, siendo sacerdote, había pasado a unirse a Diego Velázquez, a Juan de Grijalva y a Pánfilo de Narváez para la conquista de la totalidad de la isla. Se le premió con «unbuen repartimiento de indios». Su conversión, fulminante para Juan Pérez de Tudela y admirable para Ramón Menéndez Pidal, será para Demetrio Ramos claro resultado de la influencia de los dominicos de La Española. El tema de la ilicitud de las encomiendas se le cruza con la mala conciencia por la crueldad de su propia conducta y por el olvido de la catequesis.

Todavía en 1516, a la muerte de Fernando el Católico, se había manifestado interesado por que se publicaran los tratados elaborados en 1512 por el jurista Juan López de Palacios Rubios y el dominico Matías de Paz. Nada dijo todavía sobre la ilicitud de las conquistas. En realidad, Bartolomé de Las Casas seguía identificado con los reformadores jerónimos reunidos por Cisneros. Pero por poco tiempo, porque la utopía lascasiana terminaría en un choque frontal con el pragmatismo cisneriano. No obstante, había logrado del joven rey Carlos una *Capitulación de Tierra Firme*, firmada en La Coruña el 19 de mayo de 1520 de notable carácter religioso y de espíritu contrario a la presencia de los conquistadores.

Cuando Las Casas haga confluír ingenuamente la bondad innata de los labradores castellanos con la bondad edénica de los indios, estallarán los enfrentamientos en la Corte con el obispo Rodríguez de Fonseca, con el obispo franciscano de Santa María de Darién Juan de Quevedo y con el mítico historiador de Indias Gonzalo Fernández de Oviedo. De esta crisis saldrá un Las Casas obsesionado por el tema de la salvación como algo pendiente de la proclama oficial de la ilicitud de las conquistas.

La evangelización sin armas, la prohibición de la conquista y la abolición de las encomiendas, que Las Casas había defendido arduamente, se concilian en su pluma con las tesis defendidas en Salamanca por Fran-

cisco de Vitoria y abren el camino hacia Las Leyes Nuevas de 1542. Reaparecen, con las noticias de la guerra civil del Perú en la conciencia mesiánica de Las Casas sobretodo en el texto de sus *Avisos y reglas para los Confesores* (1546). Su radicalismo se hizo total y desembocó en la búsqueda de la polémica con el autor del *Demócrates alter*, de Ginés de Sepúlveda, donde se defendía la licitud de la conquista solo si se cumplían determinados requisitos. Sepúlveda no consiguió imprimir la obra. Y en mayo de 1550 cuando Sepúlveda resume en su *Apología* lo dicho en *Demócrates alter o secundus*, Las Casas elaborará una *Apología* de refutación. «No había de quedar hombre español en las Indias». Los dos polemistas fueron convocados al unísono para explicarse.

Las sesiones de la Junta de Valladolid se desarrollaron en dos etapas: una durante un mes del verano de 1550 y otra en la primavera de 1551. Domingo de Soto, en funciones de relator, nos dice que ambos se plantearon la cuestión concreta de si era lícito que la conquista precediese a la evangelización como un medio de proceder a una anexión política que facilitase la difusión del Evangelio. Sepúlveda defendió la tesis de que las conquistas, además de lícitas, eran convenientes para la evangelización. Sus doce objeciones a la postura de Las Casas fueron replicadas por éste. Tanto Sepúlveda como Las Casas se consideraron personalmente vencedores en la controversia.

La conclusión de Pedro Borges es clarificadora en grado sumo y conviene repetirla:

«Enfocándola desde una visión de conjunto, en la controversia resaltan la concisión y diafinidad de conceptos de Sepúlveda frente a la farragosa prolijidad y carácter difuso de la exposición de Las Casas; la estricta limitación del primero al tema en discusión frente a las peroratas impresionistas del segundo; la expuesta corrección del clérigo humanista frente a los indelicadas alusiones personales del dominico, quien no deja por ello de halagarlo versallescamente; la debilidad y tradicionalismo de los argumentos sepulvedanos frente a la solidez y modernidad de los lascasianos».

Consecuencia de las conclusiones adoptadas por la Junta fue la real cédula del 13 de mayo de 1556, expedida para el Perú. «En ella, —sigue resumiendo Borges— ya no se habla de conquistas, sino de propuestas de nuevos descubrimientos y se aboga por la anexión pacífica, excepto en el caso de que los indios impidieran la evangelización o el asentamiento de las expediciones en el nuevo territorio».

Nuestra mirada hacia la realidad no debe quedarse en el evidente deterioro del término «conquista» que Las Casas venía calificando desde 1542 como «vocablo tiránico, mahomético, abusivo, impropio o infernal», sino en el dato de que las conquistas, de hecho, sólo se considerarán peligrosas desde el punto de vista ético, no evidentemente ilícitas. En las Indias concluyen las grandes conquistas pero continúa produciéndose el fe-

nómeno de la dilatación de la conquista y no se ceja en la voluntad de conceder con carácter perpetuo nuevas encomiendas. Sepúlveda podía, pues, sentirse vencedor y Las Casas, defraudado por los hechos más aún que por las palabras de sus protectores.

«A diferencia de lo que acontecía con el asunto de las conquistas armadas, en este de la perpetuidad de las encomiendas entraban en juego intereses vitales para los colonos españoles de América, intereses también vitales para la Corona y una postura claramente dividida entre los eclesiásticos americanos, muchos de ellos poseedores también de encomiendas».

Este definitivo planteamiento desmoralizó a Bartolomé de Las Casas que entre 1556 y su muerte, diez años más tarde, pasa a una actividad sedentaria de escritor en la que radicaliza sus ideas. Cinco obras de envergadura, —*Apologética historia sumaria; De los tesoros de los indios; De la imperial o regia potestad; El Tratado de las Doce dudas* y su inacabada *Historia de las Indias*— jalonan su mesiánica defensa de las virtudes de los indios, de la sacralidad de los sepulcros de los indígenas peruanos, del derecho de autodeterminación de los pueblos, de la falta de ética de los colonos españoles, etc...

En vísperas de su muerte cayó víctima de un profundo pesimismo. «Es el pesimismo de un hombre que, obsesionado por defender lo que él consideraba justo... temía que Dios lo juzgara a él con la misma intransigencia con la que él había juzgado a los demás».

## 5. LA «APOLOGIA» DEL DOCTOR GINES DE SEPULVEDA (1490-1473)

La figura del cronista oficial de Carlos V, el doctor D. Juan Ginés de Sepúlveda, —humanista, historiador, teólogo y polemista— ha quedado vinculada a la de Fray Bartolomé de Las Casas. Nada, sin embargo, hacía suponer el encuentro violento de sus ejecutorias. El sevillano Las Casas iba y venía desde las aguas del Guadalquivir hasta el Nuevo Mundo como un Cristóbal Colón redivivo. El cordobés Sepúlveda, nacido en Pozoblanco, marchaba en dirección contraria hacia Italia para sumergirse en el pensamiento de los filósofos griegos de la Antigüedad. Representaban, respectivamente, una vocación atlántica y una vocación mediterránea. El reformador apasionado y el ecléctico humanista podían permitirse el lujo de desconocerse absolutamente. Pero el crecimiento súbito en la conciencia del Emperador Carlos de la duda indiana les atrajo magnéticamente hacia la Corte y entre ambos produjeron la controversia más importante sobre la legitimidad de la presencia española en Indias que se conoce en los anales de la historia.

En la *Historia del Nuevo Mundo* de Ginés de Sepúlveda, —sólo un complemento de su *Historia de Carlos V*, que quedó manuscrito en torno a 1562

bajo el título abreviado *De Orbe Novo*, —el Doctor había seguido el relato de Gonzalo Fernández de Oviedo sobre los viajes de Colón y las expediciones a Yucatán de Hernández de Córdoba y Grijalva y las crónicas de Mártir de Anglería y López de Gómara sobre la conquista de Méjico, además de las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés. El texto no tenía otro mérito que el de la calidad de su latín ciceroniano. Nada hay en la obra de particularmente polémico, como no sean las críticas de los expedicionarios a Cortés del Libro Quinto, que el conquistador yugula con el gran discurso de Veracruz «modelado, —según Antonio Ramírez de Verger— sobre el que pronunció Anibal a sus soldados antes de la batalla de Ticino» en la versión de Tito Livio. Sepúlveda no aparece preocupado por los argumentos de Bartolomé de Las Casas. Sigue ateniéndose a los criterios antropológicos que había aprendido en Aristóteles. Continúa entregándose a su antigua admiración sin límites por los ejemplos del Imperio Romano. En la discusión doctrinal sobre la licitud de la conquista de América, soslayada en *De Orbe Novo*, Sepúlveda no oculta «como en Maquiavelo, la tremenda posibilidad de que en la vida de las colectividades la tensión entre medios y fines, presenta inexorablemente, un residuo irreductible entregado a la ley de la fuerza» —como explica Antonio Truyol Serra<sup>18</sup>.

Sepúlveda no buscaba la confrontación con Las Casas. Incluso después de producida parece olvidarla. La obra del catedrático español Manuel García Pelayo, *Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América*, ratifica en el doctor un eclecticismo elegante, casi erasmiano. «Ginés trata de potenciar simultáneamente en el terreno del hecho y del derecho las atribuciones del papado y del imperio en función del mesianismo y del providencialismo que constituyen el núcleo de su pensamiento»<sup>19</sup>.

No era, ni quería ser, Sepúlveda un abogado de los intereses de los encomenderos sino otra cosa sutil y habilidosa capaz de atraer, para adoctrinarlos luego, a los primeros conquistadores. De aquí el éxito que acompañó a su figura en las Indias y la gratitud que le mostró García de Loaysa, el Presidente del Consejo de Indias. No todo estaba bien pero, en ocasiones, podía ser legítima la guerra de conquista mientras no se perdiera de vista el objeto de la evangelización.

«Se debe salir al paso y poner remedio a todos estos males para que los beneméritos de la patria no se sientan defraudados del premio merecido y se ejerza sobre los pueblos pacificados un imperio justo».

18. Juan GINES DE SEPULVEDA: *Apología*. Edición de Angel Losada. Editora Nacional, Madrid, 1975. *Demócrates Segundo*. CSIC, Madrid, 1951. También LOSADA, Angel: *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario*. CSIC, Madrid, 1949.

19. Manuel GARCIA PELAYO: *Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América*. México 1941 y 1979. También Antonio TRUYOL SERRA: *Sepúlveda en la discusión doctrinal sobre la conquista de América por los españoles*.

Este último párrafo del *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* es el que más debió de irritar a Bartolomé de Las Casas por cuanto ratificaba las cuatro tesis legitimadoras que le parecían más odiosas:

1. «Someter por las armas, siendo imposible por otro camino, a aquellos cuya condición natural es que deben obedecer a otros, si es que rehúsan su imperio».

2. «Desterrar el crimen portentoso de devorar carne humana, con el que de modo especial se ofende a la naturaleza y evitar que los demonios sean adorados en lugar de Dios».

3. «Salvar de graves peligros a numerosos mortales inocentes».

4. «Impedir el que se opusieran los indios a la predicación y que los jefes religiosos y políticos pusieran graves obstáculos a la conversión de la naturaleza y al ejercicio del culto por los conversos».

La guerra, en definitiva, según Sepúlveda, fue un mal muy inferior a los males que evitaron la predicación, conversión y colonización españolas hechas mediante conquistas. Teodoro Andrés Marcos lo deja claro frente a Las Casas:

«Ni nuestra dominación indiana fue un capítulo negro de la historia, ni Sepúlveda su racionalizador, ni un servidor cerrado de injustas audacias de conquista».

La *Apología del Demócrates Secundus (del reino y de los deberes del Rey)* replicaba en Roma, con el visto bueno entusiasta de la Sagrada Rota, a Las Casas. Pero ni la *Apología* ni el *Demócrates Secundus* alcanzaron el favor imperial y ambas obras fueron recogidas. En 1892, Menéndez y Pelayo mandó imprimirlas por primera vez.

En la Junta de Valladolid habían quedado frente a frente dos éticas que Sepúlveda fundía y Las Casas disociaba: la ética de la fuerza y de la presión política a cargo de un Estado colonizador, practicada por Cortés y por Pizarro y la ética de la captación pacífica y de presión sobre las conciencias por parte de una Iglesia evangelizadora, predicada por los inspiradores de la doctrina de Bartolomé de Las Casas. Sepúlveda, eclécticamente, quería mediar entre ellas apelando alternativamente a la autoridad de Aristóteles y a la de Santo Tomás. Las Casas exigía la promesa oficial de que el fin de la evangelización nunca más se pretendiera por medio de la conquista. Las dos posturas podían conciliarse si se concluía en Valladolid que era aconsejable el ejercicio del derecho de intervención, sólo si se daba tiempo para el consentimiento de la población india antes de proceder a su sometimiento. No podían conciliarse sobre los supuestos de la teocracia pontifical, que ambos habían superado, sino sobre la aceptación, mesiánica y providencial, del principio siguiente: el Rey de España parecía capaz de crear un orden internacional respetuoso con todos los pueblos a él encomendados. Sólo Sepúlveda aceptó este planteamiento.

Ginés de Sepúlveda, para Fernández Santamaría<sup>20</sup>, fue «el exponente de una etapa de humanismo español de influencia italiana, ajena a la corriente paralela de humanismo erasmista». No era un humanista cristiano del estilo de Erasmo o Vives; pero no pertenece tampoco, como Francisco de Vitoria, a la tradición neoescolástica de la Escuela de Salamanca. Fue un caso único llamado a tener muy honda influencia sobre los comportamientos, debido a su espíritu realista y comprensivo.

Educado en Italia había heredado la veneración por los clásicos que también ganó a Maquiavelo. Pero era también un devoto cristiano, un ecléctico antes que un teólogo defensor a ultranza del desdeñado tradicionalismo escolástico que los veteranos asesores del Emperador atribuían gratuitamente a sus jóvenes adversarios dentro de los Consejos. Sepúlveda representa el eclipse del erasmismo y el fin de la pretensión de una sociedad universal con fundamentos humanistas. Le basta con una realización parcial del humanismo. Se había formado, previa recomendación de Cisneros, durante ocho años en el Colegio de Bolonia. Alcanzó brillantemente por su dominio del griego —que le envidiaría el latinista Erasmo—, el doctorado en Teología y Artes. Los Médicis le protegen hasta que se introduce en el círculo del Emperador a quien conoció en 1529 en Génova. Escribe a favor del príncipe de Carpi, Alberto Pio una *Anti-apología* contra Erasmo que no irritó del todo al erudito de Rotterdam. Cuando tiene preparado el *Demócrates primus*, hacia 1536, abandona Italia y ejerce de preceptor del futuro Felipe II. El *Demócrates alter* precede a la controversia con Bartolomé de Las Casas. La *Apología pro libro de justis bella causis* aparece en Roma ese mismo año de 1550<sup>20</sup>.

El fondo de Sepúlveda es tan pragmático como el del P. Vitoria. Contra Erasmo y Vives descarta la posibilidad de una sociedad universal gobernada por una ley también universal. Es totalmente hostil a los intentos de reconstrucción del Sacro Imperio Romano y partidario del desarrollo de Estados autónomos frente a la Iglesia y al Imperio. Se propone el equilibrio entre el estoicismo y el aristotelismo, la mezcla del humanismo con el tradicionalismo, y la conciliación de la vida activa del soldado con la vida contemplativa del filósofo. Los tres personajes de sus diálogos, Alfonso, un veterano soldado español, Leopoldo, un alemán de ideas luteranas, y Demócrates, un europeo ecléctico como el propio Sepúlveda, se esfuerzan por el enderezo de las conductas entre mandamientos y consejos, entre las reglas de Aristóteles y los preceptos del Evangelio. Lo que escribe Sepúlveda es un tratado acerca de las virtudes morales abierto hacia las virtudes teologales. Demócrates, el sabio erudito de los diálogos, rico en cultura y cargado de experiencias, le gana la batalla a Leopoldo, joven idealista todavía entusiasmado por los horizontes ilimitados que le ha-

---

20. J. A. FERNANDEZ SANTAMARIA: *El estado, la guerra y la paz*. Akal Universitaria, Madrid, 1977.



bían prometidos las novedades luteranas. En el fondo de los diálogos se desvanece la figura del soldado español, Alfonso, a quien no hay que complicarle la vida.

«En una buena administración pública, —dice Demócrates a Leopoldo—, no corresponde a los soldados y en general al vulgo la deliberación sobre asuntos de gobierno, de los que uno de los primeros es la guerra, sino obedecer las órdenes y decretos el príncipe y altos magistrados... Así, pues, si los soldados al admitir de buena fe la autoridad y órdenes del príncipe a la república, incurriesen en error o injuria, se encontrarían exentos de culpabilidad».

Para Sepúlveda, —que todavía no sospecha vaya a medirse con Las Casas— las virtudes indispensables del soldado, —fortaleza y magnanimidad— son también indispensables en el conjunto de las virtudes del cristiano. Es un teólogo que no clausura su visión de humanista. La ley natural es el denominador común de la soberanía natural y de la revelación. Se opone, sin dudarle un instante, al énfasis luterano en la inutilidad de las buenas obras y al propósito maquiavélico de secularización de la virtud.

El *Demócrates primus* nada dice de los problemas del Nuevo Mundo. Se ocupa *De la conformidad de la milicia con la Religión Cristiana*. El derecho a seguir mandando, que Sepúlveda negará en el *Demócrates secundus* a la aristocracia india, reside en el encuentro entre algo más perfecto y de mayor dignidad, —la ética de los conquistadores— que lo descubierto en Indias —la falta de ética de las instituciones indianas. Es el contraste entre virtudes morales y vicios reales lo que decide su preferencia, no la fidelidad a las creencias reveladas.

Sepúlveda practica el culto a la individualidad sobresaliente. Su concepción sobre el reino que cada gran conquistador debe fundar responde a la estructura de una Monarquía aristocrática. Cuando, por fin, redacte su *Historia del Nuevo Mundo* el juicio más negativo se lo llevan, no los indios como personas, sino las deficientes instituciones que ellos han creado. Los indios, como colectividad, hacen vida salvaje, no son completamente racionales, ni viven en armonía con los preceptos de la ley natural. El legalismo pasa a segundo plano en la argumentación contra Las Casas. No radica en esta nota el motivo por el que los indios habrán de ser conquistados y luego gobernados por los españoles. Lo decisivo para el humanista Sepúlveda es que los indios forman unas naciones de bárbaros que violan las leyes de la naturaleza.

La naturaleza bárbara de los indios, —es decir, lo que más claramente ocultan los escritos edénicos de Bartolomé de Las Casas— es la causa primera en Sepúlveda donde se justifican tanto el imperio de los españoles sobre ellos como la guerra que habrá de lucharse contra ellos si se niegan a someterse. Un estúpido viene a decir, finalmente, no llega a ser sabio por más que se convierta al cristianismo. La cuestión no es sólo teológica, como quería Las Casas sino también naturalista. A Sepúlveda le faltaba

añadir, como harían Vitoria y Vasco de Quiroga, entre otros, que la naturaleza bárbara de los indios era inmediatamente corregible y que una vez corregida éstos tendrían pleno derecho a gobernarse por sí mismos.

Sepúlveda condena al encomendero que trata a los bárbaros indios como esclavos, «no sólo es injusto, sino también inútil y peligroso para la continuidad del dominio». Palacios Rubios y Matías de Paz son precursores de Sepúlveda que, como él, no lanzan contra los conquistadores la acusación de estar anclados en el Antiguo Testamento en oposición del Nuevo. Lo que hacen los tres es acudir en su ayuda con testimonios laicos tomados de la Antigüedad.

## 6. LAS «RELECCIONES» DE FRAY FRANCISCO DE VITORIA (1492-1546)

Francisco de Vitoria nació en Burgos en torno al año del Descubrimiento (1492). A los catorce años de edad ingresó en el monasterio dominico de S. Pablo en su ciudad natal. Para estudiar filosofía y teología pasó a París, posiblemente entre 1508 y 1523. Vuelto a España ejerció el profesorado en el Colegio de San Gregorio de Valladolid y en la Universidad de Salamanca donde transcurren con sorprendente tranquilidad los últimos veinte años de su vida. Todo en ella contrasta con las agitadas biografías de Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda, dos ilustres octogenarios empeñados en ir y venir desde la reflexión hasta la acción, desde la enseñanza hasta la polémica y desde lo teológico hasta lo mundano. Francisco de Vitoria vive muchos años menos y los emplea casi con exclusividad en dejar bien sentado su propio pensamiento.

El P. Vitoria se nos queda fuera de las grandes corrientes de la época. Respecto a Erasmo, condenará con firme moderación los pasajes dudosos de su obra en la asamblea de teólogos reunida en Valladolid en 1527. Respecto a Maquiavelo, denunciará la indescable aparición de «un Estado que se sitúa por encima de cualquier consideración ética e intenta ser juzgado tan sólo en términos del éxito o fracaso para hacer frente a los dictados de la necesidad»—, como señala J. A. Fernández Santamaría. Respecto a Moro, defenderá que en un estado cristiano, —en una utopía cristiana— la justicia del estado y la guerra están unidos de forma inextricable con otro lazo superior más fuerte que el de su Utopía, que es la moral cristiana. Respecto a Lutero, atacará con brío la delegación en los príncipes del derecho a ejercer violencia contra los campesinos o ciudadanos rebeldes en materia religiosa. Vitoria envuelve el motivo secular de la guerra en un ropaje jurídico de una impresionante calidad ética.

Francisco de Vitoria había sido discípulo en París de Peter Croakert, un pionero de la modernización o actualización del tomismo en el sentido innaturalista más riguroso, para quien la ley natural era el sistema de principios que dirige, corrige y sirve como norma a la ley. Regresó de Pa-

rís convertido en un neotomista que no aceptaba ni el retorno a la letra de S. Agustín sobre la doctrina de la guerra justa ni las influencias del erasmismo o del maquiavelismo, en definitiva, disociadas de la unidad de la ética.

La formación doctrinal del P. Vitoria en absoluto anunciaba que fuera a ocuparse del problema de las Indias. Y, en efecto no hay duda alguna — comenta Fernández Santamaría— de que «ni el humanismo cristiano ni el nuevo enfoque realista de los problemas políticos manifestaron mucha voluntad o inclinación a examinar el posible impacto del Nuevo Mundo sobre las instituciones sociales o políticas del Viejo».

Pero el P. Vitoria, sorprendentemente, se sintió obligado en conciencia a formular algún principio que fuera común para los europeos y para los indios y lo encontró en la ley natural, un principio que hundía sus raíces, no en la revelación sino en la razón. Se contaba con un sistema ético natural que ni dependía, ni contradecía, la revelación cristiana y éste, a su juicio, había de servir para vincular a hombres que ignoraban hasta el Descubrimiento su mutua existencia. El *ius gentium* tenía un origen racional. La idea misma del imperio medieval, el aspecto político de la unidad de la cristiandad, se hallaba en vía de extinción. No servía para el diálogo con las Indias.

Las «Relecciones» tienen esta explicación personal. Cada una era una lección que cada catedrático debía pronunciar con especial solemnidad una vez al año ante la Facultad correspondiente. Vitoria pronunció la primera. *De silentii obligatione* en la Navidad de 1527 y la segunda *De potestati civile* un año más tarde. *De Indis*, quizá la más comentada, esperó hasta el 18 de junio de 1539<sup>21</sup>.

*De jure gentium et Naturali* sería una glosa o comentario a la idea de justicia en Santo Tomás, donde concluye que el *ius gentium* ha de ser situado más bajo la ley positiva que bajo la ley natural.

Toda la originalidad del pensamiento vitoriano se deriva de una limpia traslación de sus convicciones desde las comunidades cristianas hacia las comunidades indias haciendo abstracción de la Revelación. Las comunidades indias quedan en pie de igualdad con cualquier estado cristiano. Esta es la piedra angular del sistema que Vitoria enseña y comunica a la Escuela de Salamanca. Los principados bárbaros del mundo occidental descubiertos por Colón, como en su día los dominios del Islam, son iguales y tienen iguales derechos que el Reino de Castilla.

Consecuentemente, por pura lógica, y nunca en relación con las noticias altamente favorables para la condición natural de los indios, que traía Bartolomé de Las Casas o altamente desfavorables, como las que aceptaba Ginés de Sepúlveda, el Emperador tenía que conceder estas cinco premisas verdaderas:

---

21. Fray Francisco de VITORIA: *Relecciones Teológicas*. Edición de Jaime Torrubiano Ripoll. Madrid, 1917.

1. El Emperador no es, ni ningún emperador ha sido nunca, señor de todo el orbe.

2. Tampoco el Papa es señor civil o temporal de ese mismo orbe.

3. Los bárbaros son dueños verdaderos, en lo público y en lo privado, del Nuevo Mundo.

4. Todo pueblo tiene derecho, y en algunos casos el deber de conciencia, a cambiar sus gobernantes.

5. La intervención, más o menos armada, en sus territorios no se legitima para castigar los pecados contra la ley natural sino, únicamente, para la defensa de los inocentes.

El comedimiento de P. Vitoria era tan grande, frente al apasionamiento y a la contundencia que cinco años después de su prematura muerte mostraron en Valladolid Las Casas y Sepúlveda, que Alfonso García Gallo ha podido demostrar que «no escribió jamás que el Emperador hubiera decidido, y ni siquiera pensado, en abandonar las Indias». La duda indiana iba por otros senderos como muy bien ha visto Marcel Bataillon en sus conferencias en el Colegio de París de septiembre-octubre de 1958 «*Charles-quint. Las Casas et Vitoria*»<sup>22</sup>.

El Curso de 1539 comprende la fecha decisiva en la que Vitoria se lanza discretamente —la publicación de las «Relecciones» se hizo esperar a 1577 en Lyon— al tema indiano. Junto a él Domingo de Soto y Diego de Covarrubias tratan de restar al comportamiento de los conquistadores el alto grado de legitimidad, de licitud y de validez que venía disfrutando en brazos de «Requerimiento» de Palacios Rubios. La doctrina de las «Relecciones», —sólo una parte concreta y tardía de las doctrinas que defendió el P. Vitoria a lo largo de dos decenios— ganó a las Universidades de Evora, Coimbra, Valladolid y Alcalá, además de la de Salamanca. Tres noticias graves aceleraron el proceso de aceptación, —las guerras civiles del Perú en torno a la muerte de Pizarro, el fracaso de los virreyes en la aplicación de las Nuevas Leyes de 1542 y la polémica, más política que doctrinal, incoada por Las Casas contra una parte de la obra escrita por Sepúlveda. Nadie caló tan hondo en el significado de la «Relección De Indos» como Bartolomé Carranza que en 1540 se atrevería a defender que la colonización podía culminar en la independencia política de los pueblos conquistados. La conquista, —una palabra proscrita por los dominicos— debió ser entendida como protectorado temporal, la ocupación de las Indias por España dejaba de ser indefinida y perpetua para convertirse en provisional.

El quicio de la argumentación, —un quicio que debemos atribuir a Santo Tomás— es la distinción entre un absoluto, la *ley natural* y un relativo, el *ius gentium*. Aquí Vitoria no se separa de Erasmo ni un ápice. En la «Relección» de 1539, como en la *Institutio principii christiani* y en *Querela*

22. Marcel BATAILLON: *Charles-quint. Las Casas et Vitoria*. Colegio de Francia. París, septiembre-octubre de 1958 y *Etudes sur Bartolomé de Las Casas*. París, 1965.

*Pacis* (1516 y 1517), la ética cristiana alcanza validez, tanto para el hombre aislado como para la comunidad estatal, porque está de acuerdo con la ley natural. Aquí Vitoria y Erasmo objetan al unísono contra Maquiavelo: No admiten dos éticas, una cristiana para el hombre individual, de hecho obsoleta y otra laica para la colectividad estatal, de hecho vigente. Pero también Vitoria y Erasmo rompen con Lutero porque no toleran que la Revelación deba dirigir la conducta del cristiano en dirección contraria a los dictados de la Naturaleza.

El hombre de Erasmo, —no exactamente el hombre de Moro, que imagina otros mundos— es un cristianismo que vive en el seno de una sociedad cristiana. El problema ético de Erasmo no contiene apenas complicaciones análogas a los problemas que lúcidamente percibe Francisco de Vitoria. Erasmo censura con automatismo fácil todo lo que encuentra en la realidad política, ajeno o contrario al ideal del Nuevo Testamento. Vitoria, como Luis Vives, penetra en la realidad de las discordias por motivos terrenales y se empeña en iluminarlas para salir de ellas en brazos de los dictados de la moral natural, que también coincide por la gracia de Dios, con los de una ética cristiana. Vitoria institucionaliza la discordia, como San Agustín y Santo Tomás. No juega a solas con el deber ser neotestamentario. Añade a la realidad social, las luces provenientes del Antiguo Testamento y las iluminaciones captadas en la filosofía laica de Grecia y Roma, porque también allí está patente la guía segura de los principios de la ley natural.

Vitoria no niega lo que tolera Erasmo: que el príncipe tiene autoridad para declarar y hacer la guerra: que ningún pueblo debe ser llevado a la guerra contra su voluntad sino como consecuencia de una necesidad extrema y con el fin ulterior de conseguir la paz y la seguridad para todos y que conviene usar del triunfo con moderación. Lo que hace es entrar a fondo en el problema.

Cuando muera en Salamanca el fundador de la Escuela, todo ha sido trastocado en orden a la vigencia de la teocracia pontifical. Lo asombroso era que ninguna presión política, íntima o foránea, había propiciado tanto el cambio como la libertad de un pensamiento solitario.