



*Santiago Cárdenas,
Caballito con jarra,
1998,
óleo sobre lino, 172 x 127 cm.*

HISTORIA

- JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA Y LA GUERRA JUSTA EN LA CONQUISTA DE AMÉRICA

JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA Y LA GUERRA JUSTA EN LA CONQUISTA DE AMÉRICA

Santiago Martínez Castilla *

Resumen: este artículo es un extracto de la tesina titulada: “La teoría de la guerra justa de Juan Ginés de Sepúlveda y la conquista de América”, presentada en la Universidad Carlos III de Madrid para optar al título de Suficiencia Investigadora y al Diploma de Estudios Avanzados. Se presenta la aplicación de la doctrina de la guerra justa que el autor mencionado hace a la justificación de la conquista de América, con la intención de mostrar ciertos elementos que puedan servir para analizar las guerras actuales.

Palabras clave: guerra justa, Juan Ginés de Sepúlveda, conquista de América, humanismo, indios americanos.

Abstract: The present article is a fragment taken from the thesis work titled “Juan Ginés de Sepúlveda’s Just War Theory and the Conquest of America” (“La teoría de la guerra justa de Juan Ginés de Sepúlveda y la conquista de América”), presented at the University Carlos III of Madrid in order to obtain the title of Sufficiency Researcher and an Advanced Studies Diploma. It evidences an implementation of the just war doctrine for justifying the Conquest of America and intends to show some elements that could be useful for analyzing current wars.

Key words: Just war, Juan Ginés de Sepúlveda, Conquest of America, humanism, american indigenous.

Sommaire : Cet article est un extrait du mémoire intitulé : “La théorie de la guerre juste de Juan Ginés de Sepúlveda et la conquête de l’Amérique”, présenté à l’université III de Madrid pour accéder au titre de Suffisance de Recherche et au Diplôme d’Études Avancées. On présente l’application de la doctrine de la guerre juste que l’auteur fait de la justification de la conquête de l’Amérique, avec l’intention de montrer certains éléments qui puissent servir à analyser les guerres actuelles.

Mots clés : Guerre juste, Juan Ginés de Sepúlveda, conquête de l’Amérique, humanisme, indiens américains.

* Universidad de La Sabana, Campus Universitario del Puente del Común, Km 21, Autopista Norte de Bogotá, D.C. Chía, Cundinamarca, Colombia. santiago.martinez1@unisabana.edu.co

Recibido: 15 - 8 - 06
Aceptado: 8 - 10 - 06

En el comienzo del siglo XXI un autor del siglo XVI como Juan Ginés de Sepúlveda, que suscitó odios, amores e incomprensiones, y que fue tildado por muchos como “apologista de la esclavitud”, puede ser visto con cierto recelo y como anacrónico. Pero, en estos tiempos en que nos vemos arrastrados hacia la “homogeneización” del concierto internacional, enmascarada en la lucha contra el terrorismo, tiene muchísima importancia el estudio de autores que fueron piezas claves en el análisis de las situaciones críticas de una época en que el “mundo conocido” se ampliaba haciendo necesario reinterpretar las formas sociales y mantener una jerarquía establecida.

Nuestro mundo actual se enfrenta también a una “reinterpretación”, pero de los valores que queremos mantener y de los actores que tienen cabida en éste. En estos momentos, cuando con más fuerza se defiende la superioridad de una cultura y se ponen en marcha todos los mecanismos para defender una “forma de vida” que se ve atacada por lo “extraño”, y tenemos en mente las consecuencias del Descubrimiento de América, pareciera ser cierta la idea de que la historia avanza en forma de hélice. Por tal motivo, se hace necesario conocer los hechos, los interrogantes que se plantearon y las respuestas que obtuvieron aquellos que tuvieron que lidiar con problemas siquiera parecidos a los actuales.

No pretendemos mostrar un trabajo de historia comparada –que sin duda aportaría resultados interesantes y muy útiles– sino, simplemente, estudiar con cierta profundidad la obra de un autor que, en un siglo difícil, aportó explicaciones y análisis a las situaciones críticas que sufrió su época. ¿Por qué Sepúlveda?, por su talla intelectual, por estar cercano a los dos centros más poderosos de su época, el papa y el emperador Carlos V, y, definitivamente, por su

justificación del dominio español en América y sus aportes a la comprobación de la licitud de la Conquista.

Reseña biográfica del autor estudiado

Filósofo, teólogo, cronista y traductor del griego al latín, hombre de letras reconocido en su tiempo y tardíamente conocido en el nuestro; Sepúlveda es, sin lugar a dudas, uno de los principales exponentes del humanismo del siglo XVI y del Renacimiento.

Juan Ginés de Sepúlveda nació en Pozoblanco (Córdoba) en 1490, estudió humanidades en Córdoba, donde recibió la mejor educación que su época y región podían ofrecer. Posteriormente ingresó en la Universidad de Alcalá, donde perfeccionó el conocimiento de las lenguas clásicas, estudió filosofía y se graduó como Bachiller en Artes¹. Continó su preparación en el Colegio de San Antonio de Sigüenza y obtuvo el grado de Bachiller en teología.

En 1515 es elegido para estudiar en el Colegio de San Clemente de Bolonia, fundado por el Cardenal Gil de Albornoz en 1365, y allí se graduó como doctor en teología y en arte, aproximadamente a comienzos de 1523². Su principal profesor en Bolonia fue Pietro Pomponazzi, del que recibió los estímulos necesarios para conocer con detenimiento la filosofía aristotélica y preocuparse por aumentar sus conocimientos sobre la cultura griega³. Durante su estancia en

- 1 Véase Aubrey Bell, *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford University Press, 1925, p. 2.
- 2 Véase la bio-bibliografía reseñada en: Francisco Castilla Urbano, *Ginés de Sepúlveda*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000, pp. 8 y 9. Véase también J. A. Santamaría Fernández, *El Estado, la guerra y la paz*, trad., Juan Faci Lacasta, Madrid, Ediciones Akal S. A., 1988, p. 167.
- 3 No en todo estuvo de acuerdo Sepúlveda con su maestro: era principalmente crítico con las “dangerously agnostic tendencies of his teacher” y que no se preocupara por leer a Aristóteles en su lengua original. Aubrey Bell, ob. cit., p. 4.

Bolonia y debido, principalmente, a su creciente competencia como teólogo y traductor, Ginés de Sepúlveda tiene la oportunidad de conocer y entablar fuerte amistad con importantes personalidades del humanismo italiano, como el príncipe de Carpi (Alberto Pío), el cardenal Cayetano Aldo Manucio (Orden de los Dominicos), el Papa Adriano VI y, también, con la prestante familia Médicis, entre quienes se encontraba Julián de Médicis, futuro Clemente VII⁴.

Todas estas personalidades tuvieron fuerte influencia en Ginés de Sepúlveda, específicamente en el cultivo de sus conocimientos filológicos, como demuestran las numerosas obras clásicas que le encargaron para su traducción y comentarios, gracias a lo cual se convirtió en uno de los más prestigiosos traductores clásicos del siglo XVI⁵.

En 1523 se traslada a Roma, donde ejerce como profesor de filosofía moral y como traductor y comentador de Aristóteles en la corte del Papa Clemente VII. En 1527 Sepúlveda es testigo directo de los hechos del "Saco de Roma" cometido por los soldados imperiales: Juan Ginés se encuentra en el bando romano y se refugia con el príncipe de Carpi en el castillo de Saint Angelo, del que es expulsado por el cardenal Orsini por el hecho de ser español. Sepúlveda se retira a Nápoles con tan mala suerte, que un año después de los acontecimientos de Roma presencia el comienzo del "Sitio de Nápoles" (1528). Afortunadamente, en esta ocasión es el cardenal Cayetano (Tomás de Vio) el que lo auxilia, y desde ese momento trabaja con él en el Comentario al Nuevo Testamento, tarea que se le encomendó por sus conocimientos de griego⁶.

Poco tiempo después, Sepúlveda conoce a Francisco de Quiñones, el cardenal de la Santa Cruz, y con él regresa a Roma para conseguir un acercamiento entre el emperador Carlos V y Clemente VII. Los dos, acompañados por Die-

go López Zúñiga, forman parte de la comitiva papal para recibir a Carlos V en Génova camino de Bolonia para ser coronado por Clemente VII. Sepúlveda no desaprovecha la oportunidad para componer un discurso en el que exhorta al futuro emperador a hacer guerra a los Turcos que amenazan la cristiandad, es la famosa *Cohortatio ad Carolum bellum suspiciat in turcas*, o "Exhortación al Emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos"⁷.

Durante su estancia en Bolonia, a partir de numerosas conversaciones con los miembros del séquito imperial, y con motivo de un pequeño movimiento de protesta entre los estudiantes del colegio de españoles de Bolonia, Sepúlveda forja la idea, que luego plasmaría en el *Demócrates Primero*, sobre la compatibilidad de la vida cristiana y la vida militar, y en el que expone con mayor profundidad ideas mencionadas en trabajos anteriores, así como algunas de sus tesis sobre la guerra justa.

En 1534 muere el papa Clemente VII, amigo y protector de Sepúlveda, hecho que supondrá el fin de su periodo italiano. En abril de 1536 Carlos V regresa a Roma después de los triunfos obtenido en la Campaña de Túnez, y ofrece a Sepúlveda el cargo de cronista imperial⁸. De regreso a España, Carlos V lo nombra preceptor del príncipe Felipe II, además de capellán y cronista imperial. Durante este periodo, Sepúlveda reparte su tiempo entre sus obligaciones en la corte y el cuidado de sus cada vez más numerosas propiedades de Pozoblanco. En la tranquilidad de su finca la Huerta del Gallo, Sepúlveda continúa sus estudios y la escritura de su Historia de Carlos V, sobre los datos que recopila en sus viajes a la corte. En este tiempo publica varios trabajos, como el Teófilo o Theophilus (1538) sobre cuándo debe ser denunciado un crimen; su traducción de la *Política* de Aristóteles y un importante trabajo sobre la reforma del calendario⁹.

4 Santamaría Fernández, ob. cit., p. 167.

5 En Castilla Urbano, ob. cit., p. 15, se encuentra un pequeño resumen de las principales traducciones encomendadas a Sepúlveda por los humanistas italianos.

6 *Ibid.*, véase también Bell, ob. cit., pp. 6 y 7.

7 Castilla Urbano, ob. cit., pp. 16 y 17; Santamaría Fernández, ob. cit., pp. 168 y 169, y Bell, ob. cit., pp. 7 y 8.

8 Santamaría Fernández, ob. cit., p. 170. Véase también, Francisco Castilla Urbano, ob. cit., p. 19.

9 Bell, ob. cit., p. 18.

La tranquilidad de su trabajo se vio interrumpida, a partir de 1545, por la disputa en la que se vio implicado con fray Bartolomé de las Casas por la situación de los indios del Nuevo Mundo sometidos al imperio español, y sobre la licitud de la dominación española en América. Carlos V interviene para dirimir la disputa y convoca a una reunión de teólogos con el fin de dilucidar la cuestión; en este contexto tiene lugar la famosa Junta de Valladolid, celebrada en dos sesiones, una en 1550 y otra en 1551¹⁰.

Después de la controversia con Bartolomé de las Casas, Sepúlveda continúa su labor como cronista imperial, escribe una historia de España, y tras la muerte del emperador, escribe una Historia de Carlos V y una Historia del Nuevo Mundo. Al final de su vida logra editar una obra que dedica a Felipe II, *De regno, o Del reino y deberes del rey*, libro en el que estaba trabajando desde 1554. Finalmente, tras varios años de estudio, retiro y silencio, muere en Pozoblanco en 1573.

La dilatada vida de este gran hombre de letras y excelente exponente del humanismo renacentista ha sido resumida por Aubrey Bell en un extenso párrafo que me permito transcribir aquí, pues resalta la amplitud de miras y el vasto conocimiento que poseía nuestro autor:

He had seen all the horrors of the sack of Rome, had been indanger of starving in the siege of Naples, had conversed intimately with Pope Clemente VII and the Emperor Charles V, had met Alfonso de Valdés at Piacenza, dined with Cardinal Pole at Toledo and with the Constable of Castille at Barcelona, had known a host of Italian and Spanish scholars and men of letters, including the historian Zurita and Pedro Mexia, and had discussed Aristotle at Madrid with Alexo Vanegas and Honorato Juan; he had taken part in many a literary and philoso-

phic and religious discussion in the palace of Carpi and the gardens of the Vatican, he had deciphered Latin inscriptions in the garden of Angelo Colocci, and he had corresponded with Erasmus and many other famous men of the day¹¹.

La teoría de la guerra justa

Este apartado presenta una exposición general de la teoría de la guerra justa en la que se basa nuestro autor, partiendo de las diversas posturas ante la guerra, los autores que han tratado este tema, los problemas que esta teoría ha tenido que solventar (como el supuesto antagonismo entre cristianismo y guerra) y la presentación esquemática de los principales puntos de esta teoría.

Antecedentes

Normalmente la guerra comporta un problema de orden internacional y tiene como protagonista a los Estados. Actualmente, la guerra como conjunto de actos violentos que tienen como fin imponer la voluntad de un Estado sobre otro adversario se ha ido ampliando a otros posibles actores beligerantes, como grupos armados internos o de carácter transnacional. De todas maneras, en este trabajo tomaremos a los Estados y las naciones como principales (únicos) actores en la guerra.

A lo largo de la historia la guerra ha sido vista desde dos perspectivas: como maldición universal, desde la cual la guerra es la suma manifestación de la maldad, es infernal y consecuencia de la acción satánica; o como fatalidad purificadora, por la cual se acepta como enviada o permitida por Dios¹². Sin embargo, desde las dos perspectivas la guerra se explica como inevitable, desde las dos posturas el hombre no es más que un títere de las acciones de los dos

10 Es muy importante señalar que en el siglo XVI, la Junta de Valladolid tiene una relevancia sin precedentes, ya que es la primera vez que un monarca poderoso, de la talla de Carlos V, pone a debate en la plaza pública sus decisiones políticas, ordenando la suspensión de la conquista de América hasta que se probara su justicia. Véase la introducción a fray Bartolomé de las Casas, *Apología*, en *Obras completas*, edición de Ángel Losada, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 12.

11 Bell, ob. cit., p. 22.

12 Véase Yves de la Brière, *El derecho de la guerra justa: tradición teológica y adaptaciones contemporáneas*, trad. Luis Islas García, México, Editorial Jus, 1944, pp. 13 y 14.

enemigos por excelencia: Dios y el diablo. Lo que tiene que ser resaltado es que las guerras son producto de las acciones del hombre y, por tanto, no puede subrogar su responsabilidad en otros.

Ahora bien, el hombre se ha preocupado por buscar justificaciones éticas a las guerras, a esto responde la teoría de la guerra justa, como marco para explicarla y para buscar su posible regulación. En este sentido, esta teoría debe mucho a la tradición judeo-cristiana, que la va desarrollando a partir de preguntarse en qué sentido y en qué circunstancias puede aceptarse la guerra desde el punto de vista de la moral.

No obstante, la conveniencia del “uso de las armas” no está exenta de discusión dentro de la tradición a la que nos referimos. En el Antiguo Testamento se presentan varias referencias a guerras emprendidas por la voluntad de Dios (el *Libro de los Macabeos*, por ejemplo), mientras que en el Nuevo Testamento hay varios pasajes que aluden directamente al repudio de las armas y al recurso a la fuerza (el Sermón de la Montaña, por ejemplo). Más adelante trataremos de solucionar este supuesto antagonismo; ahora lo citamos únicamente para indicar que el desarrollo de la teoría de la guerra justa tiene su origen, precisamente, en estas contradicciones.

Todos los que han teorizado sobre la guerra han tratado sobre la posición que tiene el Cristianismo respecto a este problema. Con el inicio de la cristiandad se presentan los primeros esfuerzos por tener una concepción de la justicia de la guerra compatible con una ética cristiana. Sin pretender ser exhaustivo, a continuación se expone la postura de los principales autores que realizaron esta tarea.

San Ambrosio, en el siglo IV, y San Agustín, en el V, son los primeros autores cristianos que abordan este tema¹³. En concreto, San Agustín es especialmente importante por sentar las bases de la teoría de la guerra justa. En numerosos

escritos trata sobre la adecuación entre el deber militar y el deber cristiano, lo que es censurable en la carrera de las armas y los objetivos que se deben perseguir con las guerras. Este autor mantiene la postura providencial de la guerra: para él las guerras son permitidas por Dios con fines de purificación y santificación, “castigo debido, si el vencido es el culpable; prueba redentora, si el vencido no merecía esa desgracia”¹⁴.

Después de San Agustín, autores como S. Isidoro de Sevilla, Yves de Chartres y Graciano, discutieron sobre la justicia de la guerra, pero hay que esperar hasta Santo Tomás de Aquino para ver las ideas sobre la guerra expuestas de forma esquemática y más rigurosa¹⁵. El doctor Angélico reunirá sus planteamientos sobre la guerra en la *Suma Teológica* II^a II^e, cuestiones XXIX y XL. Como novedoso frente a sus predecesores están las condiciones que impone para que una guerra pueda ser justa: autoridad competente, causa justa e intención recta.

Ya en el siglo XVI, el derecho de guerra fue estudiado ampliamente por Francisco de Vitoria¹⁶, principal exponente de la Escuela de Salamanca, en *De Jure Belli* (1539); por Francisco Suárez¹⁷, también de la Escuela de Salamanca, principalmente en su *Disputatio XIII*; y por Juan Ginés de Sepúlveda, el autor que ha motivado el presente trabajo.

Compatibilidad entre vida cristiana y vida militar

El problema de la compatibilidad entre el cristianismo y la milicia se encuentra en el seno de la discusión sobre la necesaria moralidad de la guerra. Tal como hemos señalado, la guerra como fenómeno humano necesita ser explicada en términos éticos que sirvan para justificar su existencia.

13 *Ibid.*, p. 26.

14 *Ibid.*, p. 37.

15 *Ibid.*, p. 43.

16 Sobre Francisco de Vitoria puede verse, en la bibliografía ya citada, De la Brière, *ob. cit.*, pp. 49-55. También, Santamaría Fernández, *ob. cit.*, pp. 68-124.

17 Sobre este autor ver, De la Brière, *ob. cit.*, pp. 57-60.

En este sentido, el problema planteado se centra específicamente en la aceptación o no de la guerra desde la ética cristiana. Obviamente, el problema lleva implícito un cambio sobre la concepción de la guerra a partir de la venida de Cristo, y, por tanto, una aparente contradicción entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. El primero aceptaría la guerra como una “fatalidad divina”, mientras que el segundo la rechazaría afirmando que las enseñanzas de Cristo “han dejado obsoletos los preceptos de la Ley Mosaica”¹⁸.

Sin embargo, esta separación tajante de la Sagrada Escritura no se puede mantener a menos que se quiera sostener la falta de coherencia divina o la existencia de dos dioses: un Dios del Antiguo Testamento y un Dios del Nuevo Testamento; o, lo que sería lo mismo: un Dios de los judíos y un Dios de los cristianos. Sepúlveda es consciente de lo anterior, por tanto, plantea que la solución del problema no debe pasar por una aceptación o negación de la guerra, sino por demostrar “en qué sentido podrá a veces ser admitida en una conciencia recta, en una conciencia cristiana”¹⁹.

Ginés de Sepúlveda aborda el problema, específicamente, en su tratado *Demócrates Primero*²⁰, que se gestó durante el segundo encuentro entre Carlos V y Sepúlveda, ocurrido en Bolonia en 1531. En este encuentro Sepúlveda tiene ocasión de presenciar un movimiento estudiantil en el seno del Colegio de San Clemente, de donde egresó, en el que muchos de sus alumnos españoles sostenían que como cristianos no debían oponer resistencia a los ataques y avances del ejército turco, que ya en ese momento sitiaba Viena, y por tanto rechazaban la prestación del servicio militar.

Los estudiantes basaban sus argumentos en las enseñanzas en las que Cristo manda no

responder con fuerza a la fuerza, soportar las injurias y “poner la otra mejilla”²¹. Sepúlveda considera erróneo este planteamiento, fruto del desconocimiento del Derecho divino y natural, y de equivocadas interpretaciones de la Sagrada Escritura, motivo por el cual redacta el tratado en mención, en el que recoge sus respuestas a los argumentos que sostienen la incompatibilidad entre los dos aspectos señalados.

La guerra y la ley natural

Uno de los primeros argumentos en contra de la compatibilidad entre la milicia y el cristianismo es que “las leyes cristianas y el derecho divino nos prohíben de todo punto hacer la guerra”²², argumento que lleva el planteamiento a una diferencia entre la ley que está escrita en el Antiguo Testamento y la ley del Nuevo Testamento. En este sentido, sólo a los judíos les era lícito hacer la guerra porque seguían la ley del Antiguo Testamento, aquella que le permitió a Moisés, Josué y a David hacer la guerra contra sus enemigos; mientras que a los cristianos no, y no podían seguirse por la antigua Ley porque la venida de Cristo la había derogado, dejando una nueva. Aunque este argumento no plantea la existencia de dos dioses distintos, el de los judíos y el de los cristianos, sí deja en claro que los preceptos cristianos son superiores y convierten en sombras a los del Antiguo Testamento, exceptuando al Decálogo de Moisés, que se considera vigente en ambos Testamentos.

Ahora bien, si los Diez Mandamientos siguen vigentes en el Nuevo Testamento es porque hacen parte de algo que es común e incluso superior a los dos Testamentos: la Ley natural, aquella que es huella indeleble de la Ley eterna en el hombre. La referencia a San Agustín por Sepúlveda es obvia: al cordobés le interesa dejar claro que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento tienen un referente común, el

18 Santamaría Fernández, ob. cit., p. 127.

19 De la Brière, ob. cit, p. 18.

20 Sepúlveda escribe este tratado en forma de diálogo entre tres personajes: Alfonso, un viejo soldado; Leopoldo, quien sostiene la incompatibilidad entre la milicia y el cristianismo; y Demócrates, protagonista que representa al mismo Sepúlveda y responde a todos los argumentos antimilitaristas de Leopoldo.

21 Leopoldo se basa en dos pasajes bíblicos para demostrar que Cristo rechaza la guerra: el Sermón de la Montaña (Mateo 5, 38-48), y la reprensión de Pedro por usar la espada para defender a Cristo (Mateo 26, 52-54).

22 Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Primero*, en Ángel Losada, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1963, p. 146.

derecho natural o la ley natural, que es divina porque tiene su origen en la Ley eterna, aquella que el Hiponense definió como “razón o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe alterarlo”²³. Y, claro está, no puede esgrimirse el argumento en contra que señala que la venida de Cristo abolió a la ley del Antiguo, ya que de Cristo, Dios mismo, procede la ley natural. Por tanto, sólo resta comprobar si puede hacerse la guerra, siguiendo la ley natural, para lo que Juan Ginés diferenciará entre guerras justas y guerras injustas.

Es claro que si toda justicia viene de Dios, y que los agravios e injurias son contrarios a la ley natural, por tanto, las guerras que se hacen con agravios e injurias hacia otros son injustas naturalmente²⁴. Y, si hay guerras injustas por naturaleza, debe haber guerras justas, guerras que sí estarían en consonancia con la ley natural, lo que obliga al autor a determinar y exponer lo que es justo por naturaleza, para lo que Ginés utiliza a Aristóteles.

Siguiendo al filósofo, Sepúlveda plantea que lo justo es lo que en todas partes se considera como tal: “es justo para todos o, por el contrario, injusto, aquello que, por natural conocimiento y razón, todos los hombres tienen por tal”²⁵. Sin embargo, no somete su concepto de la justicia a la diversidad de opiniones, muchas de ellas antagónicas entre sí, que pueden surgir al considerar lo justo y lo injusto. Sino que lo justo o lo injusto dependen de lo que los hombres más virtuosos y prudentes han señalado como tal: “para juzgar la bondad o malicia de las cosas y averiguar dónde está la virtud o el vicio, debemos seguir el juicio de las personas buenas y virtuosas, cuya alma y entendimiento están sanos, y no de las personas malas, en las que lo uno y lo otro está enfermo”²⁶. Aunque implícito, se puede observar un cierto “elitismo del intelecto” en lo referente a los hombres y específicamente a aquellos

que pueden determinar lo que es justo. En este caso, dicho elitismo sería la base del derecho de gentes, entendido como ese derecho natural secundario, específico a los hombres.

De todas formas, la determinación de lo justo y de lo injusto según el derecho de gentes, “aquel del que se sirven todas las gentes prudentes”²⁷, la utiliza Sepúlveda para dar una primera definición de guerra justa, de guerra que no contradice a la ley natural. Entonces, si concedemos que no hay acción más injusta que el agravio o injuria cometido a otro para satisfacción de las pasiones, aceptamos, siguiendo a San Ambrosio, que es justo y totalmente exigible que nos defendamos y defendamos a nuestros amigos de las injurias que se nos hacen²⁸. En tal sentido, si hay una guerra justa naturalmente, es la que se lleva a cabo para repeler la injuria y la violencia, ya que si admitimos que “la Ley natural se quebranta en la guerra cuando esta se hace con injuria de alguien, necesario será admitir que es justo, por Ley natural, hacerla para rechazar las injurias de quienes hacen violencia y para defender a los inocentes”²⁹.

Sepúlveda da un primer gran paso a favor de la compatibilidad de la milicia y el cristianismo; comprueba que por ley natural –que es la misma tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento–, pueden ser justas algunas guerras, aquellas dirigidas a defenderse de los agravios e injurias de otros.

La vida activa y la vida contemplativa

La diferencia entre la vida activa y la vida contemplativa está enmarcada en el problema de la compatibilidad a la que nos venimos refiriendo. La vida contemplativa es, en este caso, la vida dedicada exclusivamente a la búsqueda

23 San Agustín, *Contra Fausto*, XXII, 27, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1980, p. 540.

24 Sepúlveda, *Demócrates Primero*, ob. cit., p. 151.

25 *Ibid.*, p. 152.

26 *Ibid.*, p. 153.

27 *Idem.*

28 Véase, Juan Ginés de Sepúlveda, *Exhortación de Juan Ginés de Sepúlveda, Cordobés, al invicto Emperador Carlos V para que después de hacer la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra a los Turcos*, en Losada, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, ob. cit., p. 14.

29 Sepúlveda, *Demócrates Primero*, ob. cit., p. 154.

de la felicidad eterna, en términos de Aristóteles; o la búsqueda de la verdad suprema, según San Agustín. Se entiende en los términos de contemplación divina y de entrega total a Dios a los que Cristo exhorta en su palabra. Mientras que la vida activa se refiere, en principio, a las labores cotidianas, al trabajo y demás obligaciones civiles que tienen los hombres por vivir en comunidad, entre las cuales, servir en la guerra es una de éstas en la época de Sepúlveda.

Juan Ginés expone un argumento más a favor de la compatibilidad entre milicia y cristianismo, al sostener que ambas formas son honestas, son necesarias, no son antagónicas y son acordes a la religión, lo que no significa que ambas estén en un mismo plano de igualdad: la contemplación para Sepúlveda está por encima de la actividad, la búsqueda de la sabiduría que proviene de Dios es mucho más importante que las obligaciones de la vida en comunidad. Recuerda este argumento la jerarquía agustiniana entre las partes que componen el hombre, en la que el alma es superior al cuerpo porque es la que contiene la razón, instrumento por el cual se conoce la esencia divina.

Ahora bien, en la búsqueda de la verdad, del bien y de la felicidad, nos servimos de la virtud: “todos los que habéis leído las obras morales de Aristóteles sabéis muy bien que los peripatéticos enseñan que el fin de los bienes consiste en el ejercicio de la virtud, fin éste llamado algunas veces por Aristóteles el sumo bien y otras bienaventuranza”³⁰. Virtud de la que hay dos clases, la virtud moral y la virtud intelectual, que se relacionan íntimamente con cada tipo de vida. En este sentido, la vida activa se debe llevar a cabo por medio de la virtud moral, y la vida contemplativa por la virtud intelectual.

El punto importante está en que por cualquiera de las virtudes se puede llegar a la felicidad: “para vivir bien y ser felices, basta con ejercitar cualquiera de ellas”³¹. Lo que no signi-

fica que ambas sean igual de importantes, pero sí que son dos caminos distintos que llegan al mismo destino. En este caso, tanto por la vida contemplativa, como por la vida activa, se puede ser un buen cristiano; claro está, manteniendo la jerarquía, lo más excelente siempre será más importante que lo menos excelente, la vida contemplativa es preferible a la vida activa: “los cristianos tienen dos maneras de vivir, ambas honestas y conformes a la religión, pero una más excelente que otra”³².

Sepúlveda ahonda más en la cuestión y utiliza un pasaje del Nuevo Testamento para ejemplificar mejor la diferencia entre la vida activa y la vida contemplativa, y cómo ambos caminos son correctos según Cristo. El pasaje referido es el de Marta y María (Lucas 10, 38-42), hermanas en cuya casa entró Cristo; y, mientras Marta le atendía y se preocupaba por sus huéspedes con cuidados y atenciones, María escuchaba con atención, “contemplaba”, las palabras de Cristo en su casa. Marta reprende la actitud de la hermana delante de Jesús, a lo que Él responde: “Marta, Marta, tú te inquietas y te turbas por muchas cosas; pero pocas son necesarias, o más bien una sola. María ha escogido la mejor parte, que no le será arrebatada” (Lucas 10, 41-42). Para Sepúlveda, Marta representa a los que se deciden por la vida activa, mientras que María a los que se dedican a la vida contemplativa; y la respuesta de Jesús a la pública reprensión de Marta es la comprobación más clara de que ambos tipos de vida son dignos y virtuosos, y todo cristiano está obligado a seguir uno de los dos, preferiblemente el tipo de vida contemplativo, que es el mejor y más excelente.

Para los que pudieran pensar que la vida activa se encuentra en un plano muy inferior y siempre relegada, Sepúlveda sostiene que la vida activa es muy necesaria para el buen vivir y para el buen desarrollo de las actividades particulares y, principalmente, para la vida en la ciudad: “así es necesario que, para bien mantener la común sociedad entre los hombres,

30 *Ibíd.*, p. 156.

31 *Idem.*

32 *Ibíd.*, p. 157. Sobre este punto véase también, Juan Ginés de Sepúlveda, *Del reino y deberes del Rey*, en Ángel Losada, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, ob. cit., pp. 55-58.

haya muchos que gobiernen la república, como reyes, cónsules, pretores, senadores, ediles; y en caso de guerra, capitanes generales, coroneles, comandantes, capitanes y demás oficiales”³³.

Claro queda que la vida activa es indispensable y que se realiza tanto desde aspectos netamente particulares, como sociales y políticos; claro es también que dentro de la vida activa se encuentra la vida militar, como un aspecto del gobierno, y que, por tanto, hacer la guerra o estar preparado para hacerla es una función de la vida activa. Y si ésta es un camino, aunque el menos excelente conforme a la religión cristiana, para vivir bien y obrar rectamente, podemos señalar que la vida militar también es conforme a la religión.

Ahora bien, la vida activa y la vida contemplativa necesitan un asidero mucho más fuerte que les sirva de base y de guía, y en el cual también se sostengan la virtud moral y la virtud intelectual. Sepúlveda asigna esta función a las Sagradas Escrituras, pero divididas. Por una parte, el Antiguo Testamento será la base de la vida activa; y por otra, el Nuevo Testamento, que recoge las enseñanzas de Cristo y de los apóstoles, lo será de la vida contemplativa³⁴.

En cuanto a la guerra, en lo que tiene que ver con responder a las injurias y ofensas, Sepúlveda plantea que defenderse de quien arremete es justo y hace parte de la vida activa, pero aguantar y sufrir las injurias, lleva a la perfección a la que nos exhorta Cristo, y es lo que se debe hacer si se toma el camino de la vida contemplativa: “defendernos de quien nos maltrata es obra de justicia; en cambio, sufrir la injuria sin resistir es perfección”³⁵.

La vida activa y la vida contemplativa son las dos “plantas” que conforman la vida del

hombre, una es superior a la otra, pero ambas están unidas y se cimientan en la Sagrada Escritura y en las doctrinas aristotélicas. Si Sepúlveda no construye este “edificio”, no puede sostener la compatibilidad entre la vida cristiana y la vida militar. En lo hasta ahora expuesto se encuentra la mayor parte de la argumentación sepulvediana sobre este asunto.

El soldado y las virtudes

En su discurrir en el *Demócrates Primero*, Sepúlveda hace notar, por intermedio de Leopoldo, que en el oficio del soldado hay ciertos atributos que, aparentemente, no concuerdan con las leyes cristianas. Específicamente, el honor y la valentía del soldado o caballero, lo motivan a actuar no de forma cristiana, al vengarse de las injurias y buscar el honor y la gloria, aun a costa de poner en peligro su vida.

Para solucionar este nuevo problema Sepúlveda propone comprender cuáles son los deberes y las obligaciones de un buen soldado, para lo que se necesita determinar qué clase de virtud debe tener a fin de ser considerado un buen soldado.

Las virtudes del buen soldado son la fortaleza y la magnanimidad, y éstas hacen parte del grupo de virtudes morales. Al querer definir estas virtudes para determinar si son contrarias a la religión, también se busca esclarecer si algunas virtudes no pueden ser ejercitadas por los cristianos.

A través de *Demócrates*, Sepúlveda argumenta –apoyándose en San Jerónimo y en San Agustín– que todas las virtudes están unidas entre sí, por tanto no se puede suprimir una virtud sin suprimir todas, lo que significa que a los cristianos les estarían negadas todas las virtudes si no fuera lícito que tuvieran valentía y magnanimidad³⁶. Leopoldo responde con un argumento que trae a colación la supuesta animosidad entre la fe y la razón. Para Leopoldo, los cristianos sí pueden dejar de ejercer la

33 Sepúlveda, *Demócrates Primero*, ob. cit., p. 159.

34 *Ibid.*, pp. 160 y 161. Santamaría Fernández sostiene que la asignación del papel de asidero de los dos tipos de vida a las dos partes de las Escrituras se debe a que Sepúlveda quiere demostrar que la fe por sí sola puede guiar la vida del hombre, sin depender tanto de las doctrinas aristotélicas, de las que bebe constantemente en su sustentación sobre la virtud moral y la virtud intelectual. Véase Santamaría Fernández, ob. cit., p. 179.

35 Sepúlveda, *Demócrates Primero*, ob. cit., p. 162.

36 *Ibid.*, p. 186.

fortaleza y la magnanimidad, y ejercer las demás virtudes, ya que lo que debe motivar a un cristiano a ejercer una virtud no es sólo “la honestidad de ellas y la obediencia al mandato de la recta razón ... sino mucho más por obedecer a los mandamientos de Dios, que son más graves y de más autoridad, pues el cristiano ha de dirigir todas sus obras hacia Dios como a sumo bien y último fin”³⁷.

El argumento de Leopoldo se basa en la superioridad de los mandatos de la fe, sobre los mandatos de la razón. Demócrates rechaza airado esta posición, pues no sólo la doctrina cristiana es capaz de dirigir a los hombres al *último fin*, ya que los que viven por la fe (cristianos) y los que viven por la razón (peripatéticos) no se diferencian en lo que se refiere a las costumbres, porque “los unos y los otros ponen el sumo bien y felicidad casi en la misma cosa (...) ponen la felicidad en el ejercicio de la más excelente virtud, cerca de la cosa más perfecta, y declaran que la más excelente virtud y la cosa más perfecta son el entendimiento y Dios”³⁸. Sepúlveda iguala la fe y la razón; de sus afirmaciones se deduce que ambas conducen al fin último, ambas se necesitan, la una lleva a la otra y, por tanto, cada una por separado es inútil. En este caso, las Sagradas Escrituras y Aristóteles serían iguales en un plano metodológico, como formas para llegar a la última Verdad.

Ahora bien, reforzando la idea de la unidad de las virtudes, el cordobés defiende que hay que buscar la característica común a todas las virtudes, y que ésta no es más que la honestidad, característica que es igual en los peripatéticos y en los cristianos, y principal motivación para seguir las virtudes. Si una virtud no es honesta, no se podrá llamar virtud y desaparecerá. Pero si una virtud es honesta y alguien menosprecia su honestidad, sin duda la menospreciará en todas las virtudes, despreciando a éstas también; por tanto, si el cristiano no ejerce la magnanimidad y la fortaleza, despreciará todas las virtudes³⁹.

37 *Ibid.*, p. 188.

38 *Idem.*

39 *Ibid.*, pp. 190 y 191.

Leopoldo sale al paso a los argumentos de Demócrates diciendo que los cristianos tienen un concepto de fortaleza y magnanimidad distinto del resto de hombres. Según Leopoldo, la fortaleza para los cristianos es vencer los deseos del cuerpo y renunciar a este mundo: “la fortaleza de los justos consiste en vencer la carne, contradecir los apetitos y eliminar el deleite de la vida presente”⁴⁰; mientras que los otros hombres consideran que la fortaleza es hacer frente a los peligros de la guerra. Igual diferenciación hace en cuanto a la magnanimidad, que para los no cristianos consiste en la moderación del “apetito de honra y fama”, mientras que para los cristianos no existe más gloria que la que se encuentra en la Cruz de Jesús⁴¹. De nuevo Leopoldo hace presente la distinción entre fe y razón.

Demócrates rechaza la exposición de Leopoldo afirmando nuevamente que hay más puntos en común entre los peripatéticos y los cristianos que en desacuerdo. En el caso de la fortaleza y la magnanimidad, ni los cristianos rechazan las virtudes en mención, ni los peripatéticos disienten de los cristianos en su definición. Demócrates da por zanjada la discusión y da por averiguado que “los cristianos no se diferencian de los peripatéticos, al tratar de las virtudes y vicios que se juzgan por razón natural, pues tanto los unos como los otros piensan que es un error apartarse, en el género de vida que se lleve, del estado de naturaleza y de recta razón”⁴².

Sin embargo, el problema de las virtudes del soldado aún está sin resolver. Es necesario dar una definición exacta de cada una de estas virtudes y determinar quién o quiénes son los más óptimos para juzgar sobre las mismas. Demócrates plantea que para estudiar el problema y las dudas que suscitan estas virtudes, debe seguirse no a los soldados, sino a los filósofos, ya que éstos no sólo han ejercitado las virtudes en las disertaciones teóricas, sino que también las

40 *Ibid.*, p. 192.

41 *Idem.*

42 *Ibid.*, p. 201.

han puesto en práctica en los asuntos de la vida activa, como la administración pública y el hacer la guerra⁴³.

En consecuencia, toma la definición de fortaleza preparada por Aristóteles, para quien ésta es la "virtud que templa, con razón, las osadías y temores en que el hombre incurre por la honestidad"⁴⁴. Esta virtud tiene dos vicios, uno por exceso y otro por defecto. Peca por exceso el que es demasiado confiado en los peligros o el que no teme nada cuando se encuentra en peligro. El que actúe de cualquiera de las dos maneras será llamado osado. Al contrario, peca por defecto el que rehúsa enfrentar los peligros, este será llamado temeroso y cobarde⁴⁵.

La magnanimidad, por su parte, la define como "la virtud que templa los deseos de las grandes honras"⁴⁶. La honra es el punto importante que define esta virtud; Sepúlveda no oculta su preocupación por la mala interpretación del deseo de honra, que puede derivar en la ambición, el vicio, como todos, contrario a la religión cristiana. Por tanto, la magnanimidad juega un papel atemperador de este deseo. Sin embargo, al igual que la fortaleza, esta virtud tiene dos vicios, a saber: por defecto un hombre magnánimo se convierte en pusilánime; por exceso, se convierte en soberbio o arrogante. Pusilánimes serán todos los que "siendo dignos de las honras, no consideran que lo sean", mientras que los soberbios son los que "siendo indignos de grandes honras, se tienen por dignos de ellas"⁴⁷.

Sepúlveda utiliza un tercer elemento en la solución del problema de las virtudes del soldado, la prudencia: "hábito verdadero con razón, para hacer las cosas que son buenas al hombre"⁴⁸. De esta manera, la prudencia se convierte en el referente moral del que se sirven la fortaleza y la magnanimidad para no deri-

var en ninguno de sus vicios. Claro está que la prudencia no puede ser contraria a la religión si el código de conducta por el que se guía la vida activa y, por tanto, las virtudes morales, es el Antiguo Testamento. Así, la prudencia siempre tenderá a la ponderación entre lo bueno y lo malo, escogiendo lo primero y desechando lo segundo.

En este sentido, la prueba fehaciente de que la fortaleza y la magnanimidad no discrepan de la religión cristiana es que los hombres más prudentes en su ejercicio han sido los mártires y los hombres de la más grande fe cristiana:

¿quién jamás tuvo más valiente y mayor ánimo en afrontar los peligros y en menospreciar las cosas que causan admiración de los demás, que los Apóstoles? ¿Quién de entre los griegos o romanos, por la salvación o libertad de la patria, o por la gloria del mundo, tan sin miedo sufrió la muerte como ellos y los otros mártires, menospreciando las amenazas de los infieles y la crueldad de los tiranos, por la religión de Cristo, la cual mostraron a los otros hombres ser la verdadera y los trajeron a ella no tanto hablando como valientemente muriendo?⁴⁹

En el párrafo anterior no queda la menor duda de la conformidad entre las virtudes del soldado y el cristianismo, es más, lleva a pensar que la excelsa y verdadera fortaleza y magnanimidad no se encuentran en el soldado, sino en el hombre que es capaz de vivir su vida siguiendo a Cristo: "he aquí que los mando como ovejas entre lobos".

Sepúlveda es consciente de que hasta aquí lo expuesto sobre la fortaleza y la magnanimidad, puede hacer parecer que estas virtudes no dependen de la voluntad del hombre y de su ejercicio, sino que son dadas por naturaleza, lo que significaría que el hombre estaría predeterminado desde su nacimiento a ser virtuoso o vicioso, según tuviera innatas las virtudes. Sin embargo, recuerda que la fortaleza y la magnanimidad hacen parte de las virtudes morales (menciona a la justicia, la prudencia, la fortaleza, la magnanimidad y la liberalidad) y que és-

43 *Ibíd.*, p. 204.

44 *Ibíd.*, p. 208.

45 *Ibíd.*, p. 209.

46 *Ibíd.*, p. 214.

47 *Ibíd.*, p. 216.

48 *Ibíd.*, p. 228.

49 *Ibíd.*, p. 225.

tas “nacen de la costumbre de bien obrar”⁵⁰. La moralidad religiosa y la recta razón se presentan unidas aquí, ya que las dos exigen el bien obrar; lo exigido al hombre virtuoso en cuanto a su conducta, será lo mismo que lo exigido al hombre religioso.

Continuando con su exposición, Sepúlveda expresa una distinción entre las virtudes morales: unas serán virtudes *naturales*, y otras, virtudes de la *razón*. Une el autor la inclinación natural a hacer el bien, con la razón y la educación. Dicha inclinación sería dada por las virtudes morales naturales, que unidas con las virtudes de la razón “engendra el hábito virtuoso y echa más hondas raíces y más constantemente se conserva y resulta una virtud perfectísima que hace grandes hombres y dignos de grandísima alabanza”⁵¹.

La relación entre los dos tipos de virtudes morales pone de manifiesto la existencia en el hombre de unos atributos naturales que hay que “cultivar” y estimular con el trabajo de la recta razón. Tal y como habíamos indicado, la educación en las virtudes, desde la infancia, cumple ese papel primordial para engendrar la verdadera virtud y para remediar los vicios que puedan aparecer. Claro está que en cuanto al tipo de educación, el elitismo sepulvediano reaparecerá al referirse a la educación que recibirán los hijos de los pobres, que serán criados servilmente y no en las virtudes; por el contrario, los hijos de los ricos serán criados libres, condición necesaria “para alcanzar la fortaleza y magnanimidad”⁵².

Aunque todos los hombres tengamos propensión a la virtud, necesariamente el tipo de educación recibida marcará la diferencia entre los que la consigan y los que no. En este sentido, el hombre estaría marcado por una cierta predestinación social, según su origen; es decir, si se nace pobre no se alcanzará la virtud, si se nace rico, sí.

El problema de la riqueza es tratado en la tercera jornada del diálogo. Leopoldo, nuevamente, propone la cuestión: “si la magnanimidad hace a los hombres estimarse en mucho y los hace menospreciar a los otros hombres; y esta misma virtud crece con las riquezas y bienes temporales ¿cómo puede ésta ser compatible con la doctrina cristiana que entre las primeras virtudes pone la humildad?”⁵³. Demócrates responde que aunque la humildad y la magnanimidad parecen contrarias, pueden ser conformes según el referente que se utilice para verlas. La clave en esta cuestión es la moderación en el ánimo, razón que manda que, en toda virtud, no se traspase el término de ella. Por esta moderación el magnánimo puede ser humilde “en cuanto refrena la codicia de las grandes honras”⁵⁴. Juan Ginés introduce otro elemento, la moderación, muy similar a la prudencia que ya mencionamos, para hacer más compatible, si cabe, esta virtud con el cristianismo.

En cuanto a la humildad, no le queda duda a Leopoldo de que el verdadero magnánimo, ese que es prudente y moderado, será humilde al no codiciar honras y solo desear el reconocimiento que se merece. Sin embargo, respecto a las riquezas considera que son la causa de muchos pecados porque dan más medios para pecar a quien las posee, mientras quien no las tiene menos opciones materiales tendrá para pecar⁵⁵.

Lo anterior no quiere decir que los ricos sean más pecadores que los pobres; la respuesta de Demócrates propone que, frente a las riquezas, la doctrina cristiana sea distinta según la condición en que el hombre se encuentre, si es pobre debe menospreciar las riquezas, si es rico, debe utilizarlas para hacer bien. Él considera que la pobreza no garantiza que un hombre esté exento de vicios y, al contrario, la riqueza no necesariamente debe llevar al pecado. Los hombres ricos deben hacer un uso correcto de la riqueza y los medios que ésta les

50 *Ibid.*, p. 186.

51 *Ibid.*, p. 227.

52 *Idem.*

53 *Ibid.*, p. 236.

54 *Ibid.*, p. 243.

55 *Ibid.*, p. 254.

proporciona deben ser usados para fomentar la virtud⁵⁶. Los pobres, por su parte, deben mantenerse en esta vida de pobreza que es la más perfecta y el camino más corto a Dios, pero no el único: “no sólo los pobres tienen entrada en el Reino de los Cielos, sino aquellos también que con sus haciendas sustentan generosamente a los pobres y justos, por tanto a los unos como a los otros prometió el Señor que estarían el día del juicio a la diestra de Dios”⁵⁷.

La cuestión tiene relación con la diferencia entre vida activa y vida contemplativa. Si un rico opta por la contemplación cristiana debe primero hacerse pobre, ya que en la pobreza se viven las enseñanzas de Cristo, no en vano dijo Jesús al rico que le preguntó qué hacer para conseguir la vida eterna: “Jesús, poniendo en él los ojos, le amó y le dijo: vete, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme” (Marcos 10, 21). No obstante, si se decide por la vida activa, no tendrá problema si cumple con los Mandamientos y con las obras de caridad.

Ahora bien, queda resuelto el problema de la riqueza, y con éste, el problema de las virtudes del soldado; tanto la fortaleza como la magnanimidad son compatibles con el cristianismo, incluso, son virtudes cristianas. Con este último punto se da por terminada la discusión sobre la compatibilidad entre la vida militar y la vida cristiana. Sepúlveda expone todos los aspectos de la controversia discutiéndolos y resolviéndolos uno a uno, siendo los más importantes: la sanción de la guerra por las leyes cristianas, el falso antagonismo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, la explicación de los dos caminos a la salvación (vida activa y vida contemplativa) y, yendo al fondo, la bondad de la carrera militar por el noble ejercicio de las virtudes del soldado. No es baladí esta discusión, es parte de uno de los problemas más importantes del pensamiento político y religioso del siglo XVI:

56 Para Santamaría Fernández, ob. cit., p. 185, detrás de la discusión sobre la riqueza está la alusión a la necesaria unión entre teoría y praxis, entre acción e intención. La riqueza, a través de las buenas obras, convierte la voluntad de obrar bien en realidad palpable.

57 Sepúlveda, *Demócrates Primero*, ob. cit., p. 263.

la puesta en cuestión de la soberanía cristiana y, por ende, del teocentrismo de la Edad Media.

Exigencias y condiciones de la guerra justa

El cuerpo doctrinal de la guerra justa de Juan Ginés de Sepúlveda consta, principalmente, de dos “exigencias” y cuatro “condiciones”. La primera exigencia, y la más importante, es que el objetivo principal de la guerra sea lograr la paz y la tranquilidad social. El buen vivir de la sociedad es de capital importancia y es el objetivo que debe perseguir toda guerra que quiera ser justa. Pero antes de promover la guerra hay una segunda exigencia: que se hayan agotado todos los recursos pacíficos para recomponer la paz dañada. Sólo hasta cuando se haya perdido toda posibilidad de lograr la paz por medios pacíficos, se debe iniciar la guerra⁵⁸.

Por otra parte, las cuatro condiciones para la guerra justa son: 1) autoridad legítima; 2) buena intención; 3) recto desarrollo de la guerra; y 4) causas justas⁵⁹.

Por autoridad legítima Sepúlveda entiende la máxima autoridad de un Estado, en la figura de un príncipe o gobernante que es soberano, que no depende de jefes superiores y que mantiene el gobierno legal de su Estado⁶⁰. García Pelayo explica este requisito por “una razón de derecho interno”, pues es el príncipe o máximo gobernante, el único con la potestad para llamar a sus gobernados a empuñar las armas⁶¹.

La buena intención hace referencia al fin que se persigue al hacer la guerra, ésta será justa si sus objetivos son correctos y lo que se

58 Véase Sepúlveda, *Del reino*, ob. cit., p. 105; *Demócrates Primero*, ob. cit., p. 164.

59 Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, en *Obras completas*, Vol. III, Pozoblanco (Córdoba), Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997, p. 49. Por otra parte, cabe recordar que Sepúlveda no es el primero en exponer estas condiciones, ya Santo Tomás las había esquematizado en la *Suma Teológica*, II a, II ae, cuestión XL.

60 Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, ob. cit., p. 49.

61 Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo, y con un estudio por Manuel García Pelayo, México, 1941, p. 26.

propone es justo, ya que “por el fin es justo que todas las cosas se denominen”⁶². En este sentido, el fin es el criterio de valoración de las acciones, de valoración en términos de moralidad y en términos de justicia. Sepúlveda pone como ejemplo de “mala intención” hacer la guerra por causa del botín y para aumentar las riquezas, estas guerras tienen un fin injusto y no deben realizarse⁶³.

El recto desarrollo de la guerra está ligado a la segunda condición, los medios para hacer la guerra serán justos si el fin es justo, pero no por eso son necesariamente los adecuados. En este caso, “el fin no justifica los medios”; Sepúlveda está apartado del maquiavelismo político, exige que a un fin justo debe llegarse con medios igualmente justos y legítimos. Por tanto, en guerra, Sepúlveda plantea que la moderación en las acciones debe ser el principio que prime en la realización y el desarrollo del conflicto. Las acciones deben moderarse para que “se respeten las cosas sagradas y no se castigue al enemigo más de lo justo”⁶⁴. Moderación que debe acompañarse de ponderación y limitación; un fin justo no da vía libre a la realización de cualquier acto con tal de conseguirlo.

Causas justas

La última condición, las causas justas de la guerra, la hemos dejado al final de esta breve descripción pues contiene el núcleo del asunto que nos interesa. Sepúlveda, teniendo en cuenta las condiciones de justicia planteadas arriba, señala tres grupos de causas justas de guerra, de carácter general: 1) para rechazar las injurias y repeler la violencia, recuperar lo robado y, castigar a los malhechores⁶⁵; 2) para dominar a los pueblos bárbaros, apartarlos del pecado y atraerlos a la verdadera religión y a la ley natural, imponiéndoles un gobierno civil⁶⁶; y 3) para

someter al gobierno heril a los pueblos que nunca cambiaron sus costumbres pecaminosas⁶⁷.

Del primer grupo de causas: a) *repeler la fuerza con la fuerza*, está basada directamente en el derecho natural, ya que por Ley natural es totalmente justo defenderse de las injurias recibidas. Por tanto, si no hay nada más injusto que agraviar a otro para satisfacer las pasiones, entonces será justo repeler dichos agravios⁶⁸; b) recuperar lo robado, o lo *injustamente arrebatado*, no se refiere exclusivamente a lo robado a un país particular, sino también a lo arrebatado a los amigos de dicho país. Sepúlveda utiliza ejemplos bíblicos para demostrar la existencia de esta causa⁶⁹; c) castigar a los que han cometido ofensas impunemente, detrás de esta causa está la intención de atemorizar o amedrentar con el castigo impuesto a los malhechores, a los que quieran seguir su ejemplo⁷⁰. Estas tres causas forman el centro de la teoría medieval de la guerra justa y son, en estricto sentido, las que forman el grupo general de las causas de guerra justa. Los dos grupos siguientes son presentados por Sepúlveda como “causas generales”, sin embargo, deben ser vistas como la antesala teórica a las causas particulares utilizadas para justificar la guerra contra los indios⁷¹.

El segundo grupo, aunque solamente contiene una causa, tiene una importancia clave en el estudio de la guerra contra los indios. Una guerra movida por esta causa tiene por objetivo buscar el imperio sobre aquellos por cuyo bien se mira, y privar a los bárbaros de la licencia de pecar.

Ésta es la aplicación, en la teoría de la guerra justa, del sometimiento de lo imperfecto a lo perfecto. Como habíamos señalado, Sepúlveda basa dicho sometimiento en el derecho natural,

62 Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, ob. cit., p. 50.

63 Manuel García Pelayo, estudio preliminar al Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios, ob. cit., p. 27.

64 Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, ob. cit., p. 50.

65 Sepúlveda, *Del reino*, ob. cit., p. 106. Ver también, *Exhortación*, ob. cit., p. 4.

66 Sepúlveda, *Del reino*, ob. cit., p. 106.

67 *Ibid.*, p. 107.

68 Véase Sepúlveda, *Exhortación*, ob. cit., p. 14; *Demócrates Primero*, ob. cit., p. 154, y *Demócrates Segundo*, ob. cit., p. 51.

69 Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, ob. cit., pp. 51 y 52.

70 *Ibid.*, p. 52.

71 Sólo en *Del reino y los deberes del rey*, Sepúlveda incluye los dos últimos grupos como parte de las causas generales; en trabajos anteriores como los dos *Demócrates* y la *Exhortación*, únicamente tiene por generales las tres causas del primer grupo.

por el cual lo perfecto debe imperar sobre lo imperfecto; ahora bien, en esta causa de guerra Sepúlveda no se contenta con justificar éticamente el dominio de los bárbaros, sino que señala que debe buscarse el conducirlos a la aprobación de la justicia y a la virtud:

desarraigados primeramente de las costumbres contrarias a la Ley natural y posteriormente llamados, por medio de piadosas exhortaciones y doctrinas, a un género de vida más humano o también a la verdadera Religión por medio de un imperio civil, se mantengan razonablemente dentro del cumplimiento del deber⁷².

Es importante señalar que, dentro de esta causa, la búsqueda del bien de los sometidos se realizaría solamente bajo un "imperio civil": Sepúlveda no relaciona este sometimiento con la esclavitud natural que defendía Aristóteles, pero sí con la dualidad "señores por naturaleza - siervos por naturaleza".

En cuanto a la tercera causa justa de guerra, "someter a imperio heril a aquellos que son dignos de tal condición"⁷³, llama la atención el cambio radical en comparación con la causa justa anterior. Sepúlveda tiene claro que hay hombres que están tan apartados de los preceptos del derecho natural, y tan inclinados a la maldad, que deben ser tratados severamente y apartarlos de las injurias. La situación de precariedad y de falta de recta razón de estos hombres es tal, que aún un gobierno heril resulta beneficioso para ellos. Como ejemplo pone el dominio portugués sobre los habitantes de las costas africanas, los cuales podrán alcanzar una forma de vida mucho mejor que la que pueden tener sin el gobierno portugués.

Sepúlveda recuerda que los hombres tienen la obligación de comportarse con otros de la misma forma en que quieren ser tratados por los demás, tal como manda la Sagrada Escritura: "la conducta que queráis sigan los hombres

con vosotros, seguidla también vosotros con ellos" (Mat. 7., Tob. 4.). Por tanto, si una nación civilizada puede someter a dominio heril a una bárbara, lo hace respondiendo al mandato bíblico y porque quisiera que si viviera inhumana y bárbaramente, fuera apartada de esta vida por otra nación, culta y civilizada, que pudiera hacerlo.

En conclusión, está claro que Sepúlveda no crea una teoría de la guerra justa: su concepto, condiciones y exigencias, son tomados de toda la doctrina que sobre este tema habían propuesto autores anteriores a él, como San Agustín y Santo Tomás. Sin embargo, no por esto desmerece lo realizado por Juan Ginés en este tema, ya que el esfuerzo del cordobés por conjugar diversas posturas y opiniones en aspectos como la compatibilidad entre la vida cristiana y la vida militar, y las causas justas, demuestra el gran conocimiento del tema y la coherencia de su análisis. Aunque no es completamente original en la exposición de este tema y debe mucho a la filosofía aristotélica, no se contenta con una mera descripción, pone en diálogo a los autores que lo precedieron y participa él mismo de este diálogo.

Aplicación de la teoría de la guerra justa a la conquista de América

De lo que hemos dicho sobre la teoría de la guerra justa se puede extraer otra conclusión: ésta es el instrumento coercitivo que las sociedades civilizadas y más avanzadas utilizan para mantener y salvaguardar el "orden establecido", jerárquico y no igualitario, que tiene como norma suprema a la ley natural.

América y las tierras descubiertas plantearon nuevos interrogantes a la Europa del fin del medioevo, y especialmente a España: era necesario responder a esos interrogantes y ampliar la visión de la sociedad con los habitantes de las nuevas tierras. La teoría de la guerra justa encuentra un campo preciso de aplicación en el "nuevo orden" que se estaba gestando.

72 Sepúlveda, *Del reino*, ob. cit., p. 106. Sobre este punto véase también, Manuel García Pelayo, estudio preliminar a Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios, ob. cit., pp. 20-23, en donde hace un paralelo entre el libro I de La Política de Aristóteles y el Demócrates Primero, demostrando la base aristotélica del concepto de derecho natural que utiliza Sepúlveda, y en el que basa esta causa de guerra sobre el dominio de lo imperfecto por lo perfecto.

73 Sepúlveda, *Del reino*, ob. cit., p. 107.

En este apartado intentamos responder a los cuestionamientos que suscitó el Descubrimiento, y exponer los rasgos más importantes de la puesta en práctica de la guerra justa en América, así como sus problemas en cuanto a la situación del indio en la nueva estructura social de América, y los rasgos de su condición natural y jurídica.

Exigencias del Descubrimiento

La gesta de Colón presenta, no sólo a los monarcas de Castilla y Aragón, sino también a toda la cristiandad y al mundo occidental, nuevos desafíos a su estatus político, social, económico y religioso. El encuentro entre europeos y los pobladores del Nuevo Mundo exigía una reinterpretación de la organización social y una puesta a prueba de las creencias religiosas y sus fundamentos. El mundo, tal y como lo conocían los europeos, acababa de ser ampliado de forma extraordinaria, y nuevas criaturas y nuevos territorios necesitaban un sitio en ese incipiente orden de las naciones.

Fernández Santamaría considera que el Descubrimiento condujo a que “la filosofía política retornara a la idea estoica de la sociedad universal, y a que la naciente nación-Estado fuera justificada sobre la base de un fundamento aristotélico modificado”⁷⁴. Para este autor, la situación europea en el periodo del Descubrimiento era muy similar a la que existía en la Antigüedad cuando, de la aparición del mundo helenístico y el fin de la idea de “ciudad-Estado” griega, surge el estoicismo⁷⁵.

En ese tiempo, y en el que tratamos, fue necesario explicar y dar un lugar a lo “Nuevo”, ampliando los horizontes sociales y políticos. En la Antigüedad el problema de lo Nuevo pudo ser solucionado por la idea estoica de la sociedad universal –en la que se intentaba conjugar “lo mejor” de los mundos encontrados, salvaguardando las diferencias entre hombres sa-

bios y comunidades ordinarias–, junto con una ética práctica de origen Aristotélico, por la cual se admitió que unos hombres deben gobernar y otros ser gobernados. De la misma manera sería posible utilizar entonces el mismo esquema para explicar lo “Nuevo” y desconocido del Descubrimiento, pero utilizando un nuevo instrumento, la teoría de la guerra justa⁷⁶.

Ahora bien, este esquema utilizado por Sepúlveda debía responder a unas exigencias concretas: cuál es la condición natural y jurídica de los pobladores de las tierras descubiertas, qué tipo de relación tendrían los españoles con los indios, y cuál sería su posición en la nueva sociedad. Problemas éstos que trataremos de resolver a partir de lo desplegado hasta ahora y que están insertados directamente en la aplicación de la teoría de la guerra justa a la conquista de los indios, por lo que nos permitimos introducir las primeras aclaraciones a los problemas planteados en la exposición de las causas justas contra los indios.

Causas justas de la guerra contra los indios

Además de las causas generales que hemos señalado, Sepúlveda indica cuatro causas más, dirigidas exclusivamente a la guerra contra los indios de América.

Superioridad cultural

García Pelayo llama a esta primera causa de guerra contra los indios la “superioridad cultural”⁷⁷, explicándola como la negativa de los indios, inferiores en todo sentido a los españoles, a someterse al dominio hispánico: “aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su gobierno y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos”⁷⁸. Señala, además,

74 Santamaría Fernández, ob. cit., p. 172.

75 Ibid., p. 173.

76 Ibid., pp. 173-175.

77 García Pelayo, *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, ob. cit., p. 19.

78 Sepúlveda, *Demócrates segundo*, ob. cit., pp. 52 y 102.

que la base de esta superioridad cultural es de corte aristotélico (no es a otro sino a Aristóteles a quien se refiere Sepúlveda cuando afirma que la justicia de esta guerra la avalan “los más eminentes filósofos”).

En la Apología a favor del libro sobre las justas causas de la guerra, el cordobés es aún más explícito, si se puede, sobre este punto:

tales gentes [los indios], por derecho natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones; si, previa advertencia, rechazan tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarla por las armas⁷⁹.

El argumento de la superioridad de los españoles sobre los indios, entendido en el sentido aristotélico de dominio de lo perfecto sobre lo imperfecto le exige a Sepúlveda, como indica García Pelayo, probar la barbarie de los indios y la superioridad española⁸⁰. La superioridad de los españoles la prueba Sepúlveda recurriendo, en el plano cultural, a la figura de prominentes sabios, como Séneca, Lucano, Averroes y Avempace; en el plano bélico, dicha superioridad está probada por la fortaleza, magnanimidad y ferocidad de las legiones españolas, y las victorias de las figuras militares españolas como el “Gran Capitán”, también cordobés como nuestro autor, y que da nombre a su obra sobre el deseo y apetencia de gloria: Gonsalus. Y, en el plano religioso, el gran arraigo que tiene el cristianismo en los españoles también es una prueba de su superioridad. Para Sepúlveda, en religiosidad y sentimientos humanitarios los españoles son insuperables⁸¹.

Los indios, por su parte, carecen de cultura, no tienen conocimiento de las letras, y sin leyes escritas y sin recuerdos de su historia son inferiores culturalmente a los españoles⁸². En lo

religioso, sus sacrificios humanos y su idolatría corroboran su barbarie⁸³. Militarmente, la rapidez de la conquista de Ciudad de México y la victoria de Hernán Cortés sobre Moctezuma, líder de los Aztecas, indios que fueron considerados los más avanzados del Nuevo Mundo, son prueba de su corto ingenio y falta de ánimo y de virtud, es decir, son prueba de su inferioridad⁸⁴.

Sobre el aspecto militar es necesario dejar claro que en su crónica indiana Sepúlveda cambia completamente de parecer. La tesis de la cobardía de los indios y su predisposición a someterse a cualquier dominio, que sostuvo en el *Demócrates segundo*, fueron rectificadas en los *Hechos de los españoles en el Nuevo Mundo y México*, donde muestra la valentía de los indios y su honor en el guerrear⁸⁵. Los *Hechos* es mucho más fiel y riguroso que el *Demócrates Segundo* en cuanto a los acontecimientos ocurridos en la Conquista. Que los dos libros contrasten en lo referente a los indios se debe a que tienen fuentes distintas: para el *Demócrates Segundo*, Juan Ginés se basó más en las *Decades* de Pedro Mártir de Anglería, que en los relatos de los conquistadores⁸⁶; mientras que en los *Hechos* utiliza el *De Orbe Novo* de Gonzalo Fernández de Oviedo, así como los relatos de Cortés⁸⁷. No obstante, lo anterior no cambia la situación de los indios: no sólo por su valentía y ferocidad dejan de ser considerados inferiores a los españoles.

Volviendo a la demostrada superioridad hispánica, Sepúlveda introduce a los españoles cierto de grado de responsabilidad y deberes producidos por su superioridad, pues éstos no deben dominar a los indios para así apropiarse

79 Juan Ginés de Sepúlveda, *Apología a favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, en *Obras completas*, Vol. III, Pozoblanco (Córdoba), Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997, p. 197.

80 Manuel García Pelayo, estudio preliminar al *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, ob. cit., p. 29.

81 Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, ob. cit., pp. 64 y 65.

82 *Ibíd.*, p. 65.

83 *Ibíd.*, pp. 67 y 68.

84 *Ibíd.*, p. 66.

85 Véase Juan Ginés de Sepúlveda, *Hechos de los españoles en el Nuevo Mundo y México*, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1976, pp. 218-221.

86 En ese momento Sepúlveda no tenía conexión con las experiencias de conquistadores como Hernán Cortés, que hicieron relaciones de los acontecimientos en cartas que enviaban a la Corona, en las que ya advertían la ferocidad de los indios. Demetrio Ramos Pérez, *Sepúlveda, cronista indiano y los problemas de su crónica*, estudio preliminar a *Hechos de los españoles en el Nuevo Mundo y México*, ob. cit., pp. 24-26.

87 *Ibíd.*, pp. 49 y 50.

de sus propiedades y convertirlos en esclavos, sino para que “con el ejemplo de su virtud y prudencia [española] y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta morigerada y practiquen la virtud”⁸⁸. La superioridad cultural no daba vía libre a los españoles para expropiar a los habitantes de las tierras descubiertas y para reducirlos a esclavitud, ya que el tipo de dominio que avala esta superioridad deja intactas, en principio, las propiedades y la libertad de los indígenas. Luego veremos en qué situaciones se pueden menoscabar estos “derechos de los indios”.

Inobservancia de la ley natural

La segunda causa justa de la guerra contra los indios es la idolatría y los continuos sacrificios humanos que cometen los indios. Erradicar estas costumbres nefandas es el motivo por el cual los españoles deben hacer guerra a los indios⁸⁹. García Pelayo reúne estos hechos en lo que llama *inobservancia de la ley natural*⁹⁰, precisamente porque actos como los descritos sólo podían realizarlos aquellos que no guiaran sus vidas conforme a la ley natural. García Pelayo recuerda también que el mismo Sepúlveda afirma que el quebrantamiento de dicha Ley es motivo suficiente para hacer la guerra y obligarlos por las armas a cumplirla⁹¹.

El cordobés se basa en la Sagrada Escritura para demostrar que Dios destruía a todos los pueblos que cometieran tan execrables crímenes y que por tanto violaran la ley natural:

... el culto a los ídolos y las inmolaciones humanas, que consta eran familiares a esos bárbaros, son castigados con suma justicia con la muerte de quienes los cometieron y con la privación de sus bienes, ya se trate de fieles, ya de paganos, tanto antes como después de la veni-

da de Cristo, por fundamentarse esa ley en el Derecho natural⁹².

Recuerda esta cita lo dicho sobre la supuesta contradicción entre el Viejo y el Nuevo Testamento, y el derecho natural: es así que, si antes de Cristo, por derecho natural se castigaban la idolatría y los crímenes, también después de su venida ha de hacerse así, ya que queda confirmada por sus obras y es respaldado el derecho natural.

Sin embargo, en la aplicación del derecho natural se impone una diferenciación importantísima entre el incumplimiento de la ley por individuos y el incumplimiento por la nación o el Estado. En el primer caso no se debe hacer la guerra, en el segundo sí es obligatorio hacerla, aunque debe probarse que esa nación o Estado no rechaza la idolatría y los sacrificios humanos:

pero si hubiese algún pueblo tan bárbaro e inhumano que no considerase entre las cosas torpes todos o algunos de los crímenes que he enumerado y no los castigase con sus leyes o moral, o impusiese penas muy suaves a los más graves, sobre todo a aquellos que más detesta la naturaleza, o pensase que algunos deberían quedar por completo impunes, de un pueblo así se diría con razón y propiedad que no observa la ley natural⁹³.

Los indios se encontrarían en el segundo caso y, por tanto, su violación de la ley natural estaría certificada por las inmolaciones humanas y los ritos idólatras, aprobadas por sus jefes y mantenidas en sus costumbres. Sepúlveda va más allá de consideraciones religiosas: trata de las actividades, conductas y hábitos de los indios en todas las facetas de su vida, tanto a escala individual como grupal o institucional, siendo este último el que refrendaría que los indios no viven de acuerdo con la ley natural⁹⁴.

92 Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, ob. cit., p. 71.

93 *Ibid.*, p. 83.

94 El análisis de Sepúlveda de las costumbres indígenas busca determinar si toda su sociedad obedece o no a la ley natural, lo que establecería si viven o no racionalmente, esto es, de acuerdo con principios racionales evidentes y universales, que están suscritos en los mismos elementos de su teoría política: desde la fundamentación del “dominio” hasta los deberes del rey, todo forma un todo coherente. Ya no

88 Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, ob. cit., pp. 55 y 56.

89 *Ibid.*, pp. 69 y 102.

90 García Pelayo, estudio preliminar al *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, ob. cit., p. 31.

91 Sepúlveda, *Apología*, ob. cit., pp. 198 y 199.

Hay otra diferenciación que es necesario hacer. En este punto el cordobés es claro en la llamada a no confundir el paganismo o la infidelidad con la inobservancia e incumplimiento de la ley natural. No puede hacerse guerra a los infieles, aquellos que adoran al verdadero Dios pero por medios distintos a los señalados en las Escrituras y que no contradicen al derecho natural. Pero no debe olvidarse que tanto a los infieles como a los herejes e idólatras se les debe amonestar para que se aparten de lo incorrecto, pudiendo obligar a los últimos y no a los primeros en razón de ese “deber de humanidad” que tienen los hombres entre sí y que, por ley divina, les obliga a cuidar de su prójimo⁹⁵.

Ahora bien, aunque quede probado que por sus actos inhumanos los indios violan la ley natural, se exige demostrar que los indios la conocen, ya que no puede considerarse que violen algo que no conocen, tema que tiene relación con el esquema filosófico que Sepúlveda aplica en el caso del Nuevo Mundo y que trataremos de esclarecer en las próximas páginas.

Preservación de los inocentes de los sacrificios

El tercer motivo por el cual los españoles hacen la guerra a los nativos de América es para “librar de graves injurias a muchísimos inocentes mortales a quienes los indios todos los años inmolaban”⁹⁶. La necesidad de liberrar a estos inocentes es imperiosa por derecho natural, y los hombres están obligados a cumplir con esta causa, si se puede y se cuenta con los medios para ello⁹⁷.

Esta tercera causa está íntimamente ligada a la segunda, no sólo por la evidente relación entre suprimir las inmolaciones humanas y salvar a inocentes de este suplicio, sino también

importa tanto si los indios viven de acuerdo con una moralidad religiosa –que pueden aprender de los españoles–, sino si tienen una cierta “ética filosófica”, si sus hábitos y costumbres son verdaderamente “racionales”.

95 *Ibid.*, p. 84.

96 *Ibid.*, p. 102.

97 *Idem.* Véase también, Sepúlveda, *Apología*, ob. cit., p. 202.

porque entre ambas está implícita la justificación de la guerra como un “deber de humanidad” que tiene todo hombre para con su prójimo y, por tanto, debe velar por su salvación, apartándole del mal camino, y debe evitar que los inocentes sufran injurias y agravios.

Tanto la Sagrada Escritura como los Santos Padres de la Iglesia afirman que todos los hombres son parte de una “comunidad” en Dios y, por tanto, debemos velar y preocuparnos por nuestros semejantes⁹⁸. Claro está que Sepúlveda no pasa por alto que este deber de humanidad no significa, en el caso de la segunda causa, obligar a los hombres a hacer el bien, sino evitar que hagan el mal, y para eso deben erradicar las malas costumbres, y ninguna peor que la idolatría y el sacrificio de humanos.

Por la comunidad que conformamos todos los hombres y el “deber de humanidad”, Sepúlveda legitima la intromisión en “asuntos ajenos”. Preocuparse por el bien propio y el de los demás, necesariamente obliga a intervenir cuando sea necesario defender al inocente (individuo o nación), pudiendo ser delictivo el no hacerlo⁹⁹.

No sobra recordar la íntima relación que tienen la tres primeras causas de guerra contra los indios con la segunda causa que hemos denominado como general (“buscar el imperio sobre aquellos por cuyo bien se mira y privar a los bárbaros de la licencia de pecar”). De esta causa nuestro autor desarrolla las tres particulares que hemos mencionado.

Predicación religiosa

La cuarta causa justa de la guerra contra los indios contiene también el “deber de humanidad”, pero aplicada a la predicación de la fe cristiana. Si las tres primeras causas justificaban completamente la dominación sobre los indios,

98 Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, ob. cit., p. 84.

99 Teodoro Andrés Marcos, *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Demócrates Alter*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, pp. 124-127. Este autor estudia las causas de la guerra contra los indios como parte de uno de los imperialismos de la política exterior de España, derivado de lo que nosotros hemos llamado superioridad cultural.

esta tercera causa eleva la legitimidad de dicha dominación por la importancia de la predicación de la Fe para la salvación de los indios. De esta forma, los españoles se convertían en los nuevos “apóstoles” del cristianismo, con la misión expresa de evangelizar las nuevas tierras descubiertas.

La predicación religiosa movía a hacer la guerra a los indios, para “atraer por el camino más próximo y corto a la luz de la verdad a una infinita multitud de hombres errantes entre perniciosas tinieblas”, someterlos, y que de esa manera sea más fácil que reciban la verdadera religión¹⁰⁰. El misionero y el soldado se convierten en el binomio perfecto que garantiza el progreso civil de los indios, así como su salvación; estos dos personajes serán la clave de la presencia española en América.

De más está decir que para Juan Ginés es indiscutible que el cristianismo es la verdadera religión y debe predicarse por mandato divino y natural, lo que no significa que se deba violentar la voluntad de los que son predicados o evangelizados, porque los que abrazen la fe deben hacerlo por voluntad propia, no por obligación:

No pueden los paganos, por el solo hecho de su infidelidad, ser castigados ni obligados a recibir la fe de Cristo contra su voluntad, porque el creer, como dice San Agustín, depende de la voluntad, que no puede ser forzada. Lo que sí se puede hacer, en cambio, es apartarles de los crímenes¹⁰¹.

Sepúlveda no aboga por la coerción del indio para ser bautizado, sino por la coacción para la evangelización.

Es claro para Juan Ginés que, para realizar de la mejor manera la predicación del evangelio, los indios deben estar sometidos al dominio de los españoles; en este sentido, hacer la guerra –si se resisten– para dominar a los indios es un medio, no sólo legítimo, sino también justo por el fin que persigue: apartar del pecado a los indios y atraerlos a la verdadera religión.

100 Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, ob. cit., pp. 87 y 102. Véase también, *Apología*, ob. cit., p. 203.

101 Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, ob. cit., p. 84.

Si los indios podían ser sometidos por “superioridad cultural” de los españoles y por su “inobservancia de la ley natural”, con mayor razón podían ser obligados a oír a los predicadores, a escuchar el evangelio y, luego de esto, decidir si entraban en la Iglesia de Cristo. La doctrina evangélica era de imposible cumplimiento para los indios si no se encontraban libres de costumbres horribles e idolátricas. Por tanto, el sometimiento de los indios allanaba el camino para que recibieran la noticia de la salvación de los hombres en Cristo y prepararan su alma para acogerle.

Que para predicar el evangelio a los indios éstos tengan que estar bajo dominio español y que este dominio sea por la fuerza es evidente para Sepúlveda, dada la imposibilidad de hacer la evangelización sin la previa “pacificación” de éstos. Además, los casos de misioneros asesinados a manos de los indígenas hacían necesario que se tomaran las medidas oportunas para defender a los predicadores y a los indios evangelizados; Sepúlveda va más lejos: si no materializan estas medidas se está tentando a Dios y atentando contra la ley divina¹⁰².

De las cuatro causas de la guerra contra los indios, en las tres últimas se encuentra una intención muy fuerte de Sepúlveda, la de evangelizar a los pobladores de las tierras descubiertas. Ese es el fin. Que para lograrlo haya que recurrir a las armas a fin de pacificarlos, y se tengan que erradicar sus costumbres antinaturales, y de paso se salve la vida de muchos inocentes, parece un cuadro de consecuencias indirectas de lo que verdaderamente interesa: la evangelización de los indios.

El esquema filosófico sepulvediano y la condición natural y jurídica del indio

La primera y la segunda causa justa de la guerra plantean un problema que puede tener consecuencias importantes, ya que deja al descu-

102 *Ibid.*, p. 90.

bierto unas aparentes contradicciones en el esquema filosófico de Juan Ginés de Sepúlveda.

Tal y como hemos señalado, el esquema filosófico de Sepúlveda se basa en un pluralismo aristotélico, en un monismo estoico que respalda la idea de una sociedad universal, y en la doctrina de la guerra justa de origen agustiniano¹⁰³. Este esquema era necesario para conjugar la situación de las tierras descubiertas con el escenario del Viejo Mundo, y para mantener un cierto equilibrio a través de un orden jerárquico entre los pueblos, férreamente custodiado. Sin embargo, el esquema filosófico no es totalmente impermeable y presenta algunas inconsistencias en cuanto a la inobservancia de la ley natural y las bases de la superioridad cultural, es muy probable que en la estructura de sus argumentos exista una contradicción entre la base aristotélica de la ley natural y la base estoico-cristiana.

Aristóteles es a Sepúlveda lo que Platón a San Agustín; por tanto, no es de extrañar que Juan Ginés asumiera firmemente el argumento del dominio de lo perfecto, de corte aristotélico y, en este sentido, Sepúlveda no escapa a la forma escolástica de emparejar el derecho natural a la filosofía aristotélica por lo que la ley natural será concebida como lo que los hombres virtuosos consideran que es. Entonces, si la ley natural es lo que los doctos dicen que es, y si los indios no son virtuosos, ellos no conocen la ley natural y será necesario obligarlos a que la cumplan y la conozcan a través de los españoles.

Ahora bien, la doctrina estoico-cristiana concibe a la ley natural como la imagen de la ley eterna en el hombre¹⁰⁴. Por tanto, todos los hombres (y los indios lo son) pueden conocer la ley natural por sí mismos, lo que significa que no pueden ser dominados con la intención de dársela a conocer, ni pueden ser considerados siervos por naturaleza, ya que la distinción aris-

totélica de los hombres en señores y siervos no se aplicaría¹⁰⁵.

De las causas justas de la guerra contra los indios, y de otros muchos pasajes de su obra, se deduce que Juan Ginés opta por la visión aristotélica para situar a los indios en el lugar de naciones bárbaras y a los españoles en el lugar de los civilizados, llamados a dominar a los primeros. Sin embargo, esta tendencia hacia la línea aristotélica lo lleva a otra contradicción que Pérez-Prendes ha denominado contradicción ética, que se aviene “de percibir la falacia moral que es inherente a todo alegato esclavista, pese a la brillantez expositiva con la que se le revisita”¹⁰⁶. El problema de esta contradicción radica en aceptar la “cosificación” del ser humano: el indio como hombre (y lo es) no puede ser tomado como esclavo, porque el carácter de humano nunca lo perderá.

No obstante, creemos que esta contradicción no es radicalmente distinta de la filosófica, ya que sigue planteando el problema basado en la situación del indio y en la concepción que se tenga de éste. Ahora bien, esta contradicción ética (que podríamos denominar, de forma abusiva, “subcontradicción”) se hace evidente cuando Sepúlveda trata de disminuir la primera contradicción.

Sepúlveda se da clara cuenta de la disyuntiva en la que se encuentra su planteamiento —entre el aristotelismo y el “estoicismo cristiano”—, y propone como solución una distinción, implícita, entre la condición natural del indio y su condición jurídica, y el tipo de dominio que éstos deben recibir de los españoles. En el primer caso, los indios son inferiores a los españoles en cuanto a sus costumbres y cultura, pero son iguales en cuanto a su humanidad, siendo la desigualdad cultural la que justifica el dominio

103 Santamaría Fernández, ob. cit., pp. 172-175.

104 Esta doctrina se basa en la definición agustiniana de ley natural como la expresión de la participación de la ley eterna en el ser humano. Véase A. Truyol Serra, *El derecho y el estado en San Agustín*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1944, p. 89.

105 García Pelayo fue el primero en detectar esta contradicción interna entre los dos sistemas filosóficos. Véase García Pelayo, estudio preliminar al *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, ob. cit., p. 24.

106 Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, *Los criterios indios de Juan Ginés de Sepúlveda*, en Actas del Congreso Internacional V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda (Pozoblanco 13-16 de febrero de 1991), Córdoba, 1993, p. 270.

de los españoles sobre los indios, añadiendo un matiz: la “transmisibilidad moral y cultural”. Los indios deben plegarse a los españoles para que de ellos reciban la razón y la prudencia, herramientas necesarias para la construcción de una sociedad, y puedan convertirse en una comunidad ordenada, y esto es posible gracias a que los indios son perfectibles¹⁰⁷.

Esto último deja la discusión en el segundo caso, en la condición jurídica del indio. De la transmisibilidad moral y cultural se deduce que la sociedad indígena carece de prudencia y de razón, que deben tomarlas de los españoles y que, por tanto, los indios no son seres civiles. En este sentido, la “incivilidad natural” es la primera característica de la condición jurídica de los indios, derivada de su condición natural. Ahora bien, hasta este momento no se ha dicho que los indios sean esclavos por naturaleza y deban ser tratados como tales, al contrario, deberán estar en una especie de protectorado, deben estar bajo un gobierno que mezcle rasgos del dominio heril y rasgos del dominio civil.

La condición jurídica de los indios americanos no sólo está demarcada por su incivilidad y por el protectorado en el que deberían vivir en relación con los españoles, sino que también depende de si oponen resistencia o no al dominio español. En el primer caso, los españoles están autorizados, por derecho natural, a esclavizar a los indios y quitarles sus propiedades hasta donde determine el bien público, y muchos textos bíblicos así lo certifican¹⁰⁸. En el segundo caso, los indios que no resistieron y que se entregaron a la potestad de los españoles, no deben ser tratados como esclavos, sino como tributarios y súbditos del rey¹⁰⁹.

En definitiva, si oponen o no resistencia será el aspecto clave de la determinación de la condición jurídica de los indios. En ambos casos la incivilidad es el primer rasgo de dicha condición, pero los indios que hayan opuesto

resistencia denodada serán tratados bajo gobierno heril, pudiendo ser esclavizados si el bien común así lo ordena, mientras que los que aceptaron el dominio español serán puestos bajo el protectorado ya mencionado, para que los indios puedan mejorar sus costumbres y “así con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro gobierno se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la religión cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad”¹¹⁰.

La “subcontradicción” aflora y plantea problemas en el caso de la resistencia denodada a los españoles, cómo convertir en “cosas” a los indios sin negarles su humanidad. No obstante, Sepúlveda resuelve esta falacia moral de la esclavitud a partir de reunir el derecho del vencedor en guerra justa con la discreción en su aplicación, basada en el bien común. Si, por derecho natural, los españoles pueden esclavizar y despojar de sus bienes a los indios que ofrezcan resistencia a su dominio, por buscar el bien de la comunidad este derecho debe ser aplicado con equidad y misericordia. En consecuencia, aquellos indios que deban ser tratados como esclavos y dominados herilmente, lo serán por su desobediencia y resistencia, no porque hayan perdido su condición natural de hombres, y aun así se deberá hacer todo lo posible para que puedan mejorar su situación de barbarie, cambien sus costumbres y puedan recibir la fe cristiana.

Diferente situación tendrán los indios que acepten de buen grado a los españoles, estando bajo un “protectorado” en el que se beneficiarían tanto los indios como los españoles. Esta situación de protectorado se materializó en el sistema de encomiendas, por lo que se tachó a Sepúlveda como su principal protector, con el rechazo que le significó por la aplicación real de las encomiendas, más parecidas a organizaciones esclavistas que a lo que Sepúlveda pretendía que fueran.

De todos modos, la contradicción filosófica no encontró total solución con las matiza-

107 Santamaría Fernández, ob. cit., p. 211.

108 Sepúlveda, *Demócrates Segundo*, ob. cit., pp. 110-113.

109 *Ibid.*, p. 128.

110 *Ibid.*, p. 131.

ciones sobre la condición del indio y sobre su situación en la sociedad que los españoles construirían en América. Es claro que Sepúlveda tomó partido por la posición aristotélica y que los matices que incluyó sobre los indios mitigaron los efectos de dicha filosofía, pero también tuvo en cuenta a los doctores de la Iglesia, específicamente a Santo Tomás (quien tiene como fuentes principales, entre otros, al Estagirita y a San Agustín).

Santo Tomás, al igual que San Agustín, también considera que hay tres clases de leyes, que tienen como efecto hacer buenos a los hombres, buscar el bien común con miras a alcanzar la felicidad, la bienaventuranza. Estas tres leyes son: la ley eterna, la ley natural y la ley humana. La primera es la “razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento”¹¹¹, la ley natural es el designio de Dios presente en todas las cosas de la creación, de ella deriva todo, y a ella están sujetas todas las cosas y los seres físicos, incluidos los humanos. La ley natural, por su parte, es un “conjunto racional de preceptos”, algunos percibidos inmediatamente por el hombre, impresos directamente por la ley eterna en la criatura humana, y otros derivados y alcanzados por el ejercicio de la razón¹¹². La ley humana, por último, es el conjunto de normas que los hombres derivan de la ley natural, tanto por conclusión de sus principios, como por determinación de algo indeterminado en ellos¹¹³.

Para objetivar lo dicho, y para construir preceptos jurídicos, Santo Tomás expone su doctrina del derecho como objeto moral y específico de la justicia, caracterizado por su aliedad y por su igualdad, es decir, por estar referido a otros y por aplicarse de igual manera a todos: “lo primero de la justicia, dentro de las demás virtudes, es ordenar al hombre en las cosas que están en relación con el otro. Implica cierta igualdad, pero la igualdad se establece en relación a otro”¹¹⁴.

111 Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I^o, II^oe, c. 93, art. 1, BAC, Madrid, 1995, p. 723.

112 *Ibid.*, c. 94, art. 2, pp. 732-734.

113 *Ibid.*, c. 95, art. 2, p. 742.

114 *Ibid.*, c. 57, art. 1, p. 470.

Para el doctor Angélico el derecho está dividido en derecho natural y derecho positivo, según la forma en que se configure con su medida exacta, que es la naturaleza. De esta forma, el derecho natural está configurado directamente por la naturaleza, por los principios lógicos que la recta razón dicta a todos los hombres; mientras que el derecho positivo está configurado y determinado por derivaciones y conclusiones de los principios universales del derecho natural, pero requiere el convenio entre los hombres para ser válido¹¹⁵. Por otro lado, el derecho de gentes sería parte del derecho positivo por tener implícito el convenio tácito que se expresa en los hábitos y las costumbres que pertenecen a este derecho y que todas las naciones comparten, pese a que está formado por conclusiones inmediatas de los principios universales del derecho natural¹¹⁶.

En relación con el problema que nos ocupa, la contradicción filosófica de Sepúlveda estaría solucionada por la doctrina de Santo Tomás porque, conocerían la ley natural en cuanto a sus primeros principios universales –los que son reflejo de la ley eterna–, pero en cuanto a ciertos principios particulares secundarios no la conocerían o sería distinta para ellos, por el bajo grado de conocimiento y por tener la “razón oscurecida”. Los indios de América, dadas sus costumbres y hábitos, movidos no por la recta razón, solo mantienen la ley natural en su aspecto más básico sin ningún desarrollo posterior. En este caso, la inobservancia de la ley natural, como causa de guerra contra los indios, debe ser entendida como inobservancia de los preceptos secundarios de dicha ley, que pueden derivarse de los primeros, por conclusión o determinación, pero que no están desarrollados en los indios.

De todas formas, aun solucionada la contradicción filosófica y superada la subcontradicción ética, no se anula ninguna de las causas justas de guerra contra los indios (inobservancia de la ley natural, salvar a los inocentes) que

115 *Ibid.*, c. 57, art. 2, p. 471.

116 *Ibid.*, c. 57, art. 3, p. 473.

tenían relación con este problema. Los indios siguen mereciendo el dominio español, ahora con más razón, por tener claro que son hombres que pueden perfeccionar su vida y que tienen que “aclarar” su oscurecida razón por las enseñanzas recibidas de los españoles, por la “transmisibilidad moral”.

En conclusión, los indios: hombres son, incivilizados y bárbaros, apartados de la recta razón por sus costumbres y hábitos inhumanos, que deben someterse a los españoles, los cuales deberán cumplir con el deber de humanidad y, por caridad, apartar a los indios del camino a la perdición, insertándolos en su sociedad bajo un protectorado que paulatinamente aumente la libertad y participación de los indios en la comunidad. Ésta es la aspiración de Sepúlveda, no esclavizar a los indios, sino someterlos, educarlos y civilizarlos.

En cuanto a las causas de guerra contra los indios, Sepúlveda no plantea la licitud de la guerra contra éstos para esclavizarlos y despojarlos de sus bienes, lo mueve a justificar dicha guerra, no tanto su inferioridad cultural, sino el sentimiento y las obligación cristiana de “salvar” a los indios de la condenación eterna, erradicar sus hábitos antinaturales y preparar el camino para la predicación evangélica. En este sentido, sus conocimientos filosóficos están al servicio de su carácter teológico. Sepúlveda no niega que es un hombre de su tiempo, que mantiene el teocentrismo medieval y que pone la razón al servicio de la fe.

Sepúlveda, más que un buen español que estaba a favor de su rey, era un “soldado de cristo” que se preocupó por defender la cristiandad y por propagar su fe.

Conclusiones

Lo primero que debe considerarse como conclusión es la falta de sentido de las acusaciones que Sepúlveda recibió por defender su justificación de la Conquista. No puede tachársele de defensor de la esclavitud india por considerarlos inferiores y, por tanto, “siervos por natu-

raleza”, en el sentido aristotélico del término. Sepúlveda no asume este concepto como “esclavos por naturaleza”. Distinto análisis requiere el que en la práctica la Conquista y la colonización presenten a la historia muchos casos del trato esclavista dado por los españoles a los indígenas. Además no es demostrable y no existe responsabilidad del cordobés en estos casos, no puede señalársele como partícipe ni como ideólogo de una política de explotación del indio.

La teoría de la guerra justa fue utilizada por Sepúlveda como el marco en el que encontraban sitio lógico las justificaciones de la Conquista de América y la dominación de los indios. Las donaciones pontificias, el deber de predicar y el deber de evitar que los indios siguieran cometiendo el mal, encuentran su unión perfecta como “causas de guerra justa”, legitimándose entre sí.

En estos momentos, cuando la lucha contra el terrorismo internacional se ha convertido en el marco de las nuevas “justificaciones” de las guerras y los conflictos actuales (invasión de Afganistán e Irak, conflicto Palestina-Israel, conflicto Libano-Israel, entre otros), se hace necesario volver los ojos a las fuentes doctrinales de la discusión sobre los criterios indispensables para determinar cuándo es justa una guerra y qué es lo permitido en éstas. Ahora más que nunca es imperioso tener claro que existen límites éticos y jurídicos de la guerra. El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda, y su aplicación a la Conquista de América, son un buen punto de arranque y ejemplo de cómo abordar este debate. ■

Bibliografía

Bell, Autrey, *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford, Oxford University Press, 1925.

Castilla Urbano, Francisco, *Ginés de Sepúlveda*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000.

Santamaría Fernández, J. A., *El Estado, la guerra y la paz*, trad., Juan Faci Lacasta, Madrid, Ediciones Akal S. A., 1988.

Fray Bartolomé de Las Casas, *Apología*, en *Obras completas*, edición de Ángel Losada, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

De la Brière, Yves, *El derecho de la guerra justa: tradición teológica y adaptaciones contemporáneas*, trad., Luis Islas García, México, Editorial Jus, 1944.

Losada, Ángel, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, trad., Ángel Losada, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1963.

Exhortación de Juan Ginés de Sepúlveda, Córdoba, al invicto Emperador Carlos V para que después de hacer la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra a los Turcos.

San Agustín, *Contra Fausto*, XXII, 27, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1980.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Obras completas* (Vol. III), Pozoblanco (Córdoba), Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado de las*

justas causas de la guerra contra los indios, con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y con un estudio por Manuel García Pelayo, México, 1941.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Hechos de los españoles en el Nuevo Mundo y México*, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1976.

Marcos, Teodoro Andrés, *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Demócrates Alter*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947.

Truyol Serra, A., *El derecho y el Estado en San Agustín*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1944.

Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, J. M., "Los criterios indios de Juan Ginés de Sepúlveda", en *Actas del Congreso Internacional V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda*, Pozoblanco 13-16 de febrero de 1991, Córdoba, 1993.

Aquino, Santo Tomás de, *Suma teológica*, I^a, II^ae, Madrid, BAC, 1995.

