

# Las bases ideológicas de la disputa sobre el *dominium* y los derechos naturales de los indios americanos

Ideological Foundations of the dispute on the *dominium* and American indigenes' natural rights

**Anthony Pagden**

Profesor de Ciencias Políticas y de Historia del Pensamiento, Universidad de California, Estados Unidos

Fecha de recepción: Septiembre 2004

Fecha de aceptación: Noviembre 2004

*PALABRAS CLAVES: guerra justa, dominium, comercio, civilización, derecho natural.*

*KEY WORDS: just war, dominium, trade, civilization, natural law.*

---

**Abstract.** The essay examines the history of the debates over the natural rights, what, in the language of neo-Thomism was called *dominium*, of the American Indians prior to the arrival of the Spanish. The author argues that for the Dominican Francisco de Vitoria and his heirs there was no reason to believe that, under natural law, the Indians were not in full and legitimate possession of the lands they occupied before the arrival of the Europeans, and that the conquest of the Americans were therefore illicit. He examines how this debate was conducted from the sixteenth until the eighteenth century and how, in the end, the only secure grounds which could be claimed were not ones of possession or of sovereignty but instead what Vitoria had called the right of “Natural society and communication”. This implied that territorial occupation of one nation by another was indeed illicit and that the only legitimate interaction between peoples had to free exchange. By making these claims the Spanish theologians of the sixteenth-century had, in fact made possible the later arguments for a necessary transition from territorial *imperium* to a global community based on trade.

---

---

**Resumen.** El ensayo examina la historia del debate sobre los derechos naturales, lo que en el lenguaje del neo-tomismo se llamaba *dominium*, de los indios americanos antes de la llegada de los españoles. El autor argumenta que para el dominico Francisco de Vitoria y sus sucesores no había razones para creer que, bajo el derecho natural, los indios no estuvieran en completa y legítima posesión de las tierras que ocupaban antes de la llegada de los europeos, y que la conquista de los americanos era, por consiguiente, ilícita. Se examina el desarrollo del debate desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, y cómo, al final, las únicas bases seguras que se podían aducir no eran la posesión o la soberanía, sino lo que en su lugar Vitoria llamó el derecho de la *sociedad natural y de la comunicación*. Esto implicaba que la ocupación territorial de una nación por otra era de hecho ilícita y que la única interacción legítima entre los pueblos era la del libre comercio. Al hacer estas reivindicaciones los teólogos españoles del siglo XVI habían en realidad hecho posible una transición necesaria de los últimos argumentos desde la noción de *imperium* territorial a la de comunidad global basada en el comercio.

---

1

España adquirió sus posesiones americanas casi por azar. Las intenciones de Colón, a pesar de los grandilocuentes títulos que se había asegurado de la corona, fueron, al menos en principio, relativamente modestas. De haber descubierto realmente un acceso occidental a 'Catay' todo lo que podría haber esperado hacer habría sido apropiarse de todas las islas que hubiera podido, y establecer una serie de bases comerciales (*feitorias*), y empresas, como los portugueses ya habían hecho en la India. La corona de Castilla, en virtud de la donación papal, podría haber reclamado soberanía sobre China y la Península de Malasia como los portugueses habían hecho en Africa, en la India y en Persia, pero nunca se habría encontrado en una posición de rebasarla.

Pero América no era Catay y sus habitantes carecían de la tecnología de los pueblos de

Asia. Esto convirtió a la colonización en una realidad práctica. Los hombres que por primera vez se embarcaron a las Antillas y después al continente en los años posteriores a 1494, a diferencia de los emigrantes de Portugal, llegaron buscando la riqueza fácil, la del oro y la tierra. En su mayor parte se vieron a sí mismos, cualquiera que fuera la realidad de sus orígenes sociales, como hidalgos, viviendo, como la aristocracia menor lo había hecho durante siglos en Europa, del trabajo de otros y de las ganancias que obtenían de la guerra.

Tecnológicamente la colonización de América fue un asunto relativamente simple. Incluso Cortés en Méjico y Pizarro en Perú, aunque hubieron de enfrentarse con ejércitos considerables y una oposición de las comunidades políticas altamente organizadas, tuvieron poca dificultad para imponer el poder español. Sin embargo, la misma

simplicidad de la empresa colectiva, y casi la desconcertante rapidez con la que avanzó, plantearon a la corona castellana serios problemas de legitimación. Desde los primeros comienzos hasta la independencia, la corona permaneció, como el libelista liberal y entusiasta de Simón Bolívar, Dufour De Pradt observó en 1817, abrumadoramente preocupada por la necesidad de defender sus reivindicaciones sobre la soberanía (*imperium*) y los derechos de propiedad (*dominium*)<sup>1</sup> en América ante un mundo progresivamente hostil. Antes de 1539, la principal reivindicación de la corona acerca de una y otro había descansado en las Bulas de Donación de Alejandro VI de 1493<sup>2</sup>. Éstas le habían concedido a Fernando y a Isabel la soberanía sobre todas las tierras que se pudieran descubrir en el Atlántico que no hubieran sido ocupadas previamente por un príncipe cristiano. El poder de realizar tales donaciones, sin embargo, se fundaba en la asunción papal de la autoridad temporal sobre los cristianos y paganos, y aunque Fernando estaba perfectamente dispuesto, al menos tácitamente, a aceptar tal asunción, sus sucesores, enfrentados con papas menos manejables que Alejandro VI, se mostraron inquietos sobre las implicaciones que tan ambiciosas reivindicaciones podrían tener en otras áreas políticas más cercanas a la política interior. La ‘plenitud del poder’ papal, puesto que claramente no tenía bases en el derecho natural, era un concepto que tanto los juristas como los teólogos se mostraban reacios a aceptar. Sin embargo, una vez que las Bulas se vieron despojadas de las reivindicaciones cesaro-papistas, sólo imponían a la corona castellana un deber, el deber de evangelizar; pero no podían con-

ferirle el correspondiente derecho, y sin ese derecho, no estaba ni mucho menos claro que los españoles pudieran establecer legítimamente asentamientos en las Antillas, y menos aún que pudieran apropiarse efectivamente de las tierras y de las personas de sus habitantes.

El primer intento de abordar estos problemas con cierto detalle se produjo en 1504 cuando una junta de ‘abogados civiles, teólogos y canonistas’ fue convocada por Fernando para ofrecer alguna guía moral y jurídica sobre el asunto. No contamos con documento alguno sobre lo que dijeron aquellos hombres. Sólo sabemos que al final decidieron, tal vez sin sorpresa, que los “los indios se les deberían de dar [a los españoles] y que esto era conforme a la ley humana y divina”. El dictamen, aunque implicaba claramente la existencia previa de derechos de propiedad por parte de la corona castellana, algo que las Bulas de Donación tampoco lo hacían igualmente, no originó controversia alguna y parece, al menos por el momento, que debió de tranquilizar la conciencia del rey. No obstante en 1511, el domingo anterior al día de Navidad, en lo que ahora ha venido a considerarse como una suceso clave en la historia de la América española, Antonio de Montesinos, un dominico de la isla de La Española, lanzó un virulento ataque desde el púlpito contra la ‘cruel y horrible esclavitud’ a la que los colonizadores españoles habían reducido a las poblaciones nativas, y les advertía que de no cambiar su comportamiento, no tendrían “más salvación que la de los moros y los turcos”. El sermón de Montesinos iba dirigido contra la

conducta de los colonos. Como la mayoría de sus sucesores en la lucha por mejorar la suerte de los amerindios, no puso en duda las reivindicaciones de la corona a la soberanía o a los derechos de propiedad de la isla. Sin embargo su protesta fue considerada, tanto en La Española como en la misma España, justamente como un asalto al “señorío y a las rentas que [el rey] tiene en estas partes”<sup>3</sup>. Lo que Montesinos había inadvertidamente puesto en cuestión era los *derechos* de la corona (sus *iura*) en América y sobre todo sus derechos, lo que, en el lenguaje de la jurisprudencia tomista, se llamaba *dominium*. La protesta de Montesino provocó la convocatoria de otra junta que se reunió en Burgos en ese mismo año. Para reforzar sus derechos Fernando, siguiendo un procedimiento con larga preeminencia en asuntos de conciencia, apeló también a dos juristas, al civilista Juan López de Palacios Rubios (que ya había escrito una encendida defensa de la “Guerra Santa” de Fernando contra el Reino de Navarra en 1512) y al canonista Matías de Paz, para que hicieran un dictamen sobre la materia. Tanto uno como otro, y, en la que medida en que se pueda afirmar por la fragmentaria evidencia que nos queda, los miembros de la junta de Burgos, acordaron que la corona española poseía en efecto los derechos de soberanía y de *dominium* en América<sup>4</sup>.

Lo que se descubre de la lectura de los tratados de Palacios Rubios y de Paz es la exagerada preocupación de la corona y de sus consejeros no sobre la soberanía, aunque tampoco ésta estuviera libre de disputas, sino sobre los derechos de propiedad.

Lo que la corona quería que le dijeran sus consejeros no era si podía gobernar a los indios –porque nadie, ni siquiera Bartolomé de las Casas, el “apóstol de los indios” y el defensor más radical de sus intereses, lo negaba– sino si podía legítimamente beneficiarse de los frutos de su trabajo y de las ganancias que sacaban de la tierra, y aún más importante, de lo que se encontraba debajo de ella.

Los argumentos más convincentes, al menos para la audiencia contemporánea, que emplearon Palacios Rubios y Matías de Paz se basaron en su mayor parte en la reivindicación jurídica del derecho romano según la cual los pueblos que los españoles habían conquistado nunca habían sido capaces de formar legítimas sociedades civiles. Para los juristas del derecho romano, la sociedad civil era, por definición, una sociedad basada en la propiedad, y las relaciones de propiedad eran las que constituían las bases para formar todos los intercambios entre los hombres verdaderamente civilizados. Se podía argumentar, por consiguiente que si, en efecto, una sociedad no tuviera tales relaciones, y que, en consecuencia, no se se pudiera describir como una comunidad civil, sus miembros individuales no podían hacer reivindicación alguna sobre los derechos de propiedad cuando se enfrentaran con invasores que intentaran arrebatarles sus tierras. Sus tierras no eran suyas, sino simplemente espacios abiertos que ellos, por el azar, les había tocado habitar<sup>5</sup>. Esto fue, hablando en términos generales, lo que llegó a conocerse como la doctrina de la *terra o res nullius*. Se basaba en un principio básico del derecho romano, según el

cual cualquier cosa o tierra que no tuviera un *dominus* pertenecía a la primera persona que tomara posesión efectiva de ella.

Estas reivindicaciones, cuando se hicieron sobre las comunidades tecnológicamente poco desarrolladas de las Antillas, no parecieron poco plausibles. Constituyeron las bases de casi todas las reclamaciones británicas de los derechos de propiedad en América del Norte y posteriormente en Australia, y fue todavía utilizado por el gobierno de Noruega en contra de las tribus semi nomadas que vivían del pastoreo del reno del Artico -los samis- en los años ochenta del siglo XX. Pero después de la invasión de Méjico en 1519 y de Perú en 1531, parecieron en España decididamente menos persuasivas. Aunque los imperios aztecas e incas eran, en muchos aspectos, neolíticos, fueron reconocidos por los observadores europeos como comunidades políticas capaces de explotar y controlar las tierras que ocupaban. Claramente tales sociedades no podían ser privadas de sus derechos, sobre la base de que sus miembros aún estuvieran viviendo en un estado de naturaleza. Desde los años treinta del siglo XVI, por consiguiente, el debate sobre la legitimidad de la conquista adquirió una urgencia y complejidad nuevas; y se convirtió en las facultades de teología y de derecho de las universidades en un asunto de frecuente disputa. El intento más célebre y poderoso de ofrecer una solución al problema se hizo en una lección titulada *De Indis*, que pronunció en 1539 el dominico Francisco de Vitoria, catedrático de *Primas* de teología en la Universidad de Salamanca.

Vitoria y sus discípulos, y los discípulos de sus discípulos, hasta la generación de los jesuitas Luis de Molina (1535-1600) y Francisco de Suárez (1548-1617) se han venido a reconocer como la *Escuela de Salamanca*, si bien el término habitual italiano “secunda scolastica” tal vez constituya una descripción mejor. Aunque sus opiniones y el alcance de sus intereses –que van de la teología a la física– fueron diversos, compartieron un proyecto común: la elaboración de una filosofía moral racionalista basada en la interpretación aristotélica y tomista del derecho natural. Crucial para este proyecto era la comprensión de lo que se refiere vagamente como “propiedad”, pero que en el lenguaje de la jurisprudencia del derecho natural se llamaba *dominium rerum*. El término “*dominium*” es denso y los significados con los que estuvo asociado cambiaron considerablemente durante el periodo comprendido entre la mitad del siglo XVI y el final del siglo XVII. En la explicación histórica de los orígenes de la sociedad humana que suscribía la primera escolástica, el hombre primitivo había renunciado voluntariamente a su libertad

**Para los juristas del derecho romano, la sociedad civil era, por definición, una sociedad basada en la propiedad, y las relaciones de propiedad eran las que constituían las bases para formar todos los intercambios entre los hombres verdaderamente civilizados.**

natural a cambio de la seguridad y de la posibilidad de la comprensión moral que sólo la sociedad civil podía proporcionar. Sin embargo retenía ciertos derechos naturales que eran, por consiguiente, inalienables, entre ellos el *dominium* era el más fundamental. A un nivel más abstracto, el *dominium* describía la relación que mantenía unida las tres partes de la triada en la que el jurista romano, Gayo, había dividido el mundo natural: las personas, las cosas y las acciones<sup>6</sup>. A través de dicha terminología se describía el *ius* del que goza todo individuo sobre cualquier cosa que directamente le pertenezca a él o a ella (aun cuando las mujeres gozaran sólo de *dominia* muy restringidos). Durante el siglo XVII, la aplicación del término “*dominium*” fue limitada con éxito por el jurista protestante Hugo Grocio y después por el filósofo inglés John Locke a la propiedad privada<sup>7</sup>. Pero, para la escolástica española, se podría decir que los hombres tenían *dominium* no sólo sobre sus propiedades privadas, sus bienes (*bona*), sino también sobre sus acciones, su libertad, e incluso –bajo ciertas condiciones– sobre sus propios cuerpos.

Para los teólogos, los *dominia* eran, sobre todo, naturales ya fueran o no ejercidos en la práctica social. Los argumentos jurídicos del derecho romano que fueron utilizados por Palacios Rubios fueron, por consiguiente, rechazados por la escolástica como deficientes, con independencia de los hechos que se hubieran tratado, ya que descansaban en la asunción de que los derechos eran exclusivos de la sociedad civil. Porque incluso aquellos que vivían en el estado de naturaleza –asumiendo, desde luego, que

*fueran* hombres y no simplemente humanoides– gozaban de los mismos derechos naturales que quienes vivían en la comunidades civiles. La conquista de América sólo podía ser legítima si se demostraba que las poblaciones nativas habían perdido aquellos derechos por sus propias acciones. Y esto, como se verá, se tenía que hacer sin poner en peligro la asunción de que todos los derechos eran el resultado de las leyes de Dios, y no de su gracia.

La definición del término “*dominium*” ha sido ella misma objeto de un prolongado debate en el que, al final, la solución reductiva de Grocio fue la única satisfactoria. La mayoría de los escolásticos españoles, sin embargo, hasta los importantes cambios que fueron introducidos por Suárez y Molina en el siglo XVII, hicieron uso de la definición que propuso Domingo de Soto en su *De iustitia et iure de 1556*. “El *dominium*”, afirmaba, “es una facultad y un derecho [*facultas et ius*] que [un hombre] tiene sobre cualquier cosa para usarla para su propio beneficio por cualquier medio que permita la ley”. Pero, puesto que los tomistas mantuvieron la distinción del derecho romano entre *dominium* –que constituía un derecho– y la mera posesión –que no lo era–, Soto añadía que “el *dominium* se ha de distinguir de la posesión, del uso o del usufructo... porque el *dominium* no es sólo la habilidad de usar algo y adquirir su producto, sino de alienarlo, darlo, venderlo o abandonarlo”<sup>8</sup>. Como ha señalado Richard Tuck, la frase “por cualquier medio que permita la ley” presentaba dificultades considerables porque con esa característica era

difícil de ver qué diferencia había entre la explicación que daba Soto del usufructo y la noción de *dominium utile*, un derecho limitado que, mientras pertenecía al que lo utilizaba, era, no obstante, distinto del *dominium directum*, que es absoluto y sólo puede ser así ejercido por un señor superior. Aunque una distinción similar ya se había hecho por Acursio y Santo Tomás de Aquino, era generalmente negada por los tomistas españoles<sup>9</sup>. La aceptación implícita de Soto de un *dominium* limitado tenía, sin embargo, unas consecuencias importantes para los argumentos sobre los derechos de los indios americanos, ya que fue introducida precisamente para tratar sobre el problema de los derechos de los menores de edad antes de adquirir el uso de razón; estaba claro que los menores de edad tenían *dominium* aun cuando no les fuera permitido ejercerlo; se podría decir que poseen *dominium utile* aunque sus padres o tutores retuvieran el *dominium directum* –una condición en la que se podía decir, como veremos, que también se encontraban los indios.

## II

Por todo lo que había oído, dijo Vitoria en su lección de 1539, estaba claro que antes de la llegada de los españoles, los indios habían estado “en una posesión pública, privada y pacífica de sus cosas”<sup>10</sup>. Sólo había, en consecuencia, cuatro posibles razones para negar que, en el tiempo de la conquista, no tuvieran *dominium* sobre ellas: la primera porque fueran pecadores, la segunda porque fueran infieles, la tercera porque fueran *insensati* y la última porque fueran dementes (*amentes*). Solo las

tres primeras tenían una relación directa con el caso de los indios, ya que los dementes constituyen un caso especial, cuyos derechos pueden ser únicamente considerados bajo el derecho positivo, lo que claramente no puede aplicarse a los indios que, antes de la llegada de los españoles, estaban sujetos a sus propias leyes.

La primera razón –que los indios habían perdido sus derechos naturales por sus pecados– se hacía eco de una vieja herejía asociada con Wycliff y Huss que había sido resucitada por “los herejes modernos” – Lutero y Calvino– según la cual “nadie puede tener *dominium civil* si se encuentra en estado de pecado mortal”<sup>11</sup>. Era esencial para todo el proyecto de Vitoria refutar la proposición de esos “herejes modernos” de que la autoridad de un príncipe dependiera no de las leyes de Dios, sino de su gracia, y el consiguiente argumento de que si un príncipe fuera privado de la gracia podría ser legítimamente depuesto por sus súbditos o por otro gobernante mejor. El ataque de los tomistas a los argumentos que los apologetas de la corona habían utilizado hasta el momento para justificar la ocupación de América y los que emplearon, como veremos, hombres como el más estridente campeón del imperialismo español, Juan Ginés de Sepúlveda, y un número de canonistas, remiten en último extremo a éste. Porque, después de todo, Vitoria y sus sucesores estaban menos preocupados con las particularidades del caso americano que con las oportunidades que presentaban para refutar las teorías luteranas y calvinistas sobre la soberanía<sup>12</sup>.

La aceptada refutación de la tesis de Wycliff ofrecida por los nominalistas gersonianos Pierre d'Ailly y Jean Almain –según la versión algo resumida de Vitoria– se basaba en el caso de un pecador que estaba a punto de morir de hambre. Si ese hombre no tenía *dominium rerum* tampoco puede obtener el pan que necesita para comer con el fin de mantenerse con vida. Se encuentra, pues, ante una decisión moral imposible: para no morir voluntariamente, lo que sería cometer un tipo de pecado mortal, se ve obligado a cometer otro, robar. Ya que es manifiestamente imposible que Dios haya puesto a alguna de sus criaturas en semejante posición, se sigue que el *dominium* debe de ser independiente de la gracia<sup>13</sup>.

Esta explicación de *dominium* implicaba, sin embargo, una teoría de derechos ilimitados que, en efecto, negaba la presuposición tomista de que *in extremis* todas las necesidades de la vida volvían a su estado común, que cualquier hombre puede tomar lo que verdaderamente necesite de “la abundancia de otro hombre” sin ser culpable de robo<sup>14</sup>. Tampoco estaba muy claro lo que, para Vitoria, era el principal argumento contra la tesis de Wycliff: a saber, que el *dominium* proviene del hecho de que el hombre es un animal racional creado a imagen de Dios y que no puede perder esa condición propia suya por el pecado. El sol, afirmaba, citando a Mateo 5:45, brilla lo mismo para el justo como para el injusto. Y si esto es así, entonces el *dominium* es inalienable, puesto, según la propia explicación de Vitoria, ninguna acción, por irracional que pueda parecer, no puede ser más que una aberración temporal. Puede haber, desde luego,

ciertas acciones que son tan anormales que den a entender que sus agentes no sean, en efecto, enteramente hombres. Como Locke iba a argumentar, la esclavitud era una opción sólo para el hombre que hubiera violado la ley de la naturaleza y con ello hubiera demostrado ser no un hombre sino una bestia<sup>15</sup>. Pero en la opinión de Vitoria por lo menos, los indios no eran culpables de tales actos. Si, como el mismo explicaba, ni su supuesto canibalismo ni la práctica de los sacrificio humanos podían privarlos del *dominium*, entonces tampoco lo podía hacer su paganismo.

Esto dejaba a Vitoria con la tercera de sus razones. Los seres verdaderamente irracionales no tienen *dominium* porque este es un derecho (*ius*) y los derechos sólo los pueden disfrutar las criaturas que sean capaces de recibir ofensas. Ya que para Vitoria el *ius* sólo se podría definir objetivamente como “aquello que es permitido por el derecho”, las criaturas que fueran incapaces de recibir injurias no podrían estar sometidas a las leyes y no serían, por consiguiente, objetos de derechos.

En este punto de su argumento, la definición de *dominium* como algo natural al hombre en virtud de su racionalidad, que es lo que le convierte en objeto de la justicia, le plantea a Vitoria lo que parecía ser una amenaza potencial a cualquier definición de *dominium* que lo convierta en un derecho natural independiente de la posesión: el estado de los menores de edad. Los menores de edad, reclamaba Vitoria, tienen *dominium* “que no es más que el derecho de usar algo de acuerdo a su pro-

pio uso”<sup>16</sup> porque, a diferencia de los leones, por ejemplo, se podría decir que sufren ofensas; y en el derecho sus bienes se consideran independientes de los de sus tutores. Pero puesto que no pueden hacer contratos, poseen aquellos bienes en herencia<sup>17</sup>. El concepto jurídico de herencia también se puede transferir, según daba a entender, a una consideración de la psicología infantil, porque por muy irracional que pueda ser un menor de edad –y son, según sostenía en otra lección sobre los límites de la obligación humana, verdaderamente irracionales<sup>18</sup>– su razón es potencial (como lo son asimismo sus bienes), y –ya que “la naturaleza nunca yerra en lo que es necesario”– lo que es potencial no puede dejar de convertirse en actual. Como veremos, esta observación ofrecía una poderosa analogía con la condición del indio.

Habiendo pues rechazado todas estas categorías como posibles razones para negar el *dominium* de los indios antes de la llegada de los españoles, Vitoria introdujo lo que demostró ser la reivindicación más controvertida de todas. En 1510 el dominico escocés John Mayor había sugerido que los indios eran “los esclavos naturales” descritos por Aristóteles en los libros prime-

En 1510 el dominico escocés John Mayor había sugerido que los indios eran “los esclavos naturales” descritos por Aristóteles en los libros primero y tercero de la Política.

ro y tercero de la Política<sup>19</sup>. Para algunos esto parecía ofrecer una prueba objetiva de que nunca tuvieron derechos algunos de propiedad ni siquiera antes de su estado de contacto, porque tanto en los términos de la psicología de Aristóteles como en los del derecho el *servus* es la antítesis del *dominus*. Tampoco el innegable hecho de que los indios hubieran sido jurídicamente “libres” en sus propias sociedades los hacía menos esclavos, como Vitoria señalaba, un esclavo no necesita de amo para que sea esclavo<sup>20</sup>. La teoría de la esclavitud natural también se atribuía en virtud de la proposición de que los esclavos naturales (por contraste con los esclavos civiles que son simplemente personas que han sido capturas en una guerra justa) son hombres que no poseen, sino que sólo tienen una participación en la facultad de deliberación y que, aunque pueden ser capaces de deliberación, son incapaces de tener sabiduría práctica (*phronesis*). Por consiguiente, ya que tales criaturas carecen de libre albedrío tampoco pueden tener derecho subjetivo alguno al *dominium*.

Pero, según sostenía Vitoria, aun cuando los indios americanos parezcan ser “escasamente diferentes de los brutos animales que son incapaces de gobernarse a sí mismos”, tienen, de hecho, “un cierto orden racional en sus asuntos”. Vivían en ciudades, poseían una forma reconocida de matrimonio, tenían magistrados, gobernantes, leyes, industria y comercio, “todo ello”, como observaba, “requería el uso de razón”<sup>21</sup>. Ésta es una versión simplificada de los requisitos de Aristóteles sobre la vida civil y es manifiesto que ningún pueblo que

los satisfacga se podría describir como falto de sociedad y, por consiguiente, compuestos por individuos que carecieran de derechos. Justo al final de su lección, sin embargo, Vitoria reconsideró este argumento. Las comunidades indias, sostenía ahora, poseían únicamente los requisitos mínimos de la vida social. Los indios no tenían, por ejemplo, conocimiento de las artes liberales, ni una auténtica agricultura, ni verdaderos artesanos. Las suyas eran sociedades en las que ninguna verdadera *nobilitas* –en el sentido aristotélico y tomista de la palabra– podía existir y en la que, en consecuencia, sería imposible vivir una vida de verdadero *otium*<sup>22</sup>. Pero si los indios viven, en efecto, “casi como bestias y animales salvajes” no es porque ellos pertenezcan por un disposición innata a un estado de semirracionalidad, sino porque “su pobre y bárbara educación” les ha privado de un comportamiento enteramente racional. Dado que la causa de su condición cultural se ha de encontrar en el estado de su educación, no pueden ser entonces esclavos naturales, sino más bien alguna clase de menores de edad naturales y, como todos los menores de edad, herederos de un estado de verdadera razón. Según los términos de la definición de Soto de *dominium*, se puede decir que están en completa posesión de sus derechos sin ser capaces de ejercerlos. La corona castellana podía de esa manera reclamar el derecho de hacerse cargo de los indios y de sus tierras en tutelaje hasta que aquellos alcanzasen el uso de razón. La aceptación por parte de un príncipe de poner tales pueblos “bajo su cuidado” se podría incluso considerar, concluía Vitoria, como un acto de caridad<sup>23</sup>.

Ninguno de esos argumentos, desde luego, podían garantizarle a la corona castellana el *dominium* de América. En lugar de reivindicaciones que apelaban directamente al derecho natural o civil, Vitoria sustituyó las tres razones por otra basada en el derecho de las naciones (*ius gentium*). Éste era, por la definición dada en las *Instituciones* (1.2.1), “aquello que se constituye por razón natural entre los hombres”. Sólo lo que esta definición implicaba era objeto de mucha disputa, pero Vitoria consideró, en esta ocasión, que era aquello que es “de derecho natural o que se deriva del derecho natural” y que, por lo tanto, como el derecho natural, no puede ser modificado en manera alguna por intervención humana<sup>24</sup>.

En la opinión de Vitoria, la humanidad también retenía lo que el llamaba “el derecho de sociedad y comunicación” (*naturalis societas et communicationis*)<sup>25</sup>. Éste describe un complejo conjunto de reivindicaciones que se dividen en cinco proposiciones. En principio, no obstante, es una alusión al antiguo derecho de hospitalidad, que Vitoria lo transformó de la costumbre griega a un derecho bajo la ley de las naciones. “Entre todas las naciones”, escribió, “se consideró inhumano tratar a los viajeros de mala manera sin una causa especial, y propio de humanos y comportarse con hospitalidad con los extranjeros”. “Al comienzo del mundo”, continuaba, “cuando todas las cosas se tenían en común, a todos se le permitía visitar y viajar por la tierra que quisieran. El derecho no parece que fuera suprimido por la división de la propiedad (*divisio rerum*); nunca fue intención de las

naciones privar a los hombres del libre intercambio con esta división”.

El derecho de hospitalidad, y en particular el de auxilio en casos de peligro se basa, desde luego, en la suposición de la identidad común entre los seres humanos. “La naturaleza”, dijo Vitoria, “ha decretado un cierto parentesco entre los hombres (Digesto I.i.3)... el hombre no es un “un lobo para sus compañeros los hombres” –*homo homini lupus*–, como dijo Ovidio, sino un hombre”. Esto es lo que le impone la obligación de amistad porque “la amistad entre los hombres es parte de la ley natural”. De esta manera todos los hombres están obligados a vivir en un estado de amigabilidad entre si. La observación de Vitoria es que el derecho a viajar pacíficamente y a esperar que se le conceda hospitalidad es precisamente un derecho que ha sobrevivido desde la primitiva condición humana y como tal no puede abolida por la simple legislación humana. Vitoria está aquí discutiendo lo que para él constituye el derecho de los españoles, o de hecho de cualquier otro europeo, a “visitar y viajar por las Américas”. Pero también está seguro que lo mismo se podría decir de los franceses que no pueden “prohibirles a los españoles que viajan por Francia o de vivir incluso en Francia y viceversa”<sup>26</sup>. El componente crucial del argumento de Vitoria se hallaba en su afirmación de que el derecho de comunicación y de sociabilidad, puesto que había sobrevivido a la división de las tierras después de la creación de la sociedad civil, era lo que el jurista Fernando Vázquez de Menchaca (el “orgullo de España” como así los llamaba Grocio<sup>27</sup>) llamaba una *libe-*

*rima facultas, un ius absolutum*, es decir un derecho absoluto que no podía interferir con ningún otro de cualquier sociedad humana. La proposición de Vitoria de que todos los seres humanos tienen un derecho de libre (pacífico) acceso a todas las partes del mundo se basa en una larga y antigua tradición humanista. Lo dioses -o después Dios- había sostenido Séneca, han distribuido sus bienes de manera desigual sobre la superficie del globo con el fin de que los hombres se pudieran comunicar entre ellos, así lo expresó el retórico griego del siglo IV Libanio: “los hombres son capaces de cultivar las relaciones sociales porque unos necesitan la ayuda de los otros”. Para hacerlo más fácil, fueron lo bastante previosores para hacer que los vientos soplaran en direcciones contrarias para que así la navegación fuera posible. El comercio era, según la frase de Filón de Alejandría, la expresión de “un deseo natural por mantener unas relaciones sociales”. “Si destruí el comercio”, observaba Lucio Anneo Floro, un historiador del siglo primero, “rompéis la alianza que une a la raza humana”. No hay que extrañarse, pues, de que el decreto ateniense por el que se prohibía a Megara comerciar en cualquier parte del imperio ateniense hubiera conducido a la Guerra del Peloponeso, o que Agamenón le hubiera declarado la guerra al rey de Misia por haber intentado limitar el paso por los caminos que conducían a su reino. El humanista italiano, Andrea Alciati se atrevió a afirmar que la principal razón de las Cruzadas habían sido que los sarracenos le habían negado a los cristianos el paso a Tierra Santa<sup>28</sup>. Todos estos textos, junto con la formulación del argumento del propio Vi-

toria se convirtieron en los principios que sostuvieron la batalla sobre la libertad de los mares, que comenzó con el rechazo holandés durante las negociaciones del Tratado de Amsterdam de 1609 de que los portugueses tenían *dominium* sobre el Océano Índico y continuó con las posteriores intervenciones de Hugo Grocio, del canonista portugués Serafín de Freitas, del veneciano Paolo Sarpi (sobre el derecho de los venecianos del control marítimo del Adriático) y del inglés John Selden (sobre los derechos ingleses sobre el Mar del Norte) que se prolongaron hasta finales del siglo.

El derecho a viajar (*ius perigrinandi*), por consiguiente, le otorgó a los españoles el derecho de acceder a las Indias. También existía, bajo el título de *communicatio*, la implicación de un derecho al comercio. Como los españoles habían llegado a América, o al menos así lo defendía Vitoria, como embajadores (*legati*) y mercaderes, habían de ser tratados con respeto, y se le debía de permitir comerciar con todos los que quisieran hacerlo con ellos. Y puesto que esto era un derecho bajo el derecho de las naciones, se podía (al menos según los términos de la presente definición de Vitoria) intercambiar con el consenso de toda la comunidad humana, no por la voluntad de un gobernante individual<sup>29</sup>. También defendía Vitoria que el *ius gentium* otorgado a los españoles, como a los demás miembros de la raza humana, les confería el derecho de predicar su religión (*ius predicandi*) sin interferencia –si bien a nadie obligaba a aceptarlo; lo cual les amparaba para librar una guerra justa en contra de cualquier tirano “en defensa del inocente”.

En el caso del *ius perigrinandi* y del *ius predicandi* los españoles podrían hacer valer sus derechos en el caso de resistencia, porque cualquier intento de privar a un hombre de sus derechos naturales constituía una injuria para él. La venganza de una injuria es una razón suficiente para emprender una guerra justa, y el último extremo era sólo gracias a ese medio por el que los españoles podían legitimar su presencia en América<sup>30</sup>. De acuerdo a los términos de dicha guerra, el beligerante adquiere la condición de juez en relación con sus oponentes y puede, en consecuencia, apropiarse de su propiedad privada (sus *bonas* y normalmente sus bienes muebles) como a él le parezca<sup>31</sup>. De igual manera el vencedor adquiere poder sobre el vencido con el fin de defenderse de futuras injurias, y los prisioneros hechos en una guerra justa se pueden convertir legítimamente en esclavos. Pero en ningún otro caso puede privarse al enemigo de su *dominium rerum*. En algunas circunstancias, sin embargo, en donde la ofensa es muy grave –y esto se les podía aplicar a los indios– o cuando el enemigo se muestre incapaz de llegar a una solución pacífica, es posible deponer a los príncipes gobernantes, *tollere principem* o *mutare principatum*<sup>32</sup>. Los españoles podrán en ese caso enviar “ministros” para proteger sus intereses futuros y deponer a los gobernantes locales conflictivos en el caso de que surja la necesidad.

El tercer título de Vitoria, la “defensa del inocente”, es incluso más limitado en su aplicación. Es posible que los españoles, insistía, no declaren la guerra a los indios

debido a sus supuestos crímenes en contra de la naturaleza, ya que todas las naciones son culpables de esos crímenes. Si un príncipe no tiene derecho a invadir el territorio para castigar los casos de “simple fornicación” –puesto que ninguna nación sobre la tierra está libre de ese pecado–, ningún príncipe tampoco puede castigar a otro por crímenes como el canibalismo, la sodomía y el sacrificio humano<sup>33</sup>. Es evidente que el canibalismo, la sodomía y el sacrificio humano son crímenes más graves que la fornicación, pero, para los tomistas, son todos ellos crímenes contra la naturaleza y puesto que esos crímenes constituyen una ofensa contra Dios, ningún hombre, sólo Dios puede castigarlos. Sugerir que cualquier príncipe, por muy bueno que sea, incluso el mismo emperador, pudiera actuar como *flagelum Dei* era caer, una vez más, en el error luterano de suponer que el *dominium* era conferido por la gracia de Dios, y no por sus leyes.

Vitoria había dejado de esta manera a la corona de Castilla con una exigua reivindicación sobre el *dominium iurisdictionis* de América, pero sin ninguna clase de derechos de propiedad. Y, desde luego, tales derechos, como la corona podría muy bien reclamar bajo el *ius gentium*, sólo serían válidos si los indios hubieran ofendido realmente a los españoles. Si como, no obstante, parecía ser, “estos bárbaros no han dado razón alguna para una guerra justa, ni desean aceptar voluntariamente a los príncipes cristianos, la expedición debe de cesar”. Al final todo lo que quedó fue la descaradamente objetiva reivindicación de que ya que los españoles estaban allí,

cualquier intento de abandonar las colonias sólo resultaría en “un gran perjuicio y detrimento para los intereses de [nuestros] príncipes, lo que no sería tolerable”<sup>34</sup>.

### III

En las siguientes tres décadas todos los discípulos de Vitoria reescribieron algunas partes de estos argumentos en sus propias clases sobre la materia del *dominium*. Tal vez la más importante de ellas, en parte porque es la más radical, al menos por lo que se refiere a sus implicaciones, y en parte porque su autor se vio después envuelto en la disputa más ampliamente politizada sobre la materia, fue desarrollada por el teólogo dominico Melchor Cano en 1546. Se podría afirmar que los indios, argumentaba Cano, no tuvieran *dominium* sólo si se pudiera demostrar que fueran seres irracionales. Puesto que estaba claro que no eran dementes (*stulti*), el único posible argumento es que deberían de ser “esclavos por naturaleza”<sup>35</sup>. Esta teoría, sin embargo, sostenía, es incoherente, no sólo

El error de Aristóteles había sido el de confundir una disposición psicológica con una clasificación jurídica. Ya que, desde la aceptada definición de la esclavitud dada por el derecho romano (Digesto, I.1.4), o sea, “alguien que había sido privado de su libertad en contra de la naturaleza”; era evidente que no podía existir una criatura que fuera un esclavo *natural*.

porque –como el mismo Vitoria había argumentado en alguna otra parte– cualquier hombre que tenga alguna participación en la facultad de la razón se podría describir como un hombre<sup>36</sup>– sino porque la esclavitud sólo podría ser, por definición, una categoría jurídica. El error de Aristóteles había sido el de confundir una disposición psicológica con una clasificación jurídica. Ya que, desde la aceptada definición de la esclavitud dada por el derecho romano (Digesto, 1.1.4), o sea, “alguien que había sido privado de su libertad en contra de la naturaleza”; era evidente que no podía existir una criatura que fuera un esclavo *natural*. Además esta confusión se había hecho en beneficio del prejuicio de la asunción de que los atenienses eran los más sabios de todas las criaturas vivas. Y aun cuando entendiéramos que Aristóteles sólo estaba enunciando el principio general de que el sabio debería siempre gobernar sobre el necio, éste, por verdadero que fuese, nunca podría conferir *dominium*, ya que el *dominium* no se deriva menos de la sabiduría que de la gracia. El *dominium iurisdictionis* se proviene de la voluntad de la comunidad y el *dominium rerum*, desde luego, del derecho natural<sup>37</sup>.

Desde luego, sigue siendo cierto, como argumentaba Vitoria, que los indios son realmente como niños que necesitan educación. Pero aun siendo así, los cristianos no tendrían derecho a “tomarlos bajo su cuidado”, si para hacerlo tuvieran que conquistarlos primero, ya que cualquier acción que tenga como propósito asegurar la utilidad de otra es, como Vitoria había sospechado correctamente, un precepto de caridad, y los

preceptos de caridad no pueden suponer coerción. La posición de la corona castellana resultaba ser, como Cano concluía, análoga a la del mendigo que se le da limosnas, pero que no tiene poder para pedir las<sup>38</sup>.

Cano también había rechazado otra suposición de Vitoria. El título “derecho de sociedad y comunicación natural” no da, afirmaba, el derecho de entrar en el territorio de otro porque, aun siendo el *ius gentium* de derecho natural, sólo puede serlo en tercer grado y es, en consecuencia, como cualquier otro código que descansa en una interpretación del derecho sujeto a derogación o cambio. Como había hecho el mismo Vitoria en otras ocasiones, Cano sólo podía aceptar el *ius gentium* como derecho positivo. Porque, como señaló, era manifiestamente absurdo sugerir que podía existir un derecho de las naciones que pueda prohibir a un príncipe que vigile los movimientos de los extranjeros en su territorio. Tal ley le privaría al rey de España de negarle la entrada al rey de Francia, lo que sería contrario a la práctica actual y violaría el derecho positivo de Castilla. Además, incluso si fuera el caso que los mercaderes y viajeros puedan reclamar el derecho de tener acceso libre bajo el derecho de las naciones, los españoles no se habían presentado ante los indios como tales. Habían ido a América como conquistadores. “No estaríamos dispuestos”, concluía tajantemente, “a describir a Alejandro Magno como un “viajero””<sup>39</sup>.

Con esto sólo quedaba el *ius predicandi* y el derecho de defender al inocente. Cano estaba dispuesto a aceptarlos, pero dejaba

claro que no tenían el poder de conferir derechos de propiedad a príncipe secular alguno. Los derechos de la corona castellana en las Indias estaban, según los términos del argumento de Cano, severamente limitados a la soberanía política. Claramente no poseía los derechos de *dominium rerum* en América, más de lo que los podría tener en Nápoles o en Aragón. Los indios eran, como Las Casas iba a insistir reiteradamente, libres súbditos de la corona castellana, y la propiedad que poseían era suya.

Esta disposición incluía no sólo sus tierras y bienes muebles sino, de manera más problemática, lo que se encontraba debajo de la tierra. Como Domingo de Soto observó, incluso los indios:

“consideran tales tesoros como [es decir, los depósitos de oro y plata] cosas abandonadas, porque el derecho de las naciones establece una división entre diferentes regiones, incluso si los habitantes de esa región tienen esas cosas en común, los extranjeros no pueden tomar posesión de ellos sin el consentimiento de quienes allí viven. Porque ni los franceses pueden adentrarse en España con el mismo propósito, ni podemos nosotros entrar en Francia sin el permiso de los franceses”<sup>40</sup>.

Los españoles no podían, por consiguiente, reclamar ni las tierras de los indios ni sus, escasamente explotadas, riquezas minerales. Sólo la cuestión de los derechos de los españoles sobre el trabajo de los indios estaba pendiente de resolver. Ninguno de los tomistas de Salamanca tenían mucho que decir sobre este problema, en parte porque

el trabajo no era obviamente lo mismo que la propiedad, y ciertamente tampoco era un bien (*bonum*) hasta que así lo hizo Locke, y en parte porque el trabajo sólo se podía conseguir de los indios por la fuerza –lo que era claramente ilícito –o bajo el sistema de trabajo (conocido como la *encomienda*) en el que los indios teóricamente cambiaban su trabajo por la protección militar y la cristianización. La encomienda era legítima, como se reconocía generalmente, cuando se la menciona alguna vez, siempre y cuando los indios recibieran realmente algo a cambio por su trabajo y hubieran –y la ficción legal mantenía que lo habían hecho– voluntariamente llegado a un acuerdo con sus encomendadores<sup>41</sup>.

## IV

Hacia la mitad del siglo esta versión modificada del argumento de Vitoria fue ampliamente aceptada por todos los tomistas. Es posible, como supuso el Dr. Johnson, que no hubieran admitido “como su opinión que no era justo”<sup>42</sup> privar a los indios de su propiedad, pero se habían acercado peligrosamente a ella. Como el insurgente mejicano Servando Teresa de Mier resumió en 1811, si bien no muy precisamente, el argumento de Soto, “era incapaz de probarle al rey de España título legítimo alguno o cualquier derecho de dominio de las Indias, porque la religión no puede ser uno de ellos”<sup>43</sup>.

El cambio de tono de la legislación que gobernaba la relación de la corona con los colonos y los indios en los años posteriores a 1540, y los numerosos, aunque poco efectivos intentos de frenar las actividades para

prevenir más atrocidades, también sugieren que los teólogos de Salamanca dejaron oír sus opiniones con cierto efecto en los influyentes círculos donde se movieron.

Otros autores, en cambio, mantienen otras opiniones. La mayoría de ellos, a diferencia de Vitoria y sus discípulos, tenían un conocimiento de primera mano de las sociedades indias y participarán activamente en el proceso de colonización. Sus reivindicaciones no vinieron, por consiguiente, de una preocupación mayor por las implicaciones del caso americano en el estado del *dominium*. Surgieron de un programa político definido. Quizás el más interesante de estos programas fue el que propuso el obispo franciscano de Michoacán, Vasco de Quiroga, en un documento, que fue muy leído en su tiempo, pero que nunca se imprimió, titulado *Información en derecho*, y escrito como protesta a causa de la intención de la corona de suprimir las sanciones en contra de la esclavitud. El argumento de Quiroga es interesante, al menos en parte, porque venía de un hombre que fue durante su vida conocido como un defensor de la causa de los indios. Se le conoce mejor como el fundador, en un lugar que llamó Santa Fé, de un número de “pueblos hospitales”, unas comunidades en las que los indios eran protegidos de las atenciones de sus gobernantes españoles y se les animaba a llevar un vida cristiana. Gracias a dos pasajes en la *Información en derecho*, uno concernido a una cita de las *Saturnalias* de Lucano, el otro que se refería, indirectamente, a la Utopía de Moro<sup>44</sup>, y a un fuerte vínculo con el arzobispo de Méjico, Juan de Zumárraga, quien a su vez poseía una

copia profusamente anotada de la Utopía, estos “pueblos hospitales” se han interpretado como un intento por trasladar la obra de Moro en un proyecto comunitario efectivo. Quiroga ha sido considerado como un humanista por la mayoría de los especialistas, que con frecuencia han asumido, por un proceso de refundición semántica, que debió de haber sido asimismo también “humanitarista”<sup>45</sup>. Pero a pesar de su oposición a la esclavitud, Quiroga, como la mayoría de los miembros de la orden franciscana, fue, de hecho, un furibundo adversario de Las Casas y un decidido defensor de la encomienda<sup>46</sup>. Defendía, con alguna justificación, que la *Información* había sido escrita para el servicio de Dios y el de su Majestad y para “el uso de los conquistadores y colonizadores”, y en 1531 había dirigido una carta a la corona para apoyar la petición de Cortés a fin de ampliar la conquista, en la que parece argumentar que uno de los muchos beneficios que los españoles han traído a los indios era el conocimiento de la guerra<sup>47</sup>. A pesar de sus observaciones sobre la primitiva inocencia de los indios, el humanismo de Quiroga fue estrictamente jurídico y la *Información*, aunque pésimamente estructurada, fue, como relevaba claramente su título, un tratado jurídico.

Quiroga también mantenía que los indios no podían ejercer el *dominium iurisdictionis*, puesto que éste sólo corresponde a “quienes al menos conocen y observan el derecho natural, no adoran a muchos dioses, y tienen un rey y una vida civil conforme a un orden”<sup>48</sup>. Los indios, continuaba, viven en un estado cercano al estado de naturaleza, “en un tiranía de sí mismos como perso-

nas bárbaras y crueles, en ignorancia de las cosas y de la vida feliz y civil”. Su “ignorancia de las cosas”, su incapacidad para desarrollar un entendimiento del mecanismo del mundo natural (un entendimiento que era sólo accesible a los hombres civilizados) convertían a sus sociedades en estructuras débiles y había permitido que hubieran sido fácilmente subyugados –una observación repetida por Sepúlveda<sup>49</sup>. Aquellas otras comunidades que tenían los indios –en las que se demostraba manifiestamente que los indios no vivían en el estado de naturaleza– no constituían comunidades civiles. Porque las verdaderas comunidades civiles, afirmaba Quiroga citando a Gerson, sólo podían consistir en la constitución clásica mixta que comprendía la monarquía, la aristocracia y la timocracia. Entre aquellos pueblos, como los aztecas, sin embargo, sólo había tiranos, como Moctezuma, adorados “no como un ser humano entre el pueblo libre, sino como un dios entre un pueblo cautivo, oprimido y servil”. Por lo demás, la sucesión entre aquellas sociedades era electiva lo que –olvidando por un momento que su propio rey se había convertido en emperador de los romanos por elección– no era “ni legítimo ni razonable, sino una tiranía”<sup>50</sup>. Poniendo los ojos en las otras organizaciones políticas de los indios americanos reconocidas por los europeos, declaraba que aquellas comunidades gobernadas por señores de la guerra (a los que llamaba *principales*) eran meras oligarquías, cuyos fines eran únicamente la ganancia privada de sus gobernantes, mientras que los poblados acéfalos (conocidos como *cabezas*) no exhibían intereses colectivos en “el bien co-

mún, sino más bien en el de un hombre en particular”. Ninguno de ellos era, en suma, una verdadera *respublica*.

Si fuera el caso que, antes de la llegada de los españoles, ninguna población india hubiera sido capaz de constituir una verdadera comunidad (*civitas*), entonces, según los términos del *Digesto*, era obvio que ningún jefe indio podría reclamar ejercer el *dominium iurisdictionis*. Al estar las tierras de los indios jurídicamente desocupadas, se convirtieron en la propiedad de los primeros hombres civilizados que tomaron efectivamente posesión de ellas. Además, añadía, era justo, de acuerdo al *Digesto* (43.16), que los que estaban esclavizados por la tiranía, aun cuando la tiranía no constituyera más que un inevitable “desorden” social (una palabra que tenía un lugar prominente en el vocabulario de Quiroga) que infesta a cualquier sociedad política imperfecta, deben de ser liberados. Se podía incluso sostener que dejar a los indios “mal ordenados y bárbaros en una vida salvaje y bruta, y desamparados, divididos, silvanos, miserables y tan menesterosos como están”<sup>51</sup> significaba una violación de sus derechos naturales que como hombres indudablemente tenían.

Quienes, por otra parte, no sólo vivían sus vidas en “ignorancia, brutalidad y corrupción”<sup>52</sup>, se encontraban claramente en una especie de “edad de oro” descrita por Luciano. Pero era una edad sin relaciones de propiedad, sin sociedad civil. Y para los indios era simplemente el principio de la historia que algún día los llevaría a la compleja condición perfecta en la que estaban

sus amos españoles. Lo que ahora se les exigía a esos amos era, en consecuencia, la imposición de un sistema político que los civilizara “de tal manera que no pierdan su primitiva simplicidad y se mudara en malicia”<sup>53</sup>. Este sistema, podría ser en algún sentido “utópico” (no tanto por su insistencia en que la pereza “en la que se hallan atrasados y están acostumbrados”<sup>54</sup> les fuera perjudicial), sino porque era un sistema que se proponía hacer partícipe al ingenuo y al inculto de una forma de vida que les exigía en último extremo convertirse en miembros de una comunidad civil plena.

El argumento de Quiroga, al insistir en que los derechos políticos y también los derechos de propiedad, sólo podían ser ejercidos por hombres civiles que vivían en comunidades políticas, que la clase de edades de oro descrita por Luciano y las sociedades tiránicas no podían ejercer *dominium*, traducía todo el argumento sobre los derechos a otro lenguaje, que cuando aparecía bajo su forma más inmediata recibía escasa tolerancia por parte de los tomistas.

El exponente más famoso de este lenguaje, sin embargo, fue Juan Ginés de Sepúlveda, traductor de Aristóteles, antiguo discípulo de Pomponazzi (por lo menos así se presentaba), uno de los capellanes del emperador y su historiador oficial. Las obras de Sepúlveda fueron característicamente eclécticas. Sostiene haberse educado como teólogo y estaba ciertamente familiarizado con una amplia relación de textos teológicos y jurídicos, tanto civiles como canónicos. Sorpren-

dentemente, fue también –para un hombre con una educación semejante– un adalid de la noción de monarquía universal y escribió dos diálogos políticos titulados *Democrates primus* y *Democrates secundus* (o alter) en defensa de lo que consideraba que eran las reivindicaciones universalistas de Carlos V. El primero de los diálogos era un exhortación clásica dirigida al emperador Carlos para reasumir la ofensiva contra los turcos. El segundo era una estridente defensa de los derechos de la corona en América. Es importante recordar el contexto en el que el texto fue escrito, en parte porque constituye una de las razones para entender por qué los teólogos –que siempre se habían opuesto a los derechos de la corona a una soberanía universal– eran tan hostiles a Sepúlveda<sup>55</sup>, y también por otra para comprender por qué los escritores posteriores como Campanella se mostraron tan favorables.

El argumento de Sepúlveda en el *Democrates secundus*, o mejor dicho el de su portavoz, Demócrates, es similar, cuando menos en principio, al de Quiroga. Ya que los indios, dice Demócrates, no habían tenido ni gobernantes ni leyes en el estado de pre-conquista, pueden conquistados por los primeros hombres civilizados que llegaron a sus costas. Para Sepúlveda (como ocurría con Major) y para la mayoría de abogados romanistas y sus comentaristas humanistas, todas las relaciones de propiedad son el producto de la sociedad civil. Aquellas son de derecho objetivo y no subjetivo<sup>56</sup>. Para los tomistas que después examinaron su obra, Sepúlveda parecía, por lo que defendía, como si hubiera refundido

toda la discusión sobre la legitimidad de la conquista en el lenguaje de la jurisprudencia humanista. Lo que aún era peor es que para que darle validez a su argumento de que no sólo los tainos y los arawaks del Caribe, sino también los aztecas y los incas eran hombres pre-sociales, Sepúlveda estaba abocado a realizar una interpretación más cruda de la teoría de Aristóteles sobre la esclavitud natural de la que había hecho ningún otro autor anterior. Los indios, argumentaba, no eran evidentemente seres civiles, ya que sistemáticamente violan los preceptos del derecho natural. A la objeción que el otro interlocutor en el diálogo (un alemán de buenos modales llamado *Leopoldus*, que habla enteramente en el lenguaje del aristotelismo político) de que todos los hombres violan el derecho natural y que en muchas sociedades dichos crímenes no son ni siquiera prohibidos por el derecho positivo, Demócrates responde que un hombre puede realizar algunos acciones innaturales como *individuo* y mantener aún su propia humanidad. Lo que no puede hacer es establecer “leyes e instituciones” que sean contrarias a la naturaleza. Los propios individuos a menudo, incluso en las sociedades cristianas, yerran en su comprensión del derecho natural. Pero si el consenso de toda la comunidad, que es el único que da a conocer los preceptos de aquel derecho, es en sí mismo defectuoso, resulta claro entonces que aquél no se podría alcanzar por una colectividad de seres racionales. Los “crímenes cometidos en contra de la sociedad humana” por tales criaturas constituyen, por consiguiente, como los canonistas siempre habían remarcado, razones para una guerra justa en la

que el vencido puede ser privado de todos sus derechos incluyendo el de la libertad, su *dominium corporis suis*<sup>57</sup>.

Sepúlveda estaba extremadamente orgulloso de lo que creía que era su descubrimiento de la debilidad en el rechazo de los tomistas del argumento de que “los crímenes en contra de la naturaleza” constituían razones legítimas para privar a un hombre de sus derechos naturales. Leopoldo, no obstante, objeta que la sociedad mejicana, aun cuando fuera culpable de dichos crímenes, poseía un cierto número de características propias de las comunidades civiles. Ciertamente, replica Demócrates, porque es cierto que los indios obviamente poseen algún poder de comprensión; incluso los esclavos naturales son hombres, no “osos ni monos”. Pero las comunidades que han creado no son como las de los “seres verdaderamente civiles”. Porque existen, señala, muchas formas de asociaciones naturales entre los animales que comparten algunas de las características de una verdadera sociedad, pero que no son en ningún sentido civiles. Una ojeada más atenta al mundo de los indios revelaría, concluye, que no están mejor organizados de lo que lo puedan estar una colonia de abejas u hormigas<sup>58</sup>.

Antes de la llegada de los españoles, los indios habían sido, admitía Sepúlveda, señores de sus propias tierras, es decir habían gozado de *imperium* bajo los mismos términos que el derecho de las naciones que otorga derechos de ocupación a los primeros colonos. Pero, insistía, no sólo por lo que respecta al *imperium* o al *dominium*, sino que cualquier reivindicación hecha

bajo el *ius gentium* puede ser anulada por una legislación civil posterior, puesto que las leyes que gobiernan las relaciones entre las naciones eran, como los humanistas habían mantenido, positivas y no naturales. La reivindicación de la corona castellana a la soberanía de América, sin embargo, descansaba en el precepto de derecho natural que concede *dominium* a todos lo que son seres civiles frente a los que no lo son<sup>59</sup>.

En el argumento de Soto (aunque Sepúlveda no mencione al dominico por su nombre), incluso si se llegara a demostrar que el régimen civil creado por los españoles fuera legítimo, los indios aún retenían el uso de sus derechos sobre sus tierras y, más importante si cabe, sobre su oro y su plata. Demócrites responde que Dios le dio al hombre la propiedad para su uso, y puesto que el uso, a diferencia del *dominium*, es limitado, el hombre no puede abusar de él. Los indios, sin embargo, han abusado ostensiblemente de su propiedad, el canibalismo y los sacrificios humanos son las más espeluznantes violaciones del uso de aquellos derechos limitados que los hombres pueden tener sobre sus propios cuerpos. Más importante, sólo habían utilizado su oro y plata para fines idólatras. Como los egipcios, pues, se podría decir que han renunciado a cualquier derecho que hubieran tenido sobre esos metales porque, según las palabras de San Agustín, “eran sacrílegos y hacían un mal uso de su oro”<sup>60</sup>. Por lo demás, ya que ninguna sociedad india había tenido una economía monetaria, tampoco se podía decir que hubieran ejercido derecho alguno sobre cualquier metal precioso. Formaban aún

parte, en consecuencia, del patrimonio común de Adán al que los españoles tenían un derecho moral superior al hacer comercio con metales que no tenían uso en el mundo antiguo de los indios, como ocurría con el hierro, las técnicas europeas de agricultura, el uso de los caballos, los asnos, cabras, cerdos, ovejas y otras cosas semejantes<sup>61</sup>. Para Sepúlveda, lo mismo que para los teóricos del derecho natural del siglo XVIII como Wattell quien, en una generación posterior a Grocio y Puffendorf, reescribió el lenguaje del iusnaturalismo en un tono más humanista (como lo hizo Tocqueville), el *dominium* sólo podía existir si se había ejercido. El cultivo de la tierra que Dios le había asignado a un hombre no es, como sostenía Wattell, simplemente útil: es una obligación “imposé à l’homme par la nature”<sup>62</sup>. Cualquier pueblo que no hubiera ejercido tal obligación no podía tener tener derechos frente a otras naciones más industriosas que ocuparan y cultivaran sus tierras. Se seguía, pues, que los cristianos podían, en las palabras de Demócrites, tomar posesión “por derecho privado y público” de todos los bienes de los indios. La relación histórica de los indios con su propiedad se podía equiparar, concluía, con la del hombre que ha sido privado de sus bienes por un tribunal, pero al que le han concedido el *ius utendi* hasta que la sentencia sea firmemente promulgada por el juez. La llegada de los españoles a América dirigida por la providencia, constituía esa promulgación<sup>63</sup>.

El argumento de Sepúlveda, formulado como lo estaba en el lenguaje de la jurisprudencia humanista que restringía todos

los derechos –y los derechos de propiedad en particular– a los miembros de las sociedades civiles, encontró una sañuda oposición por parte de los teólogos de Salamanca. La hostilidad a su obra, por lo que Cano le dijo a Sepúlveda, se basaba en el hecho de que sus doctrinas eran inconsistentes, que ignoraba lo que Vitoria había escrito sobre la materia y que parecía saber más sobre historia y filosofía que de teología<sup>64</sup>. En parte, como lo reconocía el propio Sepúlveda, esta era la reacción de un intelectual profesional de la cultura ante la interferencia de un foráneo. Sin embargo, la progresiva correspondencia hostil de Cano con Sepúlveda deja claro que los tomistas estaban preocupados por otros dos problemas. En primer lugar, el uso objetivo (y algo confuso conceptualmente) de *ius* le había permitido traducir conceptos del derecho positivo al derecho natural. En segundo lugar, su dependencia en la defensa de la tesis que sostenían los canonistas de que ningún hombre que hubiera cometido crímenes en contra de la naturaleza puede poseer *dominium* parecía, una vez más, abrir el camino en último extremo a la definición luterana de soberanía.

El intento más sustancial de responder a los argumentos de Sepúlveda sobre estos problemas se produjo en una serie de lecciones que pronunció Juan de la Peña, un discípulo de Soto y un íntimo amigo de Las Casas, en Salamanca entre 1560 y 1563<sup>65</sup>. Peña comenzaba, como Cano y otros lo habían hecho antes que él, rechazando la teoría de la esclavitud natural. Era, mantenía, no solamente inaplicable, como Cano había argumentado, sino también incohe-

rente. Porque si era posible que existieran razas enteras de hombres parcialmente humanos, capaces de realizar algunas, pero no todas, las acciones de los seres civilizados, sería ésta una seria amenaza para la doctrina de la perfectibilidad del hombre y de la unidad de todas las especies, que habían sido garantizadas por la divina revelación. Si existieran los esclavos naturales, serían en verdad unas extrañas bestias, y deben de ser bestias. Peña estaba dispuesto a admitir la premisa menor –que el sabio siempre debería de gobernar sobre el meno sabio, pero aún quedaba por probar que fuera un hecho (*factum tenet*), afirmaba, que eso ocurriera en alguna de las sociedades actuales<sup>66</sup>.

Si los indios era hombres racionales tenían entonces *dominium*, ya que “el fundamento del *dominium* se halla en que el hombre es una criatura racional”<sup>67</sup> y ninguna acción que lleve a cabo puede, por sí misma, privarle de tal derecho. Los errores manifiestos de sus sociedades antes de la llegada de los españoles, como los errores de todas las sociedades no cristianas, eran, insistía Peña, meramente probables. Eran

Si los indios era hombres racionales tenían entonces *dominium*, ya que “el fundamento del *dominium* se halla en que el hombre es una criatura racional”<sup>67</sup> y ninguna acción que lleve a cabo puede, por sí misma, privarle de tal derecho.

esas clases de errores en el que puede caer cualquier individuo si se viera privado de la guía adecuada, el tipo de dirección que al final sólo es capaz de ofrecer una sociedad civil cristiana. Sin embargo, un hombre que esté en el error aún tiene plenos poderes de todos sus derechos naturales. La afirmación de Sepúlveda de que sólo los hombres que viven en una sociedad civil puede tener *dominium* significaba simplemente la norma legislativa de una tiranía (el imperio romano), y demuestra ser en último extremo tan parcial como la asunción de Aristóteles según la cual los que no son atenienses son esclavos naturales<sup>68</sup>.

La afirmación de Sepúlveda de que los indios habían perdido también sus derechos de uso de las tierras que ocupaban era igualmente falsa. Los derechos de uso no eran, según señalaba Peña, *dominia* y por tanto no se encontraban dentro del derecho natural, sino en el ámbito del derecho civil. De aquí se infería claramente que cualquiera que hubiesen sido los defectos que los indios hubieran cometido con sus propiedades, sólo podrían ser castigados por quienes tuvieran jurisdicción civil sobre ellos. Puesto que, no obstante, habían tenido ya *dominium* antes de la llegada de los españoles y no eran culpables de delito alguno “en relación con con otra república”, no podrían ser castigados bajo un nuevo régimen –incluso suponiendo que el régimen fuera legítimo, lo que en este caso no era en manera alguna cierto– por crímenes cometido bajo otra república. Si fueran, en efecto, indignos (*indigni*) de *dominia*, corresponde en ese caso a sus jueces privarles de tales derechos y no a los

españoles, “que no tienen autoridad sobre ellos”<sup>69</sup>. Lejos, por consiguiente, de estar, como Sepúlveda había sugerido, bajo sentencia de confiscación, los indios se encontraban ahora en la posición en la que se encuentran aquellas personas a quienes el juez les ha quitado más de lo que la ley le permite hacerlo y, como tales personas, tenían *derecho* a una restitución<sup>70</sup>. Además, concluía Peña, si así fuera, los indios están en su perfecto derecho de hacerle la guerra a los españoles si quisieran hacer valer su posición para exigir una restitución. El hecho de que fueran paganos y los españoles cristianos eran completamente irrelevante. Por escandaloso que pareciera, argumentaba Peña –como más tarde Suárez lo habría de hacer con mayor énfasis– los paganos podían librar una justa guerra contra los cristianos y tener todos los derechos, incluyendo el de la propiedad mueble, que se ganen en la batalla. Los *iura* que gobernaban la justicia de la guerra, como todos los *iura*, no formaban parte de la gracia de Dios.

Como Cano antes que él, Peña estaba dispuesto a aceptar que los españoles podían librar una guerra justa contra los indios, y desposeerles gracias a ella de todos sus derechos en defensa de los más inocentes. Esto, al menos, proporcionaba una causa para una guerra justa a los príncipes cristianos. Enrique VIII de Inglaterra, cuya república se encontraba, debido a las ofensas que había causado a sus ciudadanos, sin orden, podía ser legítimamente atacada con el fin de prevenir futuros males<sup>71</sup>. De igual manera, también era legítimo que los españoles emplearan

la fuerza para evitar que algunas tribus del Caribe se comieran entre sí. No estaba ni mucho menos claro, sin embargo, que los mejicanos— que, según sostenía Peña, no se comían a sus súbditos— hubieran ofendido a un número suficiente de su pueblo para justificar una intervención europea. Los reyes aztecas habían sido acusados solamente de una grave violación de los derechos de sus ciudadanos: el sacrificio humano. Pero por lo que Peña había oído (y probablemente fue una información facilitada por Las Casas), aquél en realidad no se trataba más que de una manera ritualizada de ejecución.

Al final le resultaba imposible a Peña, obligado como estaba por la necesidad de refutar a Sepúlveda, encontrar razones suficientes en ninguno de los títulos originales de Vitoria para negarle a los indios americanos sus derechos naturales de propiedad. El único título que pudo sustraerse al atento escrutinio a la luz de un progresivo cuerpo documentado de información etnográfica, fue el *ius predicandi*, el derecho de predicar. Pero como el mismo Vitoria lo había reconocido, éste sólo le concedía a los españoles el derecho de ser escuchados.

De aquí se seguía, según escribió Las Casas en 1555 al arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, que había estado luchando en su nombre en el Consejo de las Indias, que los colonos deberían de abandonar las Indias dejando sólo “el principado universal del Rey de Castilla”. Tendría que quedarse un limitado número de soldados para proteger a los misioneros,

y una vez realizada la restitución la corona podrá comenzar a tener el comercio de los metales preciosos si fuera necesario<sup>72</sup>. Bajo esta descripción América se parecía menos al ducado de Milán que a una empresa portuguesa de la India, una analogía que el mismo Vitoria había advertido al comienzo de *De Indis*, en donde señalaba que había evidencia para sugerir que la corona de Portugal hubiera adquirido el comercio con menos legitimidad que la que tenía la corona castellana para llevar a cabo la ocupación<sup>73</sup>.

## V

Con la muerte en 1556 de Las Casas, el debate sobre los derechos de los indios perdió mucha de su fuerza inmediata. La rápida disminución de la población india y el colapso de la ambición misionera, que había compartido Las Casas, de crear una nueva Jerusalén en el Nuevo Mundo, redujeron en gran medida la urgencia de todo el problema. Los propios intereses de la corona castellana sobre la legitimidad política se centraron ahora en los Países Bajos y en Italia donde los problemas —a pesar de los intentos de los holandeses y de los napolitanos de servirse de los argumentos de Las Casas en su propio beneficio— fueron muy diferentes de los que se aplicaron en América. Cuando el 1631 el jurista Juan de Solórzano y Pereyra se esforzó por escribir lo que fue, de hecho, una historia de todo el debate, la naturaleza del proyecto de Vitoria, así como el considerable interés por refutar la doctrina luterana del *dominium*, apenas si se dejaba entrever. En su lugar había surgido el interés por preservar la fuerza del derecho

civil y fortalecer el poder de la corona. En la opinión de Solórzano todo el debate había sido formulado simplemente, desde el mismo momento en que Vitoria pronunció su famosa lección, en un lenguaje equivocado. Los derechos de la corona castellana al *dominium* se habían obtenido, en primer lugar, de las Bulas sobre la Donación de Alejandro VI. Pero desde que Vitoria había arrojado alguna duda sobre ellas al negarle al Papa cualquier grado de poder temporal, toda la discusión se había llevado a cabo en el vocabulario de los derechos naturales. El punto que, por consiguiente, había escapado de la atención de los teóricos del derecho natural era que, aun cuando fueran las Bulas inválidas –y Solórzano parecía inclinado a admitir que lo eran–, ni Fernando ni Isabel eran conscientes de ello. Y nada menos que todo un personaje como el Cardenal Bellarmino había señalado que los monarcas católicos habían creído de buena fe que el Papa les había otorgado un *dominium* completo a la corona, y que la corona se había comportado, en consecuencia, con buena conciencia al actuar como lo había hecho. En los términos de la jurisprudencia del derecho romano, la ley civil, sostenida como lo estaba por la voluntad del legislador y por la autoridad moral de estado, era de por sí lo suficientemente convincente para hacer que cualquier otra investigación sobre su legitimidad fuera innecesaria. Era un argumento que hasta Vitoria había aceptado, sí bien sólo como una hipótesis. Pero en la enrarecida atmósfera política de principios del siglo XVII había llegado a parecer inaceptable. Como An-

tonio León Pinelo lo expresó sin rodeos, aunque laboriosamente, en 1630:

**“A los españoles, vasallos de la corona, les basta con saber que así fue cómo se hicieron y se promulgaron las leyes reales por nuestros monarcas católicos, y fueron vistas y examinadas y que las han dispuesto los ministros [del estado] tan píos, sabios y tan celosos de sus actos, como aquellos que siempre han ocupado, y ocupan, los reales consejos de este reino; y, por consiguiente, ni es justo ni necesario buscar una justificación para cada ley, sino solamente repetirlas como si fueran sagradas”<sup>74</sup>.**

*Quod principi placuit legis habet vigorem.* Lo que León Pinelo y, con un matiz más teórico, Solórzano estaba ahora discutiendo, al reformular todo el debate en el lenguaje de la jurisprudencia del derecho romano, era si la corona había llegado a tomar posesión de las Indias por lo que se creía que era un derecho legítimo, y en ese caso se podía invocar el *dominium* en virtud de la ocupación siguiente. Era precisamente este argumento, como señalaba Solórzano, el que se había usado tradicionalmente para legitimar retrospectivamente la conquista romana. “Incluso una tiranía”, escribió Solórzano, y en relación con esto el imperio romano lo era, “se convierte con el tiempo en una monarquía perfecta y legítima”<sup>75</sup>. El tiempo, la presencia histórica de los españoles es, pues, la condición suficiente del *dominium*, por ser una condición objetiva que confiere derechos jurídicos; y en el fondo la discusión versaba sobre los derechos jurídicos y no sobre los naturales. Una aceptación similar de una base histórica para los derechos era, como indicaba, la única reivindicación

que los otros estados marítimos europeos tenían sobre el *dominium* de los puertos de mar y de las costas. Nadie (exceptuando al desdichado y hereje Grocio) le negó el derecho a Alejandro III a su extenso dominio que iba del Adriático hasta Venecia, o el derecho de los genoveses al mar de Liguria. Miren, les decía a sus lectores, el *Mare clausum* de John Salden, en donde hallaréis argumentos que serán tan igualmente válidos para las reivindicaciones españolas sobre el derecho de sus tierras en América como lo son para las del rey de los ingleses sobre el Mar del Norte y el Atlántico Norte<sup>76</sup>. Selden, desde luego, estaba escribiendo en el lenguaje del “naturalismo moderno”, un lenguaje en el que las condiciones objetivas jugaban un papel más importante de lo que lo habían hecho para los tomistas españoles. Hacia 1630, sin embargo, todo el discurso del iusnaturalismo neo-tomista estaba ya empezando a aparecer ineficaz y caduco. Según la conclusión de Solórzano, todo el problema que Vitoria y sus discípulos habían discutido no era ahora más que del “interés del anticuario” y se planteó sólo porque “unos cuantos herejes se mostraron envidiosos de nuestra nación”<sup>77</sup>.

Y como materia del “interés del anticuario” se mantuvo largo tiempo hasta finales del siglo XVIII, cuando el imperio marítimo español fue objetivo una vez más del interés internacional. “¿Cuál es la razón”, escribió el jesuita Juan Nuix (1743-83) en 1782, aparentemente en un tono de genuino asombro, “por la que se ha escrito tanto en estos últimos años en contra de la ocupación española de América?”. Los principales autores de estos ataques fueron

el historiador escocés William Robertson y el abate Raynal. Las desatinadas “reflexiones imparciales” de Nuix –que, como ácidamente observó Servando Teresa de Mier, “ponen juntos todos los absurdos de los escritores pasados con sus propias novedosas incongruencias”<sup>78</sup>– ofrecen una imagen de los indios americanos muchos más primitiva si cabe que la que había hecho Robertson. “No habiendo entrado en la sociedad civil”, escribió:

“no teniendo otras obligaciones que aquellas del derecho natural [los indios] no formaron un *estado común*, sino que cada una de esas tribus componían un estado separado, de suerte que las tierras entre ellos, que los dividía entre sí, al no ser necesarias para esos estados (ya que carecían de comunicación alguna entre ellos) eran espacios vacíos para que se asentaran colonias extranjeras que se convirtieron en [propiedad] de las primeras personas en habitarlos”<sup>79</sup>.

Para Nuix era “aquel justo título... que es la comunicación” el que les daba a los españoles los derechos de la ocupación ini-

Al no ser los indios seres civilizados, sus sociedades no podían constituir “estados” y sus miembros podían sólo reclamar, por lo tanto, derechos de uso como individuos, y estos “no se extendían más allá de lo que es necesario y se pueden separar del uso real”.

cial que con posterioridad llegaron a tener gracias al establecimiento de las colonias. Al no ser los indios seres civilizados, sus sociedades no podían constituir “estados” y sus miembros podían sólo reclamar, por lo tanto, derechos de uso como individuos, y estos “no se extendían más allá de lo que es necesario y se pueden separar del uso real”. De igual manera, otro jesuita exiliado, Cyriaco Muriel (1718-95), en un tratado sobre derecho natural que fue ampliamente difundido, y que se basaba explícitamente en Puffendorf, argumentaba que los indios no podían, antes de la conquista, haber ejercidos sus derechos de propiedad porque “no estaban asentados en parte alguna” y porque, aun cuando algunos de ellos bien podría decirse que han adquirido algunos derechos por contratos, esos contratos eran “muy deficientes e imperfectos, porque apenas si entienden el derecho natural y el de las naciones”<sup>80</sup>. Los dos argumentos descansaban en la conocida asunción humanista según la cual sólo los seres completamente civilizados podían ejercer derechos, y ninguno de los dos se esfuerza por resucitar el argumento de la esclavitud natural. Sin embargo tanto Nuix como Muriel habían confundido, o simplemente soslayado, la el blanco principal del ataque de sus oponentes. Porque la lucha acerca de la legitimidad del imperio español en América ya no se podía conducir enteramente en los términos de *dominia*. Ahora que la compleja maquinaria neo-tomista del derecho natural había sido desmantelada, la misma posibilidad de que las naciones europeas tuvieran derechos en América— o en cualquier otra parte del globo— había llegado a parecer con la Ilustración europea,

como lo hizo para el economista político napolitano Antonio Genovesi, “las extravagancias de siglos de ignorancia”. “Estos derechos”, proseguía, “se me parecen a los de aquellos que los astrónomos han adquirido sobre la luna, por el mero hecho de haberle dado sus nombres a ciertas planicies, valles y montañas de ese mundo”<sup>81</sup>. El ataque de Genovesi como el de hombres como Gaetano Filangieri, Montesquieu y el abate Raynal al imperio español, y a la compleja filosofía política que se había empleado para legitimar su existencia, fue abrumadoramente dirigido contra el comportamiento de los colonos, y sobre el efecto que tres siglos de colonización habían tenido sobre la vida moral, política y económica de Europa. La imagen de España como un tiranía en decadencia, apenas si se distinguía del imperio otomano, había resucitado una vez más el espectro de la brutalidad del conquistador, y con ello la vieja cuestión de Vitoria “sobre si todo se había hecho bien”. El único argumento posible a favor de la conquista española era, como lo vio Raynal, que la destrucción del mundo indiano le había ofrecido a América y a Asia un mundo de economía; y, aunque ello no supusiera el fin a todos los conflictos internacionales, podría cuando menos al final beneficiar tanto a los pueblos “salvajes” de los imperios europeos como lo había hecho con los mismos europeos<sup>82</sup>. La cuestión era ahora el comercio, y el alcance que se podía hacer de “todos los pueblos del mundo” dentro de una sociedad moderna mercantilista<sup>83</sup>.

**Texto traducido por  
Enrique Bocardo Crespo.**

- <sup>1</sup> De Pradt, 1817, vol. II, p. 174.
- <sup>2</sup> *Inter cetera y Eximie devotionis* (los dos fechados el 3 de mayo) *Piis fidelium* (23 de junio), *Inter cetera* (28 de junio (?)) y *Dudum siguidem* (25 de septiembre). Se publicaron en Giménez Fernández, 1944, pp. 173-426.
- <sup>3</sup> Las Casas, 1951, vol. II, p. 443.
- <sup>4</sup> Para un discusión más detallada véase Pagden, 1987, pp.29-65.
- <sup>5</sup> Juan López de Palacios Rubios, “Libellus de insulanis quas vulgus Indias apelat”, en Zavala, 1954, p. 27.
- <sup>6</sup> Rossi, 1972, pp. 127-222.
- <sup>7</sup> Tully, 1980, p.69 véase Tuck, 1979, pp. 58-81. Le estoy profundamente agradecido a este libro por mi discusión del *dominium*.
- <sup>8</sup> Soto, 1556, p. 280 y véase Brufau Prats, 1960, pp. 280-4.
- <sup>9</sup> Tuck, 1979, pp. 48-9.
- <sup>10</sup> Vitoria, 1960, pp. 650-1.
- <sup>11</sup> Vitoria, 1960, pp. 650-2.
- <sup>12</sup> Véase en relación con estos Skinner, 1978, vol. II, pp. 189-238.
- <sup>13</sup> Vitoria, 1960, pp. 652-5.
- <sup>14</sup> *Summa Theologiae* ia.iiiae. q. 66 a.7. Parel, 1979, pp. 89-111. Para una discusión sobre este punto véase Hont e Ignatieff, 1983, pp. 28-9.
- <sup>15</sup> Locke, 1970, p. 292, y véase Tully, 1980, p. 114.
- <sup>16</sup> Vitoria, 1960, p. 661, “*dominium nihil aliud est quam ius utendi re in usum suum*”.
- <sup>17</sup> Vitoria, 1960, pp. 663-4.
- <sup>18</sup> Vitoria, 1960, pp. 1307-8, “*De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*”.
- <sup>19</sup> Para una discusión más detallada de la teoría sobre la esclavitud natural véase Pagden, 1986, pp. 27-56.
- <sup>20</sup> Vitoria, 1960, p. 651.
- <sup>21</sup> Vitoria, 1960, pp. 664-5.
- <sup>22</sup> Vitoria, 1960, pp. 723-5. Para el argumento sobre el otium la suprema vida moral, o la cotemplación pacífica, véase Skinner, “Sir Thomas More’s Utopia and the language of Renaissance huamanism”, en Pagden, 1987, pp. 123-157.
- <sup>23</sup> Vitoria, 1960, p. 725.
- <sup>24</sup> Vitoria, 1960, p. 706. Los tomistas españoles mantenían generalmente que el *ius gentium* era una forma de derecho positivo; véase, por ejemplo, Vitoria, 1932-52, vol. III, pp. 8-9.
- <sup>25</sup> Vitoria, AÑO, p. 278 en “On the American Indians”, 3.1. Tal y como él lo define parece de su propia creación. San Agustín había sugerido que la negación del derecho de peaje podría convertirse en una injuria suficiente para emprender una guerra justa. Pero no se encuentra signo de ello en la estructura del argumento de Vitoria. (*Questiones in Heptateuchum*, IV; *Decretum* C.23.23)
- <sup>26</sup> *Ibid.*,
- <sup>27</sup> Grocio, 1916, p. 52.
- <sup>28</sup> Todos son citados por Grocio en Grocio (1916), p. 10.
- <sup>29</sup> Vitoria, 1960, pp. 707-14.
- <sup>30</sup> Vitoria, 1960, pp. 715-21.
- <sup>31</sup> Vitoria, 1981, pp. 187-99.
- <sup>32</sup> Vitoria, 1981, p. 200.
- <sup>33</sup> Vitoria, 1960, pp. 698-9.
- <sup>34</sup> Vitoria, 1960, p.725.
- <sup>35</sup> Cano, 1546, f. 30r.
- <sup>36</sup> Para la discusión de este argumento véase Pagden, 1986, pp. 57-97.
- <sup>37</sup> Cano, 1546, ff. 30r-31v.
- <sup>38</sup> Cano, 1546, f. 39r.

- <sup>39</sup> Cano, 1546, f. 39v.
- <sup>40</sup> Soto, 1556, p. 423, y véase Las Casas, 1969, p. 523, que insistía que negar esto era “caer en la herejía de Huss”.
- <sup>41</sup> El código indio de derecho de 1681, la *Recopilación de leyes de las Indias*, sin embargo, describe la encomienda de suerte que deja claro que constituye, en efecto, un caso de un uso limitado de derechos, y así fue como el jurista del siglo XVII Solórzano y Pereyra
- <sup>42</sup> Citado por Boswell, 1934, vol. I, p. 45.
- <sup>43</sup> Mier, 1811, p. 61.
- <sup>44</sup> Quiroga nunca menciona la *Utopía* por su nombre, sino que se refiere a Moro como el autor de una obra sobre “la república” (es decir, el estado, Quiroga, 1974, p. 128), aunque cuando la Información se envió a España fue aparentemente acompañada por un “preámbulo y razonamiento de Utopía”, que se han perdido.
- <sup>45</sup> Ver, por ejemplo, Zavala, 1937 y 1955. Para una crítica más detallada de esta posición véase Pagden, 1987a.
- <sup>46</sup> Sobre este punto véase Bataillon, 1965.
- <sup>47</sup> Dealy, 1976, pp. 13-14.
- <sup>48</sup> Quiroga, 1974, pp. 141-2.
- <sup>49</sup> Sepúlveda, 1951, pp.35-6.
- <sup>50</sup> Quiroga, 1974, pp. 144-5.
- <sup>51</sup> Quiroga, 1974, pp. 160-1.
- <sup>52</sup> Quiroga, 1974, p. 146.
- <sup>53</sup> Quiroga, 1974, p. 246.
- <sup>54</sup> Quiroga, 1974, p. 275.
- <sup>55</sup> Para una discusión de este texto y su recepción a cargo de Cano, Soto y Bartolomé de Carranza, véase Pagden, 1986, pp. 109-18.
- <sup>56</sup> Sepúlveda, 1951, pp. 83-6.
- <sup>57</sup> Sepúlveda, 1951, p. 97.
- <sup>58</sup> Sepúlveda, 1951, p. 36
- <sup>59</sup> Sepúlveda, 1951, pp. 79-83.
- <sup>60</sup> Sepúlveda, 1951, pp. 83-6.
- <sup>61</sup> Sepúlveda, 1951, pp. 87-90, citando Contra *Faustum*, lib. XXII, cap. 7.
- <sup>62</sup> Wattell, 1820, vol. I, p. 113.
- <sup>63</sup> Sepúlveda, 1951, pp. 90-1.
- <sup>64</sup> Jo. *Genesisius doctor theologus Melchiori Cano doctori theo*, en Sepúlveda, 1780, vol. III, pp. 34-5 y véase Pagden, 1986, pp. 110-13.
- <sup>65</sup> *De bello contra insulanos y De libertate indorum contra Sepulvedam*, partes de un comentario sobre la *Secunda Secundae* de Santo Tomás de Aquino e impreso en Pereña, 1982, pp. 136-393.
- <sup>66</sup> Pereña, 1982, pp. 245-9. Como Cano, Peña también acusó a Sepúlveda de ser un “mediocriter in theologia exercitatus”, *ibid*, p. 213.
- <sup>67</sup> Pereña, 1982, pp. 146-7.
- <sup>68</sup> Pereña, 1982, pp. 247-9.
- <sup>69</sup> Pereña, 1982, p. 261.
- <sup>70</sup> Pereña, 1982, p. 239. Soto se había acercado bastante a la misma conclusión en relación con los africanos esclavizados por los portugueses, Soto, 1556, p. 289.
- <sup>71</sup> En los intereses de la paz, que requerían la recuperación de una sociedad bien organizada, los príncipes que por el contrario eran ilegítimos podían verse privados de sus bienes (*bona*), y si si siguieran sin ser capaces de gobernar, de sus dominia. Véase, por ejemplo, Suárez, 1621, p. 819.
- <sup>72</sup> “Carta al maestro fray Bartolomé de Miranda sobre la perpetuidad de las encomiendas”, en Las Casas, 1969, pp. 441-5.
- <sup>73</sup> Vitoria, 1960, p. 275.
- <sup>74</sup> León Pinelo, 1630, f. 95r-v.
- <sup>75</sup> Solórzano y Pereyra, 1972, p. 108. El argumento que sostiene esta reivindicación lo estableció el mismo Vitoria en el prolegómeno a *De indiis* (Vitoria, 1960, pp. 643-8). Si alguno, después de la debida consulta con “los doctores más enterados”, se convence de que un acto es legítimo, entonces no puede ser considerado culpable de ofensa alguna, aun cuando si aquellos doctores se demuestran que

estén equivocado con posterioridad. Lo que Vitoria no estaba reivindicando, sin embargo, era que una acción ilícita realizada con buena fe podía convertir las consecuencias de ese acción legítimas, en particular una vez que se reconociera que la acción misma había sido ilícita.

<sup>76</sup> Solórzano y Pereyra, 1972, p. 114. Sobre el *Mare clausum* de Selden véase Richard Tuck, 1979, pp. 86-7.

<sup>77</sup> Solórzano y Pereyra, 1972, pp. 112-3.

<sup>78</sup> Mier, 1811, p. 61.

<sup>79</sup> Nuix, 1782, p. 135. Es significativo que este texto fuera publicado por primera vez en italiano e impreso en Venecia en 1780.

<sup>80</sup> Muriel, 1791, Dist. V, Secc. 5.

<sup>81</sup> Genovesi, 1835, p. 249.

<sup>82</sup> Raynal, 1780, vol. II, pp. 2-7.

<sup>83</sup> Para una discusión más exhaustiva de este punto y en particular de la relación entre los conceptos de *ius naturalis societatis et communicatio* de Francisco de Vitoria y el de

Immanuel Kant *ius cosmopolitanum* véase Anthony Pagen: *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*, Barcelona: Península, 2002, pp. 79-120.

## B i b l i o g r a f í a

---

Bataillon, Marcel (1965): "Vasco de Quiroga et Bartolomé de las Casas", en *Études sur Bartolomé de las Casas*, Paris.

Boswell, James (1934): *Boswell's life of Johnson*, edi. por G. B. Hill, 2 vols., Oxford.

Brufau Prats, F. J. (1960): "El pensamiento político de Domingo de Soto", en *Acta salamanticensis*, no. 4, pp. 280-4.

Cano, Melchor (1546): "De dominio indorum", Biblioteca Vaticana MS. Lat. 4648.

Dealy, R. (1976): *The politics of an Erasmian lawyer: Vasco de Quiroga*, Malibú.

De Pradt, Dominique Dufour (1817): *Des colonies et de la révolution actuelle de l'Amérique*. 2 vols., Paris.

Genovesi, Antonio (1835): *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Milán.

Giménez Fernández, Manuel (1944): "Nuevas consideraciones sobre la historia y el sentido de las letras alejandrinas de 1493 referentes a las Indias". *Anuario de estudios americanos*. vol. I, pp. 173-429.

Grotius, Hugo (1916): *The Freedom of the Seas [De Mare Libero]*. Traducido al inglés por Ralph van Deman Magnoffin, Nueva York, Oxford University Press.

Hont e Ignatieff, (1983): "Needs and justice in the Wealth of Nations", en *Wealth and virtue. The shapping of political economy in the Scottish Enlightenment*, edits. por Istvan Hont y Michael Ignatieff, Cambridge, pp. 1-44.

Las Casas, fray Bartolomé de (1951): *Historia de las Indias (1527)*, edi. de Agustín Millares Carlo, 3 vols., Méjico.

(1969): *De regia potestate*, edi. de L. Pereña et alia, Madrid.

León Pinelo, Antonio (1630): *Tratado de confirmaciones reales*, Madrid.

Locke, John (1970): *The two treatises on government*, edi. por Peter Laslett, Cambridge.

Mier, Servando Teresa (1811): *Carta de un Americano al Español sobre su numero xix*, Londres.

Muriel, Domingo (Cyriaco Morelli) (1791): *Rudimenta iuris naturae et gentium*, Venecia.

Nuix, Juan (1782): *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias, contra los pretendidos filósofos y políticos, para ilustrar las historias de MM. Raynal y Robertson*, Madrid.

Pagden, Anthony (1986): *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, 2ª edición, Cambridge.

(1987): *The languages of political theory in early-modern Europe* (edit.), Cambridge.

Parel, Anthony (1979): "Aquinas's theory of property" en *Theories of property: Aristotle to the present*, edts. de A. Parel y T. Flanagan, Calgary, pp. 89-111.

Pereña, L. (1982): *De bello contra insulanos*, edi. a cargo de Luciano Pereña et alia, Madrid.

Quiroga, Vasco de (1974): *Información en derecho*, edit. por Paulino Castañeda Delgado, Madrid.

Raynal, Guillaume Thomas (1780): *Historie philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 4 vols, Génova.

Rossi, Paolo (1972): "La propiedad nel sistema privatistico della seconda scolastica", en *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato*, edi. por Paolo Rossi, Milán, pp. 117-222.

Sepúlveda, Juan Ginés de (1780): *Joannis Genesisii Sepulvedae cordubensis opera*, 4 vols., Madrid.

(1951): *Demócrates segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios*, edi. a cargo de Angel Losada, Madrid.

Skinner, Quentin (1978): *The foundations of modern political thought*, 2 vols., Cambridge.

Solórzano y Pereyra, Juan de (1772): *Política indiana sacada en lengua castellana de los dos tomos del derecho i gobierno municipal de las Indias*, en la Biblioteca de autores españoles, Madrid, vol. CCLII.

Soto, Domingo de (1556): *De iustitia et iure*, Salamanca.

Suárez, Francisco de (1613): *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, Coimbra.

Tuck, Richard (1979): *Natural rights theories: their origin and development*, Cambridge.

Tully, James (1980): *A discourse on property. John Locke and his adversaries*, Cambridge.

Vitoria, Francisco de (1932-52): *Comentarios de la Secunda Secundae de Santo Tomás (1534-7)*, edi. a cargo de V. Beltrán de Heredia, 6 vols., Salamanca.

(1960): *Obras de Francisco de Vitoria*, edi. de Teófilo Urdanoz, Madrid.

(1981): *Relectio de iure belli*. edi. de L. Pereña *et alia*, Madrid.

(1991): *Political Writings*, editado por Jeremy Lawrence y Anthony Pagden, Cambridge University Press.

Wattel, Emerich de (1820): *Le droit de gens ou principe de la loi naturelle*, 2 vols., Paris.

Zavala, Silvio (1937): *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, Méjico.

(1954): *De las islas del Mar Océano*, Méjico.

(1955): *Sir Thomas More in New Spain*, Londres.

