

JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA A 500 AÑOS DE LA CONQUISTA DE MÉXICO¹

“A la naturaleza le gusta ocultarse”
Heráclito

Ramón Kuri Camacho²

ORDEN NATURAL JERARQUÍA Y DERECHO NATURAL

Entre todos los testimonios de la Europa del siglo XVI referentes al drama de la Conquista en México, el tratado de Juan Ginés de Sepúlveda titulado *Democrates segundo, o de las justas causas de guerra contra los indios* (*Democrates alter, sive de iustis belli causis; an liceat bello indos prosequi*) ocupa un lugar relevante. La riqueza y pulcritud de la obra, la elegancia ciceroniana del texto, hacen de él un documento incomparable para expresar clara y explícitamente lo que pudo ser, en sus rasgos singulares, la experiencia vital de autores convencidos de la existencia de un *orden natural* en lo humano que, más que ningún otro, asume en el “*ethos*” europeo las funciones de justificación teórica de un orden *jerárquico* entre los hombres. La idea de que en el ser humano existe un orden del cual deriva la necesidad del derecho natural, y que este derecho es normativo para él, en el sentido de que no puede hacer con ese orden lo que le venga en gana sin sufrir las consecuencias, tuvo en Ginés de Sepúlveda un egregio representante. La jerarquía, en efecto, en tanto expresión de ese orden, es el estado natural de la sociedad humana, que ningún hombre puede trastocar sin degradarse. Fiel a esta visión jerárquicamente articulada del hombre y del universo, Sepúlveda dedicó su talento al establecimiento de una racionalidad fundada en el Derecho natural y el liderazgo moral. A la vez que nos apoyamos en las ediciones y comentarios de que disponemos, en particular el de Marcelino Menéndez y Pelayo y el estudio introductorio de Manuel García-Pelayo (para quien se interese por la obra del Doctor Sepúlveda),³ hemos elegido, de manera deliberada, privilegiar en nuestro enfoque de la Conquista, la cuestión del fin natural en el pensamiento de Sepúlveda, y los lazos que lo unen con el Derecho natural y su vinculación con el orden natural (humano). Y es que de esta conexión emana su tesis de que el estado natural de la sociedad humana es la jerarquía, en la que intrínsecamente está dada la relación

¹ Ensayo

² Profesor investigador en la Universidad Autónoma de Tlaxcala. (rkuricamacho@hotmail.com)
orcid.org/0000-0003-1636-5939

³ Sepúlveda, Juan Gines de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Edición bilingüe. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García-Pelayo. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

superioridad-inferioridad. Por derecho natural el orden jerárquico es intrínseco a la sociedad humana. Unos son superiores, otros inferiores.

No olvido que tenemos entre manos un texto que innumerables veces ha sido acusado de justificar la esclavitud de los pueblos originarios mesoamericanos, actitud que *a priori* disponía contra el autor, envenenando el ánimo para leerlo. Y, en primer lugar, fray Bartolomé de las Casas, implacable enemigo del pensamiento de Sepúlveda y activo opositor a la impresión de su libro. Éste ya había sido condenado por las universidades de Salamanca y Alcalá y por los Consejos Reales, y “negada la ympresión dél quatro o cinco veces que lo a intentado”, recuerda el obispo de Chiapas, en la *Réplica* que hizo contra el Doctor Sepúlveda.⁴ Debo decir, escribe Bartolomé de las Casas, “la gran temeridad que ha tenido (Sepúlveda) a embiarlo a ymprimir a Roma donde no entienden, por carecer de muchos principios del hecho, la venenosa poncoña de que está lleno, cubierta de aquellas sus ficticias y colores retóricas, contra la condenación que dél hizieron las dos universidades y la denegación de los reales consejos susodichos”.⁵ El fraile dominico logró callar la voz de Sepúlveda impidiendo que su libro se imprimiera en España y en Roma, “concitando contra su autor a los teólogos y a las universidades”, escribe Menéndez y Pelayo, “y haciendo que el nombre de tan inofensivo y egregio humanista llegase a la posteridad con los colores más odiosos, tildado de fautor de la esclavitud y de apologista mercenario e interesado de los excesos de los conquistadores”.⁶

La prohibición del libro y las condenas se sucederán a lo largo de casi cinco siglos, trascendiendo las circunstancias del momento para llegar a influir en importantes autoridades político-académicas de diferentes partes del mundo. Todo comentario sobre el libro será de rechazo, sin tomarse la molestia de leerlo, mucho menos de estudiarlo. Hablar del texto en México, comentarlo, podría contribuir a dañar a los pueblos originarios y a la venerable figura de Bartolomé de las Casas, amén de contribuir a legitimar posiciones católicas trasnochadas, hispanófilas y clericales. En nuestros días, a 500 años de la Conquista de México, podría contribuir (sostienen algunas voces, prueba irrefutable del singular rechazo con que todavía se mira a Sepúlveda), a identificar un pasado imperial con un presente supremacista, que justificaría ese pasado con ganas de ser como él. No hay que leer a Sepúlveda, pues podría ayudar a justificar un presente en el que retornan por sus fueros los “superiores”, los supremacistas blancos.

No obstante, el *Democrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (título de la obra publicada por el Fondo de Cultura

⁴ De las Casas, Bartolomé, “Réplica que hizo el obispo de Chiapas contra el doctor Sepúlveda”, en *De Regia Potestate*. Corpus Hispanorum de Pace, editado bajo la dirección de Luciano Pereña, volumen VIII. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña, J. M. Pérez-Prendes, Vidal Abril y Joaquín Azcárraga. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1984, p. 311.

⁵ Idem, De las Casas, Bartolomé, “Réplica que hizo el obispo de Chiapas contra el doctor Sepúlveda”, en *De Regia Potestate*, p. 312.

⁶ Ibidem, Sepúlveda, Juan Gines de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Edición bilingüe. Advertencia preliminar, p. VIII.

Económica) solicita tanto más nuestra atención cuanto en él, orden natural, consecuente derecho natural y orden jerárquico, no se encubren en un lenguaje denso y complejo como lo hacían de ordinario los escolásticos medievales. La relación jerárquica superioridad-inferioridad es expuesta por Sepúlveda con claridad y a cara descubierta. Y, sin embargo, la sinceridad de su *Tratado* fue generalmente condenada por amigos y adversarios, aunque muchos, disimulándolo, estuvieran de acuerdo. Después de todo, y una vez que había llegado a pensar de manera distinta de Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas y la Orden dominica respecto al derecho de conquista y la condición del indígena, ¿no era preferible que ofreciese sin vacilar a España y a Europa el beneficio de sus convicciones? Él nos las oculta. Él actúa en el papel principal. Él es *Democrates* que dialoga con *Leopoldus*, un cripto luterano adversario de la guerra. *Democrates* toma parte en la cuestión, interpone su autoridad, media, trae a Aristóteles y teólogos al debate, defiende conclusiones con el estagirita. Pretende poner en concordia a Aristóteles y a una suerte de estoicismo cristiano, afirmando que toda sociedad requiere el dominio de la mente sobre las pasiones, el imperio de la virtud sobre la barbarie. No se trata de los cambios de punto de vista en relación a la ola tumultuosa de los acontecimientos, sino de sistemas y doctrinas, de libertad de expresión y modos precisos de pensar.

Esta constante concordia entre la filosofía política de Aristóteles y algunas tesis cristianas sobre la licitud de la guerra, queda subrayada desde el principio del tratado por la contradicción o el desdoblamiento reflexivo de Sepúlveda. Se presenta como un peripatético clásico y como un cristiano que pretende explicar lo que “los grandes filósofos y teólogos han enseñado sobre el justo y recto ejercicio de la soberanía, fundándose ya en el derecho natural y *común a todos*, (subrayado mío) ya en los dogmas cristianos”.⁷ El orden natural y una particular concepción del derecho natural (que es también una singular concepción del orden humano) es argumentada por Sepúlveda; él es la figura que lo encarna; su función es hacer que los personajes del drama sean reconocidos como lo que son, “superiores” e “inferiores”, designarlos claramente ante los ojos. No lleva consigo una máscara que disimule sus convicciones. La elocuencia del texto las expresa tanto como las proclama, “visibilizándolas” en el sentido propio del término que, a través de su conocimiento y evidencia, manifiesta su superioridad, su triunfo y su revelación auténticas. No es, por tanto, un inofensivo humanista como afirma Menéndez y Pelayo, a no ser en el sentido de fidelidad al aristotelismo puro y a una suerte de estoicismo cristiano que apela al dominio de la forma sobre la materia, del alma sobre el cuerpo, de la mente sobre las pasiones.

Estamos, pues, ante un texto de valor histórico que, por serlo, no es más inocente que el propio autor. Él es *Democrates*, personaje central de los diálogos. Al igual que en el conjunto de pensamientos en el que la figura del Derecho natural se orientó en diferentes direcciones (según que tal Derecho haya sido visto como el de Calicles, personaje del *Gorgias*, uno de los diálogos de Platón, o de alguna otra

⁷ Ibidem, Ginés de Sepúlveda, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García-Pelayo. México, FCE, 1987, pp. 47-49.

manera), del mismo modo los diálogos del *Democrates alter* han sido y son leídos en función de una cierta idea que nos hacemos de la relación jerárquica superioridad-inferioridad, o de la ideología racista moderna-contemporánea: supremacismo-“razas inferiores”. Y esta idea (superioridad-inferioridad) no es un dato de base: es el producto de una particular concepción del Derecho natural, que parte del *Gorgias* de Platón, del aristotelismo puro tal como se expone en la *Política*, prosigue en Ginés de Sepúlveda, en algunos filósofos y juristas de los siglos XVII, XVIII y XIX europeos y en nuestros días, reaparece en la apología del derecho del más fuerte. Una de las últimas ocasiones fue en la obra de algunos juristas cercanos al nacional-socialismo, en Donald Trump, en miles de sus seguidores, y en los actuales movimientos de extrema derecha europeos. Humanistas, filósofos, historiadores de la religión, historiadores de la filosofía (en la era moderna) han construido esta categoría (Derecho natural) a partir de su propia circunstancia y, por supuesto, no reconociéndola, ocultándola o negándola (evitando por todos los medios ser calificados de iusnaturalistas), pero con un repertorio conceptual y un marco de referencias cuyos principios, medios y consecuencias dependen de su propia concepción histórica-filosófica, de su perspectiva espiritual, al menos tanto como el de algunos filósofos griegos de la época clásica. El *Democrates*, leído o estudiado por investigadores de ciencias históricas, sociales o humanas, ha dado lugar a diferentes tipos de interpretación, algunas radicalmente diferentes. En él se ha visto, unas veces, al teórico de la “esclavitud natural”, al precursor “del exterminio de las razas inferiores”, al teórico negador de la igualdad entre los hombres, al precursor del supremacismo blanco de nuestros días; otras veces, al autor sereno y sosegado que habría querido exaltar, más que ninguna otra, esa forma de sabiduría socrática-estoica del dominio de sí mismo y del imperio de la mente sobre las pasiones.

CALICLES DERECHO DEL MÁS FUERTE

Así, he decidido examinar cómo la categoría de “Derecho natural” ha sido elaborada en función de la dicotomía superioridad-inferioridad reformulada por Ginés de Sepúlveda, y que ha llegado robusta a nuestros días. La clave de esta concepción, cuya línea va de la *Ilíada* de Homero a la sofística griega, la hemos encontrado en el *Gorgias* de Platón. Ahí Sócrates debate con los sofistas, Gorgias, Polo y Calicles. La cuestión a tratar es la definición de la retórica, asunto que da pie para filosofar sobre lo justo y lo injusto, el saber y el creer, la ciencia y la creencia, la felicidad y la desgracia, la moderación y la intemperancia. Gorgias, ante la pregunta que Sócrates le ha hecho acerca de si el orador tiene conocimiento de lo justo y lo injusto, ha contestado afirmativamente. Pero quien conoce qué cosa es justa sólo puede obrar justamente. Ahora bien, dado que Gorgias ha admitido, por un lado, que el orador tiene conocimiento de lo que es justo y, por otro lado, ha hablado sobre el uso injusto de la retórica, ha terminado por contradecirse. Es entonces cuando Polo interviene repentinamente, molesto porque Sócrates sostiene que la retórica de ningún modo es algo bello y es, más bien, el simulacro de una parte de la política y de una parte de la adulación. Polo arguye que “los buenos oradores” sólo persiguen la forma de agradar a sus oyentes y conseguir lo que les interesa. Los buenos oradores son

personas elocuentes, no son gente vil ni aduladora. Ello les depara poder en las ciudades. Pueden convertirse en tiranos, condenar a muerte a quien quiere y hacer que se dicten confiscaciones de bienes y destierros contra quien les plazca. Sócrates responde que la elocuencia no puede caer más bajo que cuando se aplica a agradar a las pasiones de la muchedumbre. El pretendido poder de la elocuencia es sólo aparente, ya que el orador no hace lo que quiere y quiere lo que no hace. Quiere el bien y, sin embargo, hace el mal y, llevando a cabo acciones injustas, se labra su propia desgracia. Porque, ¿cuál es la mayor desgracia para el hombre? ¿Ser objeto de injusticia? No. La mayor desgracia es cometerla. “El máximo de los males es cometer injusticia”, sostiene Sócrates.⁸ Escandalizado Polo ante tal afirmación, cuestiona: “¿Esto es el máximo mal? ¿No es mal mayor sufrir injusticia?”.⁹ Es decir, ¿no es un mal más grande ser víctima de una injusticia? “De ninguna manera”, responde Sócrates. Polo vuelve a cuestionar: “Por tanto, ¿tú querrías más bien sufrir injusticia que cometerla?” A lo que Sócrates contesta: “Pues yo por lo menos no querría ninguno de los dos; pero si fuera necesario cometer injusticia o sufrirla, escogería más bien sufrirla que cometerla”.¹⁰

Es preferible sufrir una injusticia antes que cometerla. Ésta es una afirmación de tanta belleza como de fuerza. Una verdadera piedra de escándalo para Gorgias, Polo y Calicles. Es un principio que causa la ira de Calicles que toma el lugar de los refutados, Gorgias y Polo. En realidad (y éste es el punto clave), la tesis socrática de que es preferible sufrir una injusticia antes que cometerla, representa en la cultura griega un cuerpo extraño. La ira de Calicles y el escándalo de Polo y Gorgias, son la expresión de esa extrañeza rechazando ese principio como impropio del mundo griego. Pero esta extrañeza de origen es en sí un postulado que se impone a los sofistas como una evidencia de partida: “es preferible sufrir una injusticia antes que cometerla”, o dicho de otra manera: “cometer injusticia es peor que sufrirla”,¹¹ no tiene cabida con la civilización, la religión, el lenguaje y la política auténticamente griegas. Por eso, al intervenir Calicles por primera vez en el diálogo le pregunta a Querefón, viejo amigo de Sócrates: “Dime Querefón, ¿habla Sócrates en serio o está bromeando?”.¹² Y más adelante: “Dime Sócrates, ¿hemos de suponer que tú hablas ahora en serio o que estás bromeando? Porque si hablas en serio y si lo que dices resulta verdadero, ¿no sería la vida humana volteada entre nosotros y, al parecer, hacemos todo lo contrario de lo que se debe?”¹³ La vida de los hombres estaría trastocada, pues, al parecer, haríamos todo lo contrario de lo que debemos. Pero Sócrates habla en serio. Las formas culturales heredadas pierden su justificación con el discurso socrático, pierden el fundamento civilizatorio en el que se apoyaban, y esto altera toda la dimensión cultural en la que se ha concretizado

⁸ Platón, *Gorgias*. Edición bilingüe, Griego-Español. Introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanzik. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Clásicos. México, UNAM, 1980, p. 33.

⁹ Idem, Platón, *Gorgias*, p. 33.

¹⁰ Ibidem, Platón, *Gorgias*, p. 33.

¹¹ Idem, Platón, *Gorgias*, p. 41.

¹² Idem, Platón, *Gorgias*, p. 51.

¹³ Idem, Platón, *Gorgias*, p. 51.

la vida social griega. Esta alteridad total consiste en que la experiencia ética-moral de “sufrir una injusticia antes que cometerla”, en lugar de integrarlos en el justo lugar que les corresponde en el mundo, los arranca fuera de él haciendo todo lo contrario de lo que deben. De este modo, las prácticas de aplicación del principio socrático, al dar lugar a relaciones “contagiosas” de carácter ético-político, generan conductas aberrantes y peligrosas; llevan en sí el germen de una profunda sacudida cultural. Se trastorna la vida en que se funda la civilización griega. No es de extrañar que Calicles reaccione airadamente ante semejante lenguaje que trastoca los fundamentos en los que se sostiene el edificio cultural griego. Es una “revolución cultural” que escandaliza a Calicles y lo obliga a aferrarse a su “mundo de vida”, disponiéndose a combatirla por absurda.

Calicles, que distingue entre naturaleza y ley, acusa a Sócrates de confundirlas. Una cosa es la ley, otra la naturaleza. Desde la perspectiva de la ley, es preferible sufrir el mal antes que cometerlo. Pero para Calicles la ley no es una realidad primera. Por el contrario, es una argucia de los inferiores para atemorizar a los superiores, una treta de los débiles para controlar a los fuertes. El dato primigenio está dado por lo natural. ¿Y qué nos muestra la naturaleza? Que su ley es la ley del superior, del más fuerte. Vale la pena citar *ad litteram* la tesis de Calicles:

“Pero (creo) que son los hombres débiles y la masa quienes establecen las leyes. Para ellos mismos y para el provecho propio establecen leyes, elogian, vituperan. Para asustar a los hombres más vigorosos y capaces de tener más, dicen (para que no tengan más que ellos) que el tener más es feo e injusto y que el cometer injusticia consiste en buscar tener más que los otros. Pues creo que ellos se contentan si tienen lo mismo, ya que son inferiores.

Por eso se dice que el procurar más que la mayoría es injusto y más feo por ley, y esto es llamado ‘cometer injusticia’; pero opino que la propia naturaleza hace ver que es justo que el más noble tenga más que el más débil y que el más poderoso tenga más que el menos poderoso. Ella manifiesta de muchas maneras que esto es así, tanto en los demás seres vivos, como también en ciudades enteras y pueblos de los hombres, a saber, que lo justo es juzgado así: el más fuerte gobierna al más débil y tiene más”.¹⁴

Calicles se siente obligado a proponer una interpretación que invierte, en principio, los términos del principio socrático. “Preferir una injusticia antes que cometerla”, es un ardid de los inferiores para atemorizar a los superiores. Pero la naturaleza pone de manifiesto que lo justo es que el superior posea más que el inferior, y que el poderoso más que el incapaz, o lo que es lo mismo: que el más fuerte domine al débil y obtenga más. Esta apología del derecho del más fuerte sobre el débil va a reaparecer muchas veces en la historia. Algunos de sus “rituales” han podido ser reutilizados en vista de una experiencia que puede calificarse: derecho del hombre “*superior*”, en el sentido de que da una réplica a las actitudes ético-políticas conformes a la tradición griega. Remotas formas culturales de los

¹⁴ Ibidem, Platón, *Gorgias*, pp. 53-54.

tiempos de Homero, como la nobleza y *areté*, expresiones del hombre “superior” manifiestas en la *Ilíada* y en la *Odisea*,¹⁵ que habían sido un medio más o menos relativo para reforzar el orden religioso-ético-político usual, se transforman en un fin en sí: el derecho del más fuerte. La experiencia vivida en el curso de la historia se afirma entonces como *un derecho*, el único derecho que aporta la revelación auténtica de la naturaleza que se define desde entonces por su oposición radical a las argucias de la ley establecidas. El éxtasis de posesión del derecho del más fuerte, instrumento para reencontrar la felicidad e integrarse en el orden *natural* del mundo, resulta el único fin para unirse al mundo, para normalizar la condición humana y acceder, asimilándose a lo *superior* y a lo *más fuerte*, a un estatuto de existencia que no sólo la teoría socrática y las prácticas culturales corrientes estaban incapacitadas para procurar, sino que no tenían lugar ni sentido en el sistema de la religión cívica y la cultura griega.

La inversión de perspectiva operada por Calicles se imponía con tanta más urgencia por cuanto la irrupción de una tesis extravagante como la de Sócrates producía cambios en la cultura y educación de la nobleza homérica, intolerables para los sofistas, pues no sólo cuestionaba su discurso, sino, sobre todo, arruinaba los fundamentos en los que sostenía. Introducía giros nuevos en la orientación del discurso homérico del “hombre superior” y el derecho del más fuerte, el cual debía afirmarse y convertirse en categoría de derecho natural. Ahora bien, la palabra “derecho natural” se asocia por sí misma, en la tradición griega, a los términos *superior*, *más fuerte*, referidos especialmente a la naturaleza primigenia, cuyo sentido incluye preeminencia, superioridad, conciencia superior. Pero el origen de una palabra no implica que ésta haya guardado el mismo significado a lo largo de los siglos.

ARISTÓTELES NATURALEZA TELEOLÓGICA

Será con Aristóteles cuando su significado se recompondrá y cuando vendrá a designar, no ya solamente una manifestación que reposa, como en Calicles, en una simple visión del dominio del más fuerte sobre el débil, sino en una experiencia íntima de la estructura del bien humano, una manera de encontrarlo directamente en sí mismo, de contactar y comulgar con él en el interior de uno mismo. En esa línea se llegará a la noción de una naturaleza teleológica por analogía con nuestra percepción interna del bien humano, a una idea de que “*la naturaleza es fin*” (*ἡ δε φύσις τέλος ἐστίν*)¹⁶, a la conciencia de que “el hombre es por naturaleza un animal

¹⁵ Al respecto escribe Werner Jaeger: “El concepto de *areté* es usado por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos como la fuerza de los dioses o el valor y la rapidez de los caballos nobles. (...) La *areté* es el atributo propio de la nobleza”. Jaeger, Werner, *Paideia*. Traducción de Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV). Novena reimpresión. México, Fondo de Cultura Mexicana, 1987, p. 21.

¹⁶ Aristotle, *Politics*. With an english translation by H. Rackham, M. A. Printed in Great Britain. London William Heineman LTD, Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, MCML, p. 8.

Aristóteles, “Política”, cap. II, en *Ética nicomáquea, Política*. Traducción y notas de Manuela García Valdés. Tres tomos. Tomo III. Madrid, Editorial Gredos, 2011, p. 250.

social” (*και οτι ο ανθρωπος φυσει πολιτικών Ζωνων*).¹⁷ Esa concepción, como es sabido, es la conciencia de Aristóteles, escrita desde las primeras líneas de la *Política*.¹⁸ Estamos lejos de Calicles y en las antípodas del brutal dominio del fuerte sobre el miserable.

En efecto, dicha experiencia íntima del bien humano es el punto de partida por el que Aristóteles juzga por analogía que la naturaleza es teleológica, dinámica. En esta cuestión conviene cotejar las similitudes existentes entre el libro II de la *Física* (en donde Aristóteles estudia su noción de naturaleza) y el libro primero de la *Política*. Pues, más que una naturaleza absolutamente dada que representaría lo ontológicamente cerrado respecto a ella misma, la concepción que en la *Física* tiene de la naturaleza, entendida como generación, es la de

“un proceso hacia la naturaleza (como forma). Porque la naturaleza como proceso es como la acción de medicar, la cual se dirige a la salud, no al arte de la medicina (pues la medicación, que proviene necesariamente del arte de medicar, no se dirige hacia él); pero la naturaleza como proceso no está referida a la naturaleza (como forma) de la misma manera, pues lo que está creciendo, en tanto que está creciendo, va de algo hacia algo. ¿Hacia qué está creciendo? No hacia aquello de donde proviene, sino aquello a lo cual va”.¹⁹

Pero la naturaleza es también la de la palabra y los confines de ésta, la de las zonas limítrofes en donde lo Otro se revela en el contacto que se mantiene con él, pues la naturaleza y el hombre se encuentran, para oponerse, pero también para relacionarse mutuamente. “La naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra” (*ως φαμέν, μάτην η φύσις ποιει, λόγον δέ μόνον ανζρωπος εχει των Ζωνων*).²⁰ Lo natural, pues, no es un dato original, lo que existe como dato primigenio antes de toda palabra. No hay, por tanto, una visión teleológica del universo partiendo de lo natural en tanto que puro dato originario. Al revés. La naturaleza es teleológica por similitud con la experiencia íntima del bien humano. Ello significa que la naturaleza ya es axiológica, y nosotros podemos conocer reglas de conducta con el solo uso especulativo de nuestra razón y nuestro lenguaje. “La naturaleza”, señala Aristóteles, “no hace nada con mezquindad”,²¹ tiende a fines y valores. Desde esta estructura interna del *bien humano*, surge su famosa afirmación de que “el hombre es por naturaleza un animal

¹⁷ Idem, Aristotle, *Politics*, With an english translation by H. Rackham, M. A. Printed in Great Britain. London William Heineman LTD, Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, MCML, p. 8.

Idem, Aristóteles, *Política*, cap. II, en *Ética nicomáquea, Política*. Traducción y notas de Manuela García Valdés. Tres tomos. Tomo III. Madrid, Editorial Gredos, 2011, p. 250.

¹⁸ Idem, Aristóteles, *Política*, capítulos I y II, pp. 247-252.

¹⁹ Aristóteles, *Física*, libro segundo. Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid, Editorial Gredos, 2015, pp. 47-48.

²⁰ Ibidem, Aristotle, *Politics*. With an english translation by H. Rackham, M. A. Printed in Great Britain. London William Heineman LTD, Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, MCML, p. 10.

Ibidem, Aristóteles, *Política*, cap. II, en *Ética nicomáquea, Política*. Traducción y notas de Manuela García Valdés. Tres tomos. Tomo III. Madrid, Editorial Gredos, 2011, p. 251.

²¹ Ibidem, Aristóteles, *Política*, libro I, cap. II, p. 248.

social”,²² y que tiene, “él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto”.²³

Estos últimos textos sólo resultan comprensibles a la luz de la noción de una naturaleza teleológica, puesto que, si lo natural fuera lo dado, lo que existe antes de que intervenga la palabra y el lenguaje articulado, sería imposible entender cómo puede ser natural al hombre la *polis*. A esta última se llega a través de diversas etapas históricas, a través de un proceso harto difícil (guerras, hambre, aislamiento, falta de técnica, poca o numerosa población), hasta alcanzar la forma de existencia política. Innumerables dificultades surgen para formar una *ciudad ideal* y gobernarla.²⁴ Y, pese a todo, la *polis* es natural, aunque para llegar a ella se requiera largo tiempo, condiciones determinadas, organización de diversas funciones, educación del ciudadano, virtudes cívicas, diferentes etapas en la educación de la juventud.²⁵

La noción de una naturaleza teleológica preside también el alumbramiento de su concepción de la esclavitud y del Derecho natural. Al considerar que “la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad” (“la ciudad es el fin de aquellas, y la naturaleza es fin”),²⁶ que la sociedad es, pues, natural, agrega que “su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor”.²⁷ Ello significa que las sociedades humanas se forman con vistas a un fin mejor, a un bien mayor buscando la comunidad perfecta y la ciudad ideal. Pero los “bárbaros” aún no han alcanzado una existencia política, razón por la cual viven en guerras intestinas sin poder resolver sus disputas civilizadamente. El Derecho natural que concibe Aristóteles surge de la observación de las sociedades, comparando, buscando el orden justo que se realiza con plenitud según las diversas épocas. Los “bárbaros”, en su conquista de existencia política atraviesan diversas etapas intermedias, que también son naturales como la familia o la aldea. Y son tan naturales que una vez que se alcanza la meta (la existencia política) *no desaparecen*. Eso significa que la naturaleza está fundamentalmente al *final* y nunca al principio. De ahí que Aristóteles acepte como natural la existencia de amo y esclavo. La esclavitud es de derecho natural. Que exista amo y esclavo es natural, pues el esclavo, siendo hombre, no ha alcanzado una existencia política, no es dueño de sí mismo y, al no serlo, al no haber alcanzado todavía una existencia en la que sea soberano de sí mismo, pertenece a “otro”: es esclavo por naturaleza. En consecuencia, “mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar. (...) Donde quiera que uno manda y otro obedece, hay una obra común”.²⁸

²² Idem, Aristóteles, *Política*, cap. II, p. 250.

²³ Idem, Aristóteles, *Política*, libro I, cap. II, p. 251.

²⁴ Idem, Aristóteles, *Política*, libro VII, caps. I-XVII, pp. 505-545.

²⁵ Idem, Aristóteles, *Política*, libro VII, caps. I-XVII, pp. 505-545.

²⁶ Idem, Aristóteles, *Política*, libro I, cap. II, p. 250.

²⁷ Ibidem, Aristóteles, *Política*, libro I, cap. II, p. 250.

²⁸ Idem, Aristóteles, *Política*, libro I, cap. V, p. 255.

Aristóteles ha articulado su teoría de la esclavitud en el hecho de que en la naturaleza hay teleología, cosa distinta a la explicación de cuál es su fundamento último, cuestión que no abordaremos. En el terreno de la *Física*, basta constatar que los seres tienden a un fin. No retendré más que este aspecto teleológico en la naturaleza para proseguir nuestro estudio. Hasta donde alcanzan mis conocimientos, Aristóteles fue el primero en descubrir la importancia de un rasgo común a pensadores posteriores, en especial, escolástico-medievales: el hecho de que la naturaleza es teleológica, cuestión que para Tomás de Aquino es tan evidente (como lo será para Francisco de Vitoria y en menor medida, para algunos juristas y filósofos europeos de los siglos XVI y XVII), que hizo posible el desarrollo de la teoría del derecho natural. Esta teoría será cada vez más filosófica y cada vez más orientada hacia una filosofía del Estado.

FIN NATURAL

En la base de esta orientación finalista está el punto de partida de Ginés de Sepúlveda, como importante promotor del derecho natural, interpretado como sostén del poder del Estado sobre los ciudadanos; estado humanitario, no obstante, **que tiende al bien común** que elimine la **barbarie** de los indígenas mexicanos. Y no es que Sepúlveda construya una gran filosofía y destaque por el rigor de sus fórmulas. No por ello dejan de ser indispensables al convertirlas en categorías o funciones del pensamiento. Se sirve de ellas para desarrollar su teoría del **derecho natural** orientada hacia una filosofía del Estado, que compensa la escasa grandeza de sus doctrinas con la audacia de un tratado titulado: "*Democrates segundo, o de las justas causas de guerra contra los indios*" (*Democrates alter, sive de iustis belli causis; an liceat bello indos prosequi*).²⁹ Aristóteles es su inspirador principal.

Lo que sorprende al leer a Ginés de Sepúlveda es la continuidad en el desarrollo de la concepción de la esclavitud y derecho natural de Aristóteles. Una idea se transforma, se concilia, según término familiar y característico de la *Política*, con nuevas ideas; jamás es abandonada. Este hombre es un eminente humanista y helenista, traductor de Aristóteles a quien estima por encima de todos los filósofos.

Nace en Pozoblanco (Córdoba), España en 1490. Tiene 31 años cuando las fuerzas de Hernán Cortés conquistan la ciudad de México el 13 de agosto de 1521. El debate suscitado por la conquista (y las posiciones acerca de la soberanía del pueblo y el derecho de resistencia al Poder), pronto se convierte en fuerte controversia teológica, jurídica y política. En este debate se intenta conciliar el derecho natural con las exigencias religiosas todavía tan fuertes en su ambiente: la razón humana puede servir de fundamento al conocimiento de la ley natural, pero

²⁹ Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*. Edición y traducción de Marcelino Menéndez y Pelayo. Boletín R. A. de la Historia t. 21, 1892. Reeditado por el Fondo de Cultura Económica, México, con el título de: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio de Manuel García-Pelayo. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates segundo, o de las justas causas de guerra contra los indios*. Edición crítica y versión española por Ángel Losada. Madrid, CSIC, 1951.

ésta dimana de Dios en cuanto legislador y comprende los preceptos revelados. Y ¿qué se entiende por ley natural? En el siglo XVI renacentista, cuando se hablaba del tema, a menudo se solía iniciar la reflexión sobreentendiendo la noción tomista de ley eterna (“la razón de la divina sabiduría en cuanto es directiva de todos los actos y mociones”),³⁰ haciendo ver que el ser humano se vincula a dicha noción, pues la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional. Que es precisamente lo que hace Sepúlveda a pregunta expresa de Leopoldus. “Los filósofos llaman ley natural la que tiene en todas partes la misma fuerza y no depende de que agrade o no”.³¹ La ley natural es parte de la ley eterna, connatural al ser humano. Esta explicación es complementada aludiendo a San Agustín que refuerza su explicación.

“Y la ley eterna, como San Agustín la define, es la voluntad de Dios que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe. De esta ley eterna es partícipe el hombre, por la recta razón y la probidad que le *inclinan* al deber y a la virtud, pues, aunque el hombre, por el apetito, sea inclinado al *mal*, por la razón es propenso al *bien*”.³²

Una vez más, un artículo de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, el de I-II, 94, 2, aparece sobreentendido en la reflexión de Sepúlveda: el que aborda los problemas prácticos de la existencia pues, para el Doctor Angélico, no se trata sólo de conocer cómo son las cosas, sino de conseguir ciertos fines, ciertas cosas que consideramos buenas.³³ El artículo sirve a Sepúlveda para profundizar sobre la cuestión de la ley natural. Las nociones claves aquí son las de *fin* y de *bien*, en el sentido de Santo Tomás. Ciertamente no es citado el Aquinatense, porque, como dijimos, era habitual en aquella época sobreentender al Doctor Angélico. Dichas nociones de fin y de bien, están estrechamente vinculadas, porque si perseguimos algún fin es porque lo consideramos bueno. Es imposible querer el mal en tanto que mal. Aún las acciones más reprobables que se han cometido en la historia se han hecho persiguiendo un bien.

Advertimos, entonces, que, en el mundo existencial, el *bien* es la noción fundamental, es decir, algo a lo que tendemos naturalmente en cuanto apetecible. En consecuencia, sostiene Santo Tomás, “éste es el primer precepto de la ley natural: que el bien debe hacerse y procurarse, y evitarse el mal”.³⁴ Sepúlveda

³⁰ Santo Tomás, *Suma Teológica*, artículo I, cuestión 93, 3º. Nueva versión sobre el texto latino. Con notas, explicaciones y comentarios por Ismael Quiles, s. j. XII tomos. Tomo VIII. “La Ley y la Gracia”. Buenos Aires, Club de Lectores, 1988, p. 37.

³¹ Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*. Edición y traducción de Marcelino Menéndez y Pelayo. Boletín R. A. de la Historia t. 21, 1892. Reeditado por el Fondo de Cultura Económica, México, con el título de: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio de Manuel García-Pelayo. México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 67.

³² Idem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 67.

³³ Santo Tomás, *Suma Teológica*, artículo II, cuestión 94, 3º. Nueva versión sobre el texto latino. Con notas, explicaciones y comentarios por Ismael Quiles, s. j. XII tomos. Tomo VIII. “La Ley y la Gracia”. Buenos Aires, Club de Lectores, 1988, p. 52.

³⁴ Ibidem, Santo Tomás, *Suma Teológica*, artículo II, cuestión 94, 3º, p. 52.

asume sin más esta reflexión, herencia todavía en el siglo XVI, complementando su argumentación al citar textos neo-testamentarios, como “aquella ley de que San Pablo hace mención cuando habla de aquellos hombres buenos, entre los paganos, que, naturalmente, obraban cosas rectas”.³⁵ De ahí que “cuando se pregunta en un Salmo quién nos muestra el bien, se responde: *Signada está sobre nosotros la lumbre de tu rostro, señor*”.³⁶ La ley natural (moral) de hacer el bien y evitar el mal, está inscrita en nuestros corazones.

Apoyar la idea de ley natural en la ley eterna no parece hoy digno de una reflexión filosófica. Pero es la idea que en aquel tiempo servía de guía para reflexionar sobre el fin de la sociedad y el hombre. La sentencia: “el bien debe hacerse y procurarse, y evitarse el mal”, permite a Sepúlveda explicar la distancia moral que mediaba entre los bárbaros (los indígenas) y los europeos. Los indígenas lejos están de hacer el bien y buscarlo y, más bien, lo que hacen es el mal. No pueden elevarse a la comprensión más elemental del bien, porque se lo impide la barbarie en la que viven. Que filósofos y teólogos digan lo mismo sobre la ley natural, observación que hace Leopoldus, permite a Sepúlveda afirmar que no debe buscarse sólo en los cristianos y en los textos evangélicos la luz del bien, sino también en los filósofos, especialmente en Aristóteles cuyos preceptos “han sido recibidos por la posteridad con aprobación tan unánime, que no parecen ya palabras de un solo filósofo, sino sentencias y opiniones comunes a todos los sabios”.³⁷ Juan Ginés de Sepúlveda, como siglos antes sucediera con Tomás de Aquino y con su contemporáneo, Francisco de Vitoria, estaba convencido de la verdad de las enseñanzas del Estagirita. Aristóteles no irrumpía súbitamente como si fuera un extraño y surgiera de un más allá. Era familiar a teólogos y juristas y Sepúlveda no era la excepción: estaba seguro de descubrir en él un conjunto de verdades que en nada se oponían a la fe cristiana. Más aún, Sepúlveda cristianizaba algunos componentes de la filosofía aristotélica (en especial los referidos a la política, a las costumbres y al gobierno), al grado de confundir la filosofía aristotélica con las enseñanzas cristianas.

Todo el debate “*sobre las justas causas de la guerra contra los indios*”, ilustra la presencia de Aristóteles, encarnado de manera radical en Sepúlveda. Ofrece a la vista la “epifanía” aristotélica. La muestra en escena, donde Sepúlveda figura al mismo tiempo como un polemista y como un protagonista (*Demócrates*), como el organizador del espectáculo, el disputador abierto de la intriga que conduce finalmente a su reconocimiento por los lectores-espectadores. Pero esta “epifanía” está dirigida también a los lectores a los que el debate hace asistir, como si estuvieran allí a la manifestación de la verdad, y a los que permite, a través de la admiración y la simpatía que sienten por *Demócrates* (a través del terror y rechazo que sienten por las prácticas inhumanas de los “bárbaros”), captar en toda su extensión las implicaciones y los desafíos de la Conquista de México, procurándoles al mismo tiempo (gracias al tipo de comprensión que arrastra consigo el relato del

³⁵ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 67.

³⁶ Idem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 67.

³⁷ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 69.

violento mundo indígena), ese mismo sentimiento de “purificación” que *Demócrates*, desde el momento en que es reconocido, otorga a los lectores en los que él es aceptado.

Esta “revelación” aristotélica no es ni la de los filósofos ordinarios ni tampoco una visión análoga a la fe de los misterios cristianos. Nuestro autor que venera al Estagirita, pretende conciliar algunas de sus ideas con los principios cristianos. Sepúlveda exige que se “vea” al filósofo, que se le comprenda, y a petición de Leopoldus que le ruega exponga “las causas (si algunas hay)”, por las cuales cree “que justa y piadosamente, puede emprenderse o hacer la guerra”,³⁸ le da buenos motivos para citar a algunos autores cristianos que justifican la guerra. La guerra es un medio por el que se persigue el bien, un medio para conseguir la paz. La guerra pertenece también al pensamiento cristiano y no existe incompatibilidad alguna entre guerra y religión, como no existe incompatibilidad entre el filósofo y la doctrina cristiana. Es lícito a los cristianos participar en una guerra como *ultima ratio*, como el último recurso para lograr la paz, que exige a la vez se reúnan cuatro condiciones: “causa justa, legítima autoridad, recto ánimo y recta manera de hacerla”.³⁹ La guerra como instrumento de justicia implica, por tanto, la existencia de la guerra lícita en todo tiempo y en todo lugar. Pero no es permitido emprenderla a cualquiera, a no ser “que se trate de rechazar una injuria dentro de los límites de la moderada defensa, lo cual es lícito a todos por derecho natural”.⁴⁰ Con independencia de que el adversario injurie o no injurie, sea culpable o no, la guerra es el instrumento de justicia que pone fin a la injusticia. En cualquier lado donde reina la iniquidad, la guerra es el elemento que restablece la paz y la felicidad. El problema es que dicha doctrina, advierte Francisco Castilla, trae como consecuencia “la entronización de la guerra como elemento pacificador”.⁴¹ En este caso la contradicción no puede evitarse. “Se hace la guerra para lograr el reinado de la justicia y de la paz, pero, a su vez, la justicia es la que incita a resolver los problemas con el recurso de la guerra”.⁴² Guerra y justicia van juntas alternándose, interactuando. Ora la justicia mueve a la guerra para resolver los problemas del mundo, ora la guerra se hace para alcanzar la justicia. En otras palabras: se hace la guerra para alcanzar el bien, pero al mismo tiempo, el bien se procura con los instrumentos de la guerra.

Son muchas las causas de justa guerra, prosigue Sepúlveda, “y una de ellas es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y rehúsan su imperio”.⁴³ Admirado Leopoldus ante tal afirmación, objeta: “Opinión muy extraordinaria, es esa, ¡oh Demócrates! y muy apartada del común sentir de los hombres”.⁴⁴ No hay de qué admirarse, responde Demócrates, pues no es una opinión nueva, sino “una doctrina

³⁸ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 69.

³⁹ Idem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 69.

⁴⁰ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 69.

⁴¹ Castilla Urbano, Francisco, *El Pensamiento de Francisco de Vitoria*. Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México, 1992, p. 182.

⁴² Idem, Castilla Urbano, Francisco, *El Pensamiento de Francisco de Vitoria*, p. 182.

⁴³ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 81.

⁴⁴ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 81.

tan antigua entre los filósofos y conforme al derecho natural”.⁴⁵ Aristóteles ha entrado de lleno en el debate en esta última reflexión y en el resto del *Tratado*. “¿Y quién nace con tan infeliz estrella que la naturaleza le condene a servidumbre?”, pregunta Leopoldus.⁴⁶ Sepúlveda responde: “los filósofos llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras”.⁴⁷ El fundamento de lo anterior se encuentra en el Derecho natural, que en su variedad se reduce a un principio: “lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto. Y esto es tan natural, que en todas las cosas que constan de otras muchas (...), vemos que hay una que tiene el imperio, según los filósofos declaran”.⁴⁸

Ningún otro texto comporta con una insistencia minuciosa, podría decirse que obsesiva, tal fuerza de inspiración aristotélica que las páginas dedicadas a este problema del imperio de lo perfecto sobre lo imperfecto, completamente inspiradas en el Libro I, cap. 5 de la *Política* de Aristóteles. Son poco más que una copia-traducción que Sepúlveda utiliza tanto más fácilmente para sugerir el juego de comparaciones a las que se presta la experiencia humana confrontada a Aristóteles, cuanto que los mismos términos se aplican a la vez a la visión ordinaria y normal que suscita el pensamiento del Estagirita. Nadie mejor que el mismo Sepúlveda, para darnos un cuadro que nos permita valorar la importancia de Aristóteles en su pensamiento. Copio algunos fragmentos del *Tratado* que son copia casi exacta del libro I, cap. 5 de Aristóteles.

“Y así vemos que en las cosas inanimadas la forma, como más perfecta, preside y domina, y la materia obedece a su imperio; y esto todavía es más claro y manifiesto en los animales, donde el alma tiene el dominio, y es como la señora, y el cuerpo está sometido, y es como siervo. Y del mismo modo, en el alma, la parte racional es la que impera y preside, y la parte irracional la que obedece y está sometida; y todo esto por decreto y ley divina y natural que manda que lo más perfecto y poderoso domine sobre lo imperfecto y desigual. (...) Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden a los demás en prudencia e ingenio, aunque no en fuerzas corporales, éstos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean, y aún lo vemos sancionado por la ley divina. Porque está escrito en el libro de los Proverbios: ‘El que es necio servirá al sabio’. Tales son las gentes bárbaras e inhumanas, ajenas a la vida civil y a las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced a sus virtudes y a la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede

⁴⁵ Idem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 81.

⁴⁶ Idem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 81.

⁴⁷ Idem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 81-83.

⁴⁸ Idem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 83.

imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara. *‘Parece que la guerra nace en cierto modo de la naturaleza, puesto que una parte de ella es el arte de la caza, del cual conviene usar no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehúsan la servidumbre: tal guerra es justa por naturaleza’*. Esto dice Aristóteles”.⁴⁹

La traducción-aplicación de Sepúlveda consiste en estallar desde dentro, en reducir a astillas esa visión teológica-escolástica de Derecho natural, según la cual todos los seres humanos participan de él en tanto que tales, que se pretende la única válida y en la que cada hombre tiene su forma precisa, su lugar definido, su existencia particular en un mundo fijo que asegura a cada uno su propia identidad en el interior de la cual permanece encerrado siempre fijo a sí mismo. Aristóteles es el maestro que le enseña que para comprender al “bárbaro”, al “indio” americano, hay que penetrar en un mundo diferente, donde reina lo “otro”, no lo “mismo”.

Tres pasajes de la *Política* de Aristóteles son particularmente significativos a este respecto. El ser vivo, escribe el filósofo, “está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado”.⁵⁰ Pero, al plantear esta definición, Aristóteles se propone estudiar “lo natural”, es decir, al hombre que está mejor dispuesto en cuerpo y alma, que mejor manifiesta su verdadera naturaleza y no al hombre “bárbaro”, corrompido. La segunda observación se refiere a la relación jerárquica alma-cuerpo, en la que el alma ejerce un dominio sobre el cuerpo, “mientras que su *igualdad* o la inversión de su relación es perjudicial para todos”.⁵¹ Igualar a quien es dominado por el cuerpo con quien ejerce dominio sobre él, es nocivo, daña a la sociedad. “Uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece”.⁵² La tercera observación, consecuencia de lo anterior, es que los seres humanos que se encuentran dominados por impulsos, “son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos” por quienes ejercen dominio político y regio, es decir, por quienes dominan su apetito y sus pasiones. En caso de rechazar tal imperio, la guerra justa se impone.⁵³

La verdad de este Nuevo Mundo se descifraría en las tres observaciones arriba señaladas. La reflexión de Sepúlveda es amarga, literaria y psicológicamente. Los pueblos originarios del Nuevo Mundo, por no estar bien dispuestos en cuerpo y alma, por estar dominados por sus fuerzas corporales y sentidos, muestran a todas luces que son esclavos por naturaleza. En el camino lanza la primera andanada. Viven entregados a todo género de vicios, son antropófagos, practican el sacrificio humano, se hacen la guerra ferozmente unos contra otros. Y llega la segunda. Son “estos indios tan cobardes y tímidos, que apenas pueden resistir la presencia de nuestros soldados”, como lo mostró Moctezuma, rey de los aztecas, que al

⁴⁹ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 83-87.

⁵⁰ Ibidem, Aristóteles, *Política*, libro I, cap. 5, pp. 255-256.

⁵¹ Idem, Aristóteles, *Política*, libro I, cap. 5, p. 256.

⁵² Idem, Aristóteles, *Política*, libro I, cap. 5, p. 256.

⁵³ Idem, Aristóteles, *Política*, libro I, cap. 5, p. 256.

enterarse de que Hernán Cortés marchaba hacia la ciudad de México, hizo hasta lo imposible por detenerlo.⁵⁴ Y prosigue la andanada cada vez más agresiva. Al referirse Demócrates (es decir Sepúlveda), al carácter, valor, inteligencia y virtud de los españoles, le dice a Leopoldus: “Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con la que tienen esos *hombrecillos* (subrayado mío) en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad”.⁵⁵ Es verdad que los habitantes de “la Nueva España y la provincia de México” se jactan de tener instituciones públicas, ciudades y reyes no hereditarios, pero “sólo sirve para probar que no son osos, ni *monos*, (subrayado mío) y que no carecen totalmente de razón”.⁵⁶ Tal es la índole “de estos *hombrecillos* (subrayado mío) tan bárbaros, incultos e inhumanos, y sabemos que así eran antes de la venida de los españoles”.⁵⁷ Por tanto, “es justo y natural que los hombres prudentes, probos y humanos dominen sobre los que no lo son”.⁵⁸

La justicia de la guerra emprendida contra los pueblos de raza y cultura inferior es lícita. Y es que, al ser esclavos por naturaleza, “se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma”.⁵⁹ Es justo por derecho natural, que la forma domine la materia, la mente a las pasiones, y toda sociedad requiere ejercer ese dominio.

“Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de *monos* (subrayado mío) a hombres”.⁶⁰

El cuadro es sombrío. Estruendosos improperios se suceden uno tras otro contra estos “bárbaros”. Son tan inferiores a los españoles, como la diferencia que hay (“estoy por decir”, afirma Sepúlveda), entre monos y hombres. La noción del Derecho natural aristotélico que reformula nuestro autor, la aplicación que hace de

⁵⁴ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter* (o *secundus*) sive de iustis belli causis apud indos, p. 107.

⁵⁵ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter* (o *secundus*) sive de iustis belli causis apud indos, p. 105.

⁵⁶ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter* (o *secundus*) sive de iustis belli causis apud indos, p. 109.

⁵⁷ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter* (o *secundus*) sive de iustis belli causis apud indos, p. 111.

⁵⁸ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter* (o *secundus*) sive de iustis belli causis apud indos, pp. 99-101.

⁵⁹ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter* (o *secundus*) sive de iustis belli causis apud indos, p. 153.

⁶⁰ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter* (o *secundus*) sive de iustis belli causis apud indos, p. 101.

él a la realidad indígena es implacable. Es verdad que soldados españoles abusaron, cometieron latrocinios y crímenes, pero esos crímenes, afirma Sepúlveda, “no empañan la fama de su raza”,⁶¹ superior en nobleza y cultura, en costumbres e instituciones a la de estos hombrecillos “que apenas merecen el nombre de seres humanos”.⁶² Que soldados españoles cometieron latrocinios y crueldades, no lo niega Sepúlveda, lo repudia y lo rechaza. Pero ésta no es la cuestión. “Ni nosotros disputamos aquí de la moderación ni de la crueldad de los soldados y de los capitanes, sino de la naturaleza de esta guerra referida al justo príncipe de España y a sus justos ministros: y de tal guerra digo que puede hacerse justa y piadosamente y con alguna utilidad de la gente vencedora y mucho mayor todavía de los bárbaros vencidos”.⁶³

Admitiendo la vieja definición aristotélica del hombre como “animal racional”, debemos precisar que, si la razón está en él, lo está como función de la que puede usar en mayor o en menor grado o incluso no usar en absoluto. El hombre posee la razón, pero como una facultad que sólo existe realmente cuando la ejerce y por la que es juzgado según como la ejerce. Por tanto, se trata de una magnitud desigual, y raramente consigue el hombre ser plenamente racional. Ahora bien, la relación de Sepúlveda con la razón, describe con bastante exactitud su relación con la ética y la moral, su relación con esos “bárbaros”, no muy diferentes de los monos, como nuestro autor estuvo a punto de decir. Esos “hombrecillos” cometen graves crímenes contra los otros “hombrecillos”, los sacrifican, les arrancan sus corazones, comen su carne. Por tanto, “será siempre justo y conforme al derecho natural”, escribe nuestro autor, “que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas (...), depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud”.⁶⁴ Se trata de liberarlos, de salvarlos de los crímenes que contra ellos cometían sus propios congéneres. Y, como eminente humanista y helenista, trae a colación a Terencio, comediógrafo latino. “Aquello que dice el Cremes terenciano: ‘Hombre soy y ninguna de las cosas humanas puede serme indiferente’ (Nam quod Chremes ille Terentianus dixit: ‘homo sum, nihil humani a me alienum puto’).”⁶⁵ Esto significa que el hombre, por el mismo hecho de ser hombre, no puede ser indiferente a los demás hombres. Por vía de la sociabilidad natural entre todos los hombres, de lo que es básico en la sociabilidad del ser humano, en la existencia misma de la humanidad, se debe ayudar y favorecer a los hombres.

Éste es quizás, el argumento más decisivo del *Tratado*. Se trata de “salvar de graves injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban

⁶¹ Idem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 101.

⁶² Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 133.

⁶³ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 99.

⁶⁴ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 85.

⁶⁵ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, p. 125.

todos los años”.⁶⁶ Es también el mismo argumento que por la misma época enseñaba Francisco de Vitoria a propósito del sacrificio de inocentes, al admitir el derecho a la intervención para liberarlos.⁶⁷

He aquí la dimensión ética de la superioridad de raza y superioridad cultural. La Justicia está en pie y ahora toma su propio curso bajo las enseñanzas de Sepúlveda. Fortaleza, templanza, magnanimidad, frugalidad, sobriedad, Grandeza Personal, son propias de los españoles y las ejercen para convertir a esos “hombrecillos” en seres humanos. Justicia desde el supuesto de superioridad cultural y de raza, en cuanto que su finalidad tiene como objeto no sólo la dominación de los inferiores, sino también y, sobre todo, conducirlos hacia el bien, a una vida más humana. Los pueblos indígenas viven azotados por el mal. No obstante, eran hombres, y Dios no creaba seres humanos incapaces de alcanzar su *fin natural*. Eran seres humanos que tenían, por lo menos, una pizca de razón y el bien no podía ser ajeno a ellos. Y es que “el bien”, diríamos con santo Tomás, “es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica que se ordena a la operación”, y los indígenas “obraron también por un fin, que tiene razón de bien”.⁶⁸ No podían obrar de otro modo, aún en sus actos más abominables. Pero esto último no importaba. Las diferencias entre la manera de vivir de los europeos y los indígenas eran tan evidentes, que era casi imposible aceptar que determinadas formas de conducta y vida indígena tuvieran una razón de bien.

EPÍLOGO

Por vías diferentes, Aristóteles se convierte en un autor clásico, en el sentido de que el clasicismo es la posibilidad, la obligación incluso de la imitación y la repetición. La transformación fue llevada por Tomás de Aquino y escolásticos de los siglos XIII y XIV. El Estagirita, sin duda, se adaptaba maravillosamente a toda clase de construcciones, por ejemplo, a la justificación de la guerra contra los pueblos originarios, que hace evolucionar la cuestión de la finalidad, aplicándola a los hechos más insospechados, sobre la base de la “superioridad de la forma sobre la materia”, la “superioridad de la forma sobre el fondo”, pasando por el equilibrio de lo clásico. ¿Qué escritor podría ilustrar este esquema mejor que nuestro humanista? Por lo demás, los historiadores se olvidaron de tenerlo en cuenta.

Pero, ¿debemos mantener sólo lo clásico? Sepúlveda no sólo es el lector, el traductor y el “repetidor” de Aristóteles, también nos obliga a recordar que él estaba dispuesto a manifestar de forma más radical de lo que pudieran hacerlo sus contemporáneos (Vitoria entre ellos), la admiración que el filósofo griego despertaba

⁶⁶ Ibidem, Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indios*, p. 155.

⁶⁷ Vitoria, Francisco de, *Relectio de Indis*. Carta Magna de los Indios. Facsímil del código de Palencia. Estudios de Luciano Pereña, traducción de Carlos Baciero, corrección de F. Maseda. Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989, pp. 75-97.

⁶⁸ Ibidem, Santo Tomás, *Suma Teológica*, artículo II, cuestión 94, 3º. Nueva versión sobre el texto latino. Con notas, explicaciones y comentarios por Ismael Quiles, s. j. XII tomos. Tomo VIII. “La Ley y la Gracia”. Buenos Aires, Club de Lectores, 1988, p. 52.

entre determinadas corrientes filosóficas del Renacimiento. Sus años de estudio en Italia con Pomponazzi (famoso por su desviación tanto de Averroes como de Tomás de Aquino, al negar la inmortalidad del alma) y humanistas italianos, le habían imbuido en repugnancia contra los habitantes del Nuevo Mundo; en parte, porque estos humanistas-helenistas (con sus aires de superioridad cultural) estaban de moda entre la juventud de entonces, y Sepúlveda fue hijo de aquella época; y en parte, y a diferencia de ellos, porque hacía un esfuerzo en mantenerse digno de su posición de peripatético clásico, fiel a una visión jerárquicamente articulada del universo, tal como el Estagirita la desarrolla en algunas de sus obras, en especial en la *Política*, desde la que Sepúlveda aborda con toda crudeza el derecho de conquista y la condición del indígena mexicano.

Ningún ejemplo mejor muestra lo que decimos, que el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (*Democrates alter* o *secundus sive de iustis belli causis apud indos*), el más importante y perdurable arsenal de armas dialécticas de la superioridad cultural a través del mundo de lengua hispana. Sus *De rebus Hispanorum gestis ad novum Orbem Mexicumque libri VII* y el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* continuarán suministrando a los apologistas de la superioridad cultural de todos los tiempos la más formidable provisión de armas opuestas al igualitarismo de nuestros días. Por un lado, se presenta como un avanzado apóstol de la Grandeza Personal (dominio de la mente sobre las pasiones, magnanimidad, templanza, sobriedad, dignidad); por otro, como un abogado de la Jerarquía en la vida humana; finalmente, como el temible defensor del Poder. La acusación de apologista de la esclavitud resultaría una pequeñez, una injusticia. La Historia discierne, no sin dificultad, las razones y fuerzas que actuaron sobre él, las cuales provocaron, en el mismo modo de pensar y en el mismo sincero espíritu, así como las inmensas diferencias de los problemas que trata (derecho de conquista, condición de los indígenas, superioridad cultural), esas manifestaciones totalmente contrarias. La idea de Grandeza Personal que desde mediados del siglo X, a través de un conjunto de principios y hasta mediados del siglo XVI había definido el carácter de Europa, tiene en Ginés de Sepúlveda a un hombre fiel a ese sistema de valores. Su alma se rebelaba igualmente contra los “bárbaros” que contra europeos incapaces de ejercer el dominio sobre sus pasiones. No se puede leer el Sepúlveda de la jerarquía en la existencia humana y el Sepúlveda del poder sin sentir que se trata del mismo hombre persiguiendo los mismos fines, buscando los mismos ideales de Sociedad y Grandeza Personal defendiéndolas de los asaltos, ahora de un extremo a otro, ahora del otro.

Podemos negar esta reflexión y constituir otra permaneciendo en la antigüedad clásica o saliendo de ella. Sepúlveda puede ser leído, como probablemente él lo quiso, en relación con Aristóteles y con la doctrina cristiana, y con su aserción más amplia de que toda sociedad requiere el dominio de la mente sobre las pasiones. Puede ser leído confrontándolo con Calicles y los sofistas, con Sócrates y Platón, o con sus contemporáneos Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas. También se puede leer asociándolo con algunas corrientes del vitalismo y del historicismo modernos, con el racismo de José-Arturo, Conde de Gobineau y el racismo de Houston Stewart Chamberlain. O con el predominio político del nuevo

Leviatán y el enfrentamiento amigo-enemigo de Carl Schmitt. O con la aristocracia clásica europea o los supremacistas blancos de nuestro tiempo. O con el espíritu igualitario de nuestros días. La lista puede alargarse casi “ad infinitum”. Probablemente esa lista hubiera inquietado a pensadores de otras generaciones. Hoy día esa lista tiene sentido y expresa el cambio de nuestras perspectivas históricas. Porque todos estos personajes no se conocían entre sí y, sin embargo, “algo” los une que hace que todos ellos nos conciernen. Ese “algo” es una misma reflexión sobre las relaciones entre la justicia de los hombres y la de los dioses, entre la justicia de los hombres y la de las religiones. La justicia en el pasado como en el presente.

Bibliografía:

Aristotle, *Politics*. With an english translation by H. Rackham, M. A. Printed in Great Britain. London William Heineman LTD, Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, MCML.

Aristóteles, *Ética nicomáquea, Política*. Traducción y notas de Manuela García Valdés. Tres tomos. Tomo III. Madrid, Editorial Gredos, 2011.

Aristóteles, *Física*. Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid, Editorial Gredos, 2015.

Castilla Urbano, Francisco, *El Pensamiento de Francisco de Vitoria*. Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México, 1992.

De las Casas, Bartolomé, “Réplica que hizo el obispo de Chiapas contra el doctor Sepúlveda”, en *De Regia Potestate*. Corpus Hispanorum de Pace, editado bajo la dirección de Luciano Pereña, volumen VIII. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña, J. M. Pérez-Prendes, Vidal Abril y Joaquín Azcárraga. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1984.

Jaeger, Werner, *Paideia*. Traducción de Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV). Novena reimpresión. México, Fondo de Cultura Mexicana, 1987.

Platón, *Gorgias*. Edición bilingüe, Griego-Español. Introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Clásicos. México, UNAM, 1980.

Santo Tomás, *Suma Teológica*. Nueva versión sobre el texto latino. Con notas, explicaciones y comentarios por Ismael Quiles, s. j. XII tomos. Tomo VIII. “La Ley y la Gracia”. Buenos Aires, Club de Lectores, 1988.

Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*. Edición y traducción de Marcelino Menéndez y Pelayo. Boletín R. A. de la Historia t. 21, 1892. Reeditado por el Fondo de Cultura Económica, México, con el título de: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio de Manuel García-Pelayo. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Sepúlveda, Ginés Juan, *Democrates segundo, o de las justas causas de guerra contra los indios*. Edición crítica y versión española por Ángel Losada. Madrid, CSIC, 1951.

Vitoria, Francisco de, *Relectio de Indis*. Carta Magna de los Indios. Facsímil del código de Palencia. Estudios de Luciano Pereña, traducción de Carlos Baciero, corrección de F. Maseda. Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.