

PROBLEMAS JURIDICOS QUE
PLANTEA EL DESCUBRIMIENTO
DE AMERICA. LOS JUSTOS TITULOS
A LA POSESION DE LAS INDIAS
OCCIDENTALES ANTECEDENTES
CLASICOS Y MEDIEVALES

por

Silvio Zavala

En buena parte las ideas y las experiencias históricas que sirven de base a la conquista española de América hunden sus raíces en siglos anteriores al del descubrimiento colombino. Ya sea que se trate del derecho de guerra, de las relaciones entre cristianos e infieles o de los contactos que, según la terminología de la época, se entablan entre hombres racionales y bárbaros, es necesario acudir a precedentes remotos.

El mundo clásico había practicado la guerra y formulado doctrinas con respecto a ella que no se olvidan en tiempos posteriores¹.

Los autores cristianos establecieron la distinción entre la guerra justa y la que no lo era, lamentando las desgracias que una y otra ocasionaban, según se advierte en el célebre pasaje de la *Ciudad de Dios* de San Agustín, xix, 7:

“Pero, dicen ellos, el hombre prudente hará guerras justas. Como si él no hubiera de lamentar muchísimo la necesidad de las guerras justas, si recuerda que él es un hombre; porque si no fueran justas no las haría, y se libraría en consecuencia de todas las guerras. Porque es el obrar mal de la parte contraria lo que compele al hombre prudente a hacer guerras justas; y este mal obrar, aunque no diera lugar a una guerra, sería todavía una causa de pesadumbre para el hombre porque se trata del obrar mal del hombre. Déjese a cada quien pues, que piensa con dolor en todos estos males, tan horribles, tan despiadados, reconocer que esto es una desgracia”.

¹Véase Coleman Phillipson, *International Law and Custom of Ancient Greece and Rome*, Londres, 1911.

La Edad Media encuadra la práctica de las hostilidades en un sistema de normas que abarcan las causas de la guerra justa, la autoridad superior de quien la declara y la recta intención y manera de hacerla².

Muchas repercusiones teóricas, legales y prácticas de esa doctrina escolástica se observan en la historia medieval española, en particular con motivo de las luchas entre cristianos y sarracenos³. Y llegan sin grandes cambios hasta fines del siglo xv y comienzos del xvi, cuando tienen lugar las últimas conquistas de Canarias y las primeras de América.

En otros reinos de Europa se hallan asimismo huellas de la oposición secular entre cristianos y sarracenos, por ejemplo en *La Chanson de Roland*^{3b1}.

²Además de la obra de Alfred Vanderpol, *La doctrine scolastique du Droit de Guerre*, Paris, A. Pedone 1925, citada en *Las Instituciones...*, téngase presente la de Robert Régout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*, Paris, A. Pedone, 1935.

³Recojo los siguientes ejemplos: Fernando Valls Taberner, "El problema de la licitud de la guerra segons Sant Ramon de Penyafort", en *Homenaje a Rafael Altamira*, Madrid, 1936, pp. 88-99. Teodoro Toni, S. J., *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1404-1470. Su personalidad y actividades. El tratado "De Pace et Bello"*, Madrid, Tipografía de Archivos, 1935 (Separata del Anuario de Historia del Derecho Español). Manuel Torres-López, "La doctrina de Santo Tomás sobre la guerra justa y sus influencias en la de Francisco de Vitoria", *Anales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada*, I, (1928), 7-28. Don Juan Manuel, en *El Conde Lucanor*, Enxemplo III, escrito entre 1328 y 1335, refiere el salto que hizo el rey Richarte de Inglaterra en el mar contra los moros, y que

dicho rey pensó que si moría, Dios habría merced con su alma" et si los moros fuesen vencidos, que tomaría Dios mucho servicio, et serían todos de buena ventura". La ley segunda, del título 23, de la Partida II, enumera tres razones o causas de guerra: "la primera por acrescentar los pueblos su fe et para destroir los que la quisieren contrallar; la segunda por su señor queriéndole servir et honrar et guardar lealmente; la tercera para amparar a si mesmos, et acrescentar et honrar la tierra onde son". Téngase presente asimismo, Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid, Editorial Plutarco, 1929, 2 vols.

Sobre el tema general de las relaciones entre cristianos y musulmanes, véase Najib Armanazi, *L'Islam et le Droit International*, Paris, 1929, y Emilio Bussi, "La condizione giuridica dei musulmani nel diritto canonico", *Revista di storia del diritto italiano*, VIII (1935), 459-494.

^{3b1}Publiée d'après le manuscrit d'Oxford et traduite par Joseph Bédier, de l'Académie Française. Paris, L'Édition d'Art, 1924, Soixantième Edition.

El manuscrito de Oxford fue escrito hacia 1170 y alude a hechos que el poema sitúa en vida de Carlomagno y que tienen como base la expedición del emperador contra Pamplona y Zaragoza en 778. El encuentro en el que pierde la vida Roland, conde de la marcha de Bretaña, ocurre el 15 de agosto de ese año. Tal como lo recoge la leyenda al comienzo del siglo XII, figura como parte de una campaña que se dice duraba desde hacía siete años. Los sentimientos de la lucha entre cristianos y sarracenos son particularmente vivos. El autor desea exaltar el triunfo del mundo cristiano sobre el pagano; los guerreros de Carlomagno aparecen luchando por acrecentar la Cristiandad. En el verso LXXXIX, p. 89, el arzobispo Turpin dice a los franceses: "Aidez à soutenir la chrétienté! ... Si vous mourez, vous serez de saints martyrs, vous aurez des sièges au plus haut paradis"; verso CXV, p. 117: "vous y serez assis près des Innocents". Tomada Zaragoza, verso CCLXVI, p. 279: "On mène les païens jusqu'au baptistère; s'il en est un qui résiste à Charles, le roi le fait saisir, ou brûler ou tuer par le fer. Bien plus de cent mille sont baptisés vrais chrétiens, mais non la reine. Elle sera menée en douce France, captive: le roi veut qu'elle se convertisse par amour".

La guerra entre cristianos e infieles se encuentra vinculada a otro conjunto de ideas acerca de la soberanía papal sobre los pueblos paganos, o sea, a la relación de la Cristiandad con los hombres ajenos a ella.

Las doctrinas de teólogos y canonistas, entre ellos Ostiense, Inocencio IV y Tomás de Aquino, ofrecen desde el siglo XIII, las concepciones principales con respecto al derecho de los infieles a la posesión de bienes y principados, su situación jurídica ante la Santa Sede y las restricciones que ésta puede imponerles, la índole temporal o espiritual del poder pontificio y las delegaciones que puede otorgar a los príncipes cristianos⁴.

No obstante el amplio margen de poder que la mayoría de los autores medievales conceden a la Cristiandad frente a los infieles, es de notar que también suelen aceptar la premisa de Derecho Natural

⁴He presentado por extenso estas doctrinas en la introducción a la obra *De las Islas del mar Océano por Juan López de Palacios Rubios. Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*

por Fray Matías de Paz, Traducción, notas y bibliografía de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. XLVIII-L, LXXI-LXXVII, principalmente.

favorables al goce de la libertad y a la posesión de bienes y aun principados por los pueblos ajenos a la fe cristiana; aunque luego contrarrestan ese reconocimiento, ya sea porque admiten la autoridad apostólica directa sobre cuestiones temporales, o bien porque deducen de la facultad espiritual propia de la Santa Sede, consecuencias de orden temporal; por ello, según esos autores, si los infieles se someten a la potestad cristiana, pueden conservar su libertad y sus bienes, pero si resisten dan causa a una guerra justa.

La influencia de estos antecedentes es notoria en las doctrinas sobre la conquista de América que surgen en la época de los reyes católicos, según tendremos ocasión de ver adelante.

¿Cuál fue, por otra parte, la doctrina que el propio Papado aceptó acerca de su jurisdicción sobre los pueblos infieles, en los siglos medievales? La lectura de los documentos pontificios inclina a ciertos intérpretes a estimar que la Santa Sede se mantuvo siempre apegada a la doctrina del poder espiritual y que sólo indirectamente aceptó efectos en el orden temporal; pero otros piensan que, en algunos casos y momentos, la curia romana hizo suya la doctrina de la plena potestad pontificia en lo temporal⁶. Ya tendremos oportunidad de volver a examinar esta cuestión cuando estudiemos las bulas de Alejandro VI relativas al Nuevo Mundo.

De esta suerte, el pensamiento canónico y teológico de la Cristianidad, entre los siglos XIII y XV, ofreció las bases principales y más directas a los tratadistas españoles que se enfrentaron al problema de la justificación de la conquista de América en el período de gobierno de los reyes católicos.

En adición a esas autoridades, después del descubrimiento de América se hizo valer otro planteamiento de origen clásico sobre las relaciones entre los llamados hombres racionales y los bárbaros, que en los pensadores del Renacimiento aparece vinculado más o menos estrechamente con el anterior que gira en torno de los contactos entre cristianos e infieles. Porque bajo una u otra formulación se trataba, en suma, de la expansión de los europeos en tierras de indígenas que hasta entonces habían vivido al margen de la civilización de Occidente, pero que los descubrimientos de fines del siglo XV introducían en su órbita.

⁶Véase Lucien Choupin, *Valeur des décisions du Saint Siège*, Paris, Beauchesne, 1927. W. Ullmann, *Medieval papalism. The political theories of the medieval canonists*, Londres, 1949.

El problema alcanzó proporciones insospechadas a partir de los viajes colombinos, porque se trataba de aplicar esas doctrinas a la población de todo un hemisferio.

Los contactos de España con Italia eran frecuentes en aquella época y así se explica que el argumento renacentista figurase al lado de los que habían expuesto los tratadistas medievales en relación con la defensa y la propagación de la fe cristiana. Sin embargo, este hermanamiento no dejaría de provocar fricciones entre el razonamiento pagano y el evangélico.

La armonización del aristotelismo con la teología cristiana constituía un problema de orden general del pensamiento renacentista⁶.

En el campo del Derecho de Gentes ya había surgido la oposición entre la tradición pagana de la servidumbre y la doctrina cristiana de la igualdad natural de los hombres⁷.

En la disputa acerca de la justificación de la conquista de América, varios tratadistas, entre ellos John Maior, Francisco de Vitoria y sobre

⁶Así lo hacen notar, por ejemplo, P. O. Kristeller y J. H. Randall Jr., "The Study of the Philosophies of the Renaissance", en *Journal of the History of Ideas*, II-4 (oct., 1941), p. 491: "By the fifteenth century that nice blende of Aristotelian science and Christian faith which Thomas and Duns Scotus had constructed had for the most part retreated into the monastic orders. In the universities of Padua, Bologna, and Pavia there reigned an Aristotelianism that made little attempt to accommodate itself to theology".

⁷Comenta John Eppstein, *The Catholic Tradition of the Law of Nations*, Londres, 1935, pp. 400-401: "it was inevitable that her action of (the Church) in this regard (the impact of civilized upon uncivilized races) should be largely occupied throughout the Christian age in a slow but steady 'war of attrition' against the opposing principle inherited from the Roman world in which the Church's life began, namely that the barbarian is ordained for servitude. Slavery was one of the social institutions

of that world which the Church at first tacitly accepted... Yet it was not long before the incongruity of servitude with its manifest abuses and the 'liberty wherewith Christ hath made us free' became apparent to the mind of the Church". "The more Cristianity became the religion of the barbarians, the more untenable became the racial superiority of the Roman". Sobre los antecedentes clásicos cf. M. I. Finley, ed., *Slavery in Classical Antiquity*, 1960. Robert O. Schlaifer, "Greek theories of slavery from Homer to Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, 47 (Cambridge, Mass., 1936), 165-204. L. H. Rifkin, "Aristotle on Equality: Criticism of A. J. Carlyle's Theory", *Journal of the History of Ideas*, XIV-2 (Abril, 1953), 276-283: "The institution of Slavery in Greece too had its critics, and a conception of human nature wholly different from that of Plato and Aristotle was boldly expressed at the time" (p. 276). "Greece and particularly Athens, were not alien to the doctrines of liberty and equality" (p. 277).

todo Ginés de Sepúlveda, recuerdan la doctrina clásica de la servidumbre por naturaleza⁸.

El caso de Sepúlveda es particularmente notable por su formación en el medio universitario italiano y el relieve que dio al argumento de la sujeción del bárbaro por el hombre racional.

Pero es sabido que hubo asimismo una vigorosa reacción en el ambiente escolástico español frente a esa doctrina, según se observa, en particular, en los escritos de Bartolomé de las Casas; ya veremos que para él, Aristóteles está ardiendo en los infiernos, y la evangelización debe razonarse con la filosofía de Cristo y no con la de los paganos.

A su vez el obispo de México, fray Juan de Zumárraga, en su *Doctrina breve*, impresa en México en 1543-1544, afirma: "pues está claro que sería una impía locura querer comparar la doctrina de Jesucristo con la de Aristóteles o con los preceptos filosóficos". "Jesucristo fue enviado del cielo para enseñarnos aquellas cosas que la sabiduría de los filósofos no alcanzaba"⁹.

⁸Véanse sobre esta cuestión mis obras, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas, 1944. *La filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

⁹Cit. por G. Méndez Plancarte, *Humanismo Mexicano del Siglo XVI*, México, 1946, pp. 31-41. Refiriéndose a esa misma diferencia que Zumárraga percibe entre cristianismo y aristotelismo, hace notar José M. Gallegos Rocafull, *El Pensamiento Mexicano en los Siglos XVI y XVII*, México, 1951, p. 207, que en la "Conclusión exhortatoria" de la *Doctrina Breve*, el obispo de México no sigue a Erasmo en su empeño de señalar analogías y concordancias entre el cristianismo y los filósofos de la antigüedad, pues tiene el buen cuidado de recordar que eran gentiles. Y añade Zumárraga: "ciertamente ninguno hay, si bien lo mira, que no conozca que es cosa muy torpe y fea, que el que se

precia de llamarse filósofo aristotélico no sepa qué es lo que Aristóteles sintió de la Primera Causa y de las causas y de lo infinito; lo cual todo, ni al que lo sabe hace dichoso, ni el que no lo sabe es desdichado... Está claro que sería una impía locura querer comparar la doctrina de Jesucristo con la de Aristóteles o con los preceptos filosóficos... Esta manera de filosofía, siendo tan alta que así de una vez hizo necia y boba toda la sabiduría y ciencia de este mundo, de unos poquitos libros como de fuentes muy claras le podemos sacar, y esto con menos trabajo que sacaríamos la doctrina de Aristóteles de tantos y tan escabrosos libros y de tanta multitud de intérpretes, los cuales jamás en uno concuerdan... Las disciplinas y doctrinas de los filósofos, dejando aparte que la felicidad que prometen es falsa y engañosa, a muchos apartan de sí por la mucha dificultad de sus preceptos". Este alejamiento de Aristóteles motivado por la inclinación evangélica podría dar pie a emprender el estudio al que

Otro tratadista español, fray Miguel de Arcos O. P., también formula comentarios que subrayan la distancia entre el mundo clásico y el cristiano; por ejemplo, cuando sostiene que: "Julio César, que tiranizó lo que no era suyo, ahora lo paga en el infierno y lo pagará para siempre".

Todo esto corrobora que en el siglo xvi no se trataba solamente de justificar a la manera clásica la expansión del imperio por medio de las conquistas, sino también de esclarecer la tarea de la evangelización cristiana que formaba parte del movimiento que lanzaba a los europeos fuera de su continente.

llegó Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro, "Mérito y fortuna de Aristóteles", en *Teatro Crítico Universal*, Madrid, A. Sancha, 1773, iv, 125. De cuando en cuando encontraremos en el curso de estas Adiciones comentarios reservados sobre Aristóteles de los pensadores escolásticos españoles y en el siglo xviii surge una nueva y profunda divergencia motivada no por el espíritu evangélico

como en el siglo xvi sino por la aparición de la filosofía y la ciencia modernas que penetran en España y en el mundo colonial hispanoamericano. Sobre la crítica del argumento de autoridad por parte de los tratadistas españoles, reúne interesantes testimonios Luis Rodríguez Aranda, *El desarrollo de la razón en la cultura española*, Madrid, Aguilar, 1962, pp. 339-342.