EL MAGISTERIO FILOSÓFICO Y JURÍDICO
DE
ALONSO DE LA VERACRUZ

170212

PREÁMBULO

Entre los muchos centenarios ilustres que han ido conmemorándose en el transcurso de este año (1984) que ha entrado ya en su declinio, uno de los más memorables, para un mexicano sobre todo, ha debido ser, sin duda alguna, el cuarto centenario de la muerte de fray Alonso de la Veracruz, "uno de los hombres más notables que pasaron a la Nueva España en los tiempos inmediatos a la conquista", según dice de él, con sobrio aunque pleno elogio, don Joaquín García Icazbalceta, "maestro de toda erudición mexicana", según el veredicto irrefragable de Menéndez Pelayo.

Ignorado del mundo oficial, lo que es bien comprensible, y —lo que ya no lo es tanto— por la Universidad nacional autónoma de México (en cuyo recinto se yergue aún, aunque muy recatadamente, la estatua del maestro) ha de ser un universitario del montón, a falta de los primates del momento, quien se eche al ruedo para rendir, en estas páginas, un homenaje al preceptor y defensor de los indios (aunque sin el sonido y la furia de Motolinía y Las Casas), y al primer catedrático, entre nosotros y en el continente americano, de filosofía y de derecho de gentes.*

En las páginas subsecuentes podrá encontrarse la justificación de estos asertos, con base sobre todo en los textos originales del maestro, cuya presentación objetiva, por lo mismo, es el mejor tributo que podemos hoy dedicar a su memoria.

* Hasta el momento de entrar en prensa el presente volumen, el único homenaje a fray Alonso en el recinto universitario (pero no por la institución como tal) ha sido el efectuado los días 19 y 20 de julio de 1984 en el Instituto de investigaciones jurídicas, con el patrocinio del Dr. Jorge Carpizo, director del Instituto, y la participación de Mauricio Beuchot, Elsa Cecilia Frost, Antonio Gómez Robledo y Silvio Zavala.

I

VIDA Y MUERTE

Alonso Gutiérrez (así se llamó en el siglo) nació en 1507 en Caspueñas, un villorrio ubicado en la actual provincia de Guadalajara. De condición económica desahogada, los padres de Alonso quisieron dar a su hijo la más esmerada educación, a cuyo efecto, no bien terminadas las primeras letras, le enviaron a estudiar humanidades a la Universidad de Alcalá de Henares, recién fundada entonces (1508) por el omnipotente cardenal Jiménez de Cisneros.

En Alcalá cursó Alonso el ciclo humanístico del *trivium* medieval: gramática, retórica y dialéctica, y aunque no tenemos mayores pormenores de su paso por aquellas escuelas, todo permite suponer que el joven estudiante habrá oído a los más famosos profesores del plantel, entre ellos Antonio de Nebrija, considerado como el padre del Renacimiento español.

Terminados sus estudios humanísticos en la Universidad complutense, marcha nuestro biografiado a Salamanca, para seguir en la Universidad del Tormes los cursos de filosofía (artes) y teología. Tuvo así el privilegio, envidiable por cierto, de haberse formado en las dos universidades más ilustres de España, y cuya emulación recíproca, además, redundaba en el mejor incremento de cada una.

Según nos dice García Icazbalceta (*Bibliografía mexicana del siglo XVI*) resumiendo la información de los viejos cronistas agustinos, "graduóse nuestro fray Alonso (aunque no era fraile aún en aquel momento) en teología y ordenóse de misa".

Después de haber tomado aquel grado y recibido las órdenes leyó Alonso Gutiérrez con general aplauso un curso de artes en la misma universidad salmantina, y pronto calificó entre los jóvenes maestros más renombrados de aquella benemérita institución. El duque del Infantado le confió, a él personalmente, el cuidado y educación de sus hijos, con el deseo de llevar así a su mejor término la instrucción recibida en las aulas. Por este camino de catedrático eminente y preceptor de príncipes (o de grandes de España) pudo haber proseguido el padre Alonso Gutiérrez, de no haberse interpuesto otros factores que, en cierto momento, imprimieron un viraje intempestivo a su vocación.

Lo mejor, sin embargo, de la experiencia salmantina del nuevo

sacerdote, fue el magisterio vivo que recibió de Francisco de Vitoria, gloria de la teología escolástica y fundador del derecho internacional moderno. Más aún, y por lo que diremos después, es de creerse que la relación entre ambos de maestro y discípulo, pasó a ser una de estrecha amistad, por lo que el discípulo pudo penetrar en el mensaje más íntimo del magisterio vitoriano.

Todo esto, una vez más, hemos de documentarlo más tarde, y por lo pronto limitémonos a decir que el maestro Vitoria pudo estar detrás de Alonso Gutiérrez no sólo en su formación teológico-jurídica, sino en su futura vocación misionera, la que le trajo a México para compartir con nosotros su destino hasta el día de su muerte. La conjetura fundaríase —así lo dice el padre Prometeo Cerezo de Diego— [1] en el hecho de que, con la mayor probabilidad, Alonso habría estado presente en el solemne acto académico en que el maestro Vitoria, mediando el año de 1535, pronunció su relección titulada "De aquello a que está obligado el que llega al uso de razón" (*De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*).

"El tema de la relección —continúa diciendo el padre Prometeo— planteaba el acuciante problema religioso, motivado por el descubrimiento de América, de la salvación de tantos infieles como se afirmaba que allí habitaban, de la responsabildad de todos por tantas almas como se perdían y de la necesidad de estimular el celo misionero para que hubiera quienes generosamente se trasladaran a aquellas tierras a predicarles la fe cristiana".[2]

Sea, en fin, el que haya sido el germen de su vocación misionera, lo cierto es que el joven clérigo solicita ser admitido en la "tercera barcada" de agustinos que zarparon de Sevilla rumbo a México y desembarcaron en la Villa Rica de la Veracruz el 22 de junio de 1536.

Habiéndose enamorado, durante la travesía, de la orden agustiniana, Alonso Gutiérrez decidió, al llegar a aquel puerto, entrar en dicha orden, apellidándose desde entonces, por el lugar donde tomó el hábito, Alonso de la Veracruz. De allí pasó a México, a donde llegó el 2 de julio de 1536, y donde igualmente, terminado el año de noviciado, hizo su profesión solemne.

No estuvo fray Alonso mucho tiempo en México. Siguiendo lo que entonces era costumbre general, le enviaron sus superiores tierra adentro, a Michoacán, "a deprender la lengua de los indios" y a doctrinarlos. En breve tiempo supo la lengua tarasca, y de su labor apostólica en tierras michoacanas no hay sino que decir que por su iniciativa y dirección, en el tiempo de su provincialato, fundáronse

[1] Prometeo Cerezo de Diego, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*, Universidad complutense de Madrid, 1982, tesis doctoral mecanografiada, p. 26.

[2] Cerezo, *op. cit.*, p. 27.

los monasterios de Cuitzeo, Yuriria, Guayangareo (luego Valladolid), Cupándaro, Charo y Jacona, enormes construcciones en que no sabe uno qué admirar más, si la ponderosa mole o la delicadeza de ornato.

De la experiencia michoacana de fray Alonso es de destacarse, en lugar de honor, su magisterio de filosofía y teología en el Colegio de Tiripitío. No habrá sido, como quieren ciertos michoacanos, la primera Universidad de América, pero sí la primera Casa de Estudios Mayores, con lo que basta y sobra para la gloria del Colegio y la de sus maestros. A él concurrían no sólo religiosos, sino también laicos, entre ellos Su Alteza don Antonio Huitziméngari Mendoza y Calzonzin, hijo del último e infortunado rey de los tarascos. Dicen que don Antonio fue quien le enseñó a fray Alonso el tarasco, por lo que ambos fueron, simultánea y recíprocamente, maestro y discípulo. A Nuño de Guzmán, verdugo del padre, sucedía, para la ventura del hijo, la luz y caridad de fray Alonso. En esta dicotomía, del mayor claroscuro, está toda la conquista española.

No sólo como intelectual, sino como hombre de gobierno, se acreditó pronto fray Alonso por aquellas regiones; y fue así como el obispo de Michoacán don Vasco de Quiroga, al querer partir a Europa para asistir al Concilio de Trento (aunque de hecho nunca llegó a ir), dejó encomendado a fray Alonso el gobierno de su diócesis, por los nueve meses que duró su ausencia. Gran amistad debió de haber entre ambos, ya que sin el apoyo del gran obispo no hubiera podido fray Alonso fundar todos los conventos de que hemos hecho mención.

Como intelectual, como hombre de gobierno y, por último (aunque para él era lo primero) como religioso, sobresalió fray Alonso en sus años pasados en la región michoacana. "En breve tiempo —dice el cronista Grijalva— supo la lengua tarasca, en que fue gran ministro, predicándoles y enseñándoles con gran fervor y continuación, y fue el que primero los dispuso a recibir el santo sacramento de la eucaristía",[3] esto último, como es fácil entenderlo, superando tenaces resistencias de muchos teólogos que se negaban a dar plena apertura a los indígenas en los misterios del cristianismo. Para fray Alonso, por consiguiente, la población nativa no cedía a la población adventicia en ningún aspecto del ejercicio de la inteligencia, así en el orden natural como en el sobrenatural.

En opinión de Beristain y Souza,[4] desde el principio, "luego que profesó (fray Alonso) comenzó a esparcir por todas partes los resplandores de su virtud y doctrina". Su hora cenital, sin embargo, la alcanza con su magisterio en la recién fundada Universidad de México, la que desde 1537 estaba procurando el primer obispo de México,

---

[3] Grijalva, J. de, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, 1624, fol. 187r.

[4] *Biblioteca hispanoamericana septentrional, ad verbum.*

don fray Juan de Zumárraga, quien en aquel año pedía al emperador "establecer y fundar en esta gran ciudad de México una universidad en la que se lean todas las facultades que se suelen leer en las otras universidades y enseñar, y sobre todo, artes y teología". Lo que se reclamaba, en suma, cuando apenas si se estaba integrando, en población y traza, la ciudad capital, era la organización del saber y del saber más alto que era, en el orden natural, la filosofía (el curso de artes como entonces se decía) y en el orden sobrenatural, la teología. Con tan alta estrella nacimos los mexicanos a la vida intelectual.

A Zumárraga no le alcanzó la vida para ver coronados sus deseos, pero en 1551, el 21 de septiembre, cuando había ya fallecido el gran obispo, el príncipe-regente don Felipe, con los poderes omnímodos que le había conferido su padre el emperador, firma en Toro tres documentos reales por los que autoriza la fundación de la Universidad, con los mismos privilegios y franquicias que la Universidad de Salamanca, con lo que era imposible encarecer más la dignidad —*prima inter pares*— de la Universidad de México.

Un bienio más o menos hubo de transcurrir aún para que pudiera echarse a andar la nueva universidad, hasta que finalmente, el 25 de enero de 1553, fiesta de la conversión de san Pablo, tuvo lugar la solemne inauguración en una ceremonia a la que asistieron el virrey y demás autoridades civiles y eclesiásticas, con lo mejor de la nueva *élite* cultural mexicana.

Pocos meses después, el 3 de julio, empezaron las clases, con la oración latina que pronunció el gran humanista Francisco Cervantes de Salazar.[5] Ese mismo mes inició sus lecciones el padre De la Veracruz, en la cátedra de sagrada escritura que se le había encomendado, con las epístolas de san Pablo. Con el tiempo leyó igualmente artes y teología.

Sobre el magisterio de fray Alonso en la naciente Universidad de México, donde fue uno de sus maestros fundadores, dejaremos la palabra al historiador de la Iglesia de México, padre Mariano Cuevas, quien se expresa en los términos siguientes:

"La mayor parte de los (primeros profesores) de la Universidad mexicana, fueron personajes decorativos. Las verdaderas columnas de ella por su mérito personal y por su eficaz trabajo, fueron, en primer término, el P. Veracruz, para quien Cervantes de Salazar tuvo estas bien merecidas frases: 'el más eminente maestro en artes y en teología que haya en esta tierra, y catedrático de prima de esta divina y sagrada facultad; sujeto de mucha y varia erudición, en quien compite la más alta virtud con la más exquisita y admirable doctrina'. No fue

[5] F. Cervantes de Salazar, *México en 1554*, trad. García Icazbalceta, México, 1875.

fray Alonso Rector de la Universidad, como alguien ha asentado, pero hizo por ella más que si lo fuera. Él dio la nota de sincera ciencia a los estudios, y no sólo en la Universidad, sino en toda la Iglesia y virreinato de Nueva España, él era el hombre de consulta en los casos arduos y que suponían ciencia y virtud".[6]

El mismo Cervantes de Salazar, fundador del humanismo mexicano y una de sus mayores lumbreras, completa el elogio de fray Alonso, en lo tocante a la parte moral, con estas palabras: "Según eso es un varón cabal, y he oído decir además que le adorna tan singular modestia, que estima a todos, a nadie desprecia, y siempre se tiene a sí mismo en poco".[7]

Con todas las virtudes que de él quieran predicarse, lo más sobresaliente en fray Alonso, a mi modo de ver, fue la pasión intelectual, el afán de saber. Con cuatro horas de sueño según el testimonio de sus primeros biógrafos, el resto de la jornada, con excepción del tiempo que le llevaban sus deberes religiosos, de gobierno y de la cátedra, lo dedicaba al estudio: "lo demás lo gastaba en leer libros", según dice Basalenque. Y su más antiguo biógrafo, fray Juan de Grijalva, dice por su parte lo siguiente: "No lo tenga a encarecimiento el que lo leyere, porque escribimos lo que todos hemos visto. Ningún libro hay en San Pablo ni en Tiripitío, que no esté rayado y marginado, desde la primera hoja hasta la última, de su letra". Al regreso de un viaje que hizo a España, trajo consigo sesenta cajones de libros, con los cuales, más los que ya había, formó las primeras grandes bibliotecas que hubo en la Nueva España. En estado de *vigilia* todo el día, ávido de aprender más y más, gustaba de repetir lo que parece haber sido su divisa favorita: *Habete rationem temporis:* "Tened cuenta del tiempo".

La independencia de juicio, uno de los más ciertos distintivos de todo intelectual auténtico, rayó muy alto en la conducta de fray Alonso, como lo demuestra la anécdota que nos ha sido transmitida por el mismo Grijalva, y que reproducimos en el sabroso texto del cronista:

"Cuando el tribunal de la Santa Inquisición prendió al padre maestro fray Luis de León, por aquellas proposiciones que tan mal sonaron en España, llegó acá la nueva con toda aquella ponderación y sentimiento que el caso pedía. Escribieron que habían condenado las proposiciones todos los grandes hombres y todas las universidades, no sólo de España, sino de Italia y de Francia, y que el padre maestro fray Luis de León estaba tan pertinaz que todavía quería defenderlas, de que nuestra religión estaba cuidadosísima y muy lastimada. Y lle-

[6] Mariano Cuevas, S. I., *Historia de la Iglesia en México,* 1922, t. II, p. 292.

[7] Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554,* Biblioteca del Estudiante Universitario, México, 1939, p. 29.

gando a leer las proposiciones, dijo el padre maestro Veracruz sin alterarse: *Pues a la buena verdad, que me pueden quemar a mí, si a él lo queman, porque de la manera que él lo dice lo siento yo*".[8]

A fin de vacar a la vida intelectual con el mayor desembarazo posible, fray Alonso rehuyó sistemáticamente toda suerte de dignidades eclesiásticas, y cuanto más altas con mayor energía. En el tiempo de su rectorado en Tiripitío, recibió un buen día, directamente del emperador Carlos V y del papa Julio III, su nombramiento como obispo de León de Nicaragua. Abrió la carta en presencia de todos los religiosos, y al enterarse de su contenido, aunque guardándolo para sí mismo, se le escapó la imprecación del salmista: *"Ab ore leonis libera me, Domine"* (de las fauces del león, líbrame, Señor). Entróse luego en su celda y sin dudar un punto, envió al príncipe regente (el futuro Felipe II) esta alta y firme respuesta:

"Vuestra Alteza... yo no acepto la dignidad ni quiero el obispado, ni éste ni otro, ni agora ni en algún tiempo... no es menester alargar palabras de que Vuestra Alteza tenga creído y por muy persuadido que por ninguna cosa criada ni mando de ninguno bastará, mientras Dios fuere servido de me guardar el juicio, a aceptar el cargo de obispado, ni éste ni otro alguno. Por tanto, Su Majestad y Vuestra Alteza provean luego de pastor aquella Iglesia, y para lo de adelante, no se pierda tiempo en enviar a nombrar a quien no lo ha de aceptar".

No fue ésta la única mitra que rechazó fray Alonso, sino también, según lo dice el cronista Basalenque, las de Puebla (o Tlaxcala, según Grijalva) y Michoacán, para las cuales no hubo nombramiento formal, pero que le fueron ofrecidas por el presidente del Consejo de Indias, licenciado Juan de Ovando, quien seguramente tenía todo el poder para obtenerlas.

Los azares de aquellos tiempos no le depararon al maestro agustino toda la quietud y sosiego que hubiera deseado para dedicarse por completo a ese "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma", en que consiste, según Platón, la vida intelectual. Aparte de sus quehaceres en su Orden y en la Universidad, viose envuelto, inevitablemente, en la querella librada, por aquellos años, entre la jerarquía novohispana y el clero regular, y de la que don Joaquín García Icazbalceta, en su biografía de fray Alonso, da cuenta en los términos siguientes:

"Desde los primeros tiempos de la conquista, habían gozado en México las órdenes religiosas grandes privilegios concedidos por diversas disposiciones de los pontífices, y ejercían la administración espiritual de los indios con total independencia de los obispos. Aquellos privilegios habían sido necesarios en su época, no sólo por la falta de clero secular, sino también porque, mientras se entendía en la conversión de los indios, eran considerados éstos como neófitos, y no

[8] García Icazbalceta, *Bibliografía del siglo XVI*, p. 85.

convenía mudarles gobierno y administración; pero andando el tiempo y afirmados muchos en la fe, los obispos llevaban pesadamente tan amplias exenciones, que, a la verdad, eran un gran estorbo para el buen regimiento de sus diócesis. De ahí nacían continuas competencias de jurisdicciones que agriaban los ánimos".

Una competencia de este género, al ventilarse, según comenta el padre Cuevas, entre españoles de sangre caliente, hubo de llegar a extremos tales, que Felipe II, bien enterado de todo, dijo en cierta ocasión: "Hoy día me certifican que hay desafíos entre ellos, llevando el negocio como si fuera entre soldados". Así era, en efecto, ya que a la pasión de los regulares por defender sus privilegios, correspondía en igual medida el impetuoso arzobispo de México, don fray Alonso de Montúfar, el cual se propasó hasta acusar de hereje a su tocayo el De la Veracruz; cargo que pretendió fundar con ochenta y cuatro proposiciones de este último, y que el primero trasmitió, para su consideración, a la Inquisición de España.

Estas proposiciones, o buena parte de ellas en todo caso, las tomó el arzobispo del tratado *De decimis,* escrito por el padre De la Veracruz, y que su autor leyó y comentó, en su cátedra de la Universidad de México, en 1555. El punto más vivo de la controversia, en efecto, era la cuestión del pago de los diezmos eclesiásticos, que los indios debían pagar, en opinión de la jerarquía, al igual que los criollos y los peninsulares. A esto contestaban los religiosos que, toda vez que por otros muchos caminos sustentaban los indios a sus ministros, o sea con su trabajo y otras prestaciones en especie, no había por qué imponerles la carga adicional de los diezmos, y máxime teniendo en cuenta que los diezmos iban a dar a un clero, el secular, que no evangelizaba a los indígenas, ya que su doctrinación era asunto exclusivo de las órdenes religiosas.

Por más que en otros puntos de la disputa pudiera tener razón la jerarquía, en lo de los diezmos tiene que estar toda nuestra simpatía en favor de los indios, tan oprimidos ya por tantos otros conceptos, y de sus defensores, cuyo caudillo y abanderado fue, en aquella coyuntura histórica, el maestro Alonso de la Veracruz. Sobre él, más que sobre ningún otro, descargó sus iras el arzobispo Montúfar, cuyas intrigas en la Corte tuvieron por resultado el que, por real cédula de 4 de agosto de 1561, fuese fray Alonso llamado a España. En México se interpretó el llamamiento como censura, aunque, como anota García Icazbalceta, "la cédula no mostraba disfavor, pues sólo expresaba que el rey quería ser informado de cosas tocantes a su servicio".

En España estuvo fray Alonso once años, de 1562 a 1573: tanto tiempo llevaba entonces el arreglo de cualquier asunto de cierta magnitud, con todas las dilaciones y enredos de la Corte. Batallador y diplomático (se llevan muy bien ambas cosas) acreditóse en aquella ocasión fray Alonso. No era nada fácil, en aquel momento, el triunfo

de su causa, ya que los decretos del Concilio de Trento, recientemente reunido, restringían en mucho los privilegios de los regulares, y señaladamente disponían que estuvieran sujetos al Ordinario en el ejercicio de la cura de almas. A pesar de todo esto, fray Alonso logró que, por Breve del papa San Pío V, se derogasen para los indios los decretos del Concilio, restaurándose los privilegios de las órdenes religiosas. Fray Alonso se apresuró a hacer imprimir, en miles de ejemplares, el Breve pontificio, y a hacerlo circular en México y en las demás posesiones de España en América. Puesto a pelear, sabía pelear.

Con este triunfo volvió a México, donde aún tuvo vida y actividad por diez años más. Su muerte, acaecida por el mes de julio de 1584, fue de gran serenidad, como lo deja ver el relato de Grijalva: "Cuando el médico lo desahució, le dijo: "Padre maestro, esta noche cenará con Dios en el cielo', y respondió él con las palabras del *Apocalipsis: 'Et ibi non erit nox'* (y allí no habrá noche)". Ni en el último trance dejaba pasar un desliz cualquiera, por insignificante que fuese, el profesor de sagrada escritura.

Halláronse en su entierro el arzobispo-virrey don Pedro Moya de Contreras, la Audiencia Real, el claustro universitario y las órdenes religiosas, con gran concurso de gente de todas clases y condiciones.

Si algo me faltó decir, que lo diga con su reconocida autoridad don Joaquín García Icazbalceta:

"A tanta doctrina juntaba Fr. Alonso una sólida virtud, una profunda humildad, una extremada pobreza y lo que es más extraño en hombre tan sabio y versado en negocios arduos, un candor y una sencillez admirables en las cosas del trato común, indicio de ánimo limpio y corazón sano".

Este fue el hombre, y ahora pasemos a su obra.

II

LA OBRA FILOSÓFICA

Fray Alonso de la Veracruz fue un escritor muy prolífico, y si hubiéramos de ocuparnos de todos sus escritos, nuestra tarea sería punto menos que interminable. Aquí y ahora, sin embargo, a los efectos de una presentación antológica de su pensamiento en lo que pueda ser de mayor interés para el lector laico de hoy en día, nos parece que podemos prescindir de su producción puramente teológica o eclesiástica, para concentrarnos exclusivamente en su obra filosófica y jurídica, primero la publicada en vida de su autor, y en seguida la exhumada hasta hace poco, y que es, por lo que después diremos, la de mayor influjo en la especulación actual sobre la problemática del primer contacto entre el mundo europeo y el mundo americano.

Así no fuera sino desde un punto de vista puramente histórico, tendría gran importancia la producción filosófica del maestro De la Veracruz, quien fue el primer profesor de filosofía en México y en el Continente americano. Los hechos por sí mismos abonan sobradamente esta apreciación, pero está, además, el irrefregable juicio de Menéndez Pelayo:

"El agustino Fr. Alonso de Veracruz, a quien tanto honra su adhesión a las doctrinas y a la persona de Fr. Luis de León, llevó al nuevo mundo la filosofía peripatética, imprimiendo en 1554 el primer tratado de dialéctica, y en 1557 el primer tratado de física, obras que le dan buen lugar entre los neoescolásticos del siglo XVI, modificados en método y estilo por la influencia del Renacimiento".[9]

Con justicia, por tanto, y por el simple registro de los hechos históricos, se alza hasta hoy la estatua de Alonso de la Veracruz en el recinto de la facultad de filosofía de la Universidad nacional autónoma de México.

La obra filosófica de nuestro biografiado, publicada toda ella en vida de su autor, se compone de los cuatro libros siguientes, todos ellos impresos en México, a saber: *Recognitio summularum, Dialectica resolutio, Physica speculatio* y *Speculum coniugiorum.*

La obra jurídica recientemente publicada por el padre Burrus, y de

[9] M. P. *Historia de la poesía hispanoamericana,* Madrid, 1911, tomo I, p. 22.

la que en su lugar hablaremos con toda amplitud, la *Relectio de dominio infidelium et de iusto bello,* aparece mencionada en el *Speculum coniugiorum* (part. I, art. 32, concl. 8) con el siguiente título: *Relectio de dominio in infideles et de iusto bello.* Obsérvese, dicho sea de paso, que el título de esta relección —en el *Speculum* o en el texto de Burrus— es notablemente diferente. En un caso se hablaría del dominio de los infieles (sobre sus cosas y señoríos) y en el otro del dominio que sobre los infieles (por cualquier título que fuese) habrían tenido el papa o el emperador. Sobre esto volveremos más tarde, y por lo pronto limitémonos a las obras de fray Alonso publicadas en vida de su autor.

De estas obras en particular, y con el propósito de justificar su traslado parcial en esta antología, hemos de decir, aunque en resumen muy abreviado, lo siguiente.

Aunque sin proponérselo tal vez de modo expreso, el maestro disertó en realidad de la filosofía toda entera, *de universa philosophia,* como entonces se decía, en sus tres ramas principales: lógica, física y ética, nombres que ostentaban desde la antigüedad y que conservan aún hoy en día, salvo que a la física la llamamos hoy filosofía natural, para distinguirla de la física como ciencia experimental. A decir verdad, la lógica no era, hablando con rigor, una parte de la filosofía, sino apenas su preámbulo, el instrumento (*órganon*) del pensar en general, según la concepción de Aristóteles, pero con el tiempo había acabado por formar parte del curso filosófico.

A la lógica, pues, pertenecen, en las obras del padre De la Veracruz, la *Recognitio summularum* y la *Dialectica resolutio,* las cuales, como dice Amancio Bolaño e Isla, "constituyen en realidad un todo único".[10] En otros términos, aunque igualmente escolásticos, podríamos hablar de lógica menor y lógica mayor. A la primera llamaban "súmulas" los antiguos, sumillas o resúmenes de los principios elementales de la lógica.

¿Por qué trata de estas nimiedades fray Alonso, por qué no se coloca desde el principio —estaba más que dotado para hacerlo— en un terreno de mayor altura filosófica?

La razón la declara él mismo al decir que lo que persigue es clarificar para el estudiante lo que, a fuerza de sutilezas, había llegado a ser un verdadero galimatías en el escolasticismo decadente y corrupto.

Entre estos corruptores de la escolástica había por entonces un autor apellidado Enzinas, una encina sin bellotas, según dice fray Alonso, y a quien no se puede leer sin bilis, como a todos los demás de su especie, y de quienes no podrá jamás echarse mano en el arte dialéctica. Escuchémosle:

---

[10] A. Bolaño e Isla, *Contribución al estudio bibliográfico de fray Alonso de la Veracruz,* Robredo, México, 1947, p. 82.

"Quis poterit absque bili, Enzinam sine glandibus, ceterosque huius classis viros legere vel in arte dialectica his uti?"

En lo que sigue diciendo, y al deplorar los años consumidos en el estudio de tales autores sin el menor fruto, fray Alonso invoca el dicho de san Pedro, al oponer a Cristo la siguiente sentencia: "Praeceptor, per totam noctem laborantes nihil cepimus", o sea que habiendo echado las redes no había caído un solo pez en ellas durante toda la noche. Después de agobiadores trabajos en que se consumió su juventud, no pudo encontrar el antiguo estudiante, al extender su mano para recoger el fruto, sino el tiempo irremediablemente perdido: "Post exantlatos labores, post iuventutis conatus, extendens manum, nihil invenire potui, nisi tempus irremediabile deperditum".

Es realmente patética, en labios de un escolástico, esta descripción del descrédito en que había caído la escolástica, pero afortunadamente no son todo sombras en este cuadro ya de por sí tan sombrío. Con alborozo saluda nuestro filósofo al reino de Saturno, al siglo de oro que vuelve (*Saturnia regna, aureum saeculum revertitur*) con los filósofos y teólogos que van directamente al texto aristotélico, del cual extraen, como de un pozo, y para nuestro provecho, el agua de la doctrina: "qui ex ipso proprio puteo aristotelico, ad profectum nostrum aquam coram posuerunt".

Entre estos renovadores de la escolástica menciona fray Alonso al teólogo belga Francisco Totellman, cuyas *Dialecticae considerationes libri sex* son, al parecer, un comentario muy ceñido de las seis partes del *Órganon* aristotélico. De los autores españoles que cita, y son muchos (aunque extrañamos que no mencione a Vitoria) retendremos apenas, por su extraordinaria importancia, el nombre de Pedro de Julián o Pedro Hispano (*Petrus Hispanus*) con el que generalmente se le conoce. Nacido en Lisboa a principios del siglo XII, siguió sus estudios en París y pasó luego a Siena a enseñar medicina. Pocos años después inicia una brillante carrera eclesiástica, en el curso de la cual fue nombrado cardenal obispo de Túsculo y, a la muerte de Adriano V, asciende al solio pontificio con el nombre de Juan XXI.

Fuera de algunos tratados de medicina, como los *De oculo* y *Thesaurus pauperum*, Pedro Hispano escribió la obra que por sí sola había de asegurar su fama, y que fue la titulada *Summulae logicales*, compendio de lógica formal (así lo aprecia Bolaño e Isla) y cuya enorme difusión —cincuenta reproducciones en el espacio de un siglo— fue debida simplemente al hecho de que su autor, muy lejos de reclamar ninguna originalidad, se limitaba a expresar por primera vez, en términos claros y precisos, la doctrina de Aristóteles, *ex ipso proprio puteo aristotelico*, como diría, a la vuelta de los siglos, el maestro De la Veracruz.

Es obvia, por tanto, la relación entre Pedro Hispano y Alonso de la Veracruz, cuya obra no es, en efecto, sino un repaso (*recognitio*)

de las *Súmulas* del primero, al que sigue sobre todo en el *Tractatus de oratione*, correspondiente al *De interpretatione* de Aristóteles, que trata de la oración o proposición y de sus partes constitutivas.

En la *Dialectica resolutio*, la obra complementaria de la *Recognitio summularum*, expone su autor análogos propósitos a los que le habían llevado a la composición de este último libro, a saber:

"A la ínclita Universidad Mexicana que florece en la Nueva España, ofrezco con la mejor voluntad esta obrilla sobre la dialéctica aristotélica que compusimos en otro tiempo, cuando la enseñábamos... No ignoro que ha habido quienes han escrito grandes cosas de esta Dialéctica, a la que también llaman magna, pero de una manera tan prolija que no puede aprenderse sin pérdida de tiempo, la mayor de todas. O porque tratan de muchas cosas superfluas o demasiado difíciles y por encima de la capacidad de los jóvenes. Nosotros, como al escribir las *Súmulas*, hemos seguido este propósito: reunir lo que es útil, lo que es necesario, sobre los predicables, los predicamentos y los Posteriores... Recoger, repetiré, este ardentísimo deseo mío de ayudar a los buenos estudios, cortando todo lo superfluo y atendiendo a la viril limpieza de la facultad. Y ciertamente no por la aportación de cosas nuevas, sino recogiendo los granos de entre las espinas y zarzas; el camino, de otro modo difícil, lo presentamos completamente accesible y abierto. El cual propósito, aunque lo intentaron y realizaron otros autores no de despreciar, echan algunos de menos en sus trabajos el ejercicio de los argumentos y la exposición de Aristóteles. Si este trabajo os agrada, tened entendido que abrís la vía para que escriba de Física y de Teología en forma compendiosa. México, en los idus de julio del año 1554 a partir del parto de la Virgen".

García Icazbalceta cree por su parte que las reformas del padre De la Veracruz en los antiguos textos sumularios no fueron lo suficientemente radicales como para producir el resultado apetecido, pero aún así, agrega, "sus libros son notables por su intento, y porque demuestran un espíritu menos servil que el de la generalidad de los profesores de su época, quienes miraban con supersticiosa reverencia el vetusto edificio y no permitían que se le tocase ni en un ápice".[11]

La dialéctica magna

La *Dialectica resolutio*, que constituye, según declaración expresa de su autor, la segunda parte de la *Recognitio summularum*, ha de retener un poco más nuestra atención, por tratarse, como dice nuestro autor, de la "dialéctica magna", y siempre, por supuesto, según la mente de Aristóteles.

Con el propósito de hacer más fácil la intelección del lector medio

[11] *Bibl. Mex. del siglo XVI*, p. 144.

(al que se endereza esta colección de "Sepan cuantos...") de ciertos términos a primera vista herméticos o abstrusos, nos será permitido decir dos palabras sobre la dialéctica en general, antes de venir, como lo hace el maestro hispanomexicano, a la dialéctica aristotélica.

Desde Platón, que inventó el término, y hasta Hegel, que lo llevó a extremos apoteóticos y vertiginosos, la dialéctica es una marcha ascendente o superación gradual de conceptos, hasta llegar a lo supremo, a lo absoluto, en el orden del ser y en el del conocer. En Platón llega hasta la Idea del Bien, paradigma de toda existencia y esencia, y en Aristóteles, que rechaza expresamente la Idea del Bien, hasta una concepción del Ser explicitada en sus últimos predicamentos y en sus últimos predicables. Expliquémonos un poco sobre esto.

Por predicamentos o categorías entendió Aristóteles, y con él la tradición peripatética y escolástica, todo aquello que, como su nombre lo indica, se puede predicar de una cosa o entidad cualquiera, y que el filósofo dividió en diez géneros supremos (la primera división del ser, porque el ser no es género) y que son: sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito (o estado). Un género, la sustancia, el ser en sí, y los otros nueve géneros, accidentes, el ser en otro.

Al paso que los predicamentos son, como se ve, determinaciones reales, físicas, del ente, los predicables, por el contrario, son determinaciones lógicas, las que en general pueden predicarse de cualquier ente, y que, para la escuela peripatética, son en número de cinco: género, especie, diferencia específica, propio y accidente.

Con estos prenotandos (declararlos más en pormenor sería interminable) podrá el lector común entender, por lo menos hasta cierto punto, el desarrollo de la *Dialectica resolutio*, de cuyas tres partes vamos a hacer el siguiente resumen.

En la primera parte comenta nuestro autor el texto latino, que reproduce, de Porfirio, cuya *Isagogé*, en su texto original, o en su traducción latina, *Introductio* o *Liber praedicabilium*, gozó de enorme prestigio en la edad media, y que hasta hoy encuentra su eco en cualquier manual de lógica, en el llamado Árbol de Porfirio, y que no es otra cosa que la ascensión, de la raíz a la copa, de los cinco predicables.

De este libro, pues, se sirve abundantemente el maestro de la primera Universidad de México, pero al propio tiempo da breve noticia de su autor, Porfirio de Tiro, cuya vida corrió entre el tercero y cuarto siglo de la era cristiana. Ahora bien, este Porfirio parece haberse inclinado en un principio al cristianismo, bajo la influencia de Orígenes, a quien, a lo que se dice, trató personalmente, mas posteriormente, bajo la influencia contraria de Plotino, no sólo no perseveró en la fe cristiana, sino que llegó a escribir un libro intitulado *Contra Christianos*.

Bien enterado de esta evolución, el maestro De la Veracruz no es-

catima dicterios contra quien —así lo dice su impugnador— después de haber sido catecúmeno de la fe cristiana, posteriormente, habiéndose trocado en apóstata, blasfemó contra la religión cristiana y escribió quince libros, que debieron haberse quemado, contra la religión inmaculada de Cristo. Es apenas la traducción literal del texto original de fray Alonso: "Hic Porphirius, primo fide candidatus, post apostata effectus... contra religionem christianam blasphemus effectus, quindecim libros igne dignos conscripsit adversus Christi legem immaculatam".

La personalidad del profesor de la Universidad mexicana pónese de manifiesto en esto de que venimos tratando. Implacable en cuestiones de fe (en ello no hubo la menor concesión por parte de la Contrarreforma) en cuestiones filosóficas, por el contrario, puede colaborarse o, inclusive, recibir luz del enemigo, porque la última instancia dirimente no es el dogma, sino la razón, así que bien puede aceptarse lo que se quiera de Porfirio, con tal que se mantenga, como se mantiene, en el plano filosófico de comentador de Aristóteles. Ahora bien, entre los escritos filosóficos de Porfirio sobresale, como hemos dicho, la *Isagogé*, llamada por otro nombre *Quinque voces* (cinco voces) por tratarse de los cinco conceptos predicables, los cuales hemos declarado con antelación. Lo que fray Alonso y su escuela querían, en suma, era incorporar a su sistema, según dice Bolaño e Isla, los elementos más sólidos del peripatetismo, los cuales había que tomarlos de donde fuera, así pudieran encontrarse en un blasfemo y apóstata.

En la segunda parte de su tratado trata el maestro De la Veracruz de los predicamentos o categorías, de las cuales trata con mayor o menor extensión, según su importancia o su grado de certidumbre. Desde aquellos tiempos, por lo visto, existía la creencia de que, al paso que ciertas categorías (sustancia, cantidad, cualidad, relación) son bien notorias y han perdurado en la historia de la filosofía, hasta Kant inclusive, y en los propios términos, otras, por el contrario, son más que discutibles.

La tercera parte, en fin, la dedica nuestro autor a la silogística de Aristóteles, expuesta en los *Segundos analíticos*, en los cuales se trata de la distinción entre el silogismo dialéctico, que parte de principios probables y produce sólo una opinión, una *doxa*, y el silogismo apodíctico o demostrativo que procede de principios ciertos y universales, y engendra, por lo mismo, la ciencia. Con toda prolijidad trata el autor esta materia, porque entonces se creía que todo raciocinio debía expresarse, para ser correcto, en la silogística aristotélica. Hoy ha desaparecido del todo esta creencia, pero todavía no hace muchos años contendían en las páginas de *El Universal* Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano, cada uno de los cuales estaba empeñado en demostrar a su contrincante que su razonamiento podía articularse en *Bárbara*, el modo silogístico más indiscutible.

Hemos de decir, por último, que en la repartición del material que hemos encontrado en la *Dialectica resolutio*, su autor ha adoptado exactamente el orden seguido por los grandes tratadistas de la época, entre ellos Tomás de Vío, cardenal Cayetano, y Domingo de Soto, uno de los más ilustres teólogos-juristas españoles del siglo de oro.[12]

La filosofía natural

Sobre las huellas siempre del *maestro di color che sanno*, compuso fray Alonso su *Physica speculatio* (Investigaciones de filosofía natural, diríamos hoy) una explicación y comentario de la física aristotélica, por el mismo orden que siguió el filósofo de Estagira, a saber: ocho libros de física, cuatro del cielo, dos sobre la generación y corrupción, cuatro relativos a la meteorología y tres, por último (y son, por cierto, los que habrán de interesarnos más) sobre el alma en general y sobre el alma humana.

En la obra que estamos presentando, y según la pertinente observación de Bolaño e Isla, abundan las noticias que nos da su autor sobre la historia de la filosofía clásica, y que son bien demostrativas de su erudición en la materia. En ciertos puntos, además, no carece de originalidad el enfoque de fray Alonso, como cuando nos presenta un doble origen de la filosofía occidental: uno el jónico, con Tales, y el otro itálico con Pitágoras, quien habría llegado a Italia, en el reinado de Tarquinio el soberbio, para establecerse en la Magna Grecia, o sea la región situada entre Apulia y Calabria.[13]

En el desarrollo de esta breve historia habla el autor de las tres principales escuelas filosóficas que florecieron en la antigüedad: académicos, peripatéticos y estoicos (a los epicúreos los pasa en silencio) y de estos últimos dice que su dogma fundamental fue el de que en el sabio no puede darse pasión alguna (*in sapientem nullam cadere passionem*) sino sólo la virtud en grado heroico.[14]

La mayor parte del material de los tratados o subtratados que componen la *Physica speculatio*, está hoy más que caduco, y sobre todo lo concerniente a la astronomía aristotélica. Aristóteles está vivo y actuante hasta hoy por la lógica, la metafísica, la ética y la política, pero no por la física, salvo quizá en ciertos principios muy generales sobre la materia, la evolución o el movimiento. Entre Galileo, Descartes y Newton barrieron con todo aquello, y no tenemos, por tanto, por qué considerarlo en esta obra del maestro de la universidad mexicana.

Lo que, en cambio, está hasta hoy en pie y presenta un superla-

---

[12] D. Soto, *In librum praedicabilium Porhyrii, in librum praedicamentorum et in libros posteriorum analyticorum Aristotelis commentarii*, Salmanticae, 1574.

[13] *Physica speculatio*, edic. 1562, p. 9.

[14] *Phys. spec.* edición de 1562, p. 9.

tivo interés, son los tres libros *De anima* de Aristóteles, y que hasta hoy son válidos como psicología racional, al lado de la psicología empírica, como ciencia de la naturaleza, y de la psicología como ciencia del espíritu, en la dirección seguida a partir de Dilthey.

En aquellos tiempos, por lo demás, no se operaba aún el deslinde entre psicología empírica y psicología racional, y por esto empieza fray Alonso planteándose la cuestión de si el estudio del alma es de la incumbencia de la física (filosofía natural) o de la metafísica.

A primera vista, dice nuestro autor, parecería que no corresponde al filósofo natural disertar sobre el alma, el alma intelectual por lo menos, "tanto porque el entendimiento es incorruptible, cuanto porque no se obtiene por generación, sino tan sólo y exclusivamente por creación de Dios y, además, no depende del cuerpo". Parecería, pues, según esto, que el estudio del alma no debería reclamarlo la física, sino la metafísica.

Pensándolo mejor, sin embargo, impónese la conclusión de que "el conocimiento del alma o tratado de ella no corresponde propia y directamente al saber metafísico".[15] Pruébase este aserto en razón de que "a la metafísica sólo le corresponde tratar de las sustancias separadas, inmateriales, subsistentes por sí, y que no tienen formas corpóreas". Ahora bien, siendo al alma, inclusive el alma humana, la forma (en el sentido aristotélico, se entiende) del cuerpo físico orgánico, su estudio corresponderá directamente a la filosofía natural.

Esta afirmación, sin embargo, debe entenderse con la restricción que casi a renglón seguido enuncia el autor en el siguiente párrafo:

"No hay ninguna dificultad, desde luego, en que propia y directamente los tratados del alma vegetativa y sensitiva pertenezcan a la filosofía natural. Esta afirmación es evidente, porque tal investigación no puede pertenecer, ni absoluta ni accidentalmente, a la metafísica (*simpliciter neque secundum quid*) siendo tanto el alma vegetativa como la sensitiva formas materiales, corruptibles, que por sí no pueden subsistir y provienen en cierto modo de la materia".[16]

De manera, pues, que el alma intelectual, ingenerable e incorruptible y que, según la doctrina cristiana, subsiste después de la muerte, bien pudiera caer, en cuanto a su estudio, bajo la consideración de la metafísica. Sólo que en tal hipótesis, el estudio del alma humana, en cuanto alma vegetativa y sensitiva, pertenecería a la física, y en cuanto alma intelectual, caería bajo el dominio de la metafísica.

Estas dudas o perplejidades no son, por lo demás, de mera colocación bibliográfica, de insertar tal cuestión en este o aquel tratado,

---

[15] Fray Alonso de la Veracruz, *Investigación filosófico-natural, Los libros del alma, libros I y II, introducción, versión y notas de Oswaldo Robles.* UNAM, 1942, p. 5.

[16] AVC, *Del alma*, p. 7.

sino que conciernen directamente (y de ahí el problema de su colocación) al enigma del alma humana, que nadie hasta ahora, por la pura razón, ha logrado esclarecer de manera completa. Las dudas o reticencias del padre De la Veracruz son las que tuvo el propio Aristóteles, sin acertar a resolverlas nunca. Ahora bien, y como estamos convencidos de que el tratamiento *De anima*, y concretamente el libro tercero, es lo más vivo hasta hoy en la obra filosófica de fray Alonso, nos será permitido explicarnos en esto con cierto pormenor, simplemente para hacer inteligible el texto en cuestión. Para esto, como es obvio, habrá que remontar a la fuente primera.

Aristóteles, como es bien sabido (al menos por los entendidos) pasó por una larga evolución en la elaboración de su teoría del alma, hasta desembocar en la teoría hilemórfica que hoy nos es, por la divulgación de los textos, fácilmente accesible.

En un principio, el Aristóteles mozo, fiel discípulo de su maestro Platón, hace suya la doctrina platónica del alma prisionera del cuerpo, al que ha descendido, como a una cárcel, de su radiosa preexistencia anterior (es el mito del *Fedro* y de otros diálogos platónicos) y del que se libera, en el momento de la muerte, para volver a su existencia autónoma en la cabalgata celeste "por la llanura de la verdad".

En una segunda etapa, Aristóteles supera la hostilidad entre el alma y cuerpo de la primera doctrina (el cuerpo como cárcel y tumba del alma) para adoptar la teoría instrumental, según la cual el cuerpo sería algo así como el instrumento del alma, como el navío lo es del piloto. Con esto se ha efectuado la reconciliación entre el alma y el cuerpo, que continúan sin embargo, siendo dos sustancias separadas (como lo serán después en Descartes) dentro del compuesto humano.

En una tercera etapa, por último, Aristóteles adopta, *aparentemente* sin reservas, el hilemorfismo, es decir la posición según la cual el alma es la forma del cuerpo, o dicho con mayor rigor conceptual, el acto primero del cuerpo físico orgánico que está en aptitud de recibir la vida. Y llámase acto primero o entelequia por ser el que constituye en su ser a alguna cosa, al paso que el acto segundo (de ordinario en pluralidad indefinida) es la operación o actividad de la cosa ya existente en acto primero. Por todo ello, en suma, el alma es la forma del cuerpo, ya que es por ella como el cuerpo se constituye en cuerpo viviente.

Trasladadas estas nociones al alma humana, es obvio que el gran mérito del hilemorfismo es el de dar cuenta cumplida de la unidad sustancial del hombre, con lo que queda radicalmente eliminada la ardua cuestión de la comunicación de las sustancias; cuestión que se plantea por fuerza cuando el alma y el cuerpo se conciben como dos sustancias completas.

Al lado de este precioso servicio, sin embargo, el hilemorfismo hu-

mano (porque de los animales irracionales no tenemos por qué preocuparnos) tiene consecuencias muy graves, siendo la primera la que enuncia Guthrie, con otros muchos, al decir que la teoría hilemórfica es un golpe mortal (*deathblow*) a la inmortalidad del alma. Si el alma y el cuerpo, en efecto, sólo existen como dos coprincipios, el uno en razón del otro, ¿cómo podrá sobrevivir el alma a la ruina del cuerpo? Porque ninguno de ellos tiene existencia por sí mismo, sino sólo en unión con el otro principio; ninguno es un *ens quod*, sino apenas un *ens quo*, un "ente por el cual" se constituye, en conjunción con el otro, la sustancia completa.

Ahora bien, y aunque sin postular en ningún momento la inmortalidad personal, como lo había hecho su maestro Platón, Aristóteles fue el primero en darse cuenta de que en la psique humana hay un elemento, el intelecto, el *nous*, que no puede haber sido educido de la materia, por ser su mundo no el de las necesidades vitales, sino el de lo eterno y lo absoluto (ideas, esencias, valores son sus correlatos) y el filósofo, por consiguiente, hubo de declarar sin la menor reticencia que este elemento, y más en concreto el intelecto activo, es eterno, incorruptible, inmortal y divino.[17]

Por otra parte, y en un texto que figura en el *De generatione animalium*, Aristóteles escribe lo siguiente:

"No queda, pues, sino que el intelecto, únicamente él, entra por de fuera (o por la puerta, θύραθεν) y que él solamente es divino. Su actividad propia, en efecto, es por entero independiente de la actividad del cuerpo".[18]

Sobre este texto, así como sobre el correspondiente del *De anima*, han corrido mares de tinta, y la contienda exegética está aún lejos de concluir. Según Paul Moraux, la expresión "por la puerta" se refiere *siempre* al espacio exterior al cuerpo del viviente, lo que quiere decir que el intelecto no entra en el feto por el esperma masculino, sino por de fuera o desde afuera, cómo o de dónde precisamente, no lo dice el filósofo.

Desde la antigüedad y hasta nuestros días, los pareceres son de lo más variado. Mientras que Alejandro de Afrodisia identifica el intelecto activo con el Acto puro, Averroes, por su parte, lo concibe como una sustancia separada, pero inferior a Dios. En una y otra hipótesis, por consiguiente, trataríase de un intelecto trascendente al hombre, cuya inmortalidad personal, por lo mismo, quedaría totalmente excluida. Temistio y santo Tomás, por el contrario, colocan ambos intelectos, el agente y el posible, en el alma humana, y se empeñan en demostrar (lo cual es harto problemático) que no hacen sino trasladar la genuina doctrina aristotélica. Y como quiera que sea, santo Tomás no

[17] Arist. *De anima*, III, 5.
[18] B, 3, 736 b 27-29.

retrocede en ningún momento ante la doble conclusión (por contradictoria que pueda parecer) de que el alma intelectiva, con todo y ser inmortal, es también al propio tiempo forma del cuerpo natural.[19]

Es algo que, mientras estemos en este mundo, no hemos de ver nunca con la claridad suficiente, porque pertenece al misterio del hombre; y lo único que podemos hacer, como lo hacen Max Scheler y tantos otros, es tomar nota de esa extraña dicotomía de naturaleza y espíritu, radicada en nuestro yo más profundo, y que hace del hombre, como se ha dicho, un horizonte entre dos mundos.

Veamos ahora cómo trata nuestro autor estos problemas y otros conexos en el libro tercero *de anima* de la *Physica speculatio*.

Ante todo será bueno tener presente el orden expositivo que en este libro sigue nuestro autor, y que divide en *speculationes* ("investigaciones" podríamos traducir) de la manera siguiente:

1) Si en el hombre hay únicamente el alma intelectiva, o no también, junto con ésta, las otras dos almas, la vegetativa y la sensitiva;
2) Si las potencias del alma están en el alma como en su sujeto;
3) Si el intelecto es potencia pasiva;
4) Si hay que postular un intelecto agente;
5) Si la memoria es potencia distinta del intelecto, o si es lo mismo que el intelecto;
6) Si la razón es otra potencia perteneciente al intelecto, y si es distinta de éste;
7) Si la voluntad es una potencia del alma racional distinta del intelecto y más excelente que éste, y cuál es su naturaleza;
8) Si el alma es inmortal;
9) Del libre albedrío, si es una potencia apetitiva y distinta de la voluntad;
10) Si nuestro intelecto puede entender las cosas materiales y corpóreas por abstracción del fantasma, y
11) Si conoce el alma separada del cuerpo, y qué conoce.

Pasemos en seguida una sumaria revista si no a todas estas cuestiones (algunas han perdido hoy gran parte de su interés), sí por lo menos a las principales y con cierto valor de actualidad.

La primera cuestión que se plantea (ya que lo único que nos concierne ahora es el alma humana) es la de si en el hombre hay únicamente el alma intelectiva, o no también, junto con ésta, las otras dos almas, la sensitiva y la vegetativa. Porque si estas dos últimas almas son realmente distintas según las vemos radicadas cada una en las plantas y en los animales, bien podrán encontrarse con este mismo

[19] *De unitate intellectus contra averroistas*, I, 10: "Fuit ergo sententia Aristotelis quod id quo intelligimus sit forma corporis physici".

carácter en el hombre, y además el alma intelectual. En favor de lo cual podría estar la conocida sentencia de san Pablo sobre la oposición que hay, en sus deseos, entre el espíritu y la carne (*caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus adversus carnem*) como también el otro pensamiento del apóstol, de que "no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero", con lo que parecería aludir a una oposición, dentro del hombre mismo, entre el alma sensitiva y el alma intelectual como dos principios autónomos.

Entre los que así sintieron, fray Alonso se refiere expresamente a Averroes, el Comentador, como se le llamaba entonces (el comentador por antonomasia de Aristóteles) y según el cual habría en cada hombre un alma vegetativa y un alma sensitiva realmente distintas, y sólo un alma intelectiva para *todos* los hombres, numéricamente una para todos: *unum esse intellectum numero omnium.*

A esta opinión le era imposible adherirse al maestro agustino, primero como católico, ya que había sido condenada por varios concilios, el último de los cuales había sido el concilio lateranense (1512-1517) el cual, en su declaración *de anima humana contra neoaristotelicos,* condenó y reprobó la opinión de los que afirmaban que el alma intelectiva es mortal o única en todos los hombres.[20]

Si esto último, en efecto, fuera cierto (la proposición averroísta) resultaría que el alma humana, no teniendo en estricta propiedad sino el alma vegetativa y sensitiva, no tendría por qué sobrevivir a la ruina del cuerpo —al igual que el alma de los brutos— con lo que caerían del todo las proposiciones de Cristo, de que dan cuenta los evangelios, sobre la supervivencia del alma humana más allá de la muerte, con la necesidad de comparecer ante su Juez para su premio o castigo. Pero ¿cómo aprobar o condenar a quien no ha tenido en su vida la responsabilidad estrictamente individual de sus actos, lo que supone la existencia de un alma igualmente individual y concreta?

Al pronunciarse el concilio lateranense contra los averroístas, abraza, por otra parte, la interpretación tomista de la psicología aristotélica al declarar simultáneamente que el alma intelectiva es por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano y que se multiplica singularmente en los cuerpos en que se infunde.[21] Y si se habla de infusión, es porque, para el pensamiento cristiano, el alma intelectual es de inmediata creación divina y es infundida en el feto en cierto momento de su desarrollo.

Las reflexiones de nuestro autor en este particular, al apelar a la

---

[20] Denziger, *Enchiridion symbolorum,* 738: "...damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus".

[21] Denzinger, *loc. cit.* "...vere per se et essentialiter humani corporis forma... et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis..."

autoridad de la Iglesia antes de ceñirse exclusivamente a su propia razón, son un buen ejemplo, dicho sea de paso, de la *fides quaerens intellectum* que ha guiado siempre a la filosofía cristiana. Un faro y nada más, por otra parte, en la procelosa travesía que la razón ha de efectuar de propia cuenta y con sus propias velas y remos.

Con argumentos estrictamente racionales, pues, hace ver el maestro agustino cómo precisamente la lucha interna que lleva cada uno de nosotros entre la carne y el espíritu —conforme al texto paulino— lejos de ser un argumento en favor de la pluralidad de almas dentro del compuesto humano, es, por el contrario, un alegato en favor de su unidad radical. Porque en la hipótesis de la pluralidad anímica, sentiríamos tendencias diversas, pero paralelas y no conflictivas, como es el caso, lo cual supone, como se decía entonces, la *reductio ad unum*, la reducción al yo, a uno solo y único yo.

Con toda naturalidad, como tenía que ser, recurre el fraile agustino a la autoridad de san Agustín, el cual, en un maravilloso pasaje de su comentario al *Génesis*, hizo ver la identidad fundamental del alma en sus distintas operaciones, de la manera siguiente:

"Lo mismo es el alma y el espíritu, y es el alma la que determina la concupiscencia en la carne, y aun esto procede del alma intelectiva, sólo que actuando por la parte brutal que hay en nosotros. Y así, bajo distinto respecto, es alma y espíritu... Es una y la misma el alma que entiende por el entendimiento, ve por el ojo, anda por los pies y obra por las manos".[22]

Siguiendo, pues, una tradición que remonta por lo menos a san Agustín y que alcanza su apogeo en santo Tomás,[23] el maestro De la Veracruz no teme sentar la firme conclusión de que en el hombre no hay sino un alma, la intelectiva, y que, por lo mismo, no hay un alma vegetativa o sensitiva distinta de la intelectiva: *In homine solum est anima intellectiva, et non est vegetativa neque sensitiva distincta ab intellectiva.*

Si fuera cierto lo contrario, arguye el disertante, resultaría que el alma intelectiva, al advenir a un hombre ya completo en cuanto tal por el alma sensitiva, le daría tan sólo un ser (perfección podríamos decir) no sustancial sino accidental, toda vez que el alma sensitiva no sólo habría preexistido, sino que continuaría existiendo después de la introducción del alma intelectiva.

En consonancia con estas palabras, y con la interpretación que de los textos aristotélicos habían dado san Agustín y santo Tomás, fray Alonso habla de una evolución del feto en el claustro materno,

---

[22] *De Genesi ad litteram*, cap. 12: "Et sic secundum diversam considerationem et anima est et spiritus... sicut ipsa eadem anima quae intellectu intelligit, oculo videt et pedibus ambulat et manibus operatur".

[23] *Sum. theol.* I, q. 76 *et passim.*

y según la cual primero habría estado en el embrión el alma vegetativa, y en seguida, por la "corrupción" de ésta, el alma sensitiva, y en fin, por la corrupción de esta última, el alma intelectual, primera y única forma sustancial del hombre: *Anima vegetativa qua prius vivit embrio, in adventu sensitivae corrumpitur, sicut et ipsa sensitiva cum primum rationalis introducitur.*

Así lo explicaban aquellos hombres, toda vez que ni ellos ni nadie ha podido saber nunca en qué momento infunde Dios el alma racional en el embrión humano, y lo más que puede conjeturarse (apenas esto) es que la acción divina suele acomodarse a cierta madurez *ex parte materiae* para dejar sentir su influjo. Lo más que santo Tomás se atreve a decir es que el alma intelectual es creada por Dios *al final* de la generación humana (es decir, con un feto bien maduro) con la corrupción consiguiente de las formas preexistentes, la nutritiva y la sensitiva, en tanto que formas autónomas.[24]

Sea, en fin, lo que fuere con respecto a la primera manifestación del alma intelectual en la vida prenatal del hombre, lo decisivo es que en su vida postnatal, ciertamente, el hombre, por virtud de la unicidad en él del alma intelectiva, es un ente *simpliciter unum*, lo que no sería si hubiera en él una pluralidad de almas en acto, en cuyo caso, como observa pertinentemente el maestro, cada uno de nosotros llevaría consigo tres especies y podría ser llamado, con igual propiedad, hombre, bruto y planta: *Et sicut diceretur homo, diceretur brutum, et diceretur planta.*

Lo anterior no significa, por supuesto, desconocer la existencia en el hombre de potencias irracionales, vegetativas o sensitivas. Lo sensitivo, dice fray Alonso citando a Aristóteles, está en lo intelectivo como el trígono en el tetrágono: *sensitivum in intellectivo sicut trigonum in tetragono.* Nunca creyeron los peripatéticos —como sí, en cambio, los estoicos— que el hombre fuera pura razón. Hay en él, por tanto, buen número de operaciones que en las especies subordinadas al hombre están claramente adscritas al alma vegetativa o a la sensitiva, y todo el problema, como dice el maestro agustino, está en saber si el agente de estas operaciones es un alma sensitiva distinta de la intelectiva, o si por ésta únicamente se consuman aquellas operaciones. "Utrum ibi sit sensitiva distincta ab intellectiva, an solum per intellectivam haec fiant. Ecce quod quaeritur".[25]

No hay ni que decir, después de lo hasta aquí expuesto, que el maestro De la Veracruz se decide sin vacilar por la segunda alterna-

---

[24] *Sum. theol.* I, q. 118, art. 2.

[25] *Physica speculatio*, Salmanticae, 1573, p. 393. Citamos uniformemente esta edición en esta parte de nuestro trabajo, por ser la última de las publicadas en vida del autor, con notables adiciones —en esta materia especialmente— con respecto a la primera edición.

tiva. Toda la diferencia está en que así como en la vida sensitiva el alma intelectiva se sirve del correspondiente órgano corpóreo (*sentire est animae per corpus*) en las operaciones intelectivas o volitivas, por el contrario, el alma, o mejor diríamos en este caso el espíritu, actúa por sí sola y sin que le sea necesario el concurso de ningún órgano corporal. Me doy bien cuenta de los tremendos problemas que esto plantea desde el punto de vista de la psicología experimental y la fisiología del cerebro humano, y por estar yo mismo del todo incapacitado para resolverlos, me limito a dejar constancia del pensamiento de aquellos hombres. En un párrafo de gran precisión filosófica y no exento, además, de cierta belleza literaria, el maestro agustino ha descrito la dramaticidad del alma humana, la lucha de contrarios que en nuestro interior se libra cada día, de la siguiente manera:

"Del mismo modo que la carne desea lo deleitable, el espíritu odia. Y no por esto hay que postular diversas almas, sino que es una y la misma la que puede actuar, por medio de diversas potencias, en estos movimientos tan diversos y contrarios. Llevado del apetito natural puede uno querer conservar su vida, pero llevado del apetito racional exponerse por el bien de la virtud (*pro bono virtutis*), y más aún, puedo yo querer, con apetito deliberado, que mi padre viva y que muera. Con respecto al bien particular quiero que viva, y con respecto al bien común quiero que muera; y no hay contrariedad en estas voliciones, porque no son con respecto a lo mismo y por la misma razón. Pues así se comporta, en relación con la unidad del alma, la amplia diversidad que resulta de la diversidad de sus potencias... Y la inclinación al mal según nuestra parte brutal, no hay que predicarla del hombre en cuanto hombre, sino en cuanto bruto".[26]

Si fray Alonso insiste tanto en esta cuestión, es porque tiene que habérselas no con molinos de viento, con enemigos imaginarios o a lo más con filósofos de la antigüedad, sino con la escuela franciscana representada en este punto por Occam, a quien nuestro autor cita expresamente en el pasaje que por nuestra cuenta evacuamos en la obra ocamista, y que es el siguiente:

"Si por alma intelectiva se entiende una forma inmaterial e incorruptible que esté toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, no hay modo de saber con evidencia que un alma así entendida sea la forma del cuerpo humano. Todo esto lo sabemos sólo por la fe".[27]

En otra parte defiende Occam, según expresa declaración de fray Alonso, la existencia de varias almas distintas en el compuesto humano (*dari in homine plures animas distinctas*), y sobre el alma humana en general decía aún el "filósofo" británico lo que sigue:

---

[26] *Phy. sp.*, p. 396.
[27] *Quodlibetum* 1, 40.

"Todas las demostraciones de la espiritualidad del alma dejan dudas e incertidumbres. El pensamiento y la voluntad podrían tal vez atribuirse a un alma diversa de la que es propia de los animales, pero no por esto del todo inmaterial y espiritual".[28]

En general Occam es enemigo del *ordo sapientiae* y de la razón natural, que en santo Tomás y su escuela habían tenido siempre el primado. La ley deja de ser una *ordinatio rationis* para no ser sino un mandato ciego, así la ley humana como la ley divina. La moral humana queda despojada de toda justificación intrínseca. Occam, en efecto, no teme afirmar que todas las acciones humanas son buenas o malas en tanto que ordenadas o prohibidas por Dios, el cual, por lo demás, las ordena o prohibe porque así le place y no porque ningún acto humano tenga bondad o maldad intrínseca. Dios, dice Occam, puede ordenar a sus criaturas que lo odien, y si así fuere, este odio sería bueno y meritorio como lo es ahora el amor de Dios.[29]

De éstas y otras aberraciones está llena la obra ocamista, al igual que la escotista, lo cual no es de extrañar por tener ambas por autores a franciscanos, y por si esto no bastara, ingleses, en el sentido lato del término. Por lo primero, cada orden tiene lo suyo, y nunca quiso el Pobrecillo de Asís que sus hijos echaran por tan altos caminos y que fueran doctores y sabihondos. Cuando se empeñaron en serlo, así salieron, con una que otra excepción que confirma la regla. Y por lo que hace a la *gens britannica*, no hay sino recordar lo que Husserl decía con tanta gracia, que los ingleses tienen una idea muy poco clara de la idea. En filosofía segunda, como diría Aristóteles, notoriamente en economía y política, han tenido grandes figuras, pero metafísicos, ni uno solo en grande o que pueda ni de lejos compararse con los que han surgido en el continente europeo.

La aparición de filósofos ramplones no ha tenido nunca la menor importancia (con ignorarlos basta) y no la habría tenido en tiempos de fray Alonso si no fuera porque en todos los estudios generales de la época, el nuestro inclusive, había una cátedra de Escoto al lado de la de santo Tomás, por respeto sin duda hacia los franciscanos, con lo que las cosas se complicaban extraordinariamente. Todos los maestros, de cualquier tendencia que fuesen, tenían por fuerza que estar enterados de la posición contraria, la escotista para un tomista, y para esto malgastar su tiempo en el aprendizaje de inepcias y dislates. Y no era esto lo peor, sino que siempre había el peligro de dejarse capturar del enemigo, como le pasó al propio fray Alonso en la cuestión del bautismo de los infieles (lo veremos luego) aunque en filosofía fue siempre fiel a la gloriosa tradición aristotélico-tomista.

---

[28] *Quodlibetum* 1, 16.
[29] *In IV Sent.*, q. 9, E.

El intelecto agente

De las demás cuestiones que en seguida trata nuestro autor, de la segunda a la undécima, una de las que aún hoy no han decaído en nada de su antiguo interés es la relativa al intelecto agente. Hasta hoy, en efecto, continúan proliferando los libros escritos sobre la noética aristotélica; y por otra parte, sea que nos confinemos a la hermenéutica de los textos del filósofo o que pensemos de cuenta propia (en realidad fue esto último lo que hicieron los escolásticos) será siempre un problema apasionante el de tratar de penetrar un poco por lo menos en lo más íntimo de nosotros mismos, allí donde interfieren entre sí el cuerpo y el alma, y ésta se apodera, quién sabe cómo, de los datos materiales que aquél le proporciona hasta elevarlos, transfigurados, al reino del espíritu.

Sobre la base de que en las cosas hay una esencia o núcleo inteligible (esto se da por sentado) y que de algún modo debe ser accesible al entendimiento humano, y después de haberle dado vueltas al problema por muchos años, yo no le veo sino dos soluciones, de las cuales es forzoso elegir una. La primera, la que resulta naturalmente de concebir el alma como una sustancia completa (Platón y Descartes entre otros) es la de suponer que nuestro patrimonio de especies inteligibles nos es dado por la infusión o con el concurso constante de una iluminación interior que no puede ser sino la luz divina, como con toda claridad y mejor que nadie lo dice Malebranche: *Que nous voyons toutes choses en Dieu.*

La segunda solución, la más difícil sin duda, pero la única posible dentro de una concepción hilemórfica del hombre, y de acuerdo con la cual todo nuestro conocimiento viene de la experiencia sensible, la solución, una vez más, es imaginar algún dispositivo, artilugio o como quiera llamársele, y que permita al entendimiento hacer directamente presa en la especie sensible que recibimos de la sensación.

Conforme a esto, y ateniéndonos a la interpretación tomista de los textos aristotélicos *de anima,* tenemos que el entendimiento se desdobla, por decirlo así, en dos funciones que el maestro De la Veracruz, por su parte, configura de la siguiente manera:

"En el alma hay algo por lo que podemos hacernos todas las cosas, y algo por lo que pueden hacerse todas las cosas".[80]

Con esta ligera variante del texto aristotélico, y en el lenguaje seco y enjuto que era el de la escuela, da cuenta el maestro de la maravilla insondable que es el conocimiento humano, por el cual nos convertimos de hecho en nuestros objetos intencionales, en todos sin excepción. *Intellectus est quodammodo omnia,* como dijeron los esco-

[80] *Phys. spec.* p. 401: "In anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere".

lásticos en una simple traducción de Aristóteles. El entendimiento es en cierto modo todas las cosas, o como se dirá en nuestros días, en la fenomenología del conocimiento, "entender es ser el otro en tanto que otro". El *esse naturale* de la realidad fáctica se transforma así en el *esse intentionale* del conocimiento, y por su asimilación en el intelecto posible, podemos, sin hipérbole alguna, hacernos todas las cosas, *omnia fieri.*

Al intelecto agente, por su parte, le corresponde hacer todas las cosas, *omnia facere,* hacerlas, ya se entiende, no en su ser natural sino en su ser intencional, es decir hacerlas inteligibles. Y esto lo hace el intelecto agente a la manera de la luz, según dice Aristóteles, al trasladar a la noética filosófica la teología platónica de la luz a propósito de la Idea del Bien.

La luz, que para los antiguos era algo inmaterial, por la sencilla razón de que no la vemos —pero gracias a ella lo vemos todo— era el mejor símil para la comprensión del intelecto agente. La luz, dice Aristóteles, hace ver en acto los colores que antes estaban sólo en potencia, y actúa en nosotros, además, para confortar nuestra visión. Por la luz podemos ver (el acto mismo) y ver, además, en una referencia directa al objeto, las cosas visibles. Y lo mismo con respecto al intelecto agente, que nos hace *entender,* en primer lugar, y que en seguida nos devela lo inteligible, como dice fray Alonso, al desnudar a la cosa concreta de sus condiciones materiales: *denudando rem a materialibus conditionibus.*

El intelecto agente es, en suma, como un foco de luz perenne que desnuda o penetra la imagen sensible, el *fantasma,* como decían los antiguos, para darnos la quididad inteligible, la idea, si queremos, pero la idea encarnada. Y aunque aquellos hombres no tuvieron el menor presentimiento de estas cosas, el hecho es que el intelecto agente opera como la luz roja que revela la película, o como los rayos equis que nos dejan ver el interior del cuerpo.

Lo último que debemos observar (lo hemos anticipado ya) es que, con todos los méritos que pueda tener la interpretación tomista del intelecto agente, tal cual la traslada el maestro agustino, no es la única ni siquiera la más obvia, a decir verdad, que emana del texto aristotélico. Y si la escuela la adopta y la mantiene, es porque quien decide en última instancia no es la hermenéutica textual, sino la fe teologal, la fe en la inmortalidad personal del alma intelectual, la cual, por fuerza, tiene que poseer, igualmente en propiedad personal, el espíritu. Es, una vez más la *fides quaerens intellectum,* una fe que busca su lazarillo pero que comanda soberanamente. Por muy filósofo que sea, el filósofo cristiano no podrá ser jamás un librepensador. Si pudiera serlo, y se mantuviera firme, por otra parte, en su fe sobrenatural, tendría que desembocar en la tesis, prohijada por el averroísmo latino, de la doble verdad, una ante la fe y la otra ante la razón.

La inmortalidad del alma

Otro ejemplo muy interesante de la posición dirigente de la fe en la especulación racional, es la cuestión de la inmortalidad del alma, que figura, como tenía que ser, en el tratado veracruciano.

Demostrar racionalmente la inmortalidad del alma (del alma intelectual, se entiende) es algo perfectamente posible, si se está completamente seguro de que esta alma, por la alteza de sus operaciones, por su apertura al reino del espíritu y el comercio que con él mantiene, no pudo haber sido educida de la materia en el proceso de la generación humana, sino que tuvo que venir "de fuera", según el texto aristotélico, lo que, para un cristiano, no puede ser sino la creación divina. Consiguientemente, y manteniéndonos en el puro orden natural, el alma no tiene por qué ser solidaria de la muerte del cuerpo.

Todo esto, sin embargo, si podemos decirlo en términos kantianos, no induce sino una certeza asertórica sobre la supervivencia indefinida del alma, pero no una certeza apodíctica, ya que no puede excluirse la hipótesis de que Dios, así como crea el alma antes de nacer el hombre, así también no pueda aniquilarla en el momento de morir.

Como lo dijo muy bien Bergson cuando alcanzó en esto la certeza que es posible, el alma humana no pertenece al orden de la generación y corrupción, sino al de la creación y aniquilamiento; ahora bien, sólo por la fe sabemos que nuestra alma no será aniquilada en el momento de morir. "Entre los católicos —escribe el maestro De la Veracruz— no hay duda de que el alma racional es inmortal e incorruptible, porque así se lo ha enseñado la fe".[81]

Lo que, en cambio, sigue diciendo el maestro, es bien dudoso, aun entre los católicos (*apud fideles*) es lo que en este punto haya podido sentir Aristóteles, y como prueba al canto cita a Cayetano, a nadie menos, según el cual el alma personal, en los textos del estagirita, es irremediablemente mortal. Secuaz de santo Tomás en casi todo lo demás, Cayetano reserva, no obstante, su independencia de juicio, y en este punto preciso la registra fray Alonso, todo lo cual indica, una vez más, que la exegética del texto aristotélico es algo de lo más duro, y que la división exegética existía también dentro del campo católico.

La tesis del maestro De la Veracruz, con fundamento tanto en la fe como en la razón, por lo que anteriormente ha quedado explicitado, es la de que el alma racional, creada únicamente por Dios, es in-

[81] *Phys. sp.*, p. 416: "Apud catholicos non esse dubium animam rationalem esse immortalem et incorruptibilem, quia hoc habent de fide".

mortal e incorruptible, y dura perpetuamente después de la muerte del hombre.[32]

Al terminar de tratar esta cuestión, nuestro autor no puede desconocer, antes por el contrario lo declara honradamente, que los textos aristotélicos no son nada claros en este punto. Aristóteles —dice su expositor— no se expresó en esto tan categóricamente como en otras cuestiones, sino veladamente y con cierta oscuridad: *involute et subobscure*. Y la razón de haberlo hecho así, está en que Aristóteles, como bien avisado que era (*vir sagacissimus*) estaba por una parte firme en el principio que de la nada no puede salir nada (*ex nihilo nihil fit*) y de la otra no podía entender de quién había salido el alma, y por más que no podía negar que "de alguno" (*de aliquo*) había salido: *non intelligebat animam rationalem esse de aliquo, nec potuit negare eam esse*.[33]

Precioso comentario, dicho sea de paso, del texto aristotélico, y por esto, termina diciendo el maestro, hay que "interpretar" al filósofo y tener por cierto que su sentir no pudo ser otro fuera del que le atribuye la escuela tomista.

Cuestiones como éstas, cualquiera que pueda ser su solución, no han pasado ni pasarán. Ni del hombre en general ni de ninguno de los grandes pensadores en particular ha estado nunca ausente el apetito de inmortalidad. Ni siquiera de Augusto Comte, quien instituyó como el décimo sacramento de la religión positiva el de la incorporación a la humanidad. Y a los hispanoamericanos, si no a otros, nos lacera el grito de Unamuno: "¡Mi yo, que me arrebatan mi yo!" Y si las pruebas racionales de nuestra inmortalidad han de ser siempre más o menos oscuras, como lo reconoce el propio fray Alonso, siempre podremos apelar al testimonio de la conciencia y decir, con Spinoza, que, en el fondo de nuestra experiencia íntima, sentimos que somos eternos: *Sentimus experimurque nos aeternos esse.*

Sea de ello lo que fuere, estos viejos estudios del alma humana han vuelto a cobrar actualidad en una época, la nuestra, en que la antropología filosófica ocupa el primer lugar entre las disciplinas filosóficas; y lo ocupa con tal plenitud, que en ella han encontrado ancha cabida el espíritu y en general aquello que Max Scheler llamó "de lo eterno en el hombre".

Con las tres obras magistrales impresas en México, y de que acabamos de dar sumaria noticia, nos dejó fray Alonso, según dice el historiador Gutiérrez Casillas, "un curso completo de filosofía especulativa, bien digerida y elegantemente expuesta según el progreso hasta

---

[32] *Phys. sp.*, p. 417: "Anima rationalis, quae a solo Deo creatur, est immortalis et incorruptibilis, perpetuo durans post mortem hominis".

[33] *Phys. sp.*, p. 418.

entonces alcanzado".[34] Es un orgullo para México el haber podido cosechar estos frutos desde la primera eclosión del país a la vida intelectual.

El Espejo de cónyuges

Fuera de la filosofía especulativa, pero dentro de la filosofía práctica, figura dentro de la misma obra mexicana de Alonso de la Veracruz el *Speculum coniugiorum* (Espejo de cónyuges).

Con mucho esmero trabajó su autor esta obra, sin duda por tratarse de algo que concernía directamente a la conducta humana. Según nos dice él mismo en el prólogo, no dio este libro a la imprenta sino un decenio después de haberlo terminado, hasta no ver si las personas doctas aprobaban o no su contenido y deseaban su publicación.[35] Tener en cuenta las opiniones ajenas en lugar de dejarse llevar de su propia minerva, es lo que aconseja Aristóteles a quien escribe de moral, y es seguro que fray Alonso habrá tenido presente este sabio consejo.

En opinión de Amancio Bolaño e Isla, el *Speculum* es "un verdadero manual, a un mismo tiempo teórico y práctico, sobre el matrimonio", y García Icazbalceta, por su parte, dice que la obra "fue de suma utilidad práctica a todos los religiosos, que tropezaban con graves dificultades para resolver los intrincados casos que a cada paso se ofrecían en las cuestiones relativas al matrimonio de los indios",[36] entre otras cosas para saber con qué esposa debían quedarse en el tránsito que, por virtud del bautismo, efectuaban de la poligamia a la monogamia.

La obra está dividida en tres partes. La primera versa acerca del matrimonio en general, con arreglo al derecho natural y al derecho canónico. La segunda se aboca exclusivamente al estudio del matrimonio entre los infieles, y en la tercera se examinan las cuestiones relativas al divorcio, no en cuanto al vínculo mismo (la Iglesia de entonces no lo permitía) sino puramente en cuanto a la separación de cuerpos, *a toro et mensa*, como decían los cánones.

Hoy día en que la institución cristiana del matrimonio ha entrado en su disolución, merced al otorgamiento libérrimo de anulaciones matrimoniales —de hecho un sucedáneo del divorcio— ofrece escaso in-

---

[34] José Gutiérrez Casillas, S. I., *Historia de la Iglesia en México*, Porrúa, 1974, p. 102.

[35] "Atque cum ante decem annos fuerit opus elaboratum, praelo committere distuli, potissime ut experimentum sumerem, qua fronte ab aliis istae nostrae elucubrationes reciperentur". Edición de 1572, p. 13. Utilizamos aquí esta edición, de preferencia a la edición príncipe de 1556, por haber incorporado su autor en aquélla los decretos —que en el intermedio habían sido promulgados— del concilio de Trento sobre el matrimonio.

[36] *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, FCE, 1954, p. 145.

terés la obra de fray Alonso. No es en este espejo de cónyuges, sino en el de la licencia de costumbres, cohonestada por la Iglesia, donde deben verse los cónyuges de hoy. En cambio, tienen un valor vivo y actual, como documentos de aquella época, las páginas en que el escritor agustino, conocedor profundo de la región michoacana, su lengua y sus costumbres, nos describe las ceremonias o los usos que seguían los tarascos, los nobles y los plebeyos, al ayuntarse entre sí. Son páginas llenas de encanto y colorido, y su autor extrema su fidelidad a los hechos que narra al trasladar literalmente, en la propia lengua indígena, ciertas fórmulas matrimoniales.

La moral, dícese a menudo, se prolonga en el derecho. De los escritos de fray Alonso que tratan de esta materia, los más dignos de atención, sin duda alguna, para nosotros los mexicanos, pasamos en seguida a ocuparnos.

III

LA *RELECTIO DE DOMINIO INFIDELIUM*

La obra jurídica de Alonso de la Veracruz, aparte de lo que pueda andar disperso en pareceres o dictámenes, contiénese fundamentalmente en el *De decimis* y en la *Relectio de dominio infidelium et iusto bello.*

El *De decimis,* del que algo dijimos en el discurso de la vida de nuestro autor, conserva hasta hoy plenamente su dignidad científica, desde el punto de vista del derecho canónico, por ser, como dice el padre Burrus, el estudio más completo que hasta hoy se haya escrito sobre el asunto de los diezmos.[37] Es un tratado, además, que, como lo señala Burrus, excede con mucho el problema de los diezmos, pues abarca virtualmente todas las fases del apostolado eclesiástico entre los nativos, de cuyos derechos y privilegios se hace cargo. Con las armas del derecho, pues, y aunque sin la inflamada elocuencia de Bartolomé de las Casas, fray Alonso se erige también en defensor de los indios, por todo lo cual, en suma, su tratado es acreedor al estudio de los historiadores y canonistas, y al recuerdo y gratitud de los mexicanos.

Con todos sus méritos, sin embargo, le aventaja considerablemente en interés el *De dominio infidelium.* Con él entra de lleno su autor en la controversia indiana, y conquista la gloria de haber sido entre nosotros, en México y en el continente americano, el primer catedrático de derecho de gentes, a más de serlo, con igual y absoluta prioridad, de filosofía y sagrada escritura en la incipiente Universidad de México.

Hasta hace no muchos años era totalmente desconocido el texto de la susodicha relección, y todo cuanto se sabía, por expresa declaración del mismo fray Alonso en el *Speculum coniugiorum* (Parte I, art. 32, concl. 8) era que había escrito una *Relectio de dominio infidelium et iusto bello* (relección sobre el dominio de los infieles y la guerra justa). Sabíase, además, que el manuscrito había ido a parar, a la vuelta de los años, de los siglos mejor dicho, a manos de don José Fernando Ramírez, el cual, incluso, había llegado a publicar el

[37] *The writings of Alonso de la Vera Cruz,* IV, p. 1: "The monograph is the most complete study of the subject ever attempted".

índice de la *Relectio*, aunque con numerosos errores, según pudo comprobarse después, a causa de su impericia en la lectura del texto.

A la muerte del señor Ramírez, acaecida en Bonn, Alemania, en 1871, sus libros y manuscritos pasaron a varios compradores, hasta llegar a don Francisco del Paso y Troncoso, quien de nuevo se los llevó consigo a Europa, hasta su muerte, ocurrida en Florencia el año de 1916. Al fin pudieron sus libros regresar a México, hasta llegar a manos de la familia Del Paso y Troncoso, aunque no intactos, pues muchos de ellos se pudrieron por la humedad en un separo de la aduana de Veracruz, mientras corrían los trámites fiscales. Y de paso diremos que toda esta accidentada historia de aquellos papeles tiene mucho de semejante con la odisea análoga de los manuscritos de Aristóteles después de su muerte.

En fin, llega un momento en que desaparece todo rastro del manuscrito veracruciano, hasta que el padre Ernest J. Burrus lo localiza en México en una colección privada (*private collection*) y obtiene de su dueño autorización para fotocopiarlo y publicarlo, a condición de no revelar la identidad de aquél.[88]

Sin tener, por tanto, prueba directa de la autenticidad del manuscrito, es razonable dar crédito al benemérito humanista norteamericano que, con ímprobo trabajo, lo encontró, lo descifró, lo tradujo a su idioma y lo publicó en la versión bilingüe que hoy poseemos. La garantía del padre Burrus, por lo demás, está ampliamente avalada por el mismo fray Alonso y por el índice publicado por Ramírez, sustancialmente igual al que hoy podemos leer en el texto que actualmente tenemos.

Aclarado este punto y antes de entrar propiamente en materia, digamos aún dos palabras sobre la *relectio* en general, así como sobre la fecha aproximada de composición de la *relectio* veracruciana, todo lo cual, por más que no se vea así a primera vista, contribuye directamente a la hermenéutica del texto.

Por lo que se refiere a la *relectio* en general, parece indudable que fray Alonso, al pronunciar la suya, lo que quiso fue trasladar aquí, en México, la obligación académica de la *relectio* o *repetitio*, tal como regía en la Universidad de Salamanca, en la cual había recibido aquél su formación superior.

Aclarado este punto, pasemos a ponderar brevemente la significación académica de la relección universitaria, sobre lo cual dejamos la palabra al padre Prometeo Cerezo:

"En la terminología del siglo XVI se entendía por *relectio* o *repetitio* la disertación magistral que los catedráticos en propiedad estaban

[88] *The writings of Alonso de la Vera Cruz, The original text with English translation, edited by Ernest J. Burrus, S. I.*, Rome-St Louis Mo., 1968, t. II, p. 90.

obligados a pronunciar una vez al año en un acto académico solemne ante la propia facultad e, incluso, ante toda la universidad sobre alguno de los temas más importantes de las lecciones desarrolladas durante el curso".[39]

Vengamos por último a la fecha de composición del manuscrito, cuestión importante por la relación que guarda con las fuentes de que pudo haberse servido el escritor, entre ellas las relecciones vitorianas.

Teniendo en cuenta que la Universidad de México empezó a funcionar en 1553, y por otra parte que en 1556, fecha de publicación del *Speculum coniugiorum,* su autor alude a la *Relectio de dominio infidelium* como a una obra ya terminada, la fecha en que fue pronunciada ante el claustro universitario tiene que ubicarse por fuerza dentro del trienio 1553-1556. Ahora bien, y dado que por otra parte nos consta que la relección *de decimis* fue pronunciada durante el curso 1554-1555, impónese la conclusión, amén de otros datos que omitimos en gracia de la brevedad, de que la relección *de dominio infidelium* tuvo que pronunciarse dentro del curso 1553-1554, el primero en la vida de la Universidad mexicana.

Con lo anterior, empero, no hemos despejado por completo el problema, porque estaría aún por verse si la relección, tal y como fue pronunciada en aquel momento del año lectivo, corresponde o no al texto que de ella tenemos en la actualidad. Es indudable, en efecto —y de ahí hay que partir— que la lectura en alta voz de este texto requiere de ocho a diez horas como mínimo; ahora bien, los estatutos universitarios de la época prescribían dos horas como máximo al acto académico consagrado a la lectura y audición de una relección solemne. En estas circunstancias, lo más natural es pensar que fray Alonso, después de pronunciada su relección, quiso ampliarla en un tratado, y que esta reelaboración podrá haber durado no más allá de 1559, fecha del fallecimiento del papa Paulo IV, a quien cita reiteradamente el autor de la relección. Si la ampliación o revisión del manuscrito hubiera durado más tiempo, encontraríamos el nombre del papa siguiente.

Por otra parte, no es tampoco imposible que la relección de que hablamos estuviera lista en su totalidad en el momento de su comunicación en el acto académico, ya que, como observa Beltrán de Heredia, las relecciones universitarias no solían leerse, (lo que hoy llamamos leer) sino que se pronunciaban *more oratorum,* aunque con ayuda de un esquema escrito que llevaba consigo el profesor, por lo que podía perfectamente resumir en un par de horas un texto cuya lectura propiamente dicha ocuparía un tiempo mucho mayor.

He ahí lo que por el momento puede decirse, o sea que la composición del *de dominio infidelium* hasta su acabado último, ha de ubicarse, con gran probabilidad rayana en la certeza, durante el sexe-

[39] P. Cerezo, *op. cit.,* p. 91.

nio 1553-1559. Con lo que surge de inmediato el problema de las fuentes de que su autor pudo aprovecharse, de entre lo publicado hasta aquel momento. Como no estamos haciendo obra erudita, no tenemos por qué emprender esta investigación, que sería aquí larga y tediosa, pero no podemos dispensarnos de traer a colación, entre las fuentes posibles, las relecciones *De Indis* de Francisco de Vitoria, por no ser ya un achaque de erudición, sino una cuestión vital para un intelectual hispanoamericano, y más aún, por razones obvias, para un mexicano.

Toda vez que Alonso Gutiérrez, antes de ser Alonso de la Veracruz, fue en Salamanca discípulo de Francisco de Vitoria, gloria suprema de la teología y fundador del derecho internacional moderno, la propensión natural de la exegética es la de no ver en la obra del discípulo sino el reflejo del pensamiento del maestro. A esta concepción llevarían, además, las múltiples similitudes entre las relecciones vitorianas y la relección veracruciana, como el que el mismo fray Alonso (está asimismo en una apostilla del *Speculum coniugiorum*) haya dado a su relección el otro nombre de *Relectio de Indis*, el mismo que a la suya, o a las suyas, porque en realidad son dos, había dado su maestro Vitoria.

Las cosas, sin embargo, no son así de sencillas. En las grandes tesis generales, fray Alonso, concedámoslo, podrá haber seguido a Vitoria, pero en lo particular hay mucho que decir, como podrá apreciarse a la luz de las reflexiones siguientes.

Comencemos por decir que Alonso Gutiérrez, quien llegó a México en 1536, no pudo escuchar las dos relecciones vitorianas *de Indis et de iure belli* que, con intervalo de algunos años, fueron pronunciadas por su autor el año de 1539.[40] Ni tampoco, con toda verosimilitud, pudo fray Alonso haber tenido en sus manos la edición príncipe de las relecciones vitorianas, de todas ellas, que apareció en Lyon en 1557, cuando tardaban años en venir aquí las novedades bibliográficas de allá.

Por otra vía, sin embargo, por comunicación oral de gentes, universitarios sobre todo, que venían de la península, sí pudo nuestro

[40] La fecha que damos es aceptada hoy por todos después de las investigaciones de Beltrán de Heredia, y como tal aparece en la edición crítica del padre Urdanoz (Vitoria, *Obras*, BAC, 1960, pp. 82 y 492). Por un tiempo creyóse que las relaciones datarían de 1532, con base en lo que dice Vitoria, que "toda esta disputa se ha suscitado por causa de aquellos indios que hace cuarenta años vinieron a poder de los españoles: *qui ante quadraginta annos venerunt in ditionem Hispanorum*", o sea que los 40 años habrían empezado en 1492, año del descubrimiento de América. Pero como observa Urdanoz, "el texto, más bien que al momento del descubrimiento, se refiere a la conquista de aquellas tierras, que se prolongó por varios decenios", y todo esto, en fin, en un cómputo global y aproximado, como se usaba entonces en obras que no eran estrictamente históricas.

catedrático haber tenido amplia noticia de las relecciones vitorianas, hasta el punto de aprovecharse de ellas más o menos, pero es evidente que de nuestra parte no podemos fincar ninguna conclusión cierta sobre meras conjeturas. Más aún, no deja de desanimarnos el hecho sorprendente de que el padre De la Veracruz no haga mención de su maestro Vitoria una sola vez, estrictamente ni una sola, en todo el tratado *de dominio infidelium*. Y no habrá sido seguramente por envidia o mezquindad, ya que en el *Speculum coniugiorum* invoca con orgullo la autoridad de "mi maestro fray Francisco de Vitoria, con mucho el mayor teólogo de su tiempo" (*theologorum sui temporis facile princeps*). Y si lo cita es porque en Salamanca habrá oído (o leído en las copias que luego circulaban) la *Relectio de matrimonio*, pronunciada por Vitoria en 1531. Lo mismo habría hecho, por consiguiente, con las relecciones *de Indis*, caso de haberlas conocido.

No nos queda, en suma, sino resignarnos y reconocer honradamente, como lo hace Burrus, que por muchas y estrechas que sean las semejanzas entre los dos tratados, el del agustino y el del dominico, interpónense, no obstante, dificultades formidables para una vinculación textual, cualquiera que pueda ser, entre el uno y el otro.[41] Lo único que podemos hacer, a medida que avancemos en nuestro estudio, es destacar la originalidad, que es mucha y muy buena, de la relección veracruciana, y en la temática que le es común con Vitoria, presentar los acuerdos o desacuerdos más salientes, y teniendo siempre presente que, como dice también Burrus, en última instancia hay una profunda diferencia entre la relección salmantina y la relección mexicana.[42]

Para no alargarnos demasiado en esta introducción, terminémosla planteándonos la cuestión de por qué el *de dominio infidelium* (igual suerte corrió el *de decimis*) no vio nunca la luz pública en vida de su autor, el cual por lo demás, y así haya sido con genuino espíritu apostólico, no era nada renuente a la difusión de sus escritos.

La respuesta es muy sencilla y se cifra en la oposición, muy explicable por otra parte, de los poderes o intereses afectados por un texto que, como el *de dominio infidelium*, trataba con tanta libertad temas tan candentes y tan controvertidos como el de la justificación de la conquista, y en un terreno más práctico, el de la licitud de las encomiendas, con los derechos y obligaciones de los encomenderos para con los indios encomendados. De lo más caldeado estaba el ambiente, tanto en la vieja España como en la nueva, con estos problemas, y no hay sino recordar acontecimientos como la junta de Valladolid de 1550, con

[41] Burrus, *op. cit.*, vol. II, p. 62: "Vitoria's *relectiones*, especially the two *De Indis*, bear remarkably close resemblance to Vera Cruz's *De dominio*. We are, however, faced with formidable difficulties in claiming any link between the treatises of Vitoria and those of Vera Cruz".

[42] Burrus, *op. cit.*, II, p. 38: "Yet there is a vast difference between the two treaties".

el duelo singular entre Sepúlveda y Las Casas, así como la oposición cerrada de los intereses económicos contra las Nuevas Leyes de 1542, oposición ante la cual hubo de doblegarse el emperador para satisfacer a los encomenderos. La agitación, en fin, llegó a tal punto, que en cierto momento el poder real volvió sobre sus pasos en el estímulo que antes había dado a la controversia indiana, y así, por una cédula real firmada en Valladolid el 21 de septiembre de 1556, la princesa doña Juana dispone lo siguiente:

"De aquí adelante, ningún libro que trate de cosas de las dichas nuestras Indias se imprima ni venda... ni ningún librero los tenga ni venda, sino que luego que lo supieren los envíen al dicho nuestro Consejo de las Indias, para que en él sean vistos y examinados".

Así en España, y en la Nueva España, a su vez, era muy claro que el maestro De la Veracruz no podía esperar obtener la necesaria autorización del arzobispo Montúfar para la impresión de la relección *de dominio infidelium,* habida cuenta de que en la relección que inmediatamente la siguió, la *de decimis,* había desafiado abiertamente a la jerarquía en su injusta pretensión de cobrar los diezmos a los indios. El veto de la segunda relección repercutía sobre la primera, y ni siquiera podía pensar el autor de ambas en publicarlas en España, pues hasta allá le alcanzó, como dice el padre Prometeo, la sombra persecutoria del impetuoso arzobispo, como se ve por la carta que por conducto de sus apoderados en la península dirigió a Felipe II, pidiéndole, entre otras cosas, lo siguiente:

"Otrosí pido y suplico a vuestra Alteza mande que ningún libro que venga de la ciudad de México, hecho por fray Alonso de la Vera Cruz, se imprima en estas partes; que en la Nueva España lo quiso hacer imprimir y el arzobispo, mi parte, no lo ha permitido, porque así convenía al servicio de Dios nuestro señor".[43]

Hoy que tan caídos estamos, en la mayor postración del espíritu que registra la historia de México, reconforta el ánimo el recuerdo de cómo fue posible en la naciente Universidad de México, en su primer vagido sin hipérbole alguna, el que uno de sus profesores leyera una disertación de la misma dignidad y altura de las que se leían en las más preclaras universidades de la península. Disertación o disertaciones, además, en que campeaba la misma independencia intelectual que en Salamanca o Alcalá, y con aspectos heroicos por ser aquí triple el frente enemigo: la jerarquía, el gobierno y los encomenderos, y todo ello no en el país conquistador, sino en el país conquistado. Nunca como entonces rayó tan alto el poder del espíritu, la autonomía universitaria *avant la lettre* y la libertad de cátedra. Nunca como entonces, según la consagrada expresión de Winston Churchill, debieron tanto tantos a tan pocos.

---

[43] Carta reproducida por Burrus, *op. cit.,* V. p. 255.

Estructura de la relección

Por su forma o estructura, para empezar por aquí, el *de dominio infidelium* está dividido en once artículos llamados por su autor unas veces "dudas" (*dubia*) y otras "cuestiones" (*quaestiones*). Son términos perfectamente sinónimos y convertibles entre sí, por lo que no importa que ignoremos las razones del cambio de terminología dentro del mismo tratado. Trátase, como diría santo Tomás, de *quaestiones disputatae*, y en general fray Alonso sigue, aunque no servilmente, la pauta de la *Suma teológica*, en la cual todo son dudas, del principio al fin, ya que cada artículo empieza por el dubitativo *utrum* (si), sin excluir las más graves cuestiones: *utrum Deus sit*, si Dios existe. Es la duda metódica, archimetódica, *avant la lettre*, por donde se ve cómo la antigua escolástica es mucho más aporética de lo que la gente supone. Y no es una duda meramente retórica, por cuanto que las razones del adversario son trasladadas fielmente y tratadas con todo pormenor y miramiento.

Antes de dar cuenta de su contenido, empecemos por hacer de estas dudas, tal como las encontramos en el tratado, y las enumera Prometeo Cerezo, un inventario preliminar, a saber:

Duda 1ª "¿Pueden, los que poseen pueblos en el Nuevo Mundo sin título, percibir tributos justamente, o, por el contrario, están obligados a restituirlos y dejar libres a los nativos?"

Duda 2ª "¿Está obligado (el encomendero) que posee justo título a la instrucción de los nativos?"

Duda 3ª "¿Puede el encomendero, que posee justamente el dominio de un pueblo por donación regia, ocupar a su capricho las tierras del mismo, aunque sean las incultivadas, para prados de sus rebaños, cultivo de cereales, etc.?"

Duda 4ª "¿Es lícito exigir a los indios tantos tributos cuantos sean capaces de poder entregar?"

Duda 5ª "¿Eran verdaderos dueños los indios y, consiguientemente, pudieron ser expoliados?"

Cuestión 6ª "¿Pueden estar los españoles moralmente tranquilos de los campos adquiridos de los indios a cualquier precio?"

Cuestión 7ª "¿Es el emperador el señor del mundo?"

Cuestión 8ª "Aunque el emperador no sea señor del mundo, ¿es dueño, no obstante, de los bienes de sus súbditos, tanto de aquellos que son súbditos desde antiguo como de los que lo son recientemente por concesión del sumo pontífice, por la causa anteriormente dicha?"

Cuestión 9ª "¿Tiene el sumo pontífice la suprema potestad?"

Cuestión 10ª "¿Pudo el emperador o el rey de Castilla declarar justamente la guerra a estos bárbaros?"

Cuestión 11ª "¿Existe alguna causa que justifique la guerra contra los habitantes de este Nuevo Mundo?"

La simple lectura del índice que acabamos de transcribir, muestra, según lo ha hecho ver el padre Prometeo, cómo en el tratado veracruciano hay dos partes bien distintas, a saber: una de carácter teórico (Dudas VII-XI) en la que su autor reproduce los problemas tradicionalmente tratados por sus colegas salmantinos sobre la justificación de la conquista, y otra de carácter práctico, eminentemente práctico, según recalca el mismo Prometeo Cerezo, quien prosigue diciendo:

"En esta parte se muestra (su autor) plenamente original al tratar una serie de problemas reales que se planteaban en la sociedad del nuevo mundo, tales como los derechos que retenían los indios después de la llegada de los españoles, los poderes y obligaciones del virrey y de los oidores, la tributación jurídica, la concesión de encomiendas y los derechos y deberes de los encomenderos con los pueblos encomendados, los servicios de carácter personal, las limitaciones impuestas a unos y otros por las exigencias del bien común; el intercambio de bienes y servicios con la metrópoli, los métodos más adecuados en la evangelización cristiana de los indios, etcétera. Estas cuestiones, planteadas en conformidad con los principios de la teología moral cristiana, integran prácticamente el elenco de los principales problemas de un programa tanto de administración política y económica, como de evangelización y organización religiosa.[44]

La mejor prueba de que era necesario el tratamiento de temas como los enunciados, la encontramos en la promesa formal que de hacerlo así comunicaba a sus oyentes el mismo Vitoria, al dar principio a la relección *De Indis:*

"La presente disertación tendrá tres partes. En la primera se tratará acerca del derecho por el que los bárbaros han venido en poder de los españoles. En la segunda, qué poder tienen sobre ellos los reyes de España en lo temporal y en lo civil. En la tercera, qué poder tienen sobre ellos los reyes y la Iglesia en lo espiritual y en lo tocante a la religión".[45]

Al maestro salmantino no le alcanzó la vida sino para desarrollar el primer punto de su programa, o a lo mejor se dio cuenta de que no estaba suficientemente pertrechado para hacer lo mismo con los otros dos, por falta de aquello que es menester tener ante todo cuando se aborda una cuestión práctica, que es la experiencia vivida de la situación que da origen al problema. En esto último, en cambio, su discípulo Alonso Gutiérrez se movía como el pez en el agua, con sus veinte años mexicanos, en números redondos, que lleva a sus espaldas el

[44] P. Cerezo, *op. cit.*, pp. 130-131.
[45] Vitoria, *Obras*, pp. 642-643.

de dominio infidelium; con su perfecto dominio de las lenguas nahoa y tarasca y el roce inmediato y cotidiano con los problemas y sufrimientos de los naturales. "Como experto hablo... soy testigo de vista, hablamos de lo que sabemos", dice de vez en cuando si lo cree necesario para abonar su dicho: *expertus loquor, testis oculatus sum, quae scimus loquimur et quod vidimus testamur.* Y lo que, dicho sea de paso, no deja de causar sorpresa, es el que, no obstante haber cesado aparentemente toda comunicación entre los dos personajes desde la partida de Alonso, se diría que este último pudo ver el programa de su maestro, pues lo que dijo aquí después no es sino la puntual ejecución de lo que a aquél se le quedó en el tintero.

En lo único en que el profesor agustino se aparta de su maestro es en invertir el orden expositivo de las cuestiones, al poner en primer lugar las que conciernen al derecho interno, o sea la estructura del régimen colonial, y en último término las que atañen al derecho de gentes, o sea la justificación de la soberanía que por la conquista u otro título, pudo adquirir el rey de España, el emperador en aquel momento, sobre los naturales del nuevo mundo. Ahora bien, es fuerza reconocer que el orden lógico es el postulado por Vitoria, y el mismo fray Alonso nos dice una y otra vez, en la primera parte de su tratado, que la validez de las proposiciones que va avanzando depende de que a su tiempo se demuestre que el rey de España es legítimo soberano de estos dominios.

En ninguna parte nos explica el catedrático los motivos que haya podido tener para la susodicha inversión del material temático. A título puramente conjetural, por supuesto, digamos que pudo tal vez obrar así porque lo verdaderamente urgente en aquel momento y en México, no era tanto la recapitulación de una materia ya trillada para entonces, como lo era la justificación de la conquista, cuanto el enjuiciamiento moral y jurídico de la situación concreta *in situ,* o sea la conducta para con los indios de los españoles, el gobierno y los encomenderos. No le permitía decir más el horario a que tenía que ceñirse al pronunciar su relección, y podemos estar ciertos que el impacto causado habrá sido semejante al del histórico sermón de Montesinos, que desató la controversia indiana.

Dominio y soberanía

La primera duda —para tomar el agua desde su fuente— del *de dominio infidelium,* es la de saber en qué condiciones o con qué requisitos pueden cobrar tributos de los indios aquellos que los han recibido en encomienda (*qui habent populos in istis partibus*).

Ahora bien, ya que, como aclara Burrus, la justa tributación deriva del dominio justo (*just tribute derives from just dominion*), lo primero que hay que dejar en claro es la manera en que podemos adquirir legítimamente el dominio, y a mi modo de ver el término *domi-*

nium está empleado aquí no en el sentido de propiedad, sino en el de soberanía, aunque en otros muchos pasajes se tome también en el primer sentido.

En este entendimiento, pues, el autor de la relección se hace eco del pensamiento democrático que distinguió en general a la escuela española, en el sentido de que la soberanía reside original y esencialmente en el pueblo, como lo dice la siguiente proposición:

"El dominio del pueblo originaria y principalmente está en el mismo pueblo. Porque ninguno, ni por ley natural ni por ley divina, es verdadero señor temporal, a quien los demás estén obligados a dar tributos".[46]

Por ley natural, en efecto (por aquí va el razonamiento de los teólogos-juristas de la época) nada va, como suele decirse, de hombre a hombre, por lo que no puede haber una predestinación natural de ningún hombre al gobierno de los demás. Por ley divina, en cambio, sí sería posible, ya que Dios es supremo señor de reinos e imperios, pero debe constar de manera inequívoca el acto de donación, como fue el caso con los pueblos que habitaban Canán, y a quienes Dios quitó el dominio para dárselo a los israelitas, pero no cuando se lo imaginan así los españoles, a los cuales no aparece por ningún lado que Dios les haya dado las tierras del nuevo mundo. Era uno de los títulos ilegítimos que había desechado Vitoria y sus discípulos y secuaces detrás de él.

Volviendo a la ley natural, al padre De la Veracruz le sale luego al paso, como a todos los escritores de su tiempo, la doctrina aristotélica de la servidumbre natural, con arreglo a la cual hay hombres libres por naturaleza y otros, a su vez, esclavos por naturaleza (*natura liberi, natura servi*), y por esto los primeros están naturalmente destinados a regir y gobernar a estos últimos. No hay por qué documentarlo aquí con todo pormenor, pero esto fue lo que dijo Aristóteles en el principio de su *Política*, y hasta hoy no entendemos cómo pudo prohijar tamaña aberración la mejor cabeza que ha tenido hasta hoy la humanidad pensadora.

Ahora bien, y salvo una que otra excepción como Bartolomé de las Casas, para el cual Aristóteles no fue sino un miserable pagano "que debe estar ardiendo en los infiernos", los demás escolásticos, y no solo los dominicos, tuvieron con el filósofo de Estagira los mayores miramientos, después del bautismo que le había administrado, según se ha dicho tantas veces, Tomás de Aquino. Y como ningún error era posible encontrar en él, había que encontrar siempre en sus escritos una interpretación en concordancia con el dogma cristiano. El padre De la

---

[46] Burrus, *op. cit.*, II, p. 92: *Dominium primo et principaliter est in ipso populo; non enim per legem naturalem neque per divinam aliquis est qui sit dominus verus in temporalibus cui alii teneantur tributa dare.*

Veracruz, por su parte, siguió fielmente esta tendencia, y así encontramos luego esta "benigna interpretación" de Aristóteles, como dice Burrus, en el siguiente pasaje:

"Porque, aunque según Aristóteles, por naturaleza algunos se llaman libres y otros siervos, esto sólo es verdad en cuanto que unos, dotados de virtud y prudencia, pueden merecidamente estar sobre otros y aún guiarlos e influir en ellos. Otros son por naturaleza siervos, es decir, su condición servil más es para obedecer a otros y dejarse regir por ellos que para mandar a otros y gobernarlos. Con todo ello, los libres por naturaleza no tienen, por ser más prudentes, dominio actual sobre los demás, aunque sean éstos de condición servil".[47]

En otras palabras, y según el resumen que hace Burrus, la superioridad de unos hombres sobre otros no es soberanía ni dominio.[48]

Al comentar por su parte esta exégesis salvífica de Aristóteles, y no sin cierta sorna, escribe Silvio Zavala lo siguiente: "Parece ocioso recordar que en la *Política* hay algo más de lo que estos autores leen en ella".[49]

Sea, en fin, de todo ello lo que fuere, lo decisivo es que, una vez que tiene, o que así lo cree, el visto bueno del filósofo, del que lo es por antonomasia, puede tranquilamente fray Alonso sentar su tesis del origen democrático del poder público en la forma siguiente:

"Por consiguiente, si alguno tiene justo dominio, esto ha de ser por voluntad de la misma comunidad que traslada el dominio a otros, como sucede en el principado aristocrático o democrático, o a uno solo, como es el caso del principado monárquico".[50]

A falta, pues, de elección divina directa, que debe constar de manera absolutamente fehaciente, como en el caso de los antiguos reyes de Israel (Saúl, David y otros) hay que recurrir a la misma comunidad, llamada aquí república, la única que puede transferir a otros el poder de mandar.[51]

A esta necesidad del mandato popular de la comunidad (república) no escapan ni los más altos gobernantes, como el rey o el emperador. "Por esta concesión de la república tiene el emperador el poder de mandar en su imperio, y el rey en su reino".[52]

Pero además de la legitimidad de la investidura, por delegación del pueblo, es menester que el emperador gobierne justamente, es decir

---

[47] *De dominio*, párrafo 5. En adelante citamos por párrafos, según la numeración de Burrus.

[48] Burrus, *op. cit.*, II, p. 25: *...superiority is not sovereignty nor dominion.*

[49] Zavala, *Servidumbre natural y libertad cristiana*, p. 83.

[50] *De dominio*, 6.

[51] *De dominio*, 7: *...oportet recurrere ad ipsam rempublicam, quae potest transferre potestatem dominandi.*

[52] *De dominio*, 9: *Ex ista concessione reipublicae habet imperator in omni suo imperio dominandi potestatem, et rex in suo regno.*

para el bien público (*ad bonum reipublicae*), ya que en caso contrario la consecuencia será la que en el texto se enuncia terminantemente:

"Pero como al emperador todo su dominio se lo concede la misma república, dedúcese que si su gobierno fuere tiránico, podría la misma república deponerlo y privarle del reino".[53]

Delátase en las líneas anteriores la fecunda distinción escolástica entre el tirano por título y el tirano por régimen (*tyrannus a titulo et tyrannus a regimine*), distinción que permite, si podemos decirlo en estos términos, mantener el control del pueblo sobre sus gobernantes a todo lo largo de su gestión administrativa y no sólo en el momento de su elección.

Este control popular, además, se mantiene en todo momento no sólo con respecto al gobernante supremo, sino a todas las potestades oriundas de él, las cuales deben gobernar *ad bonum reipublicae* y contar, además, por lo menos con la aquiescencia popular, denominada aquí la *implicita reipublicae voluntas*. Si, por el contrario, la donación redundase en la ruina del pueblo, no sería esta donación título suficiente, y sobre todo si el pueblo la objetare.[54]

De manera excelente resume Burrus la doctrina anterior en los siguientes términos:

"La transferencia (del monarca a sus representantes) es justa, y consecuentemente el título que de ella deriva, si es para el bien de la comunidad y con el consentimiento de la comunidad; de otro modo la transferencia y el título son injustos e ilegítimos. Aquel que no gobierna con el consentimiento del pueblo y para el bien público no es un gobernante sino un tirano".[55]

La consecuencia práctica de todo cuanto precede, y que ha de ser a su vez la pauta de cuanto de ella ha de nacer, es la siguiente:

"Aquel que ha recibido un pueblo por encomienda del emperador, o por quien hace sus veces en esta distribución, y siempre en la hipótesis de que el emperador sea verdadero señor, lo posee justamente y en conciencia, y percibe lícitamente tributos moderados".[56]

Tributos sí, pero no otra cosa. De esta tesis no se apartará en ningún momento el maestro agustino. El emperador, y siempre en la hipótesis de que su soberanía sea legítima, o sus delegados, no pueden percibir en el mejor de los casos, sino los tributos que los indios pagaban a sus antiguos señores, pero nada más, y por ningún motivo

---

[53] *De dominio*, 18: *...Sed imperator non habet aliud dominium nisi ab ipsa republica, ita ut, si tyrannice regeret, possit (respublica) eum deponere et regno privare.*

[54] *De dominio*, 11: *Si tamen contingeret quod esset ad perniciem eius, tunc talis donatio non daret sufficientem titulum, et maxime si reclamàret populus.*

[55] Burrus, *op. cit.*, II, p. 26.

[56] *De dominio*, 13: *...supposito imperator sit verus dominus...*

despojarlos de sus tierras, según la distinción, tan escrupulosamente observada por nuestro autor, entre jurisdicción y propiedad: *Sed solum ipse (imperator) habet tributa, et non habet dominium terrarum.*

Por último, y anticipándose a las discusiones que sobre esto vendrán después, fray Alonso despacha brevemente la alegación de quienes invocaban a su favor la usucapión de buena fe para apoderarse de las tierras de los indios, con fundamento en la inacción de los antiguos propietarios.

Sin desconocer la legitimidad de una institución que, como la prescripción positiva, ha sido introducida "en castigo de la negligencia del verdadero señor y para evitar litigios, supuestas buena fe en el que prescribe y negligencia en aquel contra el cual se prescribe", concedido todo esto, una vez más, en el caso a estudio faltan los dos requisitos enunciados, por lo siguiente.

No puede haber, en primer lugar, buena fe por parte del poseedor (quien es testigo de la violencia que se hace a los indígenas) a no ser que comparta la tesis de Wiclef o del Ostiense, según la cual los infieles no pueden ser verdaderos señores o dueños de sus tierras, por no reconocer a Cristo, supremo señor de todo lo creado. A lo cual responde fray Alonso, con su maestro Vitoria y con santo Tomás, que el dominio legítimo no se pierde por la infidelidad: *non perditur dominium verum propter infidelitatem.* Y en cuanto al otro requisito para la prescripción, de la negligencia del antiguo propietario, el maestro De la Veracruz dice lo siguiente en este vigoroso párrafo:

"Análogamente, no puede llamarse negligencia la conducta del pueblo o la del verdadero y antiguo señor, antes de la llegada de los españoles; ni aún hoy pueden decirse negligentes los que respirarían, si pudiesen, y clamarían, si fuesen oídos, contra la tiranía y opresión que sufren no del emperador, sino de algunos que, encargados de la tutela del pueblo, los devoran como a un mendrugo de pan (*velut escam panis*), los despedazan, los destruyen y para nada se cuidan de defenderlos, antes por el contrario creen honrar a Dios en proporción a los crecientes tributos y demás gravámenes con que afligen a los nativos, y de todo esto soy testigo ocular".[57]

La doctrinación del gentío

Prosiguiendo en la defensa de los indios (Duda segunda) encarece fray Alonso la obligación en que están los españoles que tienen a su cargo comunidades indígenas, de doctrinar a los naturales y velar por su convivencia pacífica: *ut instruantur in fide et pacifice vivant.*

En este punto, por lo demás, el maestro agustino no hace sino seguir un camino trillado, ya que en esto no hubo jamás la menor

[57] *De dominio*, 44.

discrepancia entre los teólogos-juristas españoles. Cualquiera que fuese el valor que unos u otros atribuían a las bulas alejandrinas en cuanto título fundatorio de soberanía, con la consiguiente evicción de los nativos, todos estaban unánimes en reconocer que aquella era una donación *sub modo*, es decir con la precisa obligación, por parte del monarca donatario, de reducir a la fe católica a sus nuevos súbditos. Y nadie dudó jamás tampoco, ni Vitoria ni otro alguno, que la predicación evangélica en estas partes era no sólo una obligación, sino también un derecho, a tal punto que si los nativos la resistieran, de esta resistencia podría derivarse un título, por lo menos transitorio y temporal, de conquista. "El propósito religioso de convertir a los paganos —escribe Alejandra Moreno Toscano— fue el verdadero título de la expansión jurisdiccional española".[58] Fue un propósito sincero, además, por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, y por más que frecuentemente fueran débiles frente a la rapacidad de los encomenderos.

Si fray Alonso insiste aquí con tanto empeño en la doctrinación del gentío (los gentiles) es porque, por lo que él había visto, había muchos que descuidaban esta obligación, y de lo único que se preocupaban era de "acumular innumerables riquezas, sin dar un óbolo para el ornato de la iglesia y sus predicadores". Y prosigue diciendo:

"Hablo por propia experiencia (*expertus loquor*). Pues he conocido no pocos nobles según el mundo, y que ojalá lo fueran también según Cristo, para quien la única verdadera nobleza es la virtud, y que tienen las paredes de sus casas cubiertas de tapetes preciosos y de sedas; vasos de oro y de plata de que usan en la comida y la bebida; lechos, si no de marfil, cubiertos por completo de seda, e ingente número de criados, innumerable indumentaria y objetos preciosos para ornato aun de los caballos; pero en la iglesia del pueblo, de cuyos tributos adquieren todo esto, no se encontrará ni un cáliz, ni ornamentos de altar ni paramentos. Y de todo esto, en fin, no puedo decir ni escribir palabra sin que se me oprima el corazón, porque esto lo vi yo con mis propios ojos, y no una ni dos veces, ni en uno que otro pueblo, sino en muchos. Que el señor Dios les conceda que se conviertan de corazón".[59]

La de los lechos ebúrneos no había aparentemente por qué decirlo; pero Burrus, a cuya sagacidad no escapa nada, cree que hay aquí una reminiscencia de Horacio: "colchas de púrpura rutilante sobre los lechos ebúrneos",[60] un respiro de la cultura clásica del disertante en la aridez profesoral de la exposición académica.

---

[58] En *Historia general de México*, vol. II, p. 38, El Colegio de México, 1ª ed., 1976.

[59] *De dominio*, 104.

[60] *Sat.*, II, VI, 102-103.

Principios de derecho agrario

De gran importancia es la tercera Duda, con base en la cual Silvio Zavala no ha dudado en discernir a fray Alonso el título de "primer maestro de derecho agrario en la incipiente universidad de México".[61]

La duda, en efecto, versa sobre la cuestión de saber si el que tiene justo título de dominio, por donación real, sobre algún pueblo, puede ocupar a su arbitrio las tierras incultas del mismo pueblo, pero destinadas o para pastos de sus rebaños, o para cultivar y cosechar trigo y otros cereales.[62]

A esta pretensión se opone nuestro autor desde el principio y con toda decisión. "La tierra —dice— aun abandonada (*derelicta*) es del pueblo y no del señor que tiene derecho a los tributos. Luego no puede, a su arbitrio, ocuparla".[63]

Ni puede justificarse esta ocupación por tener el español aquel pueblo en encomienda (con esta palabra en el original latino), ya que no es sino señor de los tributos (*dominus tributorum*). Ahora bien, "los campos o tierras del pueblo no son tributos, sino aquello de cuyos frutos pagan los debidos tributos".[64]

Los únicos casos en que, "por sentencia común de los doctores", puede el rey apropiarse terrenos comunales, son los dos siguientes: o por el bien de todos (*ad utilitatem communem*) o por alguna donación o venta que le fuere hecha por el pueblo.[65]

Lo primero lo entendemos como la expropiación por causa de utilidad pública, o sea el ejercicio del dominio eminente que es inherente a todo gobierno y que es por completo distinto del dominio útil que tienen los particulares sobre sus propios bienes. Y en lo que hace a la venta, el maestro insiste reiteradamente en que ha de ser por un precio justo y que, además no debe afectar al acto jurídico ninguno de los vicios del consentimiento. "La compraventa ha de hacerse con libre consentimiento de todo el pueblo y por un precio justo, sin extorsión ni violencia ni miedo".[66] Y como ejemplos de precio vil —y que sin duda debió presenciar el disertante— encontramos el de una cantidad irrisoria de dinero (*parva pecunia*) o por "una arroba de vino, o por un caballo en que ande el cacique, o unos borceguíes que se calce".[67]

La conclusión de todo cuanto precede es, en suma, la siguiente:

---

[61] En la publicación homónima de Condumex, México, 1981.
[62] *De dominio*, 106.
[63] *De dominio*, 108.
[64] *De dominio*, 112.
[65] *De dominio*, 117.
[66] *De dominio*, 122.
[67] *De dominio*, 122. Con estos textuales términos en el original latino.

"Sea quien fuere el que tiene un pueblo en encomienda o de otra manera, no puede a su talante arar o cavar la tierra, por inculta que esté, sin consentimiento de la comunidad, ni con sus bestias ocupar los pastizales situados dentro de los linderos de la población. Es algo de lo más claro (*apertissimum*) porque el que posee lo ajeno contra la voluntad de su dueño, comete robo. Y de esta condición es el que ocupa estos campos, aún incultos, toda vez que el verdadero dueño es el pueblo mismo: *cum verus dominus sit ipse populus*.[68]

"Grande escrúpulo —leemos en el último párrafo de la Duda— deberían suscitar estas consideraciones, porque, sin duda, los indígenas sufren notables perjuicios y cada día mayores. Porque no solamente se ven despojados, contra su voluntad, de sus tierras, sino que les destruyen también sus sembrados, de lo cual pasan hambre".[69]

El drama de la encomienda

La cuarta Duda, bien que no añada sustancialmente ningún suplemento doctrinal, es de un gran dramatismo, por la viva descripción que hace el autor de los excesos, abusos y distorsiones de los encomenderos en la percepción del tributo de los indios, comenzando por el trabajo personal de los encomendados, aparte de la entrega del tributo en dinero o especie.

El abuso en esta materia llegaba en ocasiones a tal extremo de iniquidad, que, según podemos leer aquí, "el gobernador concedía a alguno tener de los pueblos, por tributo, esclavos; o análogamente, poder adquirirlos en la población que se le encomendaba, con algún precio por conmutación de rescate, según acostumbra decirse".[70]

Uno de los mayores refinamientos de la perversidad y la malicia humana fue sin duda el de haber pretendido justificar la esclavitud (en la era cristiana y por cristianos) en los casos en que se compraban esclavos en el país donde tenían ya esta condición, entre los negros africanos o los indígenas americanos, por estar vigente en estos territorios la institución servil. Con esto aquietaban su conciencia los llamados cristianos, como si la violación de la ley natural en el causante pudiera hacerla desaparecer en el causahabiente.

Pero había aún algo más, y era que, aun suponiendo legítima la adquisición de esclavos de rescate, en la práctica, en la Nueva España, los indios eran reducidos, por los españoles, a una servidumbre peor de la que sufrían con sus señores indígenas: *in aliam servitutem quam non habebant apud Indos*. "Entre ellos, en efecto, a un esclavo estaría mejor llamarlo libre, ya que poseía su peculio y familia, y si

[68] *De dominio*, 128.
[69] *De dominio*, 154.
[70] *De dominio*, 183: "De rescate" textualmente en el texto latino.

se decían esclavos era porque acarreaban leña o agua, o barrían la casa, etcétera".[71] Más aún, y según sigue diciendo el autor, los españoles "vendían inicua e injustamente por rescate a quienes jamás habían sido esclavos; y aun caso de haberlo sido, los llevaban a otra esclavitud más miserable".[72]

Y no sólo esto, sino que, según podemos seguir leyendo, "nuestros españoles vendían indios para extraer metales de las minas (*ad metalla fodienda*). Y no sólo en estas partes, sino que hacinados en naves los transportaban a las islas (las del Caribe), donde los miserables, al dejar el suelo natal, morían. De esta manera pereció de ellos una multitud innumerable (*et sic innumera eorum multitudo periit*). Y los vendían por precio vilísimo, menor que el de un cerdo o un carnero".[73]

El laborío de las minas: *ad metalla;* el mismo término de que se servían los romanos para condenar a los peores delincuentes a una pena más horrible aún (yo así lo creo) que la pena capital.

Debe, pues, el encomendero limitarse a la percepción del tributo, pero tampoco excesivo o muy gravoso, pues si lo fuere, no podrá aquél recibirlo en conciencia. Si los indígenas —sigue diciendo el maestro— no pueden liberarse de su obligación sin gran sacrificio, acabarán los pobres por depauperarse más cada día, agobiados como están por las deudas: *Depauperantur pauperes et continuo laborant aere alieno.*[74]

¿Cuál podría ser, en concepto de nuestro autor, el criterio con arreglo al cual podrá cuantificarse el tributo justo?

La respuesta del maestro agustino es clara y categórica. Según él, peca el encomendero que exige tributos superiores a aquellos que los nativos, en tiempo de su infidelidad, solían dar a sus señores, y está obligado, por tanto, a restituir el excedente.

Al pensar de este modo, fray Alonso invoca un decreto real (no hemos podido averiguar cuál haya podido ser) cuyo contenido traslada como sigue:

"Imponer tributos es obviamente prerrogativa del emperador. Pero él mismo, por provisión real, manda que ningún pueblo pague tributos superiores a los que solía dar en tiempo de su infidelidad, sino por el contrario inferiores, porque con esto apreciarán ellos la diferencia y la distancia que hay entre estar bajo el dominio del rey católico y el del infiel".[75]

Sería largo seguir por el catálogo de injusticias y vejámenes que aquí se nos narran, y de que los indios fueron por lo común víctimas a manos de los encomenderos, pero no podemos dispensarnos de trans-

[71] *De dominio,* 184.
[72] *De dominio,* 186.
[73] *De dominio,* 185.
[74] *De dominio,* 201.
[75] *De dominio,* 207.

cribir, por su hondo patetismo, la descripción del trabajo femenino en aquellas hilanderías denominadas *obrajes*, verdaderos ergástulos, en las condiciones siguientes:

"Vi por mí mismo, y más de una vez, mujeres que trabajan en esto día y noche, hacinadas en aquel lugar por la fuerza y la violencia como si estuvieran condenadas a prisión, y con sus hijos que crían. De lo que se sigue que, si están grávidas, abortan por el trabajo excesivo; y si crían, por el demasiado trabajo y malas comidas y a deshoras, dan pésima leche a sus hijos, de lo cual éstos mueren... Sé que esto que digo ha de desagradar a muchos, pero nosotros no hacemos sino hablar de lo que sabemos y dar testimonio de lo que hemos visto".[76]

El dominio de los indígenas

La Duda quinta podría ser el centro de gravedad o el problema crucial, como más nos guste, del tratado *de dominio infidelium*, ya que en ella se aborda precisamente la cuestión del dominio prehispánico, como dice Burrus, es decir del dominio de los indígenas antes de la conquista española.

En realidad esta cuestión, como no ha dejado de observarse, debió haber sido el preámbulo de toda la relección veracruciana, y tal es la colocación que Vitoria, de mayor rigor metodológico que fray Alonso, le da en su *relectio de Indis prior*. Lo primero, en efecto, era saber si los indios, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños y señores de las tierras que habitaban, toda vez que, en caso contrario, los españoles no habrían hecho sino ocupar una *res nullius*, por lo que ni siquiera se habría planteado el problema de la conquista.

A decir verdad, la cuestión venía de muy lejos, y había sido discutida, por el pro y por el contra, por gran número de autores. Había quienes, como los cátaros y Wiclef, condenado en el concilio de Constanza (1415), sostenían que por el pecado mortal se perdía todo dominio sobre las cosas y toda autoridad política; todo lo cual pretendió aplicarse después a los indios americanos, inmersos, según sus detractores, en tantos pecados, comenzando por el de idolatría. Y había también, en el mismo sentido, otra corriente de opinión, representada sobre todo por el cardenal de Ostia, Enrico de Susa, el Ostiense, según el cual Cristo, quien reúne en su persona todos los poderes espirituales y temporales habidos y por haber, los ha transmitido a su vicario el papa, el cual, por lo mismo, dispone a su arbitrio de todos los derechos, entre ellos la soberanía y propiedad, de fieles e infieles, de estos últimos sobre todo, ya que, al no reconocer al papa, perdían por ello *ipso iure* todo dominio y jurisdicción.

---

[76] *De dominio*, 213-215.

Por aquí fueron también ciertos autores contemporáneos de la conquista, como Matías de Paz y Palacios Rubios, por lo que, si el dominio, tanto privado como público, se pierde en los fieles por el pecado mortal, y en los paganos por la infidelidad, la conclusión final era que, al llegar al nuevo mundo, los españoles entraban jurídicamente en territorio *nullius*, del que, por esto mismo, puede apropiarse el primer ocupante.

A este supernaturalismo extraviado, totalitario podríamos decir, opónese felizmente el sano equilibrio entre naturaleza y gracia que encontramos en el pensamiento de Tomás de Aquino, la neta distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural. Con toda claridad establece el santo doctor que el derecho divino, que nace de la gracia, no cancela el derecho humano, que se funda en la razón natural, es decir el derecho natural y, en seguida, el derecho de gentes, su corolario inmediato.[77] Ahora bien, la distinción de fieles e infieles nace del orden divino de la gracia, mientras que la propiedad sobre los bienes y la autoridad sobre las personas han sido introducidas por el derecho natural y humano, y no se pierden, por lo mismo, por la falta de fe.

Con fundamento en esta doctrina, Vitoria pudo asentar tranquilamente, como "conclusión cierta", la de que, antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos señores de sus tierras, así en derecho público como en derecho privado.[78]

No por esto, claro está, queda eliminada la posible legitimidad de la conquista, sólo que habrá de probarse no por un título originario (el derecho a un territorio *nullius*) sino por un título adventicio, un título que pudo hipotéticamente nacer por otros motivos, pero sólo después del encuentro entre los dos pueblos en tierras del nuevo mundo.

Reparemos aún, por lo que se dirá en seguida, en que esta misma doctrina la había defendido Vitoria desde su relección *de potestate civili*, al demostrar el origen natural de la autoridad civil. Allí también[79] dijo el maestro salmantino con toda claridad que los príncipes cristianos no pueden privar a los príncipes infieles de su dominio y soberanía "por el solo título de ser infieles, si no han recibido de ellos alguna otra *injuria*", o sea el desconocimiento o la violación de un derecho. El título adventicio, una vez más, a diferencia del título originario, que se niega en todos sus términos.

Ahora bien, la relección *de potestate civili* (hoy se sabe esto con toda certeza) anterior en once años a la *de Indis prior*, fue pronunciada por su autor, por tanto, en 1528, año en que se encontraba aún

---

[77] *Sum. theol.*, II-II, q. 10 a. 10: *Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione.*

[78] *De Indis prior*, 24, ed. Urdanoz: *Quod antequam hispani ad illos venissent, illi erant veri domini, et publice et privatim.*

[79] *De pot. civ.*, 9, ed. Urdanoz.

en Salamanca Alonso Gutiérrez, el futuro Alonso de la Veracruz, el cual, si no estuvo entre los auditores del acto académico, leyó seguramente el texto de la relección que, como todo lo que salía de Vitoria, corría velozmente entre los estudiantes de mano en mano. Aquí sí podemos, pues, hablar de una influencia directa del maestro sobre el discípulo. Entre los textos de ambos hay, por lo pronto, las semejanzas que destaca Burrus, y por más que lo haga con referencia al texto vitoriano *de Indis*, a saber:

"La primera cuestión preambular de Vitoria es la misma que encontramos en la Duda V del tratado veracruciano: ¿Tuvieron los indios verdadero dominio antes de la llegada de los españoles? Ambos maestros responden afirmativamente, y en buena parte concurren, además, en las mismas objeciones y en su refutación con los mismos contrargumentos: la gracia no confiere el dominio ni lo quita la falta de aquélla; la fe no otorga el dominio, ni lo suprime la infidelidad".[80]

No sólo en los argumentos filosóficos y teológicos convienen uno y otro maestro, sino también en los escriturísticos, tanto del antiguo como del nuevo testamento, donde abundan los pasajes en que se reconoce su carácter de reyes ya al faraón egipcio, ya a otros como Nabucodonosor o Senaquerib, *et sic de caeteris*. ¿Qué más aún? Ya en pleno cristianismo, ¿no encarece san Pablo, una y otra vez, la obediencia al emperador romano, y no reconoció el propio Cristo que Poncio Pilato tenía sobre él, en cuanto hombre, jurisdicción legítima?

Todas estas concordancias, en fin, no son tampoco una prueba apodíctica de que el maestro agustino haya tenido ante sí el texto vitoriano al redactar el suyo. Uno y otro maestro, en efecto, giraban sobre un fondo doctrinal común y bien explorado desde hacía siglos, por lo que pudieron llegar, cada uno por su cuenta, a las mismas conclusiones. La de nuestro teólogo, en suma, es la de que, toda vez que "la fe, que es de derecho divino, no quita ni pone el dominio, que es de derecho de gentes... el dominio de estos indígenas, en tiempo de su infidelidad, era justo y legítimo".[81]

Como consecuencia de lo anterior, los españoles que quieran adquirir tierras de los indios habrán de pagarles el justo precio, según lo establece el autor al dilucidar la Duda sexta.

El dominio universal del emperador

"Si el emperador es señor del mundo": *Utrum imperator sit dominus orbis.*[82]

Con estas palabras nos introduce súbitamente el maestro agustino en la Duda séptima, la cual, y las que siguen hasta la undécima,

---

[80] Burrus, *op. cit.*, II, p. 66.
[81] *De dominio*, 250 y 252.
[82] *De dominio*, 342.

han de ocuparse del problema de la conquista, de su legitimidad o ilegitimidad a la luz de la moral y del derecho. Lo mismo hicieron los demás teólogos-juristas españoles, Vitoria a la cabeza, quien empieza también por hacerse cuestión del dominio imperial sobre las tierras del nuevo mundo.

Hacerse hoy una pregunta semejante, no pasaría de ser, en el mejor de los casos, sino un humorismo trasnochado, pero no era así, ni con mucho, en el momento en que la formularon aquellos hombres. La idea del imperio universal, como el sol de la tarde, lanza sus más vivos destellos antes de zozobrar definitivamente en el oleaje del devenir histórico.

La idea, en efecto, venía de muy lejos, y de una realidad tan espléndida como había sido el imperio romano, primero el de occidente y luego el de oriente, resucitado el primero, al parecer, por la coronación de Carlomagno y en seguida por la de Otón I.

Esto por la realidad política, forzosamente transitoria como todas las de su género, pero de la cual se apodera el pensamiento para trasmutarla en idea, como si quisiera imprimirle un sello de eternidad, por obra de filósofos y juristas, entre los cuales descuellan, a nuestro modo de ver, los grandes nombres de Dante Alighieri y Bártolo de Sassoferrato.

Para Dante, pues, el imperio universal es a tal punto necesario a la salud temporal y eterna —notémoslo bien— del género humano, que por algo hubo de recibir Cristo su sentencia de muerte de un juez representante de un imperio ecuménico, como lo era Poncio Pilato, ya que de lo contrario su inmolación en la cruz no podría haber tenido efecto salvífico con respecto a toda la humanidad y para todos los tiempos. "Y por esto Herodes —dice Dante— aun ignorando lo que hacía, así como Caifás, que acertó con la verdad del decreto divino, remitió a Pilato el juicio de Cristo".[83] Así ni más ni menos.

Por otra parte, es justo consignar que ni Dante ni Bártolo abogan por un imperio exactamente igual al imperio romano. Dándose bien cuenta de la diferencia entre una y otra época, el poder imperial que favorecen respeta la autonomía de los reinos particulares, y no pretende ser otra cosa que una última instancia dirimente de sus conflictos, y sin otra competencia que la de mantener o restaurar la paz, cuando fuere necesario, entre los Estados singulares. Lo que aquellos hombres querían, en suma, era que hubiera en el mundo un poder que velara por el mantenimiento de la paz —o su restauración cuando fuere quebrantada—, y como no podían imaginarse lo que hoy nos parece tan obvio, que este poder residiera en una organización internacional, tenían que hipostasiarlo en una persona, según se expresa, entre tantos lugares paralelos, en las *Siete Partidas:*

---

[83] *Monarquía*, II, 12.

"E convino que un ome fuese emperador, e oviese este poderío en la tierra por muchas razones. La una, por toller desacuerdo entre las gentes y ayuntarlas en uno, lo que non podría fazer si fuesen muchos los emperadores, porque según natura, el señorío non quiere compañero nin lo ha menester".

Fuera por completo de estas especulaciones, el santo imperio romano-germánico, que con esta denominación subsistió hasta el año de 1808, cuando Napoleón creó en su lugar la confederación del Rhin, no fue sino la sombra del gran nombre que había sido: *stat magni nominis umbra*. Con un glorioso paréntesis, empero, de remozamiento y lozanía, que fue precisamente el imperio de Carlos V, cuya dilatación trasatlántica, en aquel inmenso nuevo mundo, le restituyó su antigua vocación ecuménica de la que tantos juristas, en aquel momento, se hicieron eco. A la cabeza de ellos, entre los nuevos defensores de la idea imperial, destaca Miguel de Ulzúrrum, un doctor navarro en ambos derechos, y el cual, en 1525, publicó una obra intitulada *De regimine mundi*, dedicada a Carlos V y a su canciller Gattinara.

En la concepción de Ulzúrrum, según lo ha hecho ver Cerezo de Diego, el imperio posee una extensión plenamente universal y abarca a toda la humanidad. Lejos de limitarse, como en Bártolo, al orbe cristiano, la potestad imperial, a la que compete la misión de mantener el orden y la paz en todo el mundo, se extiende ahora a todos los hombres, fieles e infieles: *imperatoris postestas ad omnes humanos extenditur, sive sint fideles sive infideles.*

La obra de Ulzúrrum, considerada en sí misma, no es sino el traslado fiel de un medievalismo trasnochado, por cuanto que su autor no tiene ojos para ver los reinos y repúblicas que pululan en torno suyo, y proclaman altamente que no reconocen superior (*communitates superiorem non recognoscentes*) y por si alguna duda hubiere, añaden, como lo hace Francia, que el rey es emperador en su reino: *rex est imperator in regno suo*. No obstante, y así no haya sido sino por la portentosa dilatación trasatlántica en los dominios de Carlos V, es de creerse que el tratado de Ulzúrrum, orquestado por los cortesanos imperiales, haya podido galvanizar, aunque de manera transitoria, la vieja idea medieval del emperador como señor del mundo: *imperator orbis dominus*. Por lo que haya sido, en suma, ni Francisco de Vitoria ni Alonso de la Veracruz se batían contra fantasmas o vestiglos al impugnar, el primero en 1539 y el segundo en 1553, el dominio universal del emperador, habida cuenta de que el césar Carlos V no abdicó sino el año de 1556. Con mayor valentía, tal vez, el agustino sobre el dominico, por haber elevado su voz desde el territorio conquistado y no desde el conquistante, como el maestro de Salamanca.

En una doble vertiente, a nuestro modo de ver, en el terreno de los hechos y en el ámbito del derecho, se ejerce la dialéctica de fray Alonso contra los abogados del dominio universal del emperador.

Si nos atenemos, en primer lugar, a los hechos, a los hechos históricos, y por superficial que sea el conocimiento que de ellos tengamos, es fácil mostrar cómo jamás ha existido un imperio auténticamente universal, ni antes ni después de la venida de Cristo. Ni el imperio alejandrino, ni el imperio romano, los de mayor dilatación geográfica, coincidieron nunca ni siquiera con la ecúmene, con el mundo habitado, para no hablar del mundo inhabitado. "De todo lo cual —termina diciendo fray Alonso al término de su largo excurso histórico— dedúcese claramente que en tiempo alguno uno solo mandó sobre todos".[84]

¿De dónde, pues, y a falta de una sucesión directa de un señor universal, podría venirle a Carlos V el título de *dominus totius orbis?*

Tendría que ser —y con esto pasamos de los hechos al derecho— por algún título jurídico, el cual no puede ser sino de derecho natural, o de derecho divino, o de derecho humano,[85] y no se concibe otra opción.

Por derecho natural no puede ser, toda vez que, radicando en cada comunidad, de la municipal a la ecuménica, el poder de administrarse a sí misma, ningún hombre está naturalmente predestinado a ser señor ni siquiera de su aldea, cuanto menos del mundo. Dejando aparte la espinosa cuestión de la servidumbre natural, entre los hombres libres, según enseña Aristóteles, no hay sino dos potestades naturales, la del marido sobre su mujer y la del padre sobre los hijos. En todos los demás casos debe mediar de algún modo una delegación de la comunidad.

Por derecho divino tampoco vemos aparecer por parte alguna el amo del mundo. Cristo, no hay duda, pudo haberlo instituido, pero lejos de ello, está bien claro que nunca quiso usar de su poder temporal, y por esto dijo: "Mi reino no es de este mundo".

Por derecho humano, en fin, si tal hubiera sido el caso, el emperador o cualquier otro habría debido adquirir el dominio universal "o por sucesión o por elección, o por guerra justa",[86] contra la otra mitad del género humano presumiblemente. Ahora bien, no hay el menor rastro de que se haya verificado nunca una cualquiera de las indicadas hipótesis.

Haciendo frente aún a la tesis imperialista de que el santo imperio romano germánico, en cuanto sucesor del imperio romano, podría reivindicar la universalidad de dominio de este último, con inclusión, por tanto, de las tierras del nuevo mundo, el maestro agustino consigna este luminoso corolario:

---

[84] *De dominio,* 379: *Ex istis omnibus supra dictis aperte colligitur in nullo tempore fuisse unum qui in omnibus praeesset.*

[85] *De dominio,* 385: *...de iure naturae vel de iure divino vel humano...*

[86] *De dominio,* 395: *aut successione aut electione, aut bello iusto...*

"De todo ello se sigue que una vez establecido, como consta, que este nuevo orbe nunca estuvo sometido al imperio romano ni *de iure* ni *de facto*, ni que estos infieles eran hostiles a los cristianos, síguese, por lo tanto, que el emperador, por el hecho de ser emperador, no puede lícitamente arrebatar a éstos sus campos y dehesas y dárselos a otros en contra de su voluntad..." [87]

Delátase en estas palabras, a los ojos de cualquiera que esté más o menos familiarizado con estos problemas, la apelación a Tomás de Vío, cardenal Cayetano, autor de una célebre clasificación tripartita de los infieles, que ejerció gran influencia en la escuela española. Y la clasificación resulta de la triple relación que los infieles guardan con los Estados cristianos (*quod infideles tripliciter se habent ad christianos principes*), a saber:

Unos, dice Cayetano, son súbditos de los cristianos de hecho y de derecho, como los judíos y los moros que viven en territorio cristiano. Otros lo son de derecho pero no de hecho, como los infieles (sarracenos, turcos, etc.) que ocupan las tierras que anteriormente pertenecieron a los cristianos, y éstos no sólo son infieles, sino enemigos de los cristianos (*hostes christianorum*) y con los cuales, por consiguiente, hay un estado de guerra perpetua y sin cuartel, de guerra a muerte. Y hay, por último, un tercer grupo que no son súbditos de los cristianos ni de hecho ni derecho, como lo son aquellos paganos que no pertenecieron al imperio romano y habitan tierras en las cuales no resonó jamás el nombre de Cristo. Tocante a estos últimos, pues, Cayetano, en consonancia con la doctrina de santo Tomás, dice lo siguiente:

"Los dueños de estos territorios, aunque infieles, son legítimos dueños, ya se gobiernen con un régimen monárquico o con uno democrático, y no deben ser privados de sus bienes por razón de infidelidad, ya que el dominio procede del derecho positivo y la infidelidad del derecho divino, que no anula el primero". [88]

De lo anterior resulta que el cardenal Cayetano fue no sólo un consumado exegeta de santo Tomás, sino que, el primero tal vez entre los escolásticos (sus *Comentarios* son de 1517) supo percibir la originalidad del fenómeno americano, al darse cuenta de que la nueva situación trasatlántica no tenía nada que ver con la que confrontaban hacía siglos los cristianos con los infieles orientales, por lo que debían ser forzosamente diferentes las normas jurídicas aplicables. Ahora bien, entre los escolásticos que vinieron después, unos continúan operando con los esquemas antiguos de la era de las cruzadas, en tanto que otros, como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Alonso de la Veracruz, se sitúan en su tiempo y se ajustan, por tanto, a la tricotomía de Ca-

[87] *De dominio*, 408.
[88] Vío T., *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. LXVI, art. 8.

yetano. En ella vieron un argumento más para oponerse a la tesis del dominio universal del emperador, tesis inconciliable con el hecho evidente de la existencia de ciertos pueblos que, como los indígenas americanos, no están comprendidos, *ni de iure* ni *de facto*, dentro de la jurisdicción imperial. Es lo que, en estos propios términos, afirma el maestro De la Veracruz en el segundo corolario de la primera conclusión.

A renglón seguido, sin embargo, y de manera brusca e inexplicable, el maestro agustino se despeña de golpe en la segunda conclusión que, antes de todo comentario, trasladamos al pie de la letra:

"El emperador, sin embargo, puede ser señor de todo el orbe por comisión del sumo pontífice, si ello es necesario para el bien espiritual. Lo que quiero decir en esta conclusión es que el sumo pontífice, habiendo sido constituido en la tierra vicario de Cristo para apacentar y reducir a la fe a las otras ovejas que no son del rebaño, podría dar al emperador esta o aquella provincia, este o aquel reino, sobre todo de los infieles, y que lo tenga bajo su dominio e imperio para este fin espiritual. Lo que no tiene, por tanto, el emperador por el hecho de ser emperador, lo tendría por llevar la espada ministerial en servicio de aquel que gobierna en las cosas espirituales".[89]

Hasta un correligionario de fray Alonso de la Veracruz, y tan adicto a él por lo demás, como el padre Cerezo de Diego, se ve obligado, al llegar al párrafo arriba transcrito, a declarar lo siguiente:

"Si Veracruz se muestra acertado al admitir la existencia de un domino jurídico en los infieles, sin embargo, su pensamiento acusa aquí una tendencia hacia el teocratismo al exagerar las consecuencias que se derivan del poder temporal indirecto del pontífice".[90]

Con toda energía, por lo demás, insiste nuestro autor, una y otra vez, en que no se trata de privar de su propiedad y soberanía a los infieles por el hecho de ser infieles, ya que éstos no han perdido jamás la disposición de sus reinos y propiedades por el advenimiento de Cristo, como lo sostienen el Ostiense y sus secuaces, "lo cual —reafirma fray Alonso— lo negamos nosotros".[91]

De lo que se trata, para decirlo de una vez, es de la funesta doctrina del poder indirecto de la Iglesia en materia temporal, que enhoramala vio la luz para sembrar la confusión y enredarlo todo, y contrariamente, además, al expreso mandato de Cristo, al distinguir entre el reino de Dios y el reino del césar. De lo único que debió hablarse fue de jurisdicción concurrente de las dos potestades, la cual es inevitable en ciertas materias (principalmente tal vez en lo tocante al de-

---

[89] *De dominio*, 410: *Imperator ex commissione summi pontificis, potest esse dominus totius orbis.*

[90] Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 373.

[91] *De dominio*, 418.

recho de familia), por la sencilla razón de ser el hombre simultáneamente mortal e inmortal, cuerpo y espíritu. Pero justamente por esto, por ser jurisdicciones concurrentes y no conflictivas, cada potestad dispone lo que le compete *in foro externo* o *in foro conscientiae*, sin hacer peligrar por esto la estabilidad del otro poder. Y por último, y aún en la hipótesis de que, por la supremacía de lo eterno sobre lo temporal, hubiera de admitirse excepcionalmente cierto poder indirecto, éste debería limitarse a alguna discreta admonición o advertencia a la otra potestad, pero jamás propasarse a arrasar con otros reinos y otras soberanías, de quienes no hemos recibido el menor agravio, con el fin de asegurar en esas tierras la predicación del evangelio. Ahora bien, a estos extremos es llevado desgraciadamente, por su celo apostólico, el maestro agustino, en el pasaje que la imparcialidad con que estamos procediendo nos obliga a transcribir en su integridad:

"De esta segunda conclusión se sigue que, por una causa justa y razonable, podría el sumo pontífice conceder al emperador que tenga dominio sobre algún reino o provincia, con el fin de que, por tal sujeción, pueda predicarse el evangelio, el cual de otro modo nunca hubiera podido predicarse... Y así el emperador, que de otro modo no tendría ningún derecho sobre aquella provincia por el hecho de ser emperador, podría tener jurisdicción y dominio justo por concesión del pontífice al que, como monarca en las cosas espirituales, le corresponde usar de los dominios y las cosas temporales en orden al fin espiritual, ya que las cosas terrenas han sido concedidas por Dios para servir a las espirituales. Por lo cual podría compeler bajo su autoridad a los renuentes a someterse y aún a los que se opusieren, y hacerlos tributarios para este fin".[92]

Al comentar este párrafo observa Cerezo de Diego que la tesis del maestro De la Veracruz encuentra apoyo en la interpretación casi unánime de la escuela española del siglo XVI, de que el derecho a predicar el evangelio puede hacerse valer, si fuere necesario, por la fuerza. Nada más cierto, y Vitoria, para no ir más lejos, había fundado el segundo de los títulos legítimos de conquista en la resistencia de los indígenas a la actividad misionera de los españoles, pero dejando bien claro que la penetración armada, con la eventual subyugación, han de ser posteriores a la resistencia de los nativos, y no como providencia precautoria, carácter que tiene, a no dudarlo, en el texto del maestro agustino. "Si de otro modo no pudiera hacerse", según la calificación unilateral del papa y el emperador.

Por todo lo que estamos viendo, es indudable que en el alma de aquellos hombres hubo en general una tensión dramática entre el reconocimiento de la personalidad del gentil, con su soberanía y dominio sobre sus propias tierras, y su salvación eterna, para asegurar la cual llega-

[92] *De dominio*, 415.

ban en ciertos casos hasta hacer tabla rasa de aquellos postulados. Pudieron equivocarse en esta apreciación —así lo creemos hoy nosotros—, pero fue un error de buena fe, de ningún modo motivado por el servilismo ante el poder imperial, sino por el celo de las almas, ante cuyo precio infinito (el de la sangre de Cristo, ni más ni menos) palidecía otra cualquiera consideración, y de aquí, hasta extremos increíbles, el poder indirecto del romano pontífice. Y la mejor prueba de que éstos eran los genuinos sentimientos de aquellos varones, está en que, según seguía diciendo fray Alonso, al cesar aquella causa debía tener efecto lo siguiente:

"Cuando por causa justa y razonable el pontífice haya hecho una concesión en favor de algún príncipe o del emperador para someter algún reino por razón del bien espiritual, dicho príncipe o el emperador, si cesa la causa, no pueden, una vez resarcidos de los gastos que hayan hecho, expoliar y privar de su legítimo dominio al antes legítimo señor".[93]

La doctrina es clara e inequívoca, y por más que fray Alonso contemporice en seguida sobre la oportunidad y circunstancias de su aplicación, y poniendo en primer lugar la conversión de los naturales, antes que su soberanía sobre sus propios territorios. En última instancia, sin embargo, la conquista no es, en el pensamiento del maestro agustino, un hecho irrevocablemente consumado.

Ahora bien, en este punto de la precariedad radical de la conquista, Alonso de la Veracruz no hace sino seguir, consciente o inconscientemente, a su maestro Francisco de Vitoria, el cual, en su relección *de temperantia*, pronunciada en 1537, admitió que los príncipes cristianos podían hacer la guerra a los indígenas americanos para extirpar en ellos prácticas tales como la antropofagia y los sacrificios humanos, pero con la siguiente restricción a continuación inmediata:

"Si se hace la guerra a los bárbaros por este único motivo, al cesar éste no es lícito prolongarla más ni ocupar con esta ocasión sus bienes o sus tierras".[94]

Cessante hac causa, non licitum est ultra progredi, dice Vitoria. *Si cesset causa, non potest*... dice por su parte fray Alonso. Perfecta concordancia de pensamiento, más aún, de lenguaje, hay entre ambos maestros.

Con apoyo en el texto vitoriano, José Rojas Garcidueñas, en su inolvidable tesis profesional, sostuvo lo siguiente: "Según la doctrina de fray Francisco de Vitoria, la conquista es ilegítima, injusta y contraria al derecho internacional".[95]

---

[93] *De dominio*, 424.

[94] Vitoria, *Obras*, ed. Urdanoz, BAC, 1960, p. 1052.

[95] Rojas Garcidueñas, *Vitoria y el problema de la conquista en derecho internacional*, México, 1938, p. 88.

La misma tesis la abraza íntegramente Alonso de la Veracruz, si por conquista se entiende la ocupación permanente de otro territorio, con la expoliación permanente de otra soberanía.

Jurisdicción y propiedad

Digamos, por último, para dar cuenta completa y fiel del pensamiento veracruciano, que la cuestión del *imperator dominus totius orbis*, cualquiera que sea su diagnóstico, positivo o negativo, no tiene que ver sino con el problema de la jurisdicción o la soberanía, y deja intacto, por lo mismo, el problema de la propiedad de las tierras sojuzgadas. Una y otra noción, *iurisdictio et proprietas*, dice fray Alonso, al hacerse cargo de la cuestión en la Duda octava, guardan entre sí la mayor distancia concebible (*ista maxime distant*). El magistrado, por ejemplo, tiene jurisdicción sobre los hombres, pero no propiedad, puesto que no son esclavos. "Y por consiguiente, dado que el emperador fuera señor de todo el mundo en cuanto a la jurisdicción, no lo sería en cuanto a la propiedad".[96]

Por si hiciera falta aún, esta doctrina se encuentra corroborada y concretizada en la siguiente conclusión:

"El emperador, ya sea o no señor del orbe, o ya sea señor tan sólo de aquellos que de hecho tiene bajo su autoridad, de ningún modo es dueño de los bienes poseídos por sus súbditos, ni tiene sobre ellos mayor dominio del que puede tener sobre una cosa propiedad de uno que no es súbdito suyo".[97]

A decir verdad, fray Alonso no tenía por qué haber sido tan prolijo en este punto, ya que, por esta vez, no se movía en un terreno polémico. Salvo tal vez excepciones contadísimas, todos los autores en general, inclusive los partidarios de la autoridad universal del emperador, como Bártolo de Sassoferrato y Matías de Paz, convenían unánimemente en excluir de manera absoluta la extensión del poder imperial a los bienes personales de los particulares.

La única nueva cuestión, con referencia a la situación hasta entonces inédita de las tierras conquistadas del nuevo mundo, era la de si, por el hecho de la conquista, no tendría el emperador mayores poderes sobre estos territorios, de los que tenía sobre los reinos de España, habidos por herencia de sus antepasados.

La respuesta del maestro hispanomexicano es también, en este punto, clara y terminante. El emperador o el rey de Castilla, dice, no puede tener aquí, en este nuevo mundo, un derecho mayor por concesión (del

---

[96] *De dominio*, 447.
[97] *De dominio*, 446.

pontífice presumiblemente) del que pueda tener en sus reinos españoles por derecho hereditario.[98]

Esta fue, por lo demás, la primera concepción de la corona española, por lo menos en la mente de Isabel la Católica y de sus sucesores más inmediatos. "Estos reinos" y "esos reinos", todos en un pie de igualdad jurídica, según lo preceptuaban las leyes de Indias, "porque siendo de una corona los reinos de Castilla y de las Indias, las leyes y orden de gobierno de los unos y de los otros, deben ser lo más semejantes y conformes que ser pueda". No será sino siglos después cuando empiece a hablarse de "colonias". Este fue, en suma, el esquema gubernativo en los altos consejos del reino, y por mucho que aquí lo contradijera o deformara la rapacidad de funcionarios y encomenderos.

El pensamiento teocrático

Por más que ya haya rozado esta cuestión a propósito del dominio imperial, en la Duda novena se enfrenta de lleno fray Alonso con el pensamiento teocrático, que se cifra en la proposición de que en el sumo pontífice está radicada la *suprema potestas*, así en el orden espiritual como en el temporal. Podrá decirse que vuelve sobre lo mismo que había ya tratado con antelación, lo cual en parte no deja de ser verdad, pero es que entonces lo hacía nuestro autor, desde el punto de vista del donatario, el emperador, a quien el pontífice puede transformar de repente en señor del mundo, y ahora, en cambio, encara el problema desde el punto de vista del donante, el romano pontífice.

Al llegar a este punto es menester afinar como nunca el espíritu crítico para alcanzar, hasta donde es posible, una justa comprensión de la doctrina de estos hombres, los teólogos-juristas españoles, entre ellos el maestro agustino; una doctrina que, cuando se ha penetrado bien en ella, acusa en todos ellos numerosas fluctuaciones, más aún, a veces verdaderas contradicciones. ¿Por qué así? Pues sencillamente, según vemos las cosas, por la buena razón de que, pese a su carácter de juristas, ante todo y sobre todo son religiosos, de lo que resulta, aunque no lo digan, que con el papa guardan miramientos mucho mayores que con el emperador. De la pretensión de este último al dominio universal no hacen mayor caso y la despachan, como hemos visto, con gentil desembarazo; pero están muy lejos de hacer otro tanto con quien a sus ojos representa en la tierra a quien es señor de cielos y tierra. En el papa, por tanto, acaban por confundirse lo temporal y lo espiritual, y sobre todo tal vez (no es sino una conjetura mía, pero así lo siento) en el pensamiento de los teólogos agustinos, tan proclives, como su egregio fundador, a subsumir el reino de la

[98] *De dominio*, 450: *Non videtur posse habere maius ius in hoc novo orbe ex concessione habito quam habeat in regno quod habet iure hereditario.*

naturaleza en el reino de la gracia. Por esto le daban al papa con una mano lo que le quitaban con la otra, como lo haremos ver en seguida.

Sin meterse en tantos contrapuntos que, como decía don Quijote, suelen quebrarse de sotiles, el comisario general de los franciscanos de Guatemala, fray Francisco de Bustamante, escribía al rey que, tal como estaban las cosas, "para poner todo esto en ejecución (la evangelización de los naturales) como en esta tierra esté tan asido lo temporal con lo espiritual e tan pegado el abono de las almas con la obediencia e sujeción de las personas, que si queremos despegar lo uno de lo otro, por fuerza lo hemos de romper todo, a esta causa no podemos dejar de poner mano en entrambas a dos cosas, e si tomamos por medio, como lo es muy necesario para hacerlos cristianos, que nos sean obedientes e sujetos, dicen que nos queremos hacer reyes e papas".

Por ingrata que sea la labor, tratemos de despegar o desasir lo que parecía estar inextricablemente asido o pegado, en la teoría de quienes actuaban simultáneamente, y acaso sin darse cuenta, como teólogos juristas y como teólogos misioneros. Por lo primero, estaba el derecho natural; por lo segundo, el derecho divino. Tratemos de documentarlo debidamente.

Poder directo y poder indirecto

Lo primero de todo, está bien claro que nuestro autor, al igual que su maestro Vitoria, niega resueltamente al romano pontífice todo poder temporal directo. La independencia recíproca entre las dos potestades se encuentra categóricamente afirmada en la conclusión primera:

"Del mismo modo que parece cierto que el poder secular en los negocios temporales no emana de la potestad espiritual del pontífice, así es erróneo el afirmar que la potestad espiritual del pontífice emana del emperador".[99]

Ésta había sido, es oportuno recordarlo, la doctrina de Dante Alighieri, con arreglo a la cual el poder temporal y el poder espiritual derivan inmediatamente de Dios, como dos ríos de la misma fuente, después de lo cual cada uno sigue su curso con entera independencia del otro, según la bella imagen del poeta.[100]

Era ésta, reiterémoslo, la sana doctrina, la misma que había enseñado san Pablo (*non est potestas nisi a Deo*) y el propio Cristo, al reconocer en términos inequívocos que derivaba inmediatamente de Dios la autoridad de Poncio Pilato, Y en ninguna parte constaba, por último, que Cristo hubiera alterado esta separación y autonomía de

[99] *De dominio*, 505.

[100] *Monarchia*, III, 15: "Sic ergo patet quod auctoritas temporalis monarchae sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit; qui quidem Fons, in arce suae simplicitatis unitus, in multiplices alveos influit ex abundantia bonitatis".

las dos espadas por la institución de la Iglesia. Por todo lo cual, y como para disipar toda duda a este respecto, el maestro De la Veracruz estatuye con toda firmeza lo siguiente:

"El sumo pontífice no tiene potestad en negocios temporales de tal modo que pueda llamarse señor del orbe".[101]

Queda, pues, reducido el pontífice a la potestad espiritual, sólo que ésta es exorbitante, como puede verse del siguiente texto:

"El sumo pontífice tiene inmediatamente de Cristo la plenitud del poder en los asuntos espirituales sin limitación alguna y dependiente sólo de Cristo".[102]

Pasemos ahora a otro punto de la mayor importancia.

"Si hasta aquí —escribe Cerezo de Diego— la doctrina de Veracruz coincide plenamente con la sostenida por su maestro Vitoria y demás compañeros de la escuela salmantina, en la siguiente conclusión, sin embargo, se separa notoriamente de la misma, al menos literalmente, al afirmar que la potestad espiritual del papa se extiende no sólo a los fieles sino también a los infieles".[103] En dicho lugar, en efecto, leemos lo siguiente:

"El sumo pontífice no sólo posee la suprema potestad en orden a las cosas espirituales respecto de los fieles cristianos que ya abrazaron la fe, sino también respecto de aquellos que no han prestado aún su adhesión a la religión cristiana. Lo que quiero decir es que la potestad sobre las cosas espirituales, que existe siempre en el pontífice por derecho divino, se extiende también a los infieles".[104]

A esta extensión desorbitada, literalmente ecuménica, se ve llevado nuestro autor por la interpretación que da a aquel paso evangélico[105] en el cual habla Cristo de "otras ovejas" (*alias oves*) que posee, y a las cuales hay que llevar también al redil común, a fin de que no haya sino un solo rebaño y un solo pastor: *ut fiat unum ovile et unus pastor.* Ahora bien, es más que dudoso, para decir lo menos, que de este texto pueda derivarse la jurisdicción espiritual del papa sobre todos los hombres, bautizados o no, cuando lo normal parece ser el que sólo por el bautismo, por la incorporación a la Iglesia, pase uno a ser súbdito espiritual del papa.

Sea de ello lo que fuere, lo indiscutible es que, con esta proposición, el maestro agustino ha dado un considerable paso adelante —o hacia atrás, según la perspectiva axiológica— al postular la jurisdicción espiritual ecuménica del papa; un paso, una vez más, en el sentido que se quiera, pero en cualquier hipótesis, un paso tremendo. A tanto como esto no había llegado Vitoria, para el cual el papa no

---

101 *De dominio,* 510.
102 *De dominio,* 519.
103 Cerezo, *op. cit.,* p. 396.
104 *De dominio,* 533.
105 San Juan X, 16.

tiene ninguna jurisdicción espiritual sobre los infieles, ni mucho menos, por supuesto, una de carácter temporal.

Vitoria, en efecto (y en esto nos ajustamos a la irreprochable documentación que del dominico hace el agustino Cerezo de Diego) había enseñado, en sus comentarios a la *Secunda secundae,* que el papa no tiene ningún dominio o supremacía sobre los indios, ni en lo temporal ni en lo espiritual, sino tan sólo sobre los que por el bautismo son cristianos, o que lo fueron, como los herejes.[106]

Años después, al pronunciar la *relectio de Indis prior,* Vitoria afirma con la misma decisión que "el papa no tiene jurisdicción espiritual sobre los infieles".[107]

"La opinión de Veracruz en este punto —comenta Cerezo de Diego— parece dar marcha atrás y estar más de acuerdo con el pensamiento de autores teocráticos de principios de siglo, como, por ejemplo, Juan López de Palacios Rubios".[108]

Si la potestad espiritual del papa sobre los infieles, al igual que sobre los fieles, se mantuviera dentro de los límites connotados por aquel adjetivo, las consecuencias prácticas no serían tan graves, pues todo pararía en el ejercicio del *ius praedicandi,* un derecho que la Iglesia podrá reclamar siempre, si ha de dar cumplimiento al mandato recibido de su divino fundador: "Id y enseñad a todas las naciones". Hasta aquí, una vez más, no habría nada que decir; pero las cosas empiezan a ser graves, muy graves, en el momento en que el poder directo espiritual se dobla del poder indirecto en materia temporal, el cual, una vez admitido, no tiene prácticamente límite alguno. No lo admitió, por cierto, Dante Alighieri, para el cual, como dijimos antes, cada una de las dos potestades ejerce su cometido con perfecta independencia de la otra, pero desgraciadamente no se mantuvo en esta línea la teología católica, y la teología española, por su parte, no hizo sino llevar a sus mayores extremos la doctrina del poder indirecto, como lo hace el maestro De la Veracruz en el siguiente pasaje:

"Para ejercer su autoridad en las cosas espirituales, (el Papa) tiene también, si fuere necesario, la potestad y el dominio *sobre todas las cosas temporales.* Lo que queremos decir en esta conclusión es que si el sumo pontífice no puede ejercer su autoridad en el ámbito espiritual sin la aplicación de medios temporales, tiene dominio sobre las cosas temporales que sean necesarias para aquello. Y si no puede dar

---

106 Vitoria, *In secundam secundae,* q. 62, art. 1: "Nec papa est superior ad illos in temporalibus nec in spiritualibus, si non sunt baptizati, quia papa solum est supra illos qui sunt christiani, vel qui fuerunt christiani, ut haeretici".

107 Vitoria, *Obras,* ed. Urdanoz, BAC, p. 679: *Papa non habet iurisdictionem spiritualem super infideles.*

108 Cerezo, *op. cit.,* p. 398.

cumplimiento a su deber (*exsequi suum officium*) porque le es impedimento algún rey o señor en lo temporal, puede disponer de tal rey, de su reino y soberanía, o privándole de él, o castigándole o haciéndole la guerra, en la medida necesaria para remover aquel impedimento".[109]

Volviendo a la acción misional, cuya alta dirección tiene que estar, como es obvio, en manos del romano pontífice (en esto no hace sino ejercer la competencia que le es propia) los teólogos de la escuela española, entre ellos Vitoria y De la Veracruz, entendieron aquella dirección con tal latitud, que juzgaron del todo apropiado que, para prevenir rivalidades que redundaran en detrimento de la obra evangelizadora, el papa encomendara a unos pueblos (a sus soberanos en el caso concreto) con exclusión de los demás, la propagación de la fe *in partibus infidelium*. En el caso del nuevo mundo, dice fray Alonso, "consta que el papa Alejandro (VI) encomendó a los Reyes Católicos y al emperador esta obra de propagar la fe en estas provincias hasta entonces desconocidas".[110]

Esta es una de las pocas y fugaces alusiones a las célebres bulas alejandrinas de 1493, que encontramos en la relección del maestro agustino. No le preocupa tanto el hacer un análisis exhaustivo de los documentos pontificios —y sobre todo en cuanto atributivos de soberanía— cuanto el destacar en ellos el carácter de monopolio misional en favor de los reyes de España. Ahora bien, este carácter lo ostenta indiscutiblemente la bula *Inter cetera*, con entera independencia de si, por otra parte, se atribuye o no el pontífice la facultad de conceder a los Reyes Catolicos la soberanía de las tierras descubiertas y por descubrir, al oeste de la línea imaginaria trazada por él mismo.

Lo anterior no quiere decir, sin embargo, que al profesor de la universidad de México le hubiera sido indiferente la interpretación de las bulas alejandrinas en lo que pudieran éstas redundar en detrimento de los derechos de la población nativa. Sobre esto debe haberse formado en su conciencia una opinión que desgraciadamente ignoramos. De lo único que estamos ciertos es de que el maestro agustino estima estar dentro de las atribuciones del romano pontífice la misión evangelizadora conferida con carácter exclusivo a los reyes de España, con la consiguiente exclusión de las demás naciones. Alejandro VI, en efecto, impone en la bula pena de excomunión *latae sententiae* a todos aquellos que sin licencia especial del rey de España o de sus herederos, intentaran pasar a las islas y tierras firmes halladas o que se hallaren, *inventas et inveniendas*.

Fray Alonso, por su parte, no se pronuncia expresamente sobre esta provisión de la bula *Inter cetera*, pero sí lo había hecho, en los tér-

[109] *De dominio*, 555.
[110] *De dominio*, 581.

minos más inequívocos, su maestro Francisco de Vitoria, según el cual "caería dentro de la autoridad y poder del sumo pontífice" el prohibir a las otras naciones el *ius peregrinandi* y el *ius commercii* con los pueblos del nuevo mundo, "si fuera esto conveniente a la propagación de la religión cristiana, ya que puede ordenar las cosas temporales como convenga a las espirituales".[111]

A nuestro modo de ver, éste es un lamentable desfallecimiento, el más deplorable sin duda alguna, del genio de Francisco de Vitoria, y peor aún cuando pensamos que fue seguido en esto por todos o por la mayoría de sus discípulos. Porque después de haber proclamado, con Tomás de Aquino, que el derecho divino no cancela el derecho humano y natural, ahora resulta que el *ius naturalis societatis et communicationis*, sobre el cual funda Vitoria el derecho internacional, debe ceder ante el derecho divino de la predicación de la fe, un derecho claramente derogatorio, en los textos vitorianos, del derecho de sociedad natural y comunicación. Dentro de la relección vitoriana y en lo que concierne al nuevo mundo, el ejercicio de este derecho está abierto tan sólo a españoles y portugueses, únicos usufructuarios de la partición del mundo decretada por Alejandro VI. El principio, por lo demás, apenas si hay que decirlo, se impondrá por sí mismo y sin restricción alguna en el devenir de la historia.

Con todo y los poderes exorbitantes que, como hemos visto, radica fray Alonso en la persona del romano pontífice, tiene buen cuidado de reiterar, una vez más, que estos poderes no se extienden en ningún caso a la expoliación de las tierras y bienes propios de los indígenas:

"Por lícito que sea —dice— enviar predicadores y soldados que los defiendan, no sería lícito, sin embargo, enviarlos a ocupar sus tierras y a privarlos de su justa posesión y dominio".[112]

"La potestad del pontífice —leemos poco después— no es para destruir sino para edificar. Ahora bien, sería en su destrucción si hubieran de ser despojados de sus bienes los infieles que oyen a los predicadores, los cuales, por ende, por ningún motivo han de ser enviados con este propósito".[113]

Con esto queda despachada la doble cuestión preambular del dominio universal del papa o del emperador. Preambular, decimos, ya que, si la respuesta fuere afirmativa, no habría necesidad de indagar más, toda vez que uno u otro de aquellos dos supremos dignatarios no harían sino ejercer un derecho que originariamente les compete al someter a los pueblos del nuevo mundo.

Como tal poder, sin embargo, por lo menos como poder directo en materia temporal, les ha sido denegado tanto al papa como al em-

---

[111] Vitoria, *Obras*, BAC, 1960, p. 716.
[112] *De dominio*, 582.
[113] *De dominio*, 584.

perador, ábrese ahora la cuestión del título adventicio por cuya virtud habría podido justificarse la conquista española. Alonso de la Veracruz, por consiguiente, va a entrar ahora, como su maestro Francisco de Vitoria, en esta problemática. A ejemplo de aquél, dividirá el tratamiento de la cuestión entre el estudio de los títulos ilegítimos (Duda X) y de los títulos legítimos (Duda XI) a la conquista de los territorios allende el océano, aunque el maestro agustino prefiere más bien hablar de causas injustificantes y causas justificantes. Sigámosle por esta vía.

IV

TÍTULOS ILEGÍTIMOS DE CONQUISTA

"¿Pudo el emperador o el rey de Castilla —leemos en el principio de la cuestión décima— haber declarado a estos bárbaros una guerra justa?" [114]

Al contrario de otros miembros de la escuela española, Vitoria entre ellos, que solían hablar de "conquista",[115] el maestro De la Veracruz prefiere hablar simplemente de la acción hostil, la cual (lo hemos ponderado con antelación) no tiene por qué traducirse necesariamente en una subyugación permanente, sobre todo si ha dejado de existir la causa que dio origen a la empresa bélica.

En el caso de fray Alonso, además, había algo que le obligaba especialmente, a lo que nos parece, a situarse en este terreno, toda vez que san Agustín, a cuya orden pertenecía, había sido el primer teórico de la guerra justa, con todos los requisitos que a su tiempo suscribió la escolástica. Dicho de otro modo, san Agustín acaba por disipar los escrúpulos que en esto tuvieron los primeros cristianos, al afirmar él, por su parte, que, como dirá Vitoria al trasladarlo, es lícito a los cristianos militar y hacer la guerra, incluso la guerra ofensiva: *Christianis licet militare et bella gerere.* Con estas palabras, a nuestro humilde parecer, el obispo de Hipona lanzó a la Iglesia por una dirección totalmente equivocada, en cuanto que contraria al precepto del divino maestro de no resistir al mal: *et ego dico vobis non resistere malo.* Sin recurrir a la violencia conquistó Gandhi la India, y lo propio habría podido hacer la Iglesia con el mundo.

Sobre esta base, pues, y en un orden que coincide en parte y en parte discrepa del orden seguido por Vitoria, el maestro De la Veracruz expone como causas injustificantes de la conquista las ocho siguientes:

1) La infidelidad de los indios;
2) La pertenencia *de iure* del nuevo mundo al antiguo imperio romano;

---

[114] *De dominio,* 606.

[115] Esta había sido, en efecto, la terminología vitoriana: *de titulis non legitimis (vel legitimis) quibus barbari novi orbis potuerunt venire in ditionem hispanorum.*

3) Los agravios de los indios a los españoles;
4) La oposición de los indios a la predicación del evangelio;
5) La renuencia de los indios a abrazar la fe;
6) Los pecados *contra naturam* de los indios;
7) El atraso mental y amencia de los indios; y
8) La conquista por ordenación de Dios.

Para cualquier lector siquiera medianamente familiarizado con la obra de Francisco de Vitoria, tiene que aparecer como evidente, por la simple lectura de la lista de títulos que antecede, que si Alonso de la Veracruz comparte con su maestro la problemática en la cuestión de la conquista, no así, en cambio, la sistemática, la cual es, en el maestro de Salamanca, de un acabado rigor conceptual. No hay jamás en él, en efecto, la menor confusión entre los hechos y el derecho, y los títulos de conquista guardan por sí solos su validez o invalidez, según que sean legítimos o ilegítimos, con entera independencia de que en la práctica hayan tenido o no cumplimiento sus supuestos normativos. A fray Alonso, por el contrario, le acontece registrar como ilegítimos ciertos títulos por la sola razón de que no se han dado en el nuevo mundo sus supuestos normativos, los cuales, de haberse dado, habrían convertido el título en cuestión en perfectamente legítimo; ahora bien, es evidente que el derecho no puede depender de una contingencia fáctica.

Pasando ahora, así tenga que ser *summa per capita*, a los títulos listados antes como ilegítimos, nos encontramos con que, en lo que hace al primer título, el de la infidelidad de los indios, ya se había ocupado de él nuestro autor como cuestión preambular, y él mismo lo reconoce así, al reproducir la tesis que anteriormente había sentado, de que los infieles tienen justo dominio (*infideles habere dominium iustum*) así en derecho público como en derecho privado. Considera el maestro sin embargo, como buen agustino que es, que debe hacer una *retractatio* del problema (no desdecirse, sino volver a tratar) como lo había hecho el obispo de Hipona, y ello por haberse agrupado tantos y tan graves doctores en apoyo de una u otra de las tesis opuestas, unos con el Ostiense, otros con el papa Inocencio IV, opositor del primero y defensor, por ende, del dominio legítimo de los infieles. Con gran erudición cita nuestro autor numerosas autoridades de uno y otro campo, lo cual es de gran interés desde el punto de vista histórico, pero no hay por qué seguirlo ahora en este capítulo de erudición. Mas lo que sí debemos registrar es la declaración del maestro en el sentido de que "todos los juristas y consejeros reales han seguido la opinión del Ostiense en lo que concierne al gobierno del nuevo mundo".[116]

---

[116] *De dominio*, 631.

Según esto, aquellos hombres habrían hecho suya la doctrina del cardenal de Ostia, el cual, en la cita que de él hace fray Alonso, dejó escrito lo siguiente:

"Hoy en día no hay jurisdicción ni propiedad ni honor ni potestad entre los infieles, ya que, por el advenimiento de Cristo, todo aquello pasó a los cristianos, y su reino a otro reino, en castigo de sus injusticias".[117]

La conclusión que de ahí inferían aquellos juristas, los consejeros áulicos de Carlos V, era la de que no sólo el emperador (aunque él ante todo) sino "otro cualquiera" (*quicumque alius*) podía privar lícitamente a estos infieles de la posesión de hecho que sobre sus bienes tenían, "porque los bienes de ellos son como bienes mostrencos o abandonados, como lo son las aves y los peces y los guijarros en la orilla del mar, los cuales son del primero que los tome, con arreglo a la *Instituta, de rerum divisione*".[118]

De estas consideraciones nació en la mente de aquellos hombres la concepción del llamado derecho de descubrimiento (*ius inventionis*) seguido del derecho de ocupación (*ius occupationis*), por cuanto que el descubrimiento se perfecciona con la toma de posesión u ocupación de lo hallado como título adquisitivo de soberanía. Un título oponible a las otras potencias coloniales, por la prioridad del descubrimiento y la ocupación, y en esto consiste todo su valor, porque en lo que respecta a los habitantes del país descubierto, allí están como si no estuvieran ni existieran, *quantité négligeable* en fin de cuentas, por no poder ser a su vez sujetos capaces de propiedad o de soberanía.

En un par de pases magistrales había despachado Vitoria este pseudotítulo, cuya vigencia histórica, por lo demás, reconoce el maestro. "Al principio, dice, no se alegaba otro, y con este solo título se hizo a la mar Colón el genovés". Mas como los primitivos habitantes de estos territorios eran verdaderos señores de sus tierras, así en derecho público como en derecho privado, por sí solo, en conclusión, "no justifica (el supuesto *ius inventionis*) la posesión de aquellos bárbaros, no más que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros".[119]

Non plus quam si illi invenissent nos. Debió de haberse estremecido el aula salmanticense en que por primera vez resonaron estas osadas palabras. El mismo valor jurídico tenía, para el disertante, la llegada a las playas del nuevo mundo de las naves de Grijalva o de Cortés, como el arribo, a la costa europea, de una piragua de Moctezuma. Nun-

---

[117] *De dominio*, 624: *Hodie non est iurisdictio, neque dominium, neque honor neque potestas penes infideles; nam, per adventum Christi, translata sunt in christianos...*"

[118] *De dominio*, 626. *Iustiniani institutiones*, lib. II, tit. I, par. 12: *quod ante nullius est, id naturali ratione occupanti conceditur.*

[119] Vitoria, *Obras*, BAC, 1960, pp. 684-685.

ca como en aquel momento, en la historia del derecho de gentes, fue tan plásticamente viva la igualdad jurídica de los Estados.

Alonso de la Veracruz, por su parte, en perfecta comunidad de ideas y sentimientos con su maestro Francisco de Vitoria en este punto, no estimó conveniente, sin embargo, reservar en su relección un lugar especial al *ius inventionis;* a tal punto le parecía superfluo y ridículo, y por esto se contenta con sentar la siguiente conclusión:

"Que los indios eran legítimos señores y poseían una verdadera jurisdicción y propiedad, y no eran, por la sola infidelidad, injustos posesores, por lo que de ningún modo pudieron ser sometidos por este motivo al emperador".[120]

Fue una doctrina que tardó largo tiempo en imponerse, porque todavía en el siglo XIX había autores como Bluntschli, para el cual eran jurídicamente *res nullius* los territoros ocupados por *peuplades sauvages,* y este criterio, aunque con otras palabras, lo asume la conferencia africana reunida en Berlín en 1884, hace un siglo exactamente, para repartirse el continente africano entre las potencias europeas, sin tomar en cuenta en absoluto la voluntad de la población indígena. De ayer apenas, como quien dice, es el reconocimiento pleno del derecho de autodeterminación de los pueblos, primeramente en las grandes resoluciones descolonizadoras de las Naciones Unidas, y últimamente en los pactos internacionales de derechos humanos, los cuales entraron en vigor en 1976.

Cuando se ven las cosas en esta perspectiva, cobra gran realce y reconforta el ánimo el que estos principios hayan sido proclamados desde las cátedras mayores de la Universidad de Salamanca y la Universidad de México en el curso del siglo XVI, el más glorioso de todos en las armas y en las letras.

Imperio Romano y nuevo mundo

Viene en seguida la cuestión, que Vitoria pasó por alto, de si el emperador cristiano, como heredero de los césares romanos, puede hacer la guerra contra los infieles que, por haber estado en la antigüedad dentro de los límites del imperio romano, continúan perteneciendo a él *de iure* aunque no *de facto,* y pueden, por tanto, ser reducidos por la fuerza a la obediencia del emperador.

Al contrario de otras posiciones doctrinales que eran más o menos discutidas, la tesis anterior no tenía, hasta donde sabemos, ningún opositor dentro de la comunidad católica, pues aun aquellos que defendían la capacidad jurídica de los infieles para tener dominio y soberanía —entre ellos el papa Inocencio IV y el cardenal Cayetano— no vacilaban ni por un momento en aceptar la licitud de la guerra

[120] *De dominio,* 659.

que se hacía contra turcos y sarracenos, detentadores de territorios enclavados dentro del antiguo imperio romano, el pagano y el cristiano, hasta su desaparición, con la toma de Constantinopla, el año 1453.

La restricción que acabamos de hacer, de que esta posición fue uniforme "dentro de la comunidad católica", obedece al hecho de que, como lo recuerda el mismo maestro De la Veracruz, en 1520 el papa León X había condenado por la bula *Exsurge Domine* 41 proposiciones de su correligionario Martín Lutero, entre ellas la de que la guerra contra los turcos es tanto como oponerse a la voluntad de Dios, el cual se sirve de ellos para castigar nuestras iniquidades: *proeliari adversus Turcas est repugnare Deo visitanti per illos iniquitates nostras.*[121] Extraño ireneísmo, en verdad, en boca de quien encendió las guerras de religión que no terminaron sino con la paz de Westfalia en 1648, al término de la guerra de treinta años.

En lo que concierne a fray Alonso, su posición en este problema es clara y nítida, así en lo que concierne al derecho como en su eventual aplicación a los hechos. Con el derecho está de acuerdo, pero no con los hechos, como resulta con toda claridad del siguiente pasaje:

"En segundo lugar, síguese que si los habitantes del nuevo mundo hubiesen sido en algún tiempo súbditos del imperio romano, sería justa la guerra para someterlos a él; o como si lo hubieran sido de los reyes de Castilla, sería lícito ahora, aún en contra de los que se opusieren, volverlos a su potestad. Pero, sin embargo, como de ningún modo consta que en algún momento hubieran sido súbditos, ni existe un derecho de disposición de tal dominio, síguese que por este motivo no pudo ser lícita la guerra contra ellos, ni puede el emperador por esta razón dominar en estos territorios".[122]

Era evidente, por lo demás, que nunca había pertenecido el nuevo mundo al antiguo imperio romano, aunque no faltaron ciertos fantaseadores[123] que, por halagar sin duda a Carlos V, sostenían que eran romanas ciertas ruinas que vieron en Yucatán, y romanos, por consiguiente, los hombres blancos y barbados que siglos antes aportaron a aquellas tierras, según la tradición de que daban fe los viejos de la región. En cambio, y hasta donde sabemos, nadie pensó en aquel momento en invocar la autoridad de Dante Alighieri, para el cual, como dijimos antes, el imperio romano, ya *de facto*, ya *de iure*, se extendía a toda la humanidad, por lo cual Pilato, al tener, según dice el poeta, "jurisdicción sobre todo el género humano", pudo castigarlo en la persona de Cristo, el cual "llevaba sobre sí todos nuestros dolores".[124]

---

[121] Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 1976, p. 361.

[122] *De dominio*, 666.

[123] Entre ellos el dominico Vicente Palatino de Curzola, en su *Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India occidental*, 1559.

[124] *Monarchia*, II, 12.

¡Qué filón, por cierto, dejaron de explotar aquellos romanizantes desorbitados!

Los agravios de los indios

El tercer título ilegítimo lo enuncia nuestro autor como sigue:

"Si los infieles hostilizan a los cristianos y les causan agravios (*iniuriae*) ya sea que les estén sujetos o que no lo estén, pueden lícitamente ser castigados con la guerra y tomarse venganza de ellos, hasta privarles de su jurisdicción en caso necesario y del dominio de suyo legítimo".[125]

Este título es el ejemplo típico de lo que antes dijimos, de la confusión en que incurre a veces fray Alonso entre el hecho y el derecho. El título, abstractamente considerado, es en sí mismo perfectamente legítimo. Si hay algún principio fundamental, de todos acatado, en la doctrina escolástica de la guerra justa, es que todas las causas que pueden fundarla se resumen en el agravio o daño (*iniuria*) recibido, gravísimo, irrenunciable, y tal que no pueda repararse por otros medios. "La única y sola causa justa de hacer la guerra —había dicho Vitoria— es la injuria recibida".[126]

De esta doctrina tenía que ser por fuerza solidario fray Alonso, entre otras cosas por haberla constituido formalmente, antes de otro alguno, su padre san Agustín. "Suelen definirse como guerras justas, dice el santo, aquellas en que se toma satisfacción de las injurias" (*quae ulciscuntur iniurias*) con las demás especificaciones que allí se siguen. Es un derecho que, como subraya el maestro agustino, viene a reducirse al derecho natural de legítima defensa, o sea el derecho de repeler la fuerza con la fuerza, y del que puede servirse lo mismo el gobernante que el particular.[127]

Por esta razón, continúa diciendo el maestro De la Veracruz, "tiénese por justa la guerra que libran los cristianos contra turcos y sarracenos, enemigos implacables de los cristianos a quienes dañan por todos los medios a su alcance, y los esclavizan y torturan y afligen de múltiples modos".[128]

No es éste, sin embargo, el caso de los indígenas americanos, por lo que el pretendido título es de desecharse, imponiéndose, en suma, la siguiente conclusión:

"Siendo así que los habitantes del nuevo mundo en nada habían ofendido a los cristianos al tiempo de su llegada, ni les hicieron el menor daño ni a ellos ni en su propiedad, ni prohibieron ningún tipo

---

[125] *De dominio*, 668.

[126] Vitoria, *Obras*, BAC, p. 824: *Unica est et sola causa iusta inferendi bellum, iniuria accepta.*

[127] *De dominio*, 670: *Et non solum potest qui regit et gubernat, sed cuilibet licet iure naturali se defendere et vim vi repellere.*

[128] *De dominio*, 672.

de comercio entre ellos y los españoles, síguese, por lo tanto, que por esta causa no puede justificarse la guerra que se les hizo cuando por primera vez fue sometida esta nación al emperador".[129]

La predicación evangélica

En el título que sigue, el de la oposición de los indios a la predicación del evangelio, incurre de nuevo el disertante en la confusión entre el hecho y el derecho, ya que el título en sí mismo es perfectamente legítimo, de acuerdo naturalmente con la mentalidad de la época, y como tal lo había listado, entre los títulos legítimos, Francisco de Vitoria. Y lo propio, según vimos en la Duda IX, había enseñado el maestro De la Veracruz, y con mayor decisión aún, por cuanto que, en su opinión, el romano pontífice tiene jurisdicción espiritual directa aun sobre los infieles, por lo menos en lo tocante a la predicación del evangelio, *saltem quantum ad praedicationem.*[130] Por lo cual, y según sigue diciendo allí mismo nuestro autor, el poder de predicar el evangelio constituye en la Iglesia un auténtico derecho, jurídicamente exigible por todos los medios, entre ellos el empleo de la fuerza si fuere necesario.[131]

De esta doctrina no podía desdecirse, antes la reafirma ahora, al enfocar la cuestión bajo un nuevo ángulo, en los términos siguientes:

"Si los infieles, cualquiera que sea su condición, no quieren recibir a los predicadores del evangelio, sino que les causen agravios o los maten, y de ningún modo se les diera la facultad de predicar libremente, sería lícita entonces la guerra contra ellos, y sobre todo con la autoridad del sumo pontífice".[132]

No obstante este recurso, con facultades prácticamente ilimitadas, al brazo secular, queda bien claro que para el empleo de la fuerza por parte de los españoles ha debido preceder la oposición hostil por parte de los nativos. Ahora bien, los hechos ocurrieron exactamente al revés, y por esto no puede funcionar en esta situación el título alegado, según resulta del siguiente parágrafo:

"Dado que en un principio no se enviaron tales predicadores (idóneos por su ciencia y su virtud) sino que desde el primer momento vinieron soldados armados que aterraban, expoliaban y mataban a los habitantes del nuevo mundo, síguese que, por esta causa, no puede justificarse la guerra que se les hizo para someter estas tierras al dominio del emperador".[133]

Ni vale tampoco, a los ojos del maestro agustino, el que los lobos

---

[129] *De dominio*, 673.
[130] *De dominio*, 537.
[131] *De dominio*, 566.
[132] *De dominio*, 674.
[133] *De dominio*, 682.

se vistan de piel de oveja, es decir que los soldados se transformen en unciosos predicadores "y les muestren la biblia a los nativos, diciéndoles que existe un solo Dios, creador del cielo y de la tierra, y que su vicario en la tierra es el sumo pontífice, a quien deben prestar obediencia".[134]

Tanto Burrus como Cerezo de Diego ven en estas líneas una denuncia del ridículo requerimiento de Palacios Rubios, documento al que Fray Alonso no concedía el menor valor como justificante de la acción armada de los conquistadores.

Análogo desprecio le merece la ligera variante de aquel requerimiento, con el mayor énfasis en el *imperator dominus totius orbis*, que se le leyó a Atahualpa, en el Perú, para intimarle su sumisión a Carlos V. Todo esto no es de ningún modo suficiente a justificar la acción bélica, en razón de que:

"En primer lugar, porque no era aquel el modo de predicar ni de proponer la fe, lo cual debe hacerse seria y prudentemente, y no a la ligera. Debe hacerse sin acompañamiento de escolta armada (*sine armorum satellitibus*), y por medio de varones cuya vida confirme su doctrina... todo lo cual, vuelvo a decir, no tuvo lugar en el principio, cuando los españoles llegaron a esta nueva tierra".[135]

De todo lo hasta aquí expuesto resulta en conclusión, sigue diciendo el maestro, que nunca fueron enviados, en el principio de la conquista, varones de buena y santa vida que hubieran sido por sí mismos, por su ejemplo, la mejor predicación, y sigue diciendo:

"Pero ya que no fue así, antes por el contrario los primeros mílites que vinieron dieron rienda suelta a sus pasiones, como lo hacían con sus caballos, y se abandonaron a su sensualidad, lujuria y rapiña, no hay modo, en conclusión, de justificar aquella primera guerra que desencadenaron los españoles".[136]

La libertad de creer

Después de haber oído la predicación evangélica, está por verse si puede en seguida hacerse violencia a los indios para obligarles a abrazar la fe.

La respuesta del maestro De la Veracruz a esta duda que configura el título quinto, es inmediata y categórica:

"Si estos infieles reciben a los predicadores y les permiten evangelizar libremente, y si luego no quieren creer, no por ello pueden ser privados de su dominio por la guerra. Lo que quiero decir es que, en el supuesto de que estos infieles hubiesen admitido a los primeros mi-

[134] *De dominio*, 684.
[135] *De dominio*, 685.
[136] *De dominio*, 687.

sioneros y les hubieran permitido evangelizar en público y en privado, y no quisieran, sin embargo, recibir la fe del Dios verdadero, no por esto ha de hostilizárseles con actos bélicos ni privarles de un dominio que por otro motivo justamente les pertenece".[137]

La razón que da en seguida el maestro para respetar en este punto la libertad del gentil, es la de que nadie puede ser obligado a creer (*nullus debet ad fidem cogi*) como lo serían indudablemente si fueran privados de sus bienes por no abrazar la fe cristiana.

Al sentar la anterior proposición, fray Alonso no hace sino seguir la opinión común de su escuela. Si alguna vez, en efecto, pretendió aplicarse la sentencia evangélica del *compelle intrare*, que nada tiene que ver, por lo demás, con el bautismo, no tardó en imponerse desde el concilio toledano del año 633 (así lo registra Vitoria al tratar este punto) la opinión correcta. A partir de santo Tomás sobre todo, nadie puso en duda que, como dice el santo doctor, el creer es cosa de la voluntad, de la voluntad libre, por supuesto (*credere voluntatis est*) y que si alguna vez se hace la guerra a los infieles, no es para obligarles a creer, sino para que no obstaculicen la fe de Cristo, su predicación o su práctica.[138]

Hasta aquí vamos por doctrina conocida y camino trillado en la escolástica de la época, pero acto seguido y de buenas a primeras, nuestro autor nos espeta lo siguiente:

"Lo de que ni el emperador ni otra alguna potestad temporal pueda hacer la guerra a los infieles por la sola razón de que no se bautizan o no creen, debe entenderse con respecto a aquellos infieles que no son, por otros motivos, súbditos suyos, porque si lo fueren, bien de *iure* o *de facto*, parecería entonces que por amenazas o intimidación (*terroribus*) o bajo pena de privación de sus bienes, podrían ser compelidos a ello, y no para que crean contra su voluntad (ya que el hombre puede hacer todo lo demás sin querer, pero el creer no lo puede hacer sino queriendo) sino que *pueden ser compelidos a querer lo que antes no querían*, según lo hemos declarado largamente en nuestro comentario a la carta de san Pablo a los romanos".[139]

Nunca lamentaremos bastante, como es debido, la pérdida irreparable de este escrito de fray Alonso, porque en él habríamos tal vez entrevisto alguna luz sobre cómo puede conciliarse la coacción con la libertad, gravísima cuestión que no disimula, por cierto, su docto correligionaro el padre Cerezo de Diego, al decir lo siguiente:

"¿Podría realmente darse libertad de elección en una persona que se veía 'amenazada y aterrorizada', y hasta con la posibilidad inmi-

[137] *De dominio*, 688.
[138] *Sum. theol.*, II-II, q. 10, art. 8.
[139] *De dominio*, 690.

nente de ser desposeída de sus bienes, si no aceptaba una determinada opción que prácticamente se le imponía?" [140]

En virtud de que esta dramática aporía sobre la conciliación, si puede haber alguna, entre coacción y libertad, volverá después, y aun con mayor apremio, en el manuscrito veracruciano, reservamos para entonces su tratamiento, y por lo pronto limitémonos a decir, como lo hace fray Alonso, que, toda vez que en el primer encuentro los indios no eran aún súbditos del emperador, estaban por completo exentos de toda coacción posible, y así lo dice el disertante:

"Si los indios reciben a los predicadores y no los ofenden, sino que les permiten predicar libremente, no hubo, por consiguiente, ninguna razón o justicia para privarles de su legítimo dominio por el hecho solo de no recibir la fe. Es algo evidente, ya que estos nativos, al no ser súbditos del emperador, no podían ser compelidos ni obligados a recibir la fe, y por esta razón no pudieron ser debelados". [141]

No es sino una excepción dilatoria, lo reconocemos, y lo más grave vendrá después, pero no anticipemos.

Los pecados de los indios y su amencia

Pasando al sexto título de los ilegítimos, el de los pecados de los indios, nuestro autor se ajusta, en el tratamiento del tema, a la distinción entre los pecados *iuxta naturam* y los pecados *contra naturam*. En la comisión de unos y otros, por parte de los indios, pretendía fundarse la justicia de la acción represiva de los españoles.

No faltaban a esta tesis, por cierto, valedores insignes, entre ellos Inocencio IV, y más recientemente Palacios Rubios y Ginés de Sepúlveda, todos los cuales, en una forma o en otra, sostenían que el papa, por sí mismo o por intermedio del emperador, tenía jurisdicción para someter a los infieles pecadores, sobre todo a aquellos que no observaban la ley natural.

A esta posición, empero, se opuso rotundamente la escuela salmantina, capitaneada por Vitoria, cuya argumentación no carece, por cierto de gracia e ingenio. Si el papa, dice, pudiera hacer la guerra a los bárbaros por sus pecados, sean de la especie que fueren, con mucho mayor razón podría hacerla a los cristianos, entre quienes no faltan, a buen seguro, fornicarios y sodomitas, y mucho más pecadores que los bárbaros, por tener mayor conciencia de la malicia del pecado. Pero si así fuera, sigue diciendo el dominico, podría el papa arrebatar a estos príncipes sus tierras para darlas a otros, "y como en cualquier provincia hay siempre muchos pecadores, tendríamos a diario danza de reinos: *quotidie possent mutari regna*". [142]

---

[140] Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 467.
[141] *De dominio*, 692.
[142] Vitoria, *Obras*, BAC, p. 699.

En esta línea, huelga decirlo, se coloca el maestro hispanomexicano, el cual, en la repulsa de aquel seudotítulo, añade dos argumentos. El primero, de viejo abolengo tomista, el de que el dominio no se funda en la gracia y no se pierde, por tanto, por el pecado,[143] a cuyo propósito observa fray Alonso, muy pertinentemente, que la tesis contraria fue condenada por la Iglesia como herética, primero en el caso de los valdenses y luego en el de John Wycliffe, condenado por el concilio de Constanza.

El segundo argumento, y con referencia especial a la sodomía, lo aduce nuestro autor del modo siguiente:

"Aún en el supuesto de que el vicio nefando fuera frecuentísimo entre ellos, no existiría por ello causa justa de guerra, digan lo que quieran graves doctores, porque aunque pequen contra la naturaleza, no por esta razón han perdido el justo dominio que por otros motivos tenían; y por otra parte, a pesar de su depravación de costumbres, tampoco era este vicio tan frecuente en ellos como algunos piensan. Y dado que lo fuese, no por esto pudieron ser expoliados justamente, toda vez que el daño resultante del vicio era sólo para sí mismos".[144]

Faltaba, en otros términos, la *iniuria*, la lesión del derecho ajeno, condición indispensable para la justicia de la guerra.

El título siguiente, seudotítulo mejor dicho, que se alegaba para debelar y someter a los indios, era su atraso mental y cultural, o como acostumbraba decirse, su condición infantil y de simpleza absoluta, "como niños y tontos"; *tanquam pueri et velut amentes*.

Al rechazar sin la menor vacilación este título, el discípulo de Francisco de Vitoria, dice Cerezo de Diego, supera en mucho a su maestro, el cual registra como título dudoso el de la pretendida amencia de los indios, o un estado mental confinante, o poco menos, con la amencia: *etsi non sint amentes, parum distant ab amentibus*.

A Vitoria, quien no tuvo jamás el menor contacto directo con la realidad americana, le habrán impresionado seguramente los relatos de ciertos viajeros que dejaban muy mal parados a los indios, y sobre todo si se referían a las Antillas y no a las grandes civilizaciones del altiplano peruano o mexicano. Por esto llegó el maestro a pensar, y siempre poniéndolo en duda, que acaso fuera conveniente para los nativos el que los españoles tomaran por un tiempo la administración de sus territorios, pero sin despojarles de sus bienes (de esto hace Vitoria reserva expresa) y a condición, además, dice, de que todo ello redunde en el bien y utilidad de los nativos y no únicamente en el provecho de los españoles: *propter bona et utilitatem eorum et non*

[143] *De dominio*, 705.
[144] *De dominio*, 707.

tantum ad quaestum hispanorum. Salvo prueba en contrario, no tenemos por qué dudar de la sinceridad de estas palabras.

Hoy podríamos sentirnos inclinados a interpretar esta actitud del maestro salmantino como una debilidad o condescendencia culpable con los conquistadores, cuando deberíamos pensar, por el contrario, que será por siempre un honor de Vitoria el haber mantenido una postura dubitativa ante el título que en adelante todos tuvieron por cierto en la era de la colonización. Una vez que, por la creciente secularización de Europa, desvaneciéronse los títulos teológicos, el de la dilatación de la fe principalmente, no quedó al fin sino el del desnivel cultural: civilización contra barbarie, como solo e indiscutible título de colonización, apto como ninguno para cohonestar los apetitos imperialistas. A despecho de ciertas mitigaciones humanitarias que fueron apareciendo poco a poco, el título en cuestión mantiene toda su entereza no sólo en el régimen de mandatos de la Sociedad de naciones, sino hasta en la Carta de las naciones unidas, cuyo capítulo XI, sobre "territorios no autónomos", es, en buenas palabras, una ratificación del colonialismo. Éste no empezará a ceder, como institución, sino con las grandes resoluciones descolonizadoras de la Asamblea general, hasta acabar por desaparecer del todo, en el papel por lo menos.

Gloria imperecedera, por tanto, será siempre de Alonso de la Veracruz el haberse anticipado en cuatro siglos a la condenación del colonialismo, al repudiar el título que en el curso de la historia le sirvió de fundamento. Con una experiencia larga y directa de la realidad americana, y con la misma objetividad, exenta de pasión, con que en el examen del título anterior reconoció la existencia de ciertos vicios entre los indios, así ahora presenta la defensa de su capacidad política y madurez de gobierno en los términos siguientes:

"Los habitantes del nuevo mundo no sólo no son niños o amentes, sino que a su manera sobresalen del promedio (*praestantes*) y por lo menos algunos de ellos, igualmente a su modo, por extremo sobresalientes (*praestantissimi*). Lo cual es evidente, toda vez que desde antes de la llegada de los españoles, y aún ahora lo vemos con nuestros ojos, tienen magistrados, un gobierno apropiado y los ordenamientos más convenientes, y antes tenían gobierno y régimen no sólo monárquico, sino aristocrático, como también sus leyes, y castigaban a los malhechores, como también premiaban magníficamente a quienes habían merecido bien de la república. No eran, por tanto, tan niños o amentes como para ser incapaces de dominio".[145]

No sin sorna agrega en seguida el maestro que si se reconoce en los indios el suficiente discernimiento racional como para cometer los peores pecados (*iudicium rationis sufficiens ad peccandum*) habrá que

[145] *De dominio*, 716-717.

reconocer en ellos igualmente la misma facultad no sólo en su aplicación al mal, sino también al bien y al buen gobierno.

La conquista por ordenación de Dios

El último título entre los ilegítimos, en parte conexo con algunos de los anteriores, es el llamado título providencialista, o sea el de la conquista por ordenación de Dios, y que el maestro agustino formula como sigue:

"No puede justificarse la guerra (contra los indios) con sólo decir que Dios los ha abandonado a la reprobación, y que por sus pecados quiere destruirlos y entregarlos en poder de los españoles, del mismo modo que en otro tiempo entregó Dios los cananeos a los judíos, según se ha aventurado a demostrar un varón por otra parte grave y religioso".[146]

Al abordar Vitoria este mismo título, engloba a sus fautores en un plural innominado y despectivo: "dicen algunos, no sé quienes". Algunos debieron ser, aunque no tantos tal vez como más al norte, entre los puritanos de la Nueva Inglaterra, los cuales, más familiarizados con el antiguo testamento, invocaban reiteradamente los libros del pentateuco para justificar su campaña de exterminio de los indios, coronada, al parecer, con el éxito más satisfactorio.

Al contrario de Vitoria, el maestro De la Veracruz alude a cierto *vir gravis et religiosus* como al principal fautor de la tesis providencialista, y aunque no lo nombra, tanto Burrus como Cerezo de Diego creen que no puede ser otro que el consabido Juan Ginés de Sepúlveda, cuyo pensamiento (y hasta posiblemente ciertas versiones manuscritas de su obra) era bien conocido en México desde la junta de Valladolid de 1550, aludida con antelación. Buena prueba de ello es el hecho, registrado por Lewis Hanke, de que en 1554, el mismo año en que fue pronunciada en la universidad de México la relección veracruciana, el cabildo de la capital acordó, en sesión solemne, enviar a Sepúlveda "algunas cosas desta tierra de joyas y aforros hasta por valor de doscientos pesos de oro de minas", con el claro propósito, dice Hanke, de "animarle en su lucha doctrinal contra Las Casas". Por esta circunstancia tal vez, por el favor de que gozaba entre los españoles más encumbrados, el maestro calla su nombre y lo trata con gran miramiento, pero no puede dejar de hacer alguna referencia, así haya sido pasajera, a la obra de quien más que nadie se ensañó con nuestros aborígenes, a quienes llama despreciativamente "hombrecillos" y "esclavos por naturaleza" (*homunculi, servi a natura*) con otras lindezas del mismo jaez. Y llega a tanto la obcecación de nues-

146 *De dominio*, 720.

tro detractor, que aun cosas tan encomiables y que han merecido el respeto universal, como las artes de los antiguos mexicanos, no son para Sepúlveda "argumentos de más humana prudencia, puesto que vemos cómo ciertos animalitos, como las abejas y las arañas, hacen obras que ninguna industria humana puede imitar cumplidamente".[147] Hombrecillos o animales, bestiecillas (*bestiolae* en el original) tal era, en suma, la estimación en que nos tenía el ilustre letrado cordobés.

Fácil, bien fácil es, por último, la refutación que del susodicho título hace nuestro autor, haciendo ver, como lo había hecho Vitoria, que no hay base común que pueda fundar la pretendida analogía entre los pueblos de Canán, a los cuales entregó Dios, supremo señor de vidas y haciendas, en manos de los judíos, y de lo cual nos consta por la sagrada escritura, y los pueblos americanos, con respecto a los cuales "no nos consta ni por la Escritura, ni por la Iglesia, ni por los sacros autores y doctores, que los indios hubieran sido entregados, por sus pecados, a los españoles".[148]

Por lo mismo, sigue diciendo el maestro, "considero temerario afirmar que de igual manera (como los cananeos a los judíos) hayan sido estos pueblos entregados a los españoles, para que como a viles criaturas los devoren como el pan que comemos, y los depauperen para enriquecer a los españoles".[149]

Estas valientes palabras, posiblemente pronunciadas ante el claustro universitario, o en todo caso consignadas en el texto de la relección, han pasado profusamente a la literatura tercermundista, en la cual ha llegado a ser lugar común el de que la creciente depauperación de los pueblos subdesarrollados está en función del igualmente creciente enriquecimiento de la plutocracia industrial. *Depauperantur (indi) ut divites fiant (hispani)* . . . La analogía terminológica y semántica es realmente sorprendente.

En otro aspecto de la semántica evolutiva podríamos también observar cómo el antiguo título providencialista pasó a ser, una vez que la noción de Dios desapareció del horizonte internacional, un título de expansión imperialista sin otra motivación que el puro irracionalismo, como en los conocidos ejemplos históricos del espacio vital o del destino manifiesto. Por esto es bueno volver de vez en cuando los ojos a los clásicos y fundadores del derecho internacional, que nos emplazaron ante instancias judicativas a la luz de la razón humana.

---

147 Sepúlveda, *Sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1941, p. 109. Con todo respeto por don Marcelino Menéndez Pelayo, traductor del *Democrates alter*, y en el supuesto de que el error no sea del editor, traduzco *apes* por abejas, como creo que debe ser, y no por *aves*, como está en la edición citada.

148 *De dominio*, 722.

149 *De dominio*, 733.

Con esto quedan despachados los títulos ilegítimos de la relección veracruciana; y antes de pasar al estudio de los que el maestro diputa de legítimos, sigamos por unos momentos al padre Cerezo de Diego en el resumen comparativo que hace entre el magisterio vitoriano y el veracruciano, por ser de gran interés histórico y exegético. Si en algo discrepare yo, no dejaré de decirlo, y en el silencio habrá de entenderse que me ajusto al esquema trazado por el docto agustino del Escorial.

Los dos primeros títulos ilegítimos de Vitoria, la autoridad universal del emperador y la autoridad similar del papa, con los distingos antes puntualizados, son englobados por fray Alonso en un solo título, el primero, y presentados bajo el punto de vista de la infidelidad de los indios, y que era el que interesaba más en la realidad americana. Y como el maestro había disertado antes con toda amplitud (Dudas VII, VIII y IX) sobre las pretensiones universalistas de las dos potestades, no creyó necesario extenderse más en este punto.

El tercer título ilegítimo vitoriano, el derecho de descubrimiento (*ius inventionis*) lo pasa por alto fray Alonso como título autónomo, sin duda por estimarlo superfluo, una vez que ha quedado bien establecido que estas tierras no eran *res nullius*, por tener sobre ellas sus habitantes legítima propiedad y señorío.

Silencio contra mención y mención contra silencio, nos encontramos ahora con que los títulos ilegítimos segundo, tercero y cuarto de la relección veracruciana, no aparecen en el correspondiente catálogo vitoriano. A Vitoria, por lo visto, no le preocupó mayor cosa el que ciertos romanistas trasnochados especularan aún sobre la posible pertenencia al imperio romano del nuevo mundo recientemente descubierto, y no creyó necesario, por lo mismo, ponerse a refutarlos. En México, al contrario, donde circularon, al parecer, ciertas leyendas sobre la llegada a Yucatán en tiempos muy remotos, de hombres blancos que habrían dejado vestigios arqueológicos de estilo romano, el maestro De la Veracruz estimó que debía desvanecer aquellas patrañas y oponerse al título de ahí resultante, para adscribir estos territorios, sin otra consideración, al imperio de Carlos V.

De acuerdo con Cerezo de Diego en que los títulos ilegítimos veracrucianos tercero y cuarto no figuran en el correspondiente catálogo vitoriano, me permito disentir de aquél en ciertas apreciaciones explicativas, a saber:

El título de las injurias sí está en Vitoria, en la *relectio de Indis posterior sive de iure belli*, pero como principio general, el de que *unica et sola iusta causa belli est iniuria accepta*, sin mayor especificación y tóquele a quien le toque. El título, en sí mismo, es de los mejores, si no el mejor de todos, y fray Alonso, según dijimos antes, incurre aquí en una lamentable confusión entre el hecho y el derecho, teniendo por ilegítimo un título que no lo es de suyo, sino que

lo fue, en el caso concreto, porque había quienes querían imputar a los indígenas ciertas injurias o agravios que jamás cometieron contra los españoles. Históricamente, en efecto, está bien probado que los mexicanos no asumieron una actitud beligerante contra los españoles sino después de haber recibido atroces injurias por parte de sus huéspedes, después de la matanza de la nobleza azteca y sin que hubiera mediado la menor provocación, ordenada por Pedro de Alvarado en el templo mayor de México.

Igual confusión y por los mismos motivos (de esto dejamos antes constancia) se observa en el otro título ilegítimo veracruciano de la oposición de los nativos a la predicación pacífica del evangelio. Trátase igualmente de un título bien legítimo de suyo (por lo menos en la mentalidad de la época) y la mejor prueba es que Vitoria lo incluye luego entre los títulos de esta especie, y lo único ilegítimo, una vez más, era su aplicación al caso de los indígenas, los del Anáhuac ciertamente, que jamás opusieron la menor resistencia a la acción apostólica de los misioneros, antes los trataron siempre con el mayor respeto y cariño. Como título legítimo, por tanto, pero inaplicable en la circunstancia concreta, debió haberlo tratado, a nuestro parecer, el maestro agustino.

Del brazo nuevamente del padre Cerezo de Diego, registramos complacidos nuestra adhesión a su dictamen de que "la quinta causa injustificante de Veracruz, la negativa de los indios a recibir la fe, y la sexta, los pecados contra naturaleza de los indios, coinciden plenamente con el cuarto y quinto títulos ilegítimos de Vitoria".

El sexto título ilegítimo de Vitoria, la elección viciada por el error o la coacción del soberano español, pudo igualmente haberlo registrado como tal el maestro De la Veracruz, y si no lo hace es porque así como en España pudo correr la especie de una elección limpia entre los no enterados, en México, por el contrario, ni con la mayor hipocresía se podía invocar una elección libre, pues a todos constaba que con excepción tal vez de los tlaxcaltecas, llevados de su odio a los mexicanos, en todos los demás casos la aceptación de la soberanía española había sido obra exclusiva de la fuerza armada. Por lo demás, y aunque sin configurarlo en un título autónomo, porque no valía la pena, "Veracruz —escribe Cerezo de Diego— expresamente deja constancia en su tratado de que la sumisión a la corona de Castilla de tarascos y mexicanos no fue realizada ni por la libre voluntad de sus reyes, del Calzontzin o Moctezuma, que no consintieron libremente sino por la violencia: *quia non libere sed violentia, ut constat,* ni tampoco por voluntad de los pueblos, que no existió: *non potuerunt hispani esse veri domini, etiam ex voluntate populi, quia haec non fuit*".[150] Y esto último lo dice fray Alonso, porque según doctrina cons-

[150] *De dominio,* 260-261.

tante de la escuela española (Vitoria es en esto bien explícito) en toda enajenación de soberanía debe intervenir, además de la voluntad del rey, el consentimiento del pueblo.

En otro título ilegítimo hay también completa coincidencia, y en su tratamiento casi completa entre los dos maestros, el de Salamanca y el de México, y es el título de la conquista por ordenación de Dios.

Por último, y según acabamos de comprobarlo, en tanto que Vitoria, "forzado por los testimonios contradictorios de los que regresan del nuevo mundo, única fuente operativa a su alcance" (Cerezo de Diego) deja en suspenso la validez o inanidad del título de infantilismo o amencia de los indios, Alonso de la Veracruz, por el contrario, por lo que ha visto y sentido *in situ* y por tan largo tiempo, lo rechaza de plano.

"En resumen —termina diciendo Cerezo de Diego— contrastando la serie de los títulos no legítimos de Vitoria con la de las causas injustificantes de Veracruz, comprobamos que: en cinco coinciden, en dos presentan matices diferentes, y en cuanto a la alegación basada en el grado de racionalidad de los indígenas, mientras Vitoria la incluye, aunque con todo género de reservas, como posible título legítimo, Veracruz la presenta decididamente como una causa injustificante más".[151]

Aceptémoslo así en términos generales, aunque con reserva de ciertas disidencias doctrinales entre ambos maestros, como lo de la jurisdicción del papa sobre los infieles, pero que venturosamente no alcanzan a modificar la estructura misma y el valor o disvalor del título.

---

161 Cerezo de Diego, *op. cit.*, pp. 496-497.

V

TÍTULOS LEGÍTIMOS DE CONQUISTA

Tal como aparecen en la Duda final de la relección veracruciana, los títulos legítimos de conquista serían, en el orden en que los enuncia el disertante, los siguientes:

1) La obligación en que están los nativos de recibir la fe, y a cuyo cumplimiento puede compelerlos el emperador;
2) La misma obligación, y a cuyo cumplimiento puede compelerlos el romano pontífice;
3) Dar un príncipe cristiano a los conversos;
4) El régimen tiránico de los príncipes bárbaros;
5) La antropofagia y los sacrificios humanos;
6) Las alianzas entre los españoles y otros pueblos indígenas, notoriamente los tlaxcaltecas;
7) La elección libre y voluntaria por parte de los indios; y
8) El *ius communicationis et commercii,* con otros derechos derivados o anexos.

En el planteamiento de la cuestión, el de la legitimidad de la conquista, el maestro De la Veracruz se habría inspirado —así lo cree Cerezo de Diego— no sólo en Vitoria, como es obvio, sino también en Domingo de Soto, autor de la relección *De dominio,* pronunciada en 1535 y presumiblemente escuchada por Alonso Gutiérrez, cuya relección mexicana, *De dominio infidelium,* es un eco literal de la de Domingo de Soto. En cualquier hipótesis, en el joven estudiante y luego maestro de la universidad de Salamanca, habría hecho profunda mella la pregunta que se había hecho Soto, y que no pudo contestar, al decir que:

"¿Con qué derecho retenemos, pues, el imperio ultramarino recientemente descubierto? En verdad, no lo sé": *Quo ergo iure retinemus imperium quod modo reperitur ultramarinum? Re vera ego nescio.*

Antes de entrar en el examen en particular de cada uno de los títulos antes enumerados, y para su mejor intelección, cumple advertir, siguiendo una juiciosa observación de Cerezo de Diego, que en la relección veracruciana —al contrario de lo que pasa en la relección vitoriana— hay una clara separación entre los tres primeros títulos y los cinco últimos, aquéllos de derecho divino o sobrenatural, y éstos

de derecho natural o humano. La crítica moderna, como era de esperarse, hará presa sobre todo en los primeros títulos, y sobre todo si se tiene en cuenta que el pensamiento teocrático está mucho más acentuado en el maestro agustino, mucho más que en otros escolásticos de su tiempo. Por qué haya seguido él esta corriente, trataremos de explicarlo después.

La segunda observación preliminar, de la mayor importancia por cierto, e igualmente formulada por el autor de la *relectio de dominio infidelium*, es la distinción, introducida por el maestro De la Veracruz, entre el título inicial de conquista, que bien puede ser injusto, y el título superveniente, el que viene a legitimar los hechos consumados. "Muchas cosas están prohibidas —leemos en este pasaje— pero que, una vez efectuadas, son válidas".[152] Es la aceptación, como dice Burrus, del *fait accompli*, aunque no es ésta aún, de momento por lo menos, la última palabra.

Después de exponer sumariamente los argumentos en contra de los títulos a que va a pasar revista (conforme al método seguido por santo Tomás y, en general, por los escolásticos) pasa fray Alonso al examen del primero de los títulos válidos, enunciado en la forma que sigue.

El compelle intrare

"Si la fe les hubiera sido propuesta suficientemente a estos bárbaros insulanos en forma tal que estuvieran obligados a creer, su superior podría compelerlos de suyo con la guerra a que reciban la fe, a no ser que pueda temerse un retroceso".[153]

Lo que quiere decirse aquí con esta restricción, es que si hubiera temor de una apostasía (*retrocessio*) consiguiente a una conversión forzada, más valdría no intentar esta última. Si la conversión, empero, hubiera de ser duradera, nada se opone en principio a la aplicación drástica del *compelle intrare*.

Esta compulsión, sin embargo, la matiza o precisa nuestro autor en el sentido de que no se trata de forzarlos a creer de manera fingida —lo cual no sería sino una hipocresía y desenlazaría inevitablemente, a la primera oportunidad, en la temida apostasía— sino, por extraño que pueda parecer, al efecto de que puedan querer de corazón lo que antes no aceptaban: *non ut ficte credant, sed ut velint ex corde id quod ante non acceptabant*.[154]

Cómo pueda darse esta coacción *para* el ejercicio del acto voluntario, de la libertad, en suma, trataremos de explicarlo más tarde, por ser algo de lo más embrollado, y por lo pronto subrayemos el hecho

[152] *De dominio*, 758.
[153] *De dominio*, 759.
[154] *De dominio*, 760.

de que, por propia confesión, Alonso de la Veracruz se separa en este punto de santo Tomás para adherirse a Duns Escoto. "Nadie se ofenda, dice, de la novedad de mi tesis, porque ya el doctor sutil la insinúa, lo mismo que otros".[155]

Nullus offendatur ex novitate... La novedad consiste, en efecto, en que hasta allí la doctrina prevalente, la enseñada por santo Tomás y su escuela, era la de que uno es el tratamiento severo y punitivo de los herejes y apóstatas, que han renegado de la fe que primero aceptaron, y otro muy distinto, en cambio, el de "aquellos infieles que nunca recibieron la fe, como los gentiles y judíos... y que de ningún modo deben ser compelidos a la fe y a creer, porque el creer depende de la voluntad".[156]

Dentro del mismo espíritu, del respeto a la personalidad humana y al derecho natural, había enseñado igualmente santo Tomás que no es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de los padres, y de esta tesis se hace expresamente cargo el maestro agustino.[157] A tal punto era viva en Tomás de Aquino la convicción de que ni por la salvación de un alma (la del niño gentil por el bautismo) podía atropellarse el derecho, un derecho tan cierto y tan sagrado como el de la patria potestad.

Ignoramos e ignoraremos siempre por qué razón o sinrazón pudo fray Alonso apartarse de tan alto magisterio, tan celoso de la fe como de la naturaleza y los derechos humanos, para adherirse a un teólogo de tercera o cuarta categoría como Escoto, el cual, con tal de singularizarse, rompió con lo más firme y sólido de la filosofía escolástica para postular tesis tan insostenibles y tan extravagantes como la univocidad del ente, la pluralidad en el hombre de formas sustanciales (con lo que se disuelve su unidad física y metafísica) el primado ciego de la voluntad, en Dios y en el hombre, lo que equivale a la proscripción de la inteligencia en lo divino y en lo humano, y otras inepcias semejantes, tan carentes de fundamento como dañosas en el orden del pensamiento y de la acción.

A falta de argumentos convincentes, *in foro rationis*, para desvirtuar las tesis tomistas, Escoto parece haber recurrido al argumento práctico de que la conversión del gentil, por impositiva o forzada que hubiera sido en un principio, terminaría por ser sincera y voluntaria en la tercera o cuarta generación. Así lo dice textualmente Escoto: *Filii eorum (infidelium) si bene educarentur, in tertia et quarta progenie essent vere fideles.*[158]

---

[155] *De dominio*, 761.

[156] *Sum. theol.*, C II-II, q. 10, art. 8: *Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est.*

[157] *De dominio*, 778: *Doctor sanctus et alii putant illicitum esse filios infidelium invitis parentibus baptizari.*

[158] Cita en Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 505.

El celo apostólico, la ilusión de ganar almas para el cielo por la vía más rápida y así fuera atropellando el derecho, llevó a fray Alonso a compartir la posición escotista. Con todo ello, sin embargo, y al contrario de Escoto, deja ver una y otra vez el temor que tiene de que las conversiones forzadas no lleven sino a la hipocresía, y a la postre a la apostasía, por lo cual, y con la sinceridad que siempre tuvo, llega en cierto momento a dar la razón a santo Tomás, como en este pasaje:

"Por ello el Doctor Santo y otros piensan que sería ilícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres, porque, si son dejados con sus padres, les imbuyen éstos pésimas costumbres, y así se vuelven atrás cuando llegan a mayores".[159]

Lo único que a este respecto nos permitiremos observar es que, al contrario de lo que parece insinuar el maestro agustino, el argumento práctico, el de la apostasía, no es el principal, ni con mucho, en el célebre artículo de la *Suma (Utrum liceat baptizare filios infidelium invitis parentibus)* sino el otro, el fundamental, de que esos bautismos forzados —en los adultos o en los niños— repugnan a la justicia natural *(repugnant iustitiae naturali)* y significan una violación del derecho ajeno, es decir una *iniuria* que no es lícito hacerla a nadie ni por nada: *nemini facienda est iniuria.*[160]

Lo más extraño tal vez de toda esta extraña teología escotista del *compelle intrare,* es que fray Alonso no aboga, ni mucho menos, por una conversión insincera por parte de los indios, sino que la coacción ha de ejercerse sobre ellos al efecto de que libremente (*sic*) quieran abrazar la fe.[161]

Sed debent cogi ad hoc quod libere velint. Aquí también, a lo que parece, podemos reiterar la pregunta de María, la virgen de Nazaret, a la embajada que le lleva el arcángel Gabriel: *Quomodo fiet istud?* ¿Cómo será posible, podemos decir nosotros, el empleo de la coacción *para* el ejercicio de la libertad? Y nada más elocuente, a este respecto, que el reconocimiento, por parte de Cerezo de Diego, de la oposición radical que implica el binomio coacción-libertad, con lo que renuncia implícitamente a defender, en este punto, la posición de su ilustre correligionario.

Más allá de toda lógica proposicional, y razonando por mi cuenta, la única explicación posible (por lo menos no se me ocurre otra) es la de que nuestra mentalidad no era la de aquellos hombres, los cuales tomaban muy en serio, a veces demasiado en serio, su papel de ministros del Altísimo, en el cual se anulan todas las contradicciones, y para el cual, en efecto, es perfectamente posible mover por la

[159] *De dominio,* 778.
[160] *Sum. theol.,* II-II, q. 10, art. 12.
[161] *De dominio,* 791.

gracia la voluntad, permaneciendo ésta libre en todo momento. De este modo, y por una transposición desde luego completamente arbitraria, trasladaban ellos la teología de la gracia a la acción misionera, en aplicación, según creían, del mandato evangélico: *compelle intrare*. ¿No habían leído ellos que "en las manos de Dios está el corazón del rey"? ¿Por qué no iba a estar en las de sus ministros el de Atahualpa o Moctezuma?

Pasando al segundo título veracruciano, por el que se reconoce al romano pontífice el mismo poder que se ha reconocido al emperador, el del *compelle intrare*, con apoyo esta vez en la *indirecta potestas* de que está investido el papa en materia temporal, no necesitamos detenernos en él, por ir dicho título por la misma línea argumentativa que el precedente, y por haber expuesto ya nuestro criterio sobre las pretensiones del pontífice en ambos órdenes, espiritual y temporal, a todo lo cual nos remitimos.

Tomemos nota, en fin, para ponerlo todo en su punto y hacerle completa justicia al maestro agustino, que la coacción para inducir a los naturales a abrazar la fe, no la autoriza él sino cuando la misma fe les ha sido propuesta *sufficienter*, o sea por medios persuasivos y buenos ejemplos, pero no cuando de buenas a primeras se les intima la conversión con el consabido requerimiento y con la soldadesca encima. Ahora bien, y cuando, por no poder cerrar los ojos a la realidad circunstante, pasa fray Alonso, por unos momentos, del derecho a los hechos, lo que afirma sin vacilación es lo siguiente:

"Y toda vez que desde el principio el modo de proponer la fe católica en estas regiones fue viciado de malos ejemplos, fornicaciones, adulterios y actos semejantes, no hubo, por lo mismo, justicia en esta guerra.[162]

El título tercero entre los válidos, en absoluto coincidente con el cuarto título de Vitoria, lo enuncia como sigue el maestro agustino:

"Si después de haber abrazado los infieles la fe de Cristo, hubiera un temor probable de retroceso (apostasía) si permanecieran bajo el dominio de sus gobernantes, por lo demás señores legítimos, podría privarse a estos últimos de su dominio si de otra manera no pudiera impedirse el retroceso".[163]

La admisión de este título, en la forma que lo expone, no representa para fray Alonso la menor dificultad, ya que lo considera como un corolario de los dos títulos precedentes. Si, en efecto, está en la potestad del pontífice reducir a las ovejas dispersas al redil de la Iglesia, con mucho mayor razón podrá retenerlas en este redil por el único

[162] *De dominio*, 786.
[163] *De dominio*, 807.

medio adecuado, que es la deposición de su rey y la privación de su dominio de los señores subalternos.[164]

En Vitoria, sin embargo, y en otros que con él comparten el mismo título, éste no es derivado de otro, ya que supone la libre conversión y nada tiene que ver, en principio por lo menos, con el *compelle intrare*. Tiene, por consiguiente, valor autónomo y fúndase en el poder que tendría la Iglesia, y que reconocían la mayoría de los teólogos, santo Tomás entre ellos, de libertar a los esclavos que por cualquier motivo pasaban a ser cristianos, redimiéndolos del dominio de sus señores infieles. Pues con mayor razón (por aquí iba el razonamiento de Vitoria) podía la Iglesia libertar del dominio de su señor infiel a sus súbditos cristianos, no tan sujetos a él como los esclavos. El argumento es falaz a todas luces, ya que en el caso de los esclavos se violaba flagrantemente el derecho natural, mientras que en el otro, el de los cristianos conversos, era el derecho natural el que se inmolaba en aras del derecho divino, al deponer a un soberano de un dominio ciertamente legítimo sobre todos sus súbditos, los antiguos paganos y los nuevos cristianos.

Al igual que en los otros títulos a que estamos pasando revista, en éste también hace hincapié el maestro en que si no se diere el supuesto normativo, no tendrá aplicación ninguna la norma misma. Si no hubiere temor de apostasía por parte de los nuevos cristianos, no podría privarse justamente a sus antiguos señores de un dominio a todas luces legítimo.[165]

La evicción de la tiranía

Pasando a los títulos de derecho natural, mucho más demostrables ante la razón natural que los otros títulos de derecho divino, tenemos en primer lugar el del régimen tiránico de los señores nativos, y que el maestro De la Veracruz enuncia del modo siguiente:

"Si existiera un régimen tiránico entre estos infieles bárbaros recientemente descubiertos, pudo haber una guerra justa por la que fueron privados lícitamente de su dominio".[166]

De muy antiguo venía la evolución semántica de *tyrannus*, que en un principio no quería decir sino autócrata (el que gobernaba por sí solo, prescindiendo por completo del pueblo) y que con el tiempo acabó por designar el gobierno opresor de sus súbditos, un gobierno violador, en mayor o menor medida, de los derechos humanos.

Con esta segunda connotación, distinguióse muy pronto entre el

---

[164] *De dominio*, 808: *Sed non potest eas in ovili retinere nisi regem deponendo et alios dominos suo dominio privando; ergo poterit id facere.*

[165] *De dominio*, 814: *Si tamen non esset timor de tali retrocessione, non esset iusta privatio.*

[166] *De dominio*, 815.

tyrannus a titulo y el *tyrannus a regimine*, y esta segunda especie de tiranía está admirablemente expresada en el conocido texto de las *Siete partidas:*

"Rey serás si fecieres derecho, et si non fecieres derecho, non serás rey".

De esta antigua doctrina, así como de la teoría democrática del poder público, tan arraigada en la escuela española, es eco fiel el maestro De la Veracruz, como puede verse del siguiente pasaje:

"El rey existe por la república, toda vez que todo el dominio legítimo que hay en él, emana de la república. No tiene, por tanto, ningún derecho o dominio legítimo, a no ser que gobierne para el bien público. Ahora bien, si gobernare tiránicamente, detentará un dominio ilícito e injusto, del cual, por consiguiente, podrá ser privado justamente. Y si no pudiera ser desposeído de otro modo que con la guerra, esta guerra sería justa".[167]

Hasta aquí vamos, al parecer, por camino trillado, por sendero tradicionalmente explorado y aceptado; pero la dificultad emerge en cuanto pensamos que, en el aspecto procesal, y conforme a la doctrina prevalente, cuando no unánime, el derecho de resistencia al régimen tiránico se reservaba exclusivamente a la comunidad tiranizada, única que tenía, para decirlo igualmente en términos procesales, un *interés* en la acción. *Pas d'intérêt, pas d'action*, era el axioma fundamental en esta materia. Ahora bien, en una innovación que estimamos de lo más peligroso, el disertante parece introducir una acción popular, no en absoluto sino de los gobernantes, una *actio popularis regum*, al decir que, tratándose de un régimen tiránico, el derecho de deponer al tirano, o de matarlo en caso necesario (*regno suo privando et occidendo, si opus esset*) podría ser ejercido no sólo por el papa y el emperador, sino por otro rey cualquiera, con tal de ir en socorro del oprimido.[168]

A la luz de esta doctrina, pero con la reserva, habitual en él, de que fuera aplicable en la circunstancia americana, enfoca fray Alonso el caso mexicano de la siguiente manera:

"Así, pues, si entre estos bárbaros hubo algún régimen tiránico como el de Moctezuma o el de Calzontzin, pudo haber justicia en la guerra, por no ser ya legítimo el dominio que antes tenían (dichos reyes). Pero si realmente gobernaban tiránicamente y no, por el contrario, en bien de la república, no me consta (*non constat mihi*). Y podría ser también que lo que aparece tiránico a los ojos de otra nación, fuera conveniente y congruente para esta gente bárbara, en forma

[167] *De dominio*, 816.

[168] *De dominio*, 818: *Et non solum videtur quod in tali casu per pontificem et imperatorem posset fieri, sed etiam per alium quemcumque regem, dummodo fiat ut oppresso subveniatur.*

que les estuviese mejor ser gobernados por sus propios señores con temor y mano fuerte, antes que con amor".[169]

Trátase, en suma, de un título bien débil (como lo reconoce implícitamente hasta el autor que lo esgrime) dado que la noción de tiranía no es una constante, sino una variante sociocultural. Lo era ya desde entonces, a juzgar por el texto veracruciano, y mucho más ahora, en esta época de creciente retracción democrática, y cuando la divisa del día es el pluralismo político.

Vitoria, es verdad, se había hecho cargo de este título, pero entendiendo por "leyes tiránicas" la antropofagia y los sacrificios humanos. Esta vez, obviamente, trátase de una injuria a la humanidad en su conjunto, y constituye, en la relección del maestro agustino, el quinto título entres los válidos, y a cuyo examen pasamos seguidamente.

La antropofagia y los sacrificios humanos

"Si los bárbaros comían carne humana, ya de inocentes, ya de culpables a los que sacrificaban, en este caso pudieron lícitamente ser sometidos por la guerra y ser privados de su dominio, por lo demás legítimo, si no desistieren de tales prácticas".[170]

Por esta vez, frente a este párrafo de la relección veracruciana, no puede haber la menor objeción. Estamos en presencia del título más cierto, cuando no el único incontrovertible, que puede cohonestar, con todos los demás requisitos para su justa aplicación, la suplantación de una soberanía por otra.

Nuestros indigenistas se escudan con la especie de que no eran sino prácticas religiosas o rituales (una comunión eucarística a su modo) lo cual, aun aceptándolo en su integridad, lo único que probaría es que hay —o que ha habido— religiones infames, como aquellas de que habla la Biblia, y cuyos cultores, según el texto escriturístico, "hacían pasar a sus hijos por el fuego", a sus primogénitos por lo menos, al inmolarlos en honor de Moloch. Pero, además, y si hemos de atenernos a relatos tan verídicos en general como los de Bernal Díaz del Castillo, el precepto religioso estaba muy lejos de ser la única causa del sacrificio humano y de la antropofagia, ya que, como lo dice él mismo "tenían en todos los pueblos cárceles de madera gruesa hechas a manera de casas, como jaulas, y en ellas metían a engordar a muchas indias e indios y muchachos, y estando gordos los sacrificaban y comían; y además de esto las guerras que se daban unas provincias y pueblos a otros; y los que cautivaban y prendían los sacrificaban y comían".

Es inútil darle vueltas. De muchas cosas de nuestros aborígenes

---

169 *De dominio*, 820.
170 *De dominio*, 824.

podemos enorgullecernos, pero no de aquellas horribles costumbres, y lo mejor es confesarlo con tristeza y dolor, como lo hace hoy la Alemania actual por los crímenes perpetrados por los nazis. No hay ni puede haber otra catarsis liberadora.

Si en algún caso puede justificarse la llamada intervención de humanidad, es en éste precisamente, en el de la comisión de crímenes contra la humanidad, y los peores por cierto. En una situación semejante, no puede ser la no intervención la última palabra. Que se prohiba la intervención individual, está bien, tanto por los abusos a que ha dado lugar como porque actualmente la tutela de los derechos humanos está en manos de los órganos supremos de la comunidad internacional, pero en fin de cuentas, debe hacer una reacción, antes individual y ahora colectiva, frente a tales horrores, por si alguna vez pudieran asomar de nuevo.

Al terminar el estudio de este título, hace fray Alonso la importante advertencia de que si los indios, ya fuere por amonestación o por coerción, desistieren de la comisión de aquellos actos bárbaros, no podrá ya emprenderse o seguir adelante la acción punitiva, ni menos privarles de su justo dominio, toda vez que la guerra deja de ser justa en cuanto la otra parte haya cesado en la violación del derecho.[171]

Según el pertinente comentario de Cerezo de Diego, lo que tiene en mente el maestro De la Veracruz es, en último extremo, una intervención bélica, pero no una *debellatio* definitiva. Ahora bien, era esto exactamente lo que había dicho Vitoria en el célebre fragmento *de temperantia* (actualmente incorporado en la relección homónima) al declarar lo siguiente:

"Si la guerra se hace por este solo título (suprimir los sacrificios humanos) en cesando la causa no es lícito pasar adelante ni ocupar por este motivo sus bienes o sus tierras".[172]

Con fundamento en este texto —que nos fue accesible desde el benemérito descubrimiento de Beltrán de Heredia— José Rojas Garcidueñas, en su memorable tesis profesional, pudo llegar a la conclusión siguiente:

"Según la doctrina de fray Francisco de Vitoria, la conquista es ilegítima, injusta y contraria al derecho internacional".[173]

La conclusión es correcta, porque aunque la indicada restricción no aparece textualmente en otros títulos, hay que asumirla por analogía, y

---

[171] *De dominio*, 836-837: "Sed si quis monitus desistat a malo, iam iuste non venit iniuria afficiendus, si non persistat in iniuria... Ergo in casu solum iustum bellum est usque dum cessent ab iniuria".

[172] Vitoria, *Obras*, BAC, p. 1052: *Si hoc solo titulo bellum inferatur barbaris, cessante hac causa, non licitum est ultra progredi, nec hac occasione aut bona eorum aut terras occupare.*

[173] J. J. Rojas Garcidueñas, *Vitoria y el problema de la conquista en derecho internacional*, México, 1938, p. 88.

está, además, dentro del espíritu general de la exposición, en toda la cual de lo que se trata es de allanar los obstáculos que pueden surgir al ejercicio de un derecho, sin que asome nunca, como dato originario, la intención de someter un pueblo a la voluntad de otro. Y aún en el caso de que un señor parezca suplantar definitivamente a otro, como en el título de dar un príncipe cristiano a los conversos, no es tampoco, *de suyo*, un caso de conquista, toda vez que ni Vitoria ni fray Alonso dicen que deba ser español el nuevo amo. Puede serlo, o más aún, debiera serlo, algún miembro de la nobleza indígena, convertido al cristianismo. Que no fue así, lo sabemos todos, pero no por el planteamento que de esta cuestión hicieron los teólogos juristas.

Sea de ello lo que fuere, lo que es verdaderamente asombroso es la perfecta concordancia entre Vitoria y su discípulo, no sólo en el título mismo, sino en la reserva de su aplicación condicionada y temporal: *cessante hac causa, non licitum est ultra progredi*. Cómo fue posible que Alonso Gutiérrez, llegado a la Nueva España en 1536, hubiera tenido conocimento del *de temperantia*, leído públicamente entre 1537 y 1538, es un interrogante que queda allí, por lo pronto, para estimular el ánimo pesquisidor de los que nos sigan.

El título de alianza

El título siguiente, en cierto modo conexo con el anterior, es el de la alianza que los españoles *pudieron* hacer con alguno de los pueblos aborígenes en la guerra *justa* que este último sostuviera contra otro pueblo que tratara de sojuzgarlo u oprimirlo. Era el caso bien conocido, y al cual se refiere expresamente fray Alonso, de la alianza entre españoles y tlaxcaltecas contra los mexicanos. Al yugo de estos últimos parecen haber preferido los tlaxcaltecas, por increíble que parezca, el de los españoles, ya que de otro modo no se explicaría la heroica lealtad que les guardaron, en las más negras horas inclusive, como después de la Noche Triste. De no haber sido por los tlaxcaltecas, no habría tenido lugar la recuperación que empieza en Otumba.

Por fundado que en teoría parezca ser este título, en la práctica no cree fray Alonso que haya podido justificar la conquista española, porque, en primer lugar, no tiene él completa certeza de que toda la justicia haya estado de parte de los tlaxcaltecas en su guerra contra los mexicanos: *primo, quia non constat de iustitia belli ex parte Taxcalensium*. En segundo lugar, y dado que así fuese, una guerra justa no tiene por qué parar necesariamente en la expoliación del vencido, sujetándolo a la soberanía del vencedor, sino que debe bastar con que se establezca, sobre bases firmes y con las garantías necesarias, un régimen de paz y seguridad contra toda agresión futura. Y lo que, por último, es ya francamente inconcebible o monstruoso, es que los españoles hayan acabado por reducir a su dominación no sola-

mente a los mexicanos, sino a sus mismos aliados los tlaxcaltecas, así haya sido dándoles, como se lo dieron, un trato de siervos privilegiados.[174]

La elección verdadera y voluntaria

El tercer título de razón natural, el de la elección verdaderamente libre y voluntaria que los indios *hubieran* hecho del rey de España, aunque justificable, una vez más, en teoría pura, no parece haber tenido aplicación práctica, ya que, como quedó consignado con antelación, y se reitera ahora, ni siquiera el príncipe supremo, el propio Moctezuma, entendió lo que hacía, o por lo menos no pudo disponer con plena libertad de su reino, al quedar como quedó a merced de la soldadesca española.[175]

Este título, que igualmente comparte plenamente fray Alonso con su maestro Vitoria, tiene, en primer lugar, el mérito del destaque que ambos teólogos dan al miedo y la coacción como vicios del consentimiento en los tratados internacionales, y que apenas en nuestros días han sido reconocidos como tales en la reciente convención de Viena sobre el derecho de los tratados (arts. 51 y 52). Anteriormente, es verdad, y desde el derecho romano, tales vicios habían sido reconocidos en el derecho de los contratos, pero en éste tan sólo (los Estados soberanos estaban muy por encima de estos escrúpulos) y es precisamente el maestro De la Veracruz el que, con mayor precisión aún que Vitoria, efectúa el tránsito entre uno y otro derecho de la manera siguiente:

"Un contrato, por justo que pueda ser, si ha sido celebrado por miedo (un miedo capaz de afectar a un varón intrépido) es nulo ante el derecho natural y el derecho humano".[176]

En este mismo título, por último, se reconoce, aunque con otras palabras, una de las modalidades actuales del derecho de autodeterminación de los pueblos, el de poder optar —siempre que se haga con toda libertad— por la incorporación a otro Estado, como en este caso al imperio español. Es lo que se llama hoy estado libre asociado, y que si en el caso de Puerto Rico, por ejemplo, no es sino la máscara de una anexión forzada, en otros, como en el de la Comunidad británica de naciones, responde cabalmente a su denominación.

Sea, en fin, lo que fuere de estas analogías con tales o cuales ins-

---

[174] *De dominio*, 854: "Non ergo, quia praevalerent Hispani contra Mexicanos, potuerunt usurpare dominium Taxcalensium; quia neque a principio, antequam ferrent auxilium, poterant, neque post".

[175] *De dominio*, 894: "Quia forte Motezuma non intellexit, vel non fuit plena libertas propter metum illatum a milite armato".

[176] *De dominio*, 860: "Contractus quidem metu facto (*sic*), maxime iusto qui in virum constantem potest cadere, annullatur iure naturali atque iure humano".

tituciones hodiernas, lo decisivo es que, si ha de ser válida la transferencia de soberanía, han de concurrir en ella, y con igual libertad, el rey y el pueblo, como lo dice formalmente fray Alonso en la siguiente proposición:

"Si la república tiene rey, por libre voluntad de la república y del rey puede transferirse a otro el dominio, en cuyo caso será este (nuevo) dominio justo y legítimo".[177]

En lo que concierne a México, para no hablar de lo que pudo pasar en otros países, parece estar bien claro que jamás hubo cesión voluntaria, ni del rey ni del pueblo, de su propia soberanía en favor del emperador o del rey de España. En cuanto al rey, no pudo haber ninguna libertad en Moctezuma, a quien los españoles hicieron prisionero dentro de su propio palacio, y en lo que concierne al pueblo, al pueblo mexicano, está clara la reacción que tuvo al lapidar a Moctezuma por su cobardía, y al levantarse unánime contra los españoles después de la matanza en frío, sin la menor provocación de su parte, de la nobleza azteca, ordenada por Pedro de Alvarado cuando en el templo mayor efectuaban sus danzas, con toda paz y tranquilidad, los grandes del reino.

Por lo demás, y ya desde el examen de este título, el maestro agustino expresa su resignación, que luego habrá de reiterar al final de la relección, ante el hecho consumado. Aún en el supuesto, dice, de que en un principio no haya existido un *motivum sufficiens* para la suplantación de soberanía, "ahora, en cambio. hay un motivo suficientísimo para que el único gobernante continúe siendo nuestro católico emperador".[178] Y este dictamen se funda en la convicción que tiene el disertante de que, dejados a sí solos, no tardarán los indios en apostatar de la fe recién recibida y en volver a sus antiguas costumbres.

"Y como esto —sigue diciendo— es moralmente cierto, nadie que esté en sus cabales podría mantener que, así constara de la injusticia del título originario del emperador, estaría ahora obligado a renunciarlo y a restituir el reino a Moctezuma y sus sucesores".[179]

Todo esto, sin embargo, a condición —como no se cansa de repetirlo el maestro— de que el emperador no eche sobre sus nuevos súbditos cargas más pesadas que sus antiguos señores; antes bien los tributos deberán ser más leves, entre otras cosas para que así pueda apreciarse lo bien que ha estado para ellos el cambio de señor.

---

[177] *De dominio,* 863.

[178] *De dominio,* 894.

[179] *De dominio,* 894: "Et quia hoc est moraliter certum, nullus sanae mentis posset dicere, etiam si constitisset de iniustitia ex parte imperatoris a principio, modo obligare ut resignet et restituat regnum Motezumae et successoribus eius".

El ius communicationis

El último título entre los legítimos que registra Alonso de la Veracruz, es el que Vitoria había inscrito en primer lugar, es decir el *ius naturalis societatis et communicationis.*

La razón de este diverso acomodo es bien perceptible. En Vitoria, en efecto, no era sólo un título de conquista, entre otros, sino el fundamento mismo del nuevo derecho en aquel momento emergente, el derecho internacional. En fray Alonso, por el contrario, aparece sólo en función de la circunstancia americana, y más aún, no tiene sino un interés académico, ya que el maestro agustino sabía muy bien que los indios, superada la primera sorpresa (el alarde de caballos y cañones en las playas de Veracruz) habían sido en general de lo más hospitalarios con los advenedizos. Moctezuma, por ejemplo, una vez que llegó a la convicción de que no podía estorbar la anábasis de Cortés y su hueste al altiplano, lo recibió como gran señor.

En el tratamiento, pues, de un título como éste, que de cualquier modo no podía pasar por alto, nuestro autor procede como lo habían hecho sus precursores, es decir dándole al título un contenido muy amplio, demasiado amplio sin duda para la mentalidad moderna. Hoy, en efecto, creo que no admitiríamos, dentro del *ius communicationis*, ni siquiera el derecho de viajar (*ius peregrinandi*) ya que en materia de política demográfica, con todo lo que este término lleva consigo, es actualmente un principio axiomático el de la soberanía absoluta del Estado territorial.

Para aquellos hombres, por el contrario, era aún muy viva la imagen de la comunidad primitiva, que no pudo haber desaparecido por completo ni después de la división del mundo en reinos y señoríos particulares; y hay en ellos también, por consiguiente, la vivencia de una sociedad internacional orgánica, por decirlo así, y no meramente de tipo asociativo entre sus miembros, como entre los miembros de un club. Por lo que haya sido, en fin, y no porque (por lo menos de manera consciente) los mueva un designio imperialista, tiene en ellos tanta variedad fenoménica el *ius communicationis.* En el maestro De la Veracruz, y tal como lo ha mostrado Cerezo de Diego, este derecho primordial se desdobla en los siguientes: derecho a viajar, derecho de comercio, derecho de residencia y derecho de explotar las riquezas subterráneas: *ius peregrinandi, ius commercii, ius degendi, ius extraendi mineralia.*

Por último, según lo anticipamos y lo reconoce su propio correligionario Prometeo Cerezo, "Veracruz pasa de la teoría a la realidad, acabando por admitir el hecho consumado de la conquista". Así resulta, entre otros, del siguiente pasaje:

"Tal como están las cosas, y conocido el carácter y la inestabili-

dad de los indios, y como no sería posible que la población española pudiera permanecer y residir pacíficamente ni hacer negocios honestos si continuaran dominando los nativos, síguese, digo, que al presente el emperador católico parece tener un dominio justo y prescindiendo del derecho y la justicia que haya podido tener al principio. Ahora, sin embargo, no es lícito dudar".[180]

En un intento, ciertamente bien intencionado, por conciliar la seguridad de los españoles con los derechos naturales de los indígenas, fray Alonso termina esbozando una teoría del alto dominio imperial, al decir que si fuera posible proveer a lo primero radicando en el emperador un supremo dominio (*supremum dominium apud imperatorem*) no sería ya entonces necesario expoliar a los gobernantes de su soberanía, ni a los particulares de sus bienes.[181]

Dejemos ahora la palabra al maestro Cerezo de Diego, cuyas interesantes apreciaciones pueden servir de colofón al presente estudio. Dice así:

"Comparando brevemente las causas justificantes expuestas por Veracruz con los títulos legítimos de su maestro Vitoria, podemos observar que existe un gran paralelismo aunque no una total coincidencia, del mismo modo que acontecía entre las causas injustificantes veracrucianas y los títulos no legítimos vitorianos. Ambos presentan ocho títulos: tres de carácter religioso y los otros cinco derivados de instituciones del derecho de gentes. Si en Vitoria el *ius communicationis* ocupaba el primer lugar de la serie de títulos legítimos, en Veracruz, por el contrario, se reserva los tres primeros puestos para las causas derivadas de los derechos de evangelización. Sin duda ello responde a que en la valoración axiológica de Veracruz, la dimensión religiosa y misional ocupaba un lugar prioritario por encima de las motivaciones jurídicas y económicas del resto de los títulos.

"Las dos primeras causas de Veracruz, de carácter religioso, presentan un contenido notoriamente diferente a sus dos homólogas vitorianas, la segunda y tercera, y manifiestan una mayor influencia de la mentalidad teocrática en el pensamiento de Veracruz. Por el contrario, la tercera causa veracruciana: dar un príncipe cristiano a los convertidos, coincide plenamente con el cuarto título vitoriano. Las causas colocadas en cuarto y quinto lugar por Veracruz, el régimen tiránico de los príncipes bárbaros y la antropofagia y los sacrificios humanos, coinciden con el quinto título de Vitoria en el que el maestro desarrolla conjuntamente ambas motivaciones. La sexta causa veracruciana, las alianzas entre españoles y algunos pueblos indígenas, encuentra también plena concordancia con el séptimo título vitoriano, y lo

[180] *De dominio*, 930: "...quidquid sit de iure et iustitia a principio; modo tamen non licet dubitare".

[181] *De dominio*, 931.

mismo ocurre con la séptima causa, la cual, a pesar de ser desarrollada por Veracruz a través de cinco conclusiones, encuentra una perfecta equivalencia con el sexto título de Vitoria. Finalmente la octava causa veracruciana, el *ius communicationis et commercii*, que también es presentado por Veracruz en cuatro conclusiones, coincide plenamente con el primer título vitoriano y las distintas proposiciones que presenta en su desarrollo Vitoria.

"En resumen, comparando la serie de causas justificantes de Veracruz con los títulos presentados por Vitoria, comprobamos que en dos de los títulos de carácter religioso presentan matices diferentes, en otros cinco coinciden plenamente y tan sólo el octavo título vitoriano, basado en la condición personal de los indios, que Vitoria presenta como dudoso, no encuentra paralelo en la exposición de su discípulo.

"Veracruz, en definitiva, no formuló títulos nuevos, si bien en su exposición ofrece una originalidad manifiesta al darles un orden y matices propios. En el fondo, sus causas justificantes no podían por menos que coincidir con los títulos legítimos vitorianos, puesto que aquéllas y éstos no eran otra cosa que deducciones derivadas de principios compartidos dentro de la doctrina escolástico-tomista introducida por Vitoria en Salamanca y por todos sus discípulos compartida.

"El tratado *De dominio infidelium et iusto bello*, aunque no llega a igualar la precisión y la profundidad doctrinal de las dos relecciones *De Indis* vitorianas, aporta la novedad de ofrecer un estudio directo sobre las normas éticas de administración colonial a las que no descendieron ni Vitoria ni el resto de los compañeros de la Escuela de Salamanca, razón por la cual le permite ocupar un lugar de honor, por derecho propio, dentro de la copiosa bibliografía en torno al problema de la legalidad de la conquista americana".[182]

No obstante las deficiencias de que pueda adolecer, y que no hemos tratado de ocultar, notoriamente tal vez el predominio ocasional del pensamiento teocrático, el tratado veracruciano está bien imbuido en general de los principios más altos y más puros del derecho de gentes. Por sus páginas corre ese *grand souffle d'humanité* que, según dice un jurista francés, es claramente perceptible en los fundadores del derecho internacional, en Vitoria y en Grocio. En México, además, y en las circunstancias en que fue redactado, significó, para los vencidos, la defensa de su derecho y de su dignidad.[183] Después de una hibernación de tres siglos, la conciencia de estos atributos resurgirá intacta en 1810.

---

[182] Cerezo de Diego, *op. cit.*, pp. 575-578.

[183] *Defense of the Indians, their rights*, llama Burrus a la *Relectio de dominio infidelium*.

VI

ESCRITOS CASTELLANOS

De fray Alonso de la Veracruz conservamos felizmente numerosos papeles escritos en su lengua materna, sobre todo cartas, dictámenes y pareceres, y algunos sermones.

De estos escritos publicamos en esta antología veracruciana los dos siguientes.

El primero es el que, a falta de otro nombre mejor (porque el original no tiene ninguno) hemos titulado, siguiendo en parte al padre Mariano Cuevas, "Parecer razonado sobre el problema de la conquista". Por su materia, es obvio que puede considerarse una especie de apéndice o resumen de la relección *de dominio infidelum*, con lo que no haría falta decir más, si no fuera porque su autoría veracruciana ha sido hasta hoy vivamente discutida. Ciertas explicaciones, por tanto, son aquí ineludibles.

El documento, conservado en el Archivo general de Indias, sin título, fecha ni autor, fue publicado por el padre Cuevas [184] con el siguiente encabezado: "Parecer razonado de un teólogo desconocido sobre el título del dominio del rey de España sobre las personas y tierras de indios, 1554".

Al enterarse de este documento el padre Burrus, lo adjudicó sin la menor vacilación, al maestro De la Veracruz, en razón de que el *Parecer* es, a su juicio, un breve resumen del tratado veracruciano en defensa de los indios.[185]

Allí habrían quedado las cosas si no hubiera sido porque al señor Luciano Pereña, con la ligereza que es en él habitual, se le ocurrió decir que "Mariano Cuevas cree que Las Casas escribió este tratado", con lo que sin otra averiguación lo coloca como apéndice al *De regia potestate* del célebre protector de los indios.[186] Ignoramos e ignoraremos de dónde habrá sacado el señor Pereña tamaña ocurrencia, porque el único dato adicional que encontramos en Cuevas es la ubicación tem-

---

184 *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, pp. 176-180.

185 Burrus, *The writings of Alonso de la Veracruz, Spanish Writings*, I, p. 76: "Actually the *Opinion* is a brief summary of his treatise in defense of the Indians".

186 *De regia potestate*, CSIC, Madrid, 1969, p. 168 n.

poral del *Parecer* en 1554, el año precisamente de la lectura universitaria del *de dominio infidelium*, lo cual fortalecería, dicho sea de paso, la conclusión de Burrus. "Leer lo que no está escrito" es, según dice Díaz de Gamarra, una de las más graves dolencias del entendimiento humano, y ahora empezamos a comprender cuánta profundidad encierra el aforismo de nuestro filósofo.

Dándole al susodicho señor Pereña un crédito ciertamente injustificado, el padre Cerezo de Diego niega a su ilustre correligionario Alonso de la Veracruz la paternidad del *Parecer*.[187] A renglón seguido, sin embargo, el padre Prometeo hace de propia cuenta una crítica interna del documento, al decir que lo que en él se defiende, de que el *solo* título de conquista que puede alegar el rey de España es el de la voluntaria sujeción de los nativos, estaría en contradicción con la *relectio de dominio infidelium*, en la cual encontramos hasta ocho títulos que podrían eventualmente justificar la soberanía española en tierras del nuevo mundo.

Para acabar de complicar la discusión exegética, Silvio Zavala estima, por su parte, que el documento en cuestión es tan antilascasiano como antivitoriano, según puede desprenderse del siguiente pasaje:

"El autor de este parecer combatió expresamente el argumento de Las Casas de la soberanía española sobreañadida a la de los señores indios, y rechazó también la idea de Vitoria del temor de la apostasía como causa suficiente para determinar el cambio del régimen político".[188]

A lo anterior podríamos contestar que tal como están los textos, *prout iacent*, hay cierta contradicción entre el *Parecer* y el *de dominio infidelium* en algunos puntos, pero la contradicción está dentro del mismo tratado veracruciano, según hemos podido comprobarlo con antelación a propósito del *compelle intrare*. Después de haber dicho el maestro con toda claridad que nadie puede ser obligado a creer: *nullus debet ad fidem cogi* (Duda X, 689) lo vemos afirmar tranquilamente poco después que una vez que los infieles han sido doctrinados suficientemente, pueden ser compelidos a abrazar la fe: *compelli possunt ad fidem suscipiendam* (Duda XI, 791-795).

Parece indudable, por lo tanto, que hubo aquí una evolución en el pensamiento de nuestro teólogo, y él mismo la confiesa con encantadora sinceridad al decirnos que en este punto se aparta de santo Tomás para seguir a Escoto. ¿Por qué, pues, no podrá responder el *Parecer* a otra etapa evolutiva de sus reflexiones?

Por último, y con esto termino, yo no veo por mi parte ninguna contradicción entre la pluralidad de títulos de conquista de la relec-

---

[187] Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 74.

[188] Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, 2ª ed., México, 1971, p. 68.

ción veracruciana y la seca afirmación del *Parecer*, de que el *solo* título que tiene sobre estas tierras el rey de España es el *pactum subiectionis* de los nativos. ¿Por qué así? Pues sencillamente porque en tanto que los otros títulos son o han sido meramente posibles, este último, el de la sumisión final de los vencidos, es el único que ha podido quedar, en la realidad histórica, con vigencia indeleble. Y no tienen por qué preocuparnos sus vicios de origen (bien patentes en la supuesta cesión de Moctezuma) porque, tal como lo leemos en el resignado final de la relección veracruciana, si la duda fue posible al principio, ahora, en cambio, después de la conquista, no es posible dudar más: *modo tamen non licet dubitare*. Así que por este aspecto, en conclusión, el *Parecer* encaja perfectamente dentro del texto, y sobre todo del contexto de la relección veracruciana, por todo lo cual, *omnibus perpensis et consideratis*, hemos optado por incluirlo, aunque como dudoso, entre los textos veracrucianos que aquí ofrecemos al lector.

El sermón de la agonía

El segundo escrito castellano de Alonso de la Veracruz, éste sí de su indudable autoría, y que asimismo publicamos en esta colectánea, es su sermón para el martes de la semana santa, sobre la oración del Señor en el huerto de los olivos.

Como fácilmente podrá apreciarlo el lector, trátase de un joyel en la literatura española del siglo de oro —que es lo más que puede decirse— no la obra prima, claro está, pero sí en la línea de las grandes obras, innumerables sin duda, de aquel siglo sin par y sin segundo.

Pero no sólo por su excelencia formal hemos decidido reproducir aquí aquella pieza, sino también, y acaso sobre todo, porque sin un documento de este género quedaría desdibujado en parte el perfil definitivo de fray Alonso de la Veracruz como religioso y, más aún, como santo. Al postrarse ante su cadáver, cuando luego de morir estuvo expuesto ante el concurso, un religioso franciscano dijo lo siguiente: "Beso los pies del que era santo, el cual ruegue a Nuestro Señor por nosotros". En él, en el maravilloso fraile agustino, deberíamos pensar para tener en México siquiera un par de santos canonizados, y no ponernos en ridículo con la promoción de algún sujeto más del mito que de la historia, y cuya existencia es lo primero que habría que demostrar. Por algo nuestro incomparable fray Servando hubo de remplazarlo por una figura de tan cierta historicidad como puede serlo un miembro del colegio apostólico.

De los tres sermones que nos quedan de fray Alonso, todos ellos sobre la pasión del Señor, hemos escogido el de la agonía de Getsemaní, por varios motivos. Primero por ser una consumada obra de arte, sobre todo por el contrapunto que el orador establece entre lo que los mismos apóstoles, Pedro, Santiago y Juan, presenciaron en el

monte Tabor y en el monte de los olivos. En el primero, al transfigurarse delante de ellos, Cristo, según dice bellamente fray Alonso, "dio lugar a la gloria que estaba represada en el alma, que redundase algo en el cuerpo". En el segundo monte, en cambio, es la humanidad de Cristo la que redunda con todo su peso sombrío (por llevar sobre sí en aquel momento todos los pecados del mundo) sobre la divinidad, hasta expulsarla del todo. "Ver cómo se esconde la divinidad", según dice san Ignacio de Loyola, al describir este eclipse pavoroso en sus *Ejercicios espirituales.*

Primero, pues, por el arte del orador sagrado, y en segundo lugar por el asunto mismo, trasladamos aquí este sermón del maestro agustino, por ser tal vez lo que mueve más el corazón humano. Porque los tormentos del Señor a manos de los sayones los sufrió una sola vez irrevocablemente, mientras que, por estar siempre intercediendo por nosotros, como en la noche de Getsemaní, Jesús, como dijo Pascal, estará en agonía hasta el fin de los tiempos. Quede, pues, la oración veracruciana como testimonio vivo del siervo de Dios.

ANTOLOGÍA DE TEXTOS

(NUESTRA SELECCIÓN)

1) De la *Relectio de dominio infidelium,* Duda X;

2) De la *Relectio de dominio infidelium,* Duda XI;

3) Parecer razonado sobre el problema de la conquista;

4) Sermón del martes de la semana santa;

5) Del *Speculum coniugiorum;*

6) Del libro I *De anima,* 1ª y 2ª investigación;

7) Del libro III *De anima,* 1ª investigación.

La traducción del fragmento del libro III *De anima* es mía. La de los libros I y II atribúyese a Osvaldo Robles, por lo que he preferido respetar la versión tal como está, así como las notas con sus latines, aunque algunos no los comparta.

En mi traducción del fragmento *De anima,* he tenido a la vista tanto la edición príncipe de 1557 como la salmanticense de 1573.

Es igualmente mía la traducción de las Dudas X y XI de la *Relectio de dominio infidelium,* como también, por último, del fragmento del *Speculum coniugiorum.*

I

DE LA *RELECTIO DE DOMINIO INFIDELIUM*

DUDA X

TÍTULOS ILEGÍTIMOS DE GUERRA JUSTA

Cuestión décima: ¿Pudo el emperador o el rey de Castilla declarar una guerra justa a estos bárbaros?

1) *Primero.* Parece que puede declarar una guerra justa aquel que tiene dominio y autoridad sobre todas las cosas justamente poseídas. Pero el emperador o el rey es de esta condición, por ser, según dicen los italianos (Bártolo de Sassoferrato) señor del mundo, y puede, por lo mismo, declarar tal guerra.

Segundo. Contra aquel que tiene una posesión injusta, hay guerra justa. Pero estos infieles, antes de la llegada de los cristianos, poseían injustamente, y por lo mismo es justa la guerra contra ellos. Es obvia la mayor. Y la menor se prueba por el hecho de que todos los infieles, por causa de su infidelidad, no menos que los herejes, han sido privados del dominio legítimo, como trata de probarlo el Ostiense.

Tercero. Es justa la guerra contra aquellos entre quienes no puede haber una posesión que sea justa. Pero como tal es el caso de estos bárbaros, la guerra es justa contra ellos. La menor es evidente, dado que al carecer del uso de razón, no pueden tener dominio, del mismo modo que los animales irracionales no pueden poseer cosa alguna, y de esta condición son éstos naturales.

Cuarto. Contra todos aquellos que blasfeman el nombre de Dios, es lícita la guerra por derecho divino y divino precepto, según está claro en el Éxodo XXIII, 23-28, y Deuteronomio VII, 1-26. Pero de esta condición eran todos estos bárbaros recientemente descubiertos, los cuales de muchos modos blasfemaban el nombre de Dios, al observar sus ritos gentílicos, por lo que es lícita la guerra contra ellos.

Quinto. Es justa la guerrra contra todos aquellos que derraman sangre inocente. Pero estos naturales derramaban en sus sacrificios sangre de inocentes, por lo que pudieron ser subyugados por una guerra justa.

En contra de lo anterior, sin embargo, puede observarse que aquel que posee justamente, no puede ser despojado lícitamente de sus bienes, según dijimos antes en la cuestión quinta.

En dicha cuestión, en efecto, dijimos que los infieles tienen dominio justo. Con todo ello, sin embargo, conviene explicarlo (más ampliamente) por haber de por medio varias sentencias de autoridades antiguas y de gran prestigio.

A este propósito conviene observar en primer lugar que entre los infieles hay muchas diferencias, dado que el nombre de infieles se

extiende en sentido genérico a todos los que no tienen la verdadera fe. De ahí que existan ciertos infieles que son herejes y cismáticos, que en un principio profesaron la fe verdadera, pero que luego la perdieron por su herejía o apostasía o cisma.

Otros infieles son aquellos que, como los judíos, profesaron en algún tiempo la fe ortodoxa sobre el Dios verdadero, pero que a pesar de ello, son ahora infieles por no creer en la venida de Cristo, y que por ella cesó su antigua ley y fue abolida.

Otros infieles hay que nunca recibieron la fe, ni en realidad ni figurativamente, y son los que adoran muchos dioses, como son los infieles que genéricamente se llaman gentiles, los cuales adoran muchos dioses. En esta clase podemos incluir a los sarracenos mahometanos, los cuales, aunque difieren de los gentiles, son no obstante infieles, por no honrar al Dios verdadero, aunque afirmen que hay un solo Dios.

En segundo lugar, hay que observar con respecto a estos infieles (los de la última categoría) que algunos de entre ellos estuvieron sujetos en algún tiempo al imperio romano, y viven, por haberlas usurpado, en tierras que fueron antes de pueblos fieles; y otros aún son aquellos que no fueron jamás, ni de hecho ni de derecho, súbditos del imperio romano, ni poseen tierras de cristianos.

En tercer lugar es de observarse que estos infieles, sean o no súbditos del imperio romano, y habiten o no en tierras de cristianos, pueden a su vez distribuirse en dos grupos: el de los que hostilizan a los cristianos, les causan agravios o los persiguen, y el de los que, por el contrario, viven pacíficamente en su infidelidad y de ningún modo ofenden a los cristianos.

En cuarto lugar, y con respecto a aquellos que no habitan en tierras que en otro tiempo fueron de cristianos, hay unos que viven pacíficamente entre sí, y sus reyes los gobiernan a su modo con orden y no tiránicamente, mientras que otros, por el contrario, aunque no hostiguen a los cristianos, tienen reyes que los gobiernan tiránicamente, oprimiendo a sus súbditos, matando a inocentes y despojando a sus mismos súbditos.

En quinto lugar y con respecto a los infieles que ni de hecho ni de derecho fueron nunca súbditos (del imperio romano) hay algunos que, fuera del pecado de infidelidad, no tienen ningún otro, sino que observan en todo lo demás la ley natural, mientras que otros, por el contrario, no solo perseveran en el pecado de infidelidad, sino que infringen la ley natural matando a inocentes, comiendo carne humana y practicando el vicio de la sodomía.

En sexto lugar hay que observar aún que entre estos infieles hay algunos que reciben y admiten a los predicadores del evangelio y no los matan, mientras que hay otros que de ningún modo los reciben ni quieren escuchar la predicación.

En séptimo lugar hay que observar que a los infieles puede declararles la guerra ya sea el emperador o algún príncipe inferior a él, y bien sea que sea súbdito del emperador o que no lo sea. Y el emperador a su vez, como otro cualquiera, puede declarar la guerra de propia autoridad o por concesión del sumo pontífice, y esto último a su vez, o para privar a los infieles de su soberanía, o solamente para dilatar el nombre de Cristo en todas las naciones.

Supuesto lo anterior, hemos de considerar que entre los jurisperitos hay un grupo que sostiene que con posterioridad a la venida de Cristo

no hay ninguna jurisdicción entre los infieles, como tampoco ningún dominio (o soberanía) verdadero o legítimo entre los mismos infieles, cualquiera que sea su condición, sino que por derecho divino están excluidos de todo aquello, del mismo modo que por derecho humano, según se reconoce, está privado el hereje de todos sus bienes por el pecado de herejía. De modo, pues, que los de este grupo alegan que todo infiel, ya sea súbdito de hecho o de derecho, o no lo sea, por el solo hecho de ser infiel está privado de todo dominio, así viva en paz y observe la ley natural y no hostilice a nadie.

Esta es la conclusión y sentencia que sostiene el Ostiense, y pretende probarlo por el texto de San Mateo XXI, 43: "A vosotros se os arrebatará el reino de Dios para darlo a una nación que lo haga fructificar", por lo que, según el Ostiense, actualmente no hay entre los infieles ninguna jurisdicción, ni dominio, ni honor ni potestad alguna, todo lo cual fue transferido a los cristianos por el advenimiento de Cristo; transferido aquel reino de una nación a otra por sus injusticias. De este parecer es Oldrado y Juan de Leñano, como también el Archidiácono (Guido de Baisio), Juan Fabro y Juan de Fantuciis y Martín de Lodi, todos los cuales están, por lo visto, con el Ostiense. Y aparte de estas autoridades, según las cuales la expresada opinión es la más verdadera en rigor de derecho, tratan de probar lo mismo Corseto Siciliano y el doctor Arias en su exposición de las *Leyes de Toro*.

Según esta opinión, la de que los infieles poseen injustamente, es lícito privarles de todo dominio o potestad y sobre todo por el emperador, del cual dicen ellos que es dueño del mundo. Y en verdad que (si seguimos esta opinión) puede hacerlo no sólo el emperador sino otro cualquiera, toda vez que los bienes de los infieles son como bienes vacantes o abandonados, como las aves y los peces y guijarros de la playa, todo lo cual cede en beneficio del primer ocupante, con arreglo a lo dispuesto en el capítulo *de rerum divisione*, de la *Instituta* de Justiniano.

Si fuere verdadera esta opinión, estaría justificada entonces la causa de los reyes católicos y de nuestro emperador en el principio de la guerra, cuando fue despachada la hueste armada para someter a estas naciones hasta entonces desconocidas, ya que, al no tener ellos una posesión justa (de sus bienes) ni ser verdaderos señores sus reyes y gobernantes, pudo el emperador subyugarlos lícitamente y quitarles el reino y el poder que habían usurpado, para apropiárselo él mismo.

Si esto fuere verdadero, además, no sólo el rey o el emperador, sino cualquier cristiano como simple particular, estaría autorizado para proceder a semejante apropiación. Más aún, el que primero vino aquí como capitán, así hubiera venido en nombre propio y no mandado por otro, podría haberse apropiado todas estas provincias para él y sus sucesores, del mismo modo que todo aquel que encuentre una piedra o una fiera abandonada o no poseída por otro alguno.

Así pues, y siempre de acuerdo con aquella opinión, es justa la posesión que actualmente tiene el emperador, ni comete injusticia por despojar de su propiedad a los dueños particulares que viven en las diferentes ciudades, para darla a otros a su arbitrio. No habrá mayor injusticia en todo esto, si aquella opinión fuese correcta, de lo que sería la ocupación de una cosa que no estuviera bajo el dominio de ninguna persona.

Fue tal vez por esta razón por lo que todos los jurisperitos y consejeros reales siguieron la opinión del Ostiense en el gobierno de este nuevo mundo; pero cuánto se haya apartado de la verdad, se pondrá de manifiesto en lo que sigue.

De opinión distinta es el papa Inocencio, según el cual los infieles tienen verdadero dominio y verdadera posesión y jurisdicción, y prueba su dicho en el texto: "Del Señor es la tierra y todo cuanto hay en ella". Pero Dios sometió todas las cosas al dominio de la criatura racional, por la cual las había hecho, según consta en el *Génesis* I, 26-30.

Ahora bien, todas estas cosas fueron al principio comunes entre todos los hombres, y sólo posteriormente, por derecho de gentes, se constituyeron las diferentes propiedades y se dividieron los reinos, encontrándose la primera división en el *Digesto, de iustitia et iure.* Inocencio IV se refiere, pues, a esta cuestión en su tratado *De Summa Trinitate et Fide Catholica,* y después de citar a muchos autores, infiere que actualmente también, los infieles son capaces de dominio y jurisdicción, y que no es lícito a los fieles ni al papa quitarles a los infieles lo que tienen, ya que lo poseen sin pecado y con la autoridad de Dios, de acuerdo con la ley del *Digesto, de acquirendis possessionibus.*

A esta opinión de Inocencio se adhiere Pedro de Ancarano, y la prueba con muchos argumentos, siendo el primero el de que como los bienes del enemigo llegan a ser nuestros, y los cautivos esclavos en una guerra legítima, de acuerdo con lo establecido en el *Digesto,* entiéndese que antes de la guerra no eran nuestra propiedad, sino de ellos, y otras razones más añade, que pueden verse en su tratado (*Regulae peccatum*).

A la misma opinión se adhiere Juan Andreas en sus adiciones al *Speculator* (Guillermo Durando), donde sigue el parecer de Inocencio. El Palermitano, por su parte, se hace eco de una y otra opinión, pero al parecer se queda en la duda entre ambas.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que por más que Inocencio defienda la opinión de que hay dominio legítimo entre los infieles, añade, sin embargo, que por lo menos con respecto a los infieles que fueron súbditos del imperio romano, podría el papa mover guerra contra ellos si no obedecen ni quieren someterse.

De esta opinón de Inocencio y sus secuaces resulta manifiesto que por la sola razón de su infidelidad no puede despojarse a los infieles de su dominio legítimo por cualquier poder terrestre, sea papal o imperial.

Corseto Siciliano, por su parte, dice en su libro *de potestate regia,* que le parece más justa la opinión de Inocencio, excepto en ocho casos en que, a su parecer, debería seguirse la opinión del Ostiense y sus secuaces.

El primer caso es el de los infieles que son hostiles a los cristianos, ya que entonces es lícito hacerles la guerra, según está en el *Digesto, de iustitia et iure,* y también Baldo en su comentario a esta ley.

El segundo caso es el de los herejes, los cuales, de acuerdo con lo establecido por los santos padres, pueden ser despojados lícitamente de todos sus bienes.

El tercer caso es el de los infieles que viven en Tierra Santa, y contra los cuales es lícita la guerra.

El cuarto caso es el de la guerra que hace el Papa contra los infieles que pecan contra la ley natural, o que no reciben a los misioneros que predican la ley de Cristo.

El quinto caso es el de los sarracenos de España, según lo establece Oldrado.

El sexto caso es el de todas las tierras en que tuvieron jurisdicción los emperadores romanos, según la opinión de Inocencio y otros.

El séptimo caso es el de los infieles que despojan de sus bienes a los cristianos que habitan en sus tierras.

El octavo caso es el de que estuviera la fe en peligro inminente, o sea el caso de algún poderoso príncipe infiel cuyo pueblo se hubiera convertido a la fe, y él, por su parte, permaneciera en la infidelidad, aunque podría también permitirse que aquel príncipe continuara en su jurisdicción y dominio, a cambio de una compensación monetaria o su equivalente que podría obligársele a recibir.

Estos son los casos de que habla el citado doctor Corseto Siciliano, y con excepción de los cuales tiene por más equitativa la opinión de Inocencio.

De nuestra parte suscribimos todos estos casos, con excepción del número cuarto en su primera parte, relativa a los infieles que pecan contra la ley natural, en razón de que, según diremos más abajo, no es un motivo suficiente para una guerra justa contra los infieles el que éstos obren contra la ley natural sin otra especificación, ya que si así fuere, podrían ser privados de su dominio por robos, adulterios o fornicaciones, por ser todas estas acciones contra la ley natural.

Omitiendo de momento otras causas que suelen aducirse para justificar la guerra inclusive entre los mismos fieles o creyentes, al presente hablaremos solamente de aquellos aspectos que conciernen a la guerra entre fieles e infieles, y cuál sea su razón, su justicia o su causa.

1) PRIMERA CONCLUSIÓN. Ninguna potestad, ni la espiritual del sumo pontífice ni la temporal del emperador puede iniciar una guerra contra los infieles para arrebatarles sus dominios por la sola razón de su infidelidad, y que por ella no pudieran tener ningún dominio. Esta conclusión se opone directamente al Ostiense, a Oldrado y a los demás que les siguen.

Pruébase lo anterior, primero porque los infieles no carecen de dominio por razón de su infidelidad, y por lo mismo poseen justamente lo que está en su poder. Pero el que posee justamente no puede lícitamente ser privado ni despojado de su propiedad, de lo que se sigue que el infiel, por el solo hecho de ser infiel, no puede por la guerra ser despojado de su dominio, dado que la infidelidad no es un obstáculo a la legitimidad de dicho dominio.

Por otra parte, nosotros mismos hemos probado en nuestra quinta cuestión, y lo afirma así santo Tomás (II-II, q. 10, art. 10) que, toda vez que el dominio ha sido introducido por el derecho humano que emana de la razón natural, y la fe, en cambio, es de derecho divino y no puede, por tanto, cancelar el derecho natural, por todo esto, en consecuencia, no puede uno ser privado de su dominio por la sola infidelidad.

Confírmalo, además, con toda evidencia la Sagrada Escritura, en la que se habla de muchos que fueron llamados reyes y lo fueron en realidad, y tuvieron dominio y jurisdicción, y no obstante, según lo que probamos, fueron infieles.

Segunda prueba. Si el papa o el emperador pudieran, por el solo hecho de que son infieles, hacerles la guerra para privarles de su dominio y jurisdicción, sería principalmente porque el papa o el emperador fue-

sen señores del orbe y hubieran recibido de Cristo esta potestad. Pero, sin embargo, no es así, porque ninguno de los dos es señor del orbe, ni siquiera entre ambos juntos, ni recibió ninguno de ellos tan absoluta potestad de Cristo, porque de ello no consta, según se demostró amplísimamente en la cuestión precedente. La consecuencia, por tanto, es que no es justo hacerles la guerra para someterlos en lo temporal por la sola razón de que son infieles.

Tercera prueba. Esta conclusión pruébase con toda evidencia, toda vez que el dominio de las cosas muebles e inmuebles es tanto de derecho divino como de derecho natural y de gentes, según lo escrito en el *Génesis* I, 28: "Henchid la tierra y sometedla y dominad sobre los peces del mar", y en el Salmo VIII: "Todo lo pusiste debajo de sus pies".

Por derecho divino confírmase asimismo en el Salmo CXIII: "Al Señor pertenece el cielo de los cielos, pero la tierra la dio a los hijos de los hombres". Por derecho natural, porque según la primera institución de las cosas, éstas entraron bajo el derecho natural. Y como desde el principio las cosas existieron por causa del hombre, síguese que la posesión es de derecho natural, como dice Aristóteles en el libro I de la *Política*. Por derecho de gentes, porque la aplicación de aquella ley ha tenido lugar por acuerdo entre los hombres, por todo lo cual la posesión es justa y natural, de acuerdo con Aristóteles en el lugar citado y con santo Tomás, en diversos lugares de la *Suma teológica* (I, q. 96, art. 1, y II-II, q. 64, art. 1, y q. 66, arts. 1 y 2) y en la *Suma contra los gentiles* (cap. 112) y 3 del *De regimine principum*.

Del mismo modo que la propiedad de las cosas, así también la potestad gubernativa y la potestad deliberativa es algo natural. Como enseña Aristóteles en el lugar antes citado, hay algunos que son libres por naturaleza y otros esclavos por naturaleza, porque algunos sobresalen por su prudencia en gobernar y son, por tanto, libres por naturaleza. Y por derecho de gentes se ponen de acuerdo los hombres para elegir a quien ha de gobernar, y el electo adquiere así el poder, mientras que los demás son por naturaleza inferiores. Todo esto se encuentra por naturaleza tanto en los infieles como en los fieles, porque lo que es natural se encuentra en todos.

Corolario primero. De la conclusión anterior dedúcese que por el solo hecho de ser infieles los insulanos del nuevo mundo recientemente descubierto, no pudo ser guerra justa la que se les hizo de parte de los reyes católicos ni de parte del emperador ni de cualquier otra autoridad subordinada, así hubiera sido hecha por mandato del sumo pontífice, porque el mismo sumo pontífice no puede debelarlos ni someterlos por ser ellos infieles.

Es evidente lo anterior, porque eran los nativos legítimos señores y tenían verdadera jurisdicción y posesión, y no eran poseedores injustos por la sola infidelidad. Por consiguiente, de ningún modo fue posible hacerlos súbditos del emperador.

Corolario segundo. En segundo lugar, síguese que si solo por esta razón fueron debelados, está obligado el emperador a reparar todo el daño que han sufrido aquellos infieles que vivían pacíficamente, y a restituirles todo lo que les fue quitado. Y la misma obligación tienen todos los capitanes y soldados que tomaron parte en estos daños y despojos, con obligación solidaria, como suele disponerse en caso de robo.

Corolario tercero. En tercer lugar, síguese que estos hombres no pue-

den de ningún modo ser absueltos, a menos que efectivamente restituyan los bienes robados y sean puestos de nuevo en el goce de su propiedad los legítimos dueños, y se dé, en fin, satisfacción a todos. Ni les dispensa de restituir la ignorancia en que pudieron estar, a no ser tal vez la que pudieron tener en tiempo de guerra.

2) SEGUNDA CONCLUSIÓN. El emperador puede justamente hacer la guerra a los infieles que le están sometidos de derecho, a fin de que lo estén de hecho, y puede castigar a los rebeldes hasta privarles de sus bienes. Lo que quiero decir en esta conclusión es que si hay algunos infieles que de derecho sean súbditos del emperador romano y que por ahora no lo sean de hecho, contra ellos puede hacerse, para someterlos, una guerra justa.

Pruébase la conclusión, en primer lugar, porque todo poder viene de Dios, y no sin causa ciñe espada el gobernante, para castigar a los malos y premiar a los buenos. Con respecto a sus súbditos, todo gobernante puede ejercer jurisdicción y autoridad. Pero si los antes dichos están sometidos de derecho al imperio romano, pudo aquél ejercer su jurisdicción sobre ellos, ya que a la jurisdicción pertenece someterlos de hecho, por lo que pudo lícitamente hacerles guerra.

Pruébase en segundo lugar, porque el emperador puede compeler a la obediencia a sus súbditos rebeldes. Pero como esto no puede hacerlo sino haciéndoles la guerra, podrá hacerlo lícitamente por este medio. Y esto es verdad no sólo en lo tocante al emperador, sino a otro rey cualquiera que tenga legítima soberanía, el cual puede compeler a sus súbditos que lo son de derecho, a que lo sean de hecho.

Corolario primero. Síguese de lo anterior, y todos lo admiten, que el emperador puede justamente hacer la guerra a los turcos y a los agarenos que habitan en Tierra Santa y en otras provincias que de derecho están sometidas al imperio romano y que en otro tiempo lo fueron de hecho, aunque al presente no lo sean. Y esto sería verdadero, aunque los infieles no nos fueran hostiles, y en este punto erraron Lutero y otros.

Corolario segundo. En segundo lugar, síguese que si los habitantes del nuevo mundo hubieran sido en otra época súbditos del imperio romano, sería justo hacerles la guerra para someterlos de nuevo al imperio romano; del mismo modo que si en otro tiempo hubieran sido súbditos de los reyes de Castilla, podría ahora lícitamente reducírseles a dicha potestad, aunque se opusieran. Pero como, sin embargo, no consta en absoluto que hayan sido súbditos alguna vez, ni que exista un derecho de disponer de dicho territorio, la consecuencia es la de que no fue lícita la guerra que se les hizo por aquel motivo, ni por la misma razón puede el emperador gobernar en estos países, como tampoco puede justamente por esta causa imponer tributos ni reclamarlos ni recibirlos, por lo que está obligado a la restitución de todo (lo que haya obtenido).

Pues del mismo modo que el propio emperador, deben hacerlo todos los que tienen y reciben tributos, si los reciben por la razón de que en otro tiempo estos nativos fueron súbditos del imperio romano o de los reyes de Castilla; no les vale decir que el emperador es señor del mundo y que, consecuentemente, le pertenecen estas nuevas tierras, ya que con antelación hemos demostrado que esta tesis ha de rechazarse y reprobarse y tenerse por imposible de sostener.

3) TERCERA CONCLUSIÓN. Si los infieles hostilizan a los cristianos y les causan agravios, y hayan sido o no súbditos anteriormente, es lícito castigarlos con la guerra y tomar venganza de ellos, hasta llegar, si fuere necesario, a privarles de su jurisdicción y dominio por lo demás legítimo.

Pruébase esta conclusión por el texto antes aducido de que "no sin causa ciñe espada para el castigo de los malhechores...", y todo gobernante está obligado a defender a sus súbditos de los agravios que hayan recibido injustamente. Pero esto no puede hacerse sino moviendo guerra contra los que han causado injuria o agravio, por lo que legítimamente puede hacerse la guerra, e inclusive hay obligación de hacerla. Lo cual es evidente por el libro segundo de los Reyes, XX, I-19, cuando David hizo la guerra a los amonitas, que habían rapado de sus barbas a los enviados de David.

Y no solamente puede proceder así el que reina o gobierna, sino que a cualquiera es lícito por derecho natural defenderse y rechazar la fuerza con la fuerza. Pero como, por hipótesis, no es posible la defensa sino por la guerra y la venganza, con la privación del dominio (de los agresores) es lícito, en suma, emprender la guerra por esta causa.

Así lo enseñan todas las autoridades, y especialmente Ancarano en la obra antes citada y en la ley *ut vim* del *Digestum, de iustitia et iure,* y en el capítulo *olim,* y en el primero de *restitutione exspoliatorum.*

Por esta razón, la guerra que hacen los fieles a los turcos y a los sarracenos se reputa justa, por ser unos y otros los mayores enemigos de los cristianos, a quienes dañan por cuantos medios pueden, y a los cristianos que hacen cautivos los torturan y los afligen de muchas maneras.

Corolario. De esta conclusión síguese que toda vez que los habitantes de este nuevo mundo no han ofendido de ningún modo a los cristianos al tiempo de su arribo, ni les han dañado en nada, ni a ellos ni a sus propiedades, ni han impedido el comercio de cualquier género entre ellos y los cristianos españoles, síguese, vuelvo a decir, que por esta causa no puede justificarse la guerra que fue hecha cuando por primera vez fue sometida esta nación al emperador. Por consiguiente, habrá que buscar en otra parte una razón justificante.

4) CUARTA CONCLUSIÓN. Si los infieles, cualquiera que sea su condición, no quisieran recibir a los predicadores del evangelio, sino que les causaran injurias o los mataran, y de ningún modo se les diese la oportunidad de predicar libremente, sería lícita entonces la guerra contra ellos, y sobre todo con la autoridad del sumo pontífice.

En la cuestión precedente hemos probado amplísimamente esta conclusión, ya que corresponde al papa en razón de su oficio enviar predicadores, a fin de que las ovejas que están fuera del redil se reduzcan al redil de la iglesia. Todos, en efecto, están obligados a creer, pero ¿cómo podrán creer si no escuchan, y cómo podrán escuchar sin un predicador?

Pruébase la conclusión, en segundo lugar, por el hecho de que los infieles, cualesquiera que sean, están obligados a oír a los predicadores, del mismo modo que lo están a abrazar la fe. Por consiguiente, pueden ser compelidos a ello por quien tenga tal potestad, como es el caso del sumo pontífice, y en consecuencia, puede éste compeler por la guerra a los infieles, a que escuchen a los predicadores. Si no pudiera compelerles a ello, habría recibido en

vano la responsabilidad de reducirlos a la fe.

Y del mismo modo que el pontífice puede compelerles a ello por la fuerza de las armas, pudo hacerse por los reyes católicos y el emperador, por concesión del mismo pontífice, porque es lo mismo que lo haga el pontífice personalmente, u otro por él.

A esta conclusión se adhiere Arnaldo Albertino, *De haereticis*, el cual sostiene igualmente que el papa puede autorizar a los príncipes seculares a declarar la guerra a todos los infieles que, después de haber sido amonestados, no quieren profesar la fe cristiana, de lo cual infiere que los insulares del mar océano pueden ser debelados, así como los idólatras que no quieren aceptar la fe. De esto dijimos algo con antelación, y algo añadiremos después.

Corolario primero. Síguese de esta conclusión que si los habitantes de este nuevo mundo no hubieran recibido a los predicadores destinados a predicarles con la palabra y el ejemplo, sino que, por el contrario, los desterraran, síguese, vuelvo a decir, que podrían ser compelidos a recibirlos por la guerra, y llevarla adelante hasta el resarcimiento del daño.

Corolario segundo. En segundo lugar, síguese que si los misioneros que vinieron al principio no eran de aquella condición, sino que por el contrario vinieron soldados armados que aterraban, expoliaban y mataban a los habitantes del nuevo mundo, síguese, vuelvo a decir, que por esta causa no puede justificarse la guerra que se les hizo para someter estas tierras al dominio del emperador. Y así, ni el emperador ni los españoles a quienes les fueron encomendados estos naturales, están en justa posesión, por lo que están obligados a la restitución de todas las cosas (que hubiesen adquirido) si no se encuentra por otra parte ninguna justificación.

Es un punto que hemos de investigar y que al presente nos preocupa mucho, toda vez que estos naturales no están en disposición hostil ni rechazan a los ministros de Dios, antes bien los reciben con los brazos abiertos. Por ende, no hay, por este motivo, justicia en esta guerra.

Ni basta con que se diga, para justificar (aquellos hechos) que por parte de la hueste armada se les muestre la Biblia o se les diga que deben creer en un solo Dios que hizo el cielo y la tierra, y que al sumo pontífice, vicario de Dios en la tierra, deben prestarle obediencia. Ni es suficiente con que digan que es uno el señor del mundo, el emperador, al que deben someterse, según leemos que pasó en la provincia del Perú con el rey Atahualpa. Todo esto, digo, no basta para justificar la primera guerra que se les hizo. En primer lugar, porque no es aquel el modo de predicar ni de proponer la fe, sino que debe hacerse seria y prudentemente y no a la ligera. Debe hacerse sin acompañamiento de soldados, y por medio de varones cuya vida confirme su doctrina, y por milagros que tengan lugar en su presencia. Todas estas cosas, insisto, no ocurrieron al principio en el ingreso a esta nueva tierra.

Corolario. Síguese, por tanto, que el primer método que estuvo en uso no fue el de proponer la fe, ni el de enviar misioneros, ni la predicación del evangelio, sino que con la manera con que se propuso, los oyentes no estaban obligados a creer, y sobre todo si no había intérpretes competentes, y de ninguno sabemos en aquel momento.

Otra cosa pensaría yo si desde el principio hubieran llegado los cristianos españoles sin escolta armada,

y no bien llegados a esta tierra hubieran observado con toda exactitud la ley de Dios que profesaron en el bautismo, y si con tal comportamiento no se les hubiera permitido moverse libremente, entonces sí podría haber habido un motivo justo para la guerra, ya que por esta sola actitud habría sido suficiente la predicación, y mejor y más eficaz que con palabras, porque mueven más y mejor los ejemplos que las palabras.

Pero desde el momento en que no se procedió de esta manera, no hay por dónde pueda justificarse aquella primera guerra, pero lamentablemente no fue así, sino que desde que llegaron, la soldadesca dejó sueltas las riendas a su sensualidad, como lo hacía con sus caballos, en una conducta de lujuria y rapiña, por lo que no pudo ser justa aquella guerra por parte de los españoles.

5) QUINTA CONCLUSIÓN. Si los infieles del nuevo mundo reciben a los misioneros y les permiten evangelizar con toda libertad, y si después de esto no quieren creer, no pueden por esta razón ser privados por la guerra de su dominio. Lo que quiero decir en esta conclusión es que, en el supuesto de que estos infieles hayan admitido a los primeros misioneros y les hayan permitido evangelizar en público y en privado, y con todo ello no quieran aceptar la fe en el Dios verdadero, no por esto ha de hostilizárseles con acciones bélicas, ni privárseles de un dominio justo por otros motivos.

Lo anterior es evidente, porque nadie puede ser forzado a creer. Pero someter a los infieles y privarles de su dominio si no creen, es tanto como forzarlos a creer, y de ningún modo, en conclusión, pueden ser privados de su dominio. Y que no pueden ser forzados, lo hemos demostrado en nuestra disertación cuarenta y cinco, en el capítulo *De Iudaeis*.

Lo anterior es cierto con respecto al emperador y a otra potestad temporal cualquiera, la cual no puede hacer la guerra a los infieles por la sola razón de que no se bautizan y no creen. Todo esto, sin embargo, en el supuesto de que estos infieles no sean súbditos suyos, porque si de hecho o de derecho fueren súbditos, parece que podrían ser compelidos por amenazas y presiones y bajo pena de privación de sus bienes, pero no para que crean en contra de su voluntad (pues el hombre puede hacer las demás cosas sin querer, pero el creer no lo puede hacer sino queriendo), sino que pueden ser compelidos a que quieran lo que antes no querían, y de esto tratamos largamente en nuestro comentario al capítulo I de la carta de san Pablo a los romanos. Y esta conclusión se opone a Arnaldo Albertino, *De haereticis*.

Corolario. De esta conclusión se sigue que ni el emperador ni los españoles tuvieron ninguna razón ni motivo justo para privar de su legítimo dominio a los indígenas por no aceptar la fe, si por otra parte recibieron a los predicadores sin ofenderlos en nada. Esto es evidente, dado que estos indígenas no eran súbditos del emperador, y no podían, por ende, ser compelidos ni forzados a creer, por lo que tampoco pudieron ser debelados.

6) SEXTA CONCLUSIÓN. Por el hecho de que los naturales del nuevo mundo adoraran ídolos y tuvieran muchos dioses, y que cometieran adulterios, fornicaciones o embriagueces, y por más que estos vicios fueran frecuentísimos, no por esta razón fue justa la guerra para someterlos y despojarles de su legítimo dominio.

Pruébase la primera parte, en primer lugar porque la idolatría no es una causa justa para privar a otro de su dominio, toda vez que, como hemos dicho, la infidelidad no es causa suficiente de la guerra justa. Pero como la infidelidad de estos hombres consiste en adorar a muchos dioses, no es esto un motivo suficiente para la guerra justa.

La segunda prueba de la primera parte es la de que si ella fuera una causa suficiente, podrían los indígenas ser compelidos y forzados a recibir la fe, de tal manera que por no recibirla, podrían ser justamente privados de sus bienes. Pero esto no puede hacerse, según lo dicho antes, por lo menos con respecto a quienes no son súbditos, como no lo eran estos bárbaros. La idolatría, por tanto, no fue (por ello) causa suficiente.

La primera prueba de la segunda parte es la de que no pueden (los mismos indígenas) ser privados de su dominio por la comisión de adulterios. Es obvio, en primer lugar, que ni el emperador ni el sumo pontífice pueden hacer una guerra justa a los cristianos y privarles de su dominio por el mismo motivo, por lo que tampoco pueden hacerlo contra los infieles. La consecuencia es lógica, toda vez que el adulterio es entre los cristianos un pecado más grave aún, y más escandaloso y con mayor perturbación del bien público que entre los infieles. Y la consecuencia es por demás evidentísima, porque en ninguna parte hemos leído que tales delitos hayan sido una causa de guerra.

Segunda prueba de la segunda parte. Por más que estos indígenas estuvieran en estado de barbarie, tenían por otra parte sus leyes y castigaban a su modo el adulterio; ni eran en esto tan disolutos que no tuvieran cierto freno, tanto por la ley natural como por su régimen de gobierno.

Corolario. Como la simple fornicación causa un daño menor (a la sociedad) que el adulterio, síguese que no puede ser tampoco una justa causa de guerra, por no serlo tampoco el adulterio.

Una prueba semejante podemos presentar en lo que concierne a la embriaguez. Por más que sea un pecado mortal, por lo general, sin embargo, el ebrio se hace daño sólo a sí mismo, durante el tiempo en que pierde el uso de la razón, la cual es en el hombre lo más precioso. Y también vale aquí lo que dijimos antes, porque si al cometerse tales pecados dentro de la comunidad cristiana, no hay por ello una causa suficiente para una guerra justa, mucho menos la habrá para debelar a los bárbaros infieles.

Una prueba semejante puede también aplicarse al caso de los hurtos y a los pecados de usura, así hayan sido muy frecuentes entre ellos, porque en ninguna parte puede leerse que ésta haya sido una causa suficiente para la guerra.

Pruébase la conclusión en todas sus partes.

Si tales causas fueran suficientes para emprender una guerra justa contra estos bárbaros, podría en este caso haberse promulgado una ley, por el emperador o el sumo pontífice, en la que se prohíban tales delitos, aparte del precepto divino que también les obliga a ello, según reconocemos. Es lógica la consecuencia, ya que si por alguna potestad pueden ser castigados estos infieles que por otra parte no son súbditos (del Papa o del emperador) tendría que ser porque podría imponerse en ellos un precepto que los obligara. La conclusión, sin embargo, es falsa, toda vez que los preceptos y las leyes presuponen ju-

risdicción y se extienden únicamente a los súbditos. Ahora bien, lo que negamos es que estos naturales hayan sido en algún tiempo súbditos del emperador de hecho o de derecho, según ha quedado demostrado. Si el sumo pontífice pudiera promulgar alguna ley para el bien espiritual de los nativos, en razón de ser todos los hombres sus súbditos, en virtud de las palabras de Cristo a Pedro: "Apacienta mis ovejas", de ello no se sigue que pueda él desenvainar la espada contra los que no se conformaran a dicha ley, porque el poder que tiene le ha sido dado no para destrucción, sino para edificación, y por consiguiente, no podría nacer de ahí una causa justa de guerra.

Y lo mismo es con respecto a las relaciones incestuosas, aún si fueran de lo más frecuente entre ellos. En primer lugar, porque ciertos incestos que entre nosotros serían uniones nefandas, entre ellos, en cambio, no serían abominables, en atención a sus costumbres conyugales, y en segundo lugar, porque no todos cometían esos actos libre y temerariamente, y por último, porque se castigaba a los que eran sorprendidos en tales actos, por lo menos a los hombres de ínfima condición y de la plebe.

En conclusión, lo que decimos es que por estos pecados antes mencionados, aunque puedan llamarse contra la naturaleza, ya que la única ley en la cual viven es la ley natural, no sería, sin embargo, una razón suficiente para hacerles la guerra. En este punto parece haber errado Inocencio, el cual, aunque por otra parte diga, oponiéndose al Ostiense, que los infieles son sujetos capaces de dominio justo, sostiene, no obstante, que si ellos viven solamente de acuerdo con la ley natural, puede el papa obligarles a observarla, ya que es posible demostrarles que hacen mal no guardando dicha ley. Lo contrario sería con respecto a los preceptos de la ley evangélica, ya que no sería posible demostrarles que hacen mal al no recibir el bautismo. Pero que el incesto y el adulterio son actos malos, es posible demostrarlo.

A esta opinión se adhiere san Antonino de Florencia. Y aún en el supuesto de que debieran ser castigados, no se sigue que por esto debieran ser debelados y despojados de su propio dominio, ya que el dominio no se funda en la gracia y no se pierde por el pecado. En esto erraron los valdenses y Wycliffe, el cual fue condenado en el concilio de Constanza, y también consta que en este punto se apartó de la verdad Armacano en su libro *De quaestionibus Armenorum.*

A la anterior conclusión pensamos que hay que añadir aún que aunque el vicio indecible fuera entre ellos frecuentísimo, no por ello existiría causa justa de guerra, digan lo que quieran graves doctores; porque aunque sea contra la naturaleza, no perdieron por ello el justo dominio que por otros motivos tenían, y por otra parte, aunque hubiera entre ellos gran corrupción de costumbres, tampoco este vicio era tan frecuente como algunos piensan. Y aún en el caso de que lo fuese, no pudieron ser expoliados justamente por él, porque únicamente se hacían daño a sí mismos. En otra parte, por consiguiente, habrá que buscar una causa justa para debelarlos.

7) SÉPTIMA CONCLUSIÓN. El hecho de que estos naturales tengan la apariencia y sean considerados como niños o amentes, de escaso ingenio y prudencia, no es una causa justa para debelarlos y sujetarlos. Lo que queremos decir en esta con-

clusión es que no porque estos indígenas parezcan ser niños en cuanto a la inteligencia, han de tenerse por ello indignos del dominio que han tenido, ni hay justicia en querer privarles del mismo.

Como prueba de esta conclusión hay que considerar que, por más que neguemos a los animales irracionales todo dominio, el cual, sin embargo, se lo reconoce Conrado en su libro *De contractibus*, diciendo que tienen derecho a alimentarse de hierbas y plantas, según el texto del *Génesis* I, 29-30: "He aquí que os he dado todas las hierbas como alimento para todas las bestias", de modo tal que el león pueda llamarse rey entre los animales, y el águila entre los volátiles, con todo ello, sin embargo, nosotros negamos semejante dominio, toda vez que los animales no pueden sufrir injusticia. No haría injusticia, en efecto, el que apartara al león y a otro animal cualquiera, de un prado o de la hierba.

Los niños, antes de llegar al uso de razón, no difieren de los esclavos, según dice san Pablo en su carta a los gálatas, IV, 1, y sin embargo pueden tener un dominio legítimo y derecho sobre las cosas. Esto es evidente, dado que los bienes de los pupilos no son bienes de los tutores. Y en una situación semejante están los herederos que en tan tierna edad heredan legítimamente. (*Cum heres, Digestum, De diversis temporalibus praescriptionibus*).

Pruébase la conclusión, primera prueba. Suponiendo que estos bárbaros fueran niños en cuanto al uso de razón, por tenerlo en grado muy escaso, eran, no obstante, legítimos señores y dueños, y no pudieron, por ende, ser justamente expoliados por la guerra. La mayor es evidente. El niño, antes de llegar al uso de razón, es verdadero dueño y verdadero heredero. Lo son, por tanto, estos habitantes del nuevo mundo, aunque no difieran de un párvulo.

Segunda prueba. Los amentes, así puedan carecer del uso de razón, son verdaderos propietarios. Por consiguiente, éstos (indígenas) también lo eran, y no pueden, por este título, ser despojados de sus bienes.

Ni tiene valor el texto de Aristóteles, en el libro I de la *Política*, de que hay algunos esclavos por naturaleza, y otros libres por naturaleza. Pero él llama esclavos por naturaleza a los que son o párvulos o amentes, los cuales deben ser dirigidos y llevados, en lugar de dirigir ellos, y libres por naturaleza, a su vez, a los que dirigen y guían, y en la primera clase coloca a las naciones bárbaras. De ahí que tanto el siervo como el esclavo no tengan ningún dominio, porque todo lo que poseen es del señor.

No vale, vuelvo a decir, este argumento, porque dado que estos naturales puedan llamarse esclavos por naturaleza, en los términos de Aristóteles, no por esto han sido despojados de su propiedad, sino que se llaman siervos por naturaleza, por ser de ingenio deficiente, y por esto deben ser dirigidos o gobernados por aquellos que sobresalen en prudencia y son sabios, y por ello regentes.

No es obstáculo, insisto, el que estos nativos tengan tal condición, ya que por más que sean dirigidos y gobernados por los más capaces, no por ello pierden su verdadero y legítimo dominio. Porque dado que así lo prescriba la naturaleza y que sea un pecado el que el inferior se apoye en su dictamen, despreciando el del más prudente, no por esto se sigue que deba forzarse al primero para que lo acepte.

Tercera prueba. Los habitantes del nuevo mundo no sólo no son niños o amentes, sino que a su modo so-

bresalen, y por lo menos algunos de entre ellos son de lo más eminente.

Es evidente lo anterior, porque antes de la llegada de los españoles, y aún ahora lo estamos viendo, hay entre ellos magistrados, gobiernos y ordenamientos de lo más conveniente, y tenían gobierno y régimen no sólo monárquico sino aristocrático, y existían leyes entre ellos y castigaban a los malhechores, del mismo modo que premiaban a los que habían merecido bien de la república; luego no eran tan infantes y amentes como para que fueran incapaces de dominio.

De manera semejante, si estos hombres fueran incapaces como niños o amentes, la consecuencia sería que no podrían pecar, y así, todos aquellos vicios, lascivia, embriagueces, promiscuidad sexual, incesto y sodomía, no podría todo ello imputársele a dichos hombres más que a los animales irracionales. Pero ya que se les imputan sus vicios, y con razón, está claro que tienen suficiente juicio de razón para pecar, y por lo mismo, son en general capaces de dominio, por lo que su defecto de razón no justifica la guerra contra ellos.

Corolario. De lo dicho síguese que alegan un título injusto aquellos, sean quienes fueren, que creen que estos nativos son indignos de su dominio o su reino o de todo aquello en que eran antes verdaderos señores, simplemente porque no son tan prudentes y sagaces como nuestra nación española, cuando en verdad, si las gentes más bajas de los campesinos pueden aparecer como fieras o brutos, en su mayor parte débese a que no vivían en una república organizada; y sin embargo, hubo siempre entre ellos algunos nobles que descollaban por su ingenio y que podían gobernar, y ahora mismo, cuando viven ya en comunidades organizadas, es manifiesta la prudencia de muchos para el gobierno.

8) OCTAVA CONCLUSIÓN. No puede justificarse el hacerles la guerra con decir que Dios ha abandonado a los indios a la reprobación, y que por sus pecados quiere destruirlos y entregarlos en poder de los españoles, del mismo modo que en otro tiempo entregó Dios a los cananeos en manos de los judíos, según ha osado demostrarlo un varón por lo demás grave y religioso.

Primera prueba. No consta de ninguna profecía (a este respecto) ni hay que dar crédito a todo espíritu, sino que solamente aquellas cosas que nos han sido dadas a conocer por los profetas, por estar en la Sagrada Escritura, las recibimos con los brazos abiertos y las recibiremos como infalibles, pero no otras cosas que se proponen y se dejan de lado por la misma razón.

Segunda prueba. Si fuera ésta una razón suficiente y una causa para hacerles la guerra y privarles de su dominio, sería necesario que nos constara por la Sagrada Escritura o por el juicio de la iglesia, que constituyen una norma indeclinable e indefectible. Pero no nos consta ni por la escritura ni por la iglesia, ni por los autores sagrados y doctores que estos hombres, por sus pecados, hubieran sido dados a los españoles.

En lo que se refiere a los cananeos, consta por la escritura que eran abominables y que poseían injustamente la tierra de promisión que había sido concedida a los hijos de Israel. Pero como esto otro no consta por la escritura, considero temerario afirmar que estos habitantes han sido entregados de la misma manera a los españoles para que como viles criaturas los devoren como el pan que comemos, y los depauperen

para que de este modo se enriquezcan los mismos españoles.

Tercera prueba. En el supuesto, sin conceder, que Dios hubiera permitido a los españoles tener bajo su dominio a estas naciones bárbaras, y que sus habitantes pudieran ser castigados justamente por sus pecados y privados (de sus bienes), no por esto sería lícito a los españoles arruinarlos, destruirlos, expoliarlos y someterlos a su yugo, a no ser que tuvieran también para esto un mandato especial de Dios.

Corolario. De lo anterior síguese que si tanto el emperador como los españoles tienen un derecho justo sobre los tributos, los campos y otros bienes que eran propiedad de los indios antes de la llegada de los españoles, no se ha de buscar ni menos fundamentar esta situación en aquella profecía, porque sería lo mismo que apoyarse, como en un bastón, en una caña, y en un asunto de tanta importancia es peligroso dar fe a un simple dicho humano, ya que tal profecía no consta en la revelación divina.

Como de una peste han de guardarse los que gobiernan en lo temporal, de esta supuesta revelación, conforme a la cual el gobierno de los habitantes de este nuevo mundo debería ejercerse ante todo mirando a los españoles, los cuales estarían destinados a arraigar y perpetuarse en estas partes, y no a los mismos nativos, que en breve han de desaparecer. La supuesta profecía parecería insinuar que este nuevo mundo fue ofrecido a los españoles, como a los israelitas la tierra prometida, por lo que sus habitantes habrían de ser expulsados, exterminados y aniquilados, como lo fueron aquellos otros pueblos expulsados de su tierra, los cananeos, jebuseos, heteos y fereceos.

Guárdense, pues, el gobernador, el virrey y los oidores reales de tan sospechosa doctrina, y favorezcan, defiendan y protejan a los nativos de este nuevo mundo; y si han de mirar por su alma y la del emperador, no permitan que los indios sean gravados con nuevos tributos ni otros servicios.

Lo anterior queda dicho para demostrar que de todo ello no resulta la justicia de la guerra contra los indios; y para no alargarnos demasiado, en lo que sigue expondremos aquellas causas que pueden constituir un dominio justo, y consecuentemente una justa posesión que pueda reconocerse como adquirida para quienes la detentan con justo título.

II

DE LA *RELECTIO DE DOMINIO INFIDELIUM*

DUDA XI

TÍTULOS LEGÍTIMOS DE GUERRA JUSTA

¿Existe alguna causa que justifique la guerra contra los habitantes de este nuevo mundo?

En el supuesto de que no sean suficientes las causas que han sido alegadas por algunos y que fueron examinadas en la cuestión precedente, ha de investigarse si existe alguna causa justa de guerra por parte del emperador, ya sea de propia autoridad o por la del papa.

Primero. Parece que no puede darse ninguna, porque si alguna hubiera de darse, sería sobre todo la propagación de la fe cristiana y la predicación del evangelio. Pero esto no basta.

Lo anterior es evidente, porque Cristo, nuestro redentor, al enviar a los suyos a evangelizar en el mundo entero, prohibió la guerra cuando dijo: "Mirad que os envío como a corderos y ovejas entre lobos. Sed, pues, sencillos como las palomas"; y en otra parte dice: "En cualquier casa en que entrareis, deseadle la paz"; y en otro lugar: "En cualquier ciudad en que entrareis, permaneced en ella, y si no os recibieren, al salir sacudid el polvo de vuestros pies"; y en otro sitio: "No llevéis con vosotros ni saco ni alforja ni báculo", con lo demás que sigue. De todo lo cual puede colegirse que si se va con el propósito de dilatar el evangelio, para convertir a la fe a los infieles, no es lícito incoar ni mover guerra alguna, porque no sólo Cristo no lo enseñó así a aquellos primeros adalides que echaron los primeros fundamentos de la fe, sino que positivamente los apartó de ello, al enseñarles de qué modo había de ser vencido el mundo y convertido al culto del Dios verdadero.

Segundo. Si pudiera darse alguna causa justa de guerra contra estos naturales, sería sobre todo porque eran gobernados tiránicamente y mantenidos en opresión por su rey infiel e inicuo y por los demás señores subalternos. Pero esto no pudo ser una causa justa de guerra, porque el derecho de matar al tirano no reside en una persona particular, sino más bien en la comunidad política, de la cual tiene su poder el que gobierna en lo temporal, o bien reside en una potestad superior al mismo rey. Pero el emperador o caudillo que primero declaró la guerra a estos hombres, no era ni una persona privada del pueblo tiranizado, ni su ejército era la república oprimida, ni el emperador era el superior de ellos, dado que, según hemos dicho, ni de hecho ni de derecho han sido estos infieles súbditos

del emperador. La consecuencia, por lo tanto, es la de que por este motivo no hubo justa causa de guerra.

Tercero. Si alguna causa justa de guerra pudiera darse, sería sobre todo porque son antropófagos que comen carne humana y lo hacen con gran placer, como se cuenta de los habitantes de este nuevo mundo. Pero esto no basta para justificar la guerra (contra ellos).

Lo anterior es evidente, porque la carne que comían era la de los cautivos en la guerra, que luego eran sacrificados. Ahora bien, esto se hacía sin agravio de nadie, toda vez que los prisioneros eran esclavos y pasaban a depender del derecho de los captores, los cuales, por consiguiente, podían comer sus carnes sin agravio de nadie, como podían arrojarlas a los perros o quemarlas. Por esta parte, por tanto, no hay causa justa de guerra.

Cuarto. Si hubiera alguna causa justa de guerra, sería sobre todo por razón de la alianza con la república de Tlaxcala, cuyos ciudadanos padecían agravios de los mexicanos, y al no poder superarlos ni tomar venganza, llamaron a los españoles para asistirlos contra los mexicanos, con arreglo a la doctrina de Cayetano, el cual enseña que por causa de alianza puede justificarse una acción bélica. Pero esto no basta, porque en primer lugar, debe llamarse a los que nos asisten; ahora bien, los españoles no fueron en un principio llamados por los tlaxcaltecas, dado que estaban ya en la tierra soldados armados que sembraban el pavor o el terror en todos los habitantes. En segundo lugar, porque hubo injusticia (por parte de los españoles) en su primer arribo a la tierra. En tercer lugar, porque no es tampoco evidente que la justicia estuviera con los tlaxcaltecas y la injusticia con los mexicanos; de todo lo cual se infiere que por este motivo no hubo tampoco una causa justa de guerra.

Quinto. Si pudiera darse alguna causa justa de guerra, parece que podría ser la libre voluntad, tanto del rey como de todo el pueblo, los cuales quisieron someterse al emperador y a los capitanes que venían en su nombre, como si eligieran al emperador como su rey. Pero esto no basta. En primer lugar, porque queda la duda de con qué derecho entraron por primera vez en el nuevo mundo estos soldados armados. En segundo lugar, porque dado que hubiese tenido lugar aquella sujeción, no parece que haya sido libre, sino por obra de la coacción; no por amor sino por temor, conociendo como conocían la fuerza de los soldados españoles y su ferocidad, en contraste con las condiciones desfavorables y la pusilanimidad de estos habitantes. No fue, por tanto, una donación libre, y por esto no tiene valor, y sobre todo, porque no fue obra de todo el pueblo, sino únicamente del rey, o del rey con unos cuantos notables del pueblo.

Sexto. Si pudo darse alguna causa justa de guerra, habrá podido ser sobre todo la de que, al andar buscando los españoles oro, plata y piedras preciosas, de todo lo cual hay en estos pueblos y está a disposición de todos y para ser propiedad del primer ocupante, se les hubiera impedido a los españoles hacerse de cosas como éstas, y que tampoco se les hubiera permitido viajar por este nuevo mundo, ni practicar el comercio o hacer negocios, cosas todas de derecho de gentes. Pero no por esto hay justa causa de guerra. En primer lugar, porque los españoles no ensayaron nunca este modo de viajar en estos pueblos. En segundo lugar, cuando empezaron a practicar el comercio y el negocio, no se con-

tentaron con esta actividad, sino que decían estar allí para sujetar a estos indios al emperador. En tercer lugar, porque no vinieron inermes sino armados, habiendo sembrado el terror entre los nativos y oprimiéndolos de muchas maneras.

Séptimo. Si alguna causa justa de guerra pudiera haber, sería sobre todo la de que estos indígenas son esclavos por naturaleza, y nuestros españoles son libres por naturaleza, por lo que con razón deben aquéllos someterse. Pero esto no basta, dado que los nativos tenían su forma de gobierno, con lo demás que ya se dijo.

Para la solución, en cualquier sentido, de este problema, ha de considerarse que al hablar de la justicia de la guerra, hay que distinguir entre la justicia inicial de la guerra para asegurarnos la posesión de algo, y la justicia (que se puede invocar) para retener el reino conquistado en la guerra. Al principio, en efecto, pudo haber injusticia por parte del que empezó la guerra, pero después, consumada la victoria, puede haber justicia en la retención (del territorio), al modo que solemos hablar de que muchas cosas están prohibidas, pero que son válidas una vez consumadas. Pues así pudo ser que al principio le hubiera estado prohibido al emperador desencadenar la guerra, pero una vez en marcha, queda en pie el hecho que lo convierte en legítimo poseedor.

1) PRIMERA CONCLUSIÓN. Si la fe hubiera sido propuesta a estos bárbaros insulanos de modo tal que estuvieran obligados a creer, podrían en este caso ser compelidos por su superior, incluso por la guerra, a recibir la fe, a no ser que hubiera temor de apostasía. Lo que quiero decir en esta conclusión es que si en alguna nación de infieles que nunca oyeron hablar de Cristo, se propone y predica la fe como debe ser, de modo tal que no puedan excusarse de pecado al no asentir a lo dicho por el predicador, por lo que ya no pueden alegar como excusa la ignorancia invencible en que estaban cuando aún no les había sido propuesta la fe, o no en forma suficiente para que estuvieran obligados a creer —estas personas, pues, en estricto rigor y salvo el caso de escándalo o apostasía, pueden ser obligadas por la guerra a recibir la fe y el bautismo, no para que finjan creer, sino para que quieran de corazón lo que antes no aceptaban. A esto llamamos coacción indirecta, como si, por ejemplo, el emperador tiene entre sus súbditos a moros y judíos, ya sea en España, en Italia o en otra parte, o alguna otra nación de infieles que sean realmente sus súbditos— a esta nación, pues, y siempre en la hipótesis de que la fe haya sido predicada suficientemente, puede dirigirla a que la reciba, y a los que no quieran hacerlo y se obstinen en esto, puede compelerlos, por la guerra inclusive, y esto aunque el señor legítimo sea fiel o infiel.

Esta es la conclusión que hay que probar ahora, y que nadie tome a mal esta novedad, porque el Doctor Sutil (Duns Escoto) ya la insinúa, lo mismo que otros. Con la gracia de Dios, lo haremos ver tan claro que merezca la aprobación.

Para probar la conclusión conviene establecer lo siguiente. En primer lugar, y ateniéndonos a la luz natural y a la esencia del gobierno, el gobernante que se encuentra al frente de un país o de una provincia, no solo puede sino que debe expedir leyes congruentes al bien de la república, tanto en lo que se refiere al bien de la comunidad como

a la virtud (de los particulares) por lo que puede castigar a los trasgresores, con la muerte si fuere necesario, y con mayor razón con el destierro o privación de sus bienes, o reduciéndolos a esclavitud.

Corolario primero. De lo anterior resulta que el príncipe, lo mismo el fiel que el infiel, puede dar una ley al efecto de prohibir a todos el homicidio o el hurto, y sancionar estos actos con la pena de muerte.

Corolario segundo. La segunda consecuencia es que también podrá promulgar una ley al efecto de que nadie pueda practicar la idolatría o sacrificar a dioses extraños. Es obvio (que puede hacerlo) ya que en la competencia del legislador está el de hacer buenos a sus súbditos mediante el ejercicio de la virtud, según lo prueba santo Tomás (I-II, q. 92, art. 1). Y siendo incompatible la bondad con la idolatría, puede extirpar esta última por una ley que promulgue al efecto el legislador o el gobernante, por el deber que tiene de conformar la ciudad a la bondad moral.

Puede así, por tanto, promulgar una ley al efecto de abolir todos los ritos en honor de los muchos dioses y sacrificios, y puede también destrozar los ídolos y destruir sus templos y santuarios. Pruébalo así el mismo santo doctor (I-II, q. 90, art. 2) al decir que la intención del legislador es la beatitud o felicidad de la ciudad y de los ciudadanos, que es lo que Aristóteles enseña en el libro IX de la *Ética*, en el pasaje que se refiere a los preceptos legales que engendran y conservan la felicidad. Pero la felicidad no puede darse sin la rectitud de la voluntad, como dice el mismo santo doctor (I-II, q. 4, art. 4). De lo mismo trata Buridán en sus comentarios a la *Política* de Aristóteles, donde discute el problema de si el efecto de la ley es el de hacer buenos a los hombres, y decide en la afirmativa, y también en otro pasaje, donde dice que la paz no es el fin que persigue la república, sino un medio a tal fin. Almain, por su parte, en su tratado *De origine iuris* dice que el fin de la república es la vida virtuosa; y del mismo modo Aristóteles (*Política* III, 6) establece que el fin de la ciudad consiste en vivir bien y felizmente, y concluye diciendo que el fin de la ciudad es la obediencia y el mando en orden a la elección de una vida virtuosa.

Primera prueba. Puesto que la vida perfecta no puede darse sin caridad, la cual determina las demás virtudes, es necesario que el gobernante dirija (a sus súbditos) hacia la caridad, la cual excluye todo pecado mortal. Y por esta razón está dentro de la competencia del legislador dirigir a los ciudadanos ordenando o prohibiendo que ninguna iniquidad domine en ellos, ya sea contra la ley natural o contra la ley revelada, pues una u otra impone el mismo deber y obligación en el gobernante. Y así, podrá dar una ley para recibir la ley revelada, del mismo modo que para prohibir algo contra la ley natural. Porque aunque pudiera uno apoyarse en la razón para mostrar la fuerza obligatoria de ciertos preceptos naturales, como el de que no es lícito matar, no es posible demostrar que no es lícito rechazar el bautismo. Pero no vale la objeción, ya que el gobernante y el legislador no están obligados a dar razón a sus súbditos de un precepto legal, sino que basta con que sea recto.

Segunda prueba. Pruébalo san Pablo en su carta a los romanos XIII, 1, al decir que "toda alma debe someterse a los poderes más altos". Por lo mismo, está él hablando no sólo de los fieles, que entonces eran pocos, sino de todos los infieles, por

lo que en otra parte dice: "Si no quieres temer a la autoridad, obra el bien, porque no sin causa ciñe espada (el gobernante) puesto que es ministro de Dios para tomar venganza del que obra mal". Si, por tanto, puede tomar venganza del que obra mal, podrá prescribir lo que es bueno y prohibir lo que es malo; de lo que resulta que el gobernante puede estatuir todo aquello que es conducente al bien humano y al divino, y sobre todo en las cosas necesarias.

Confírmase lo anterior, por el poder que tiene toda la república o toda la nación de convenir entre sus miembros para promulgar una ley sobre la extirpación de la idolatría, la supresión de ritos y ceremonias diabólicas, la recepción de la fe y del bautismo, y otras materias semejantes. El gobernante, por tanto, podrá hacer lo mismo, toda vez que tiene la misma autoridad legislativa que la comunidad, y mayor aún en lo que concierne al bien de la república, ya que aún con la oposición de todos los ciudadanos, el gobernante podría expedir una ley conducente al bien de la república.

Corolario. Síguese de lo anterior que si tal gobernante se bautiza y se hace fiel, podría promulgar tales leyes, tanto para la observación de la ley natural, como para la conservación de la ley evangélica. Esto es obvio, porque el hecho de que el rey o el gobernante se conviertan, no redunda en la pérdida del dominio que antes tenían sobre sus súbditos. Pero antes de su conversión podía dar leyes conducentes (a los fines indicados) por lo que podrá hacerlo después de su conversión, y mucho mejor aún.

Pruébase la conclusión. Propuesta la fe suficientemente, tales bárbaros están obligados a creer, luego pecan si no creen. Pero como todo pecado puede ser prohibido o castigado por el superior, con tal que esta prohibición no introduzca el desorden en la república, síguese que el pecado de negarse a creer puede ser prohibido, y que (el superior) puede castigar a los inobservantes y que puede imponerlo por la guerra, si de otro modo no es posible.

Todas estas proposiciones resultan con toda claridad de los supuestos anteriores. He dicho que (el gobernante) puede prohibir el pecado si con esto no introduce el desorden en la república; y si lo dije fue porque hay ciertas cosas que se toleran para evitar males mayores, según observa san Agustín a propósito de la prostitución; de lo que se sigue que el poder civil podría tal vez no prohibir en absoluto todos los pecados, pero sin embargo disponer que todos se bauticen, o prohibir los ritos y ceremonias del culto de los dioses, por no ser esto contra la república, sino más bien en su provecho, por lo que el legislador o el gobernante pueden disponerlo así.

Prueba segunda. Si no pudiera el gobernante obrar de este modo, la consecuencia sería que no podría dirigir hacia la virtud a los ciudadanos confiados a él, ni ordenarlos a su felicidad. Es algo obvio, ya que sin la fe no pueden subsistir ni la virtud ni la felicidad. Si, por tanto, no pudiera dar mandatos con referencia a la fe, no podría tampoco dirigir (a la comunidad) a la consecución de la virtud.

Tercera prueba. Por lo mismo, si los franceses rehusaran la obediencia a su rey y se la retiraran injustamente, podría el rey de Castilla compelerlos a prestar la obediencia a su soberano. Pero aquellos que se niegan a prestar su asentimiento a la fe suficientemente propuesta, a lo que se niegan es a dar la obediencia

al verdadero rey, a quien todos tienen el deber de someterse; de lo que se sigue que cualquier gobernante puede expedir un mandamiento para obedecer y recibir la fe. No parece haber duda de que un rey puede venir en ayuda de otro rey, por lo que con mayoría de razón podrá hacerlo el inferior en ayuda del superior cuyos súbditos son todos los hombres.

Cuarta prueba. Ciertas autoridades dignas de crédito argumentan que puede bautizarse a los hijos de los infieles, aún contra la voluntad de sus padres, toda vez que contra el inferior puede actuar cualquiera en favor de un superior y para ejecutar su mandato. En el presente caso, por tanto, y para cumplir con el precepto del superior, cualquier inferior puede obligar a sus súbditos a recibir el bautismo.

Más aún, lo que todo esto demuestra es que no solamente su propio gobernante y señor puede hacer lo anterior con respecto a sus súbditos, sino también cualquier otro que pueda hacerlo sin peligro de escándalo o apostasía, debería ejecutarlo y obraría lícitamente.

Quinta prueba. Aquellos que, si los hubiere, blasfemaran públicamente e insultaran a Cristo, podrían ser obligados por la guerra a desistir de sus blasfemias. Así lo reconocen los doctores, entre ellos santo Tomás (II-II, q. 10, art. 8) como si tomaran un crucifijo para escarnecerlo, u observaran una actitud semejante con respecto a las imágenes, a los sacramentos de la iglesia, o a otras cosas sagradas, casos en los cuales podría procederse a castigarlos. Lo mismo, en consecuencia, debe ser con respecto a la infidelidad, por ser un pecado más grave que la blasfemia, como quiera que la blasfemia es contraria tan sólo a la confesión de la fe, mientras que la infidelidad se opone directamente a la fe.

La restricción que aparece en la conclusión ("de suyo") obedece a que si fuere probable que muchos recibieran la fe hipócritamente y no con voluntad sincera, o que volvieran atrás después de haberla recibido, de modo que sus actos posteriores fuesen peores que los anteriores, en este caso sería mejor desistir de su conversión. Porque dado que todas las cosas existen en vista de un fin, por lo que si ha de emplearse la compulsión, ha de ser en vista de un fin; y del mismo modo que en la corrección fraterna, cuando no hay ninguna esperanza de enmienda, así también cesaría la obligación del precepto de recibir la fe, si fuera verosímil la conjetura de que ella sería para el mal de los mismos. De ahí que el santo doctor (santo Tomás) y otros sostengan que es ilícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres, ya que si se quedan con sus padres acabarán por asimilarse sus costumbres depravadas y apostatar cuando sean adultos.

La misma razón y consideración podría aplicarse a los adultos si fueren obligados a aceptar la fe. Cuando no hay temor, sino que puede creerse con toda probabilidad que, aunque al principio vengan coaccionados, acaben finalmente siguiendo libremente la virtud, sobre todo sus hijos y sus nietos, en tal caso es válida nuestra conclusión de que podrían de este modo ser traídos y compelidos a la fe con las mencionadas precauciones, es decir, no para que crean fingidamente, sino para que quieran lo que antes no querían.

Con respecto a lo dicho en la conclusión: "Si la fe les ha sido propuesta suficientemente", hay que observar en primer lugar, que un

requisito para llevar a alguien a la fe, es que se le expongan los motivos de credibilidad, como lo enseña san Pablo al decir: "¿Cómo podrán creer a quien no escucharon, y cómo podrán escuchar sin un predicador, y cómo podrá predicarles alguien si no ha sido enviado (a ellos)?"

En segundo lugar, hay que observar que si algún oyente ha de estar obligado a creer las proposiciones de fe, no basta que se le propongan como creíbles, del mismo modo que tuvieron excusa si no prestan inmediatamente su asenso al predicador. Es clara la razón, porque el que cree pronto, cree a la ligera, y de ahí la necesidad de que lo que se les propone se acredite o por un milagro o por una vida excepcional.

Cristo lo enseñó así, en el último capítulo de san Marcos, al decir: "Id por todo el mundo, predicando el evangelio a toda criatura", y lo que luego se sigue: "Y ellos partieron y predicaron en todas partes con la cooperación del Señor y los milagros que vinieron y que confirmaban su palabra."

Por consiguiente, (la fe) debe confirmarse por algún signo, y por esta razón a los mismos apóstoles, a quienes se les dio el poder de predicar, se les dio igualmente el poder de hacer milagros, los cuales eran necesarios en aquel tiempo y cesaron después, ya que las obras (de los misioneros) daban testimonio suficiente de la misma fe y del predicador como digno de que se le otorgara crédito. Y así, Cayetano dice que si alguno creyere con una simple proposición de los artículos de la fe, habría obrado a la ligera, y que hay que esperar hasta que conozca que lo que se le propone lo respalda un varón digno de crédito y de vida intachable.

De este modo, santo Tomás (II-II, q. 1, art. 5) dice que las verdades de fe aparecen como evidentes a la luz de su credibilidad; porque el creyente no da crédito sino a lo que le parece como digno de creerse, ya por la evidencia de los signos o por algún otro motivo. Lo que, en otros términos, Cayetano llama evidente, es la creencia que hay que otorgar, y por más que los artículos de fe no sean evidentes.

En tercer lugar, si a los insulanos o a otros bárbaros se les propone la fe no de manera perfunctoria, sino seriamente con razones y argumentos —no concluyentes, puesto que (en esta materia) no pueden serlo— pero que muevan su atención para una debida consideración, llevándole como de la mano y con el argumento de una vida ejemplar, entonces se podría hablar de una fe bien presentada, de tal modo que estarían obligados a creer y se podría afirmar que la fe les ha sido propuesta suficientemente.

Corolario. Síguese de lo anterior que si algunos cristianos, cualquiera que sea su condición, llegaren a tierra de infieles, y empezaran a proponer la fe de Cristo, pero que por sus malos ejemplos ofendan a los infieles, fornicando o adulterando, o cometiendo asesinatos y robos, o haciéndoles agravios, síguese, vuelvo a decir, que por más que hayan escuchado a quienes les hablan de Dios y de la fe, no pecan al no creer, ya que para que puedan pecar, es necesario que la fe les haya sido propuesta suficientemente, y en este caso no lo ha sido al obrar los predicadores del modo que acabamos de declarar. Es necesario, pues, que las obras abonen las palabras del predicador, para que puedan ser eficaces. Ahora bien, y como en estas partes el modo que se tuvo de proponer la fe católica en un principio estuvo acompaña-

do de malos ejemplos, fornicaciones, adulterios y cosas semejantes, por todo ello no hubo justicia en la guerra.

La exposición de la fe hubiera sido suficiente si los predicadores que propusieron los artículos de fe y los preceptos que había que guardar, hubieran abonado su doctrina manteniéndose sin mancha por la gracia de Dios y guardándose de la contaminación mundana. De este modo y por más que convivieran con soldados mundanos, profanos y carnales, ellos, sin embargo, los predicadores, habrían hecho ver a los bárbaros infieles que los soldados españoles, por más que se llamaran cristianos, eran, no obstante, malos y pecadores, por lo que eran detestables e inimitables, y la única cosa que de ellos había que abrazar era la fe.

De este modo cabe la posibilidad de que la fe les haya sido anunciada suficientemente desde el principio, por lo que pudieron incurrir en pecado por el hecho de no aceptar la fe. Y a lo mejor así ocurrió, porque Dios se reserva siempre algunos que no doblan la rodilla ante Baal, y de ello puede dar testimonio la conciencia de los que en un principio intervinieron. Nosotros, por nuestra parte, (nos limitamos) a plantear el problema desde el punto de vista del derecho, y por esto hemos afirmado en la conclusión que si la fe les hubiera sido declarada suficientemente, en forma tal que estos infieles estuvieran obligados a creer, podría entonces su legítimo señor compelerlos a recibir la fe, en el sentido arriba expuesto.

Corolario. De lo antes dicho síguese que si el emperador o el católico rey de Castilla fuera legítimo señor de estas provincias, podría promulgar leyes para la aceptación de la fe por sus súbditos, los cuales estarían obligados a obedecer, y los que rehusaran podrían ser compelidos y obligados a ello de muchos modos.

Pruébase lo anterior, porque si dentro de la competencia del señor y del gobernante está el dirigir a sus súbditos a la felicidad y a la vida virtuosa, como antes se ha dicho, y siendo esto imposible sin la fe, resulta, en conclusión, que el gobernante puede y debe dirigir a sus súbditos a tal fin. Y si puede hacerlo el señor infiel ¿no podrá hacerlo el señor fiel?

De todo lo anterior aparece con toda evidencia que suponiendo que el emperador tuviera este legítimo dominio sobre las provincias de este nuevo mundo, y si hubiera alguna de ellas que se mantuviera aún en su infidelidad, podría entonces delegar a sus ministros, gobernadores, o a otros a su arbitrio, para que destruyan sus templos e ídolos, y supriman todos los ritos y los sacrificios de cualquier género. Y por consiguiente, podría dar una ley para obligarlos a creer y bautizarse, y forzarlos a que lo hagan por todos los medios, no para que crean fingidamente y por la fuerza (porque las demás cosas las puede hacer el hombre contra su voluntad, pero el creer tan sólo queriéndolo él) sino que deben ser constreñidos a que quieran libremente lo que para ello es tan necesario.

Todo cuanto hemos dicho debe entenderse, sin embargo, con reserva de todo escándalo y temor probable de apostasía o hipocresía, porque si algo de esto interviniera, habrá que desistir en absoluto (de la coacción) ya que todas las cosas son o no necesarias en vista del fin que se persigue, por lo que, si redundaran en perjuicio de los indígenas, no podría aprobarse semejante procedimiento. El legislador,

en efecto, tiene en mente el bien universal, por lo cual, si (los conversos) creyeran hipócritamente, en lugar del bien tendríamos, a la inversa, el mal total.

Con todo, no hay por qué pasar por alto y en silencio, que en este tipo de ordenamientos y disposiciones no sólo hay que mirar al presente, sino también al futuro y aún a muy largo plazo. Pues así como en materia de corrección (fraterna) enseñan los doctores, y sobre todo santo Tomás, que a pesar de que un hermano que es ahora amonestado, no acepte la corrección, sino que más bien se exaspere y añada pecado a pecado por la corrección que recibe, si, no obstante, existe la esperanza de una enmienda futura, no hay que desistir de la corrección.

Así, pues, si el rey católico, al dar estas leyes compelentes a la fe, entendiera que no iban a aprovechar de inmediato a los actuales pobladores, pero que sí lo harían en el futuro tanto para ellos como para sus hijos y sus nietos, podría entonces haber equidad en semejante ley, y justicia en tal corrección y prudencia en tal compulsión. Estas cosas no pueden determinarse (teóricamente), sino que hay que dejarlas al juicio de un varón honesto, el cual, ponderando todas las circunstancias, juzgue lo que es justo y equitativo.

2) SEGUNDA CONCLUSIÓN. Si la fe hubiera sido propuesta suficientemente a estos bárbaros por predicadores dignos de crédito, podrían ser compelidos de suyo por el sumo pontífice a abrazarla y observarla, evitando todo escándalo y peligro de retroceso.

Primera prueba. De la primera conclusión, en efecto, resulta claro que el gobernante en lo temporal puede hacerlo así, con las restricciones y condiciones indicadas. Por consiguiente, podrá hacerlo el que es verdadero legítimo señor y pastor en lo espiritual, y como esta condición la tiene el sumo pontífice, tiene poder para hacerlo. La mayor es evidente, porque aquello que puede hacer el poder temporal indirectamente en orden a lo espiritual, podrá hacerlo también el poder espiritual que actuaría, en esta materia, dentro de su propia competencia. La menor, a su vez, pruébase por lo que quedó dicho en la cuestión precedente. El sumo pontífice, en efecto, es vicario de Cristo universalmente en la tierra. En el capítulo último de san Juan, están las palabras que dijo Cristo a Pedro y a sus sucesores: "Apacienta mis ovejas", por lo que el gobierno, el alimento, régimen y dirección de todos los hombres en los asuntos espirituales, sin excepción alguna, le fue a él confiada. Ahora bien, todos los hombres capaces de la felicidad eterna, cualquiera que sea su condición o religión, fieles o infieles, son ovejas de Cristo, según el paso del mismo san Juan (X, 16): "Tengo otras ovejas que no son de este rebaño, por lo que conviene traerlas a mí, a fin de que haya un solo rebaño y un solo pastor".

Corolario. Síguese, por tanto, que el pontífice, como supremo pastor, puede llevar o compeler a aquellos infieles que están fuera del redil de la iglesia, para que entren en él. Pero como sin la fe y sin los sacramentos no puede decirse de nadie que está dentro del redil de la iglesia, podrá, pues (el papa), por ser vicario de Cristo, disponer, dirigir y gobernar al efecto de que los infieles a quienes se ha propuesto la fe suficientemente, entren, aún contra su voluntad, a fin de que puedan luego, ya como fieles, querer su salvación dentro del redil.

Todo esto fue discutido ampliamente en la cuestión precedente, y a mí me parece ser verdad, mientras la iglesia no determine lo contrario, y por más que varones dignos del mayor crédito afirmen otra cosa. Mi opinión se funda en el texto de Lucas (XIV, 23): "Oblígalos a entrar".

Pruébase la segunda conclusión. Si hubiera algunos hombres que quisieran perseverar en algún pecado mortal o poner fin a su vida, podría el sumo pontífice, en virtud de la potestad que le ha sido conferida con relación a cualquier pecado, compeler a los hombres para que eviten aquellos pecados, y valerse de todos los medios para conseguirlo hasta la privación de los bienes como una pena, si fuere necesario, ya que de otro modo no parecería estar dotado de poder suficiente. Del mismo modo, por consiguiente, podría compeler a evitar el pecado a aquellos a quienes la fe ha sido propuesta suficientemente, porque después de una predicación suficientemente realizada, no evitan el pecado a no ser que crean y se bauticen, por lo que (el pontífice) puede compelerlos.

Ni vale la objeción de que si es verdad que uno puede ser compelido a abstenerse del homicidio o la fornicación, por tratarse de actos cuya malicia puede demostrarse con la luz natural, no es posible, en cambio, demostrarle al que no quiere creer, que comete un acto malo, ya que la fe tiene que ver con cosas invisibles.

No vale, digo, la anterior objeción, en primer lugar porque el superior no está obligado a dar razón de lo que hace, sino que basta que gobierne para el bien de sus súbditos y que las leyes sean justas. Al súbdito, en efecto, le corresponde ser dirigido y obrar sin inquirir las razones, para observar una conducta recta. Y así, aunque no sea posible demostrarles que obran mal al no creer, es suficiente para el legislador y el gobernante, que les conste la justicia del mandato y su necesidad.

En segundo lugar, y ya que no es posible demostrarles que es un acto malo el de no creer tal o cual artículo de la fe que les ha sido propuesta, puede demostrarse, sin embargo, que si la fe les ha sido suficientemente propuesta, harían mal en no creer, porque aunque no sea evidente (como arriba se ha dicho) lo que se cree, es evidente, en cambio, que hay que creer. En efecto, la fe que ha sido propuesta por tantos varones dignos del mayor crédito, y confirmada y atestiguada por tantos milagros, reviste claridad y la mayor firmeza.

Y así, a los no creyentes, siempre que les haya sido propuesta suficientemente la fe, puede demostrarse evidentemente que obran mal en no creer, por lo que pueden ser compelidos a que lo hagan. Y si de esto resultare un escándalo, será un escándalo farisaico y del que hay que prescindir, según lo enseñó Cristo, redentor y pastor universal, al decir: "Dejadlos (que digan lo que quieran) porque son ciegos y guías de ciegos". Por culpa suya se escandalizan, porque estando en tinieblas son llevados a la luz; estando en la falsedad, a la verdad, y estando en los vicios, a la virtud. En el supuesto, en efecto, de que la fe les haya sido propuesta suficientemente, están obligados a abrazarla. Y por mi parte creo que esta conclusión es verdadera, sometiéndome, no obstante, así como todo lo que pueda decir, a la corrección y censura de la iglesia, como a una norma indefectible.

Y si califico mi conclusión con la restricción de "en sí misma y por sí misma" es por la razón de que, como a menudo he dicho, la coac-

ción no es para que crean fingidamente (esto sería una insania), sino para que acepten con los brazos abiertos, como suele decirse, aquello que rechazaban y despreciaban y que tengan el mayor cuidado en precaverse de los males que pudieran sobrevenir, y sobre todo la apostasía de la fe.

De la anterior conclusión síguese el primer corolario. Si el sumo pontífice encomendara al emperador o al rey católico de Castilla que mande predicadores a estas tierras de bárbaros infieles recientemente descubiertas, y si la fe les fuere declarada (a los aborígenes) suficientemente y con toda precisión, y si éstos, sin embargo, no la aceptaren, podrá aquél imponérsela por todos los medios, inclusive hasta con la privación del dominio. Síguese de ello, pues, que si el mismo rey o sus capitanes llevaran a la práctica el mandato del pontífice, estaría entonces justificada la guerra contra aquellos que no quieren aceptar la fe suficientemente propuesta, y a quienes puede llegarse hasta privarles de sus bienes. Pero si el pontífice dio tal mandato o, en el caso de que lo hubiera dado, si fue efectuado de este modo, díganlo quienes en ello intervinieron, porque nosotros discutimos únicamente el derecho. Lo más verosímil, sin embargo, más aún, prácticamente cierto, es que los que fueron enviados por el rey o el emperador no propusieron la fe suficientemente (como se ha dicho en la primera conclusión) tanto porque no fueron predicadores como porque perturbaron todo con sus malos ejemplos.

Corolario segundo. Como los bárbaros recibieron la fe sin oposición y fueron bautizados aun sin la suficiente predicación, como consta, no pudieron, como verdaderos señores que eran, ser expoliados de su legítimo dominio, porque no había ninguna causa justa para ello, a no ser por la razón de que hubiera temor de apostasía.

3) TERCERA CONCLUSIÓN. Si los infieles abrazaron la fe de Cristo y existiera un temor fundado de apostasía, si permanecieran bajo la jurisdicción de sus gobernantes, que por otra parte son legítimos señores, podría privarse a éstos de su jurisdicción, si de otra manera no pudiera prevenirse la apostasía. Lo que quiero decir en esta conclusión es que si se diera el caso de que algunos bárbaros reciban la fe, pero que por permanecer bajo el mismo gobierno que existía antes de su conversión, al tiempo de su infidelidad, pudiera temerse que abandonaran la fe, y este riesgo viniera tanto por parte del gobernador o del rey, como por parte de los súbditos, en este caso, pues, y si no pudiera aplicarse a este mal otro remedio, aquel a quien compete (velar por) el bien espiritual, podrá quitarles el dominio que ha llegado a ser malo, por legítimo que pueda ser por otro concepto, y darlo a aquel que pueda llevarlos de la mano en el camino de la fe recibida.

Lo anterior es evidente, en primer lugar porque el que tiene competencia sobre lo principal la tiene sobre lo accesorio, sin lo cual no puede subsistir lo principal. Pero según resulta de todo lo que se ha dicho, al sumo pontífice le ha sido dado el poder de reducir al redil de la iglesia las ovejas que están fuera de él. Pero como (según nuestra hipótesis) no puede guardarlas dentro del redil sino deponiendo al rey y privando a los otros señores de su dominio, podrá hacerlo.

En segundo lugar, e inclusive antes de que (los aborígenes) aceptaran la fe, el sumo pontífice podía privarles de su legítimo dominio, ya

que eran verdaderos señores, si esto fuera un impedimento para abrazar la fe, según hemos dicho. Por consiguiente, podrá también privar de su dominio a los que eran verdaderos señores, si (su permanencia en el poder) fuera un impedimento para su perseverancia en la fe, dado que no es un mal menor el apostatar de la fe que el no aceptarla, antes bien es un pecado más grave. Y este sentido es el que se tiene en mente cuando se dice que el sumo pontífice tiene suprema potestad en lo espiritual y en lo temporal en cuanto está ordenado a lo espiritual.

Tercero. En un caso semejante, el señor legítimo está obligado a ceder y entregar su dominio si fuera (éste) causa de apostasía. Por consiguiente, si al no dejar su dominio incurre en pecado, podrá privársele de aquel por quien tenga autoridad.

Cuarto. Todo aquel que gobierna legítimamente está obligado al bien común, sin tener sólo en cuenta el bien particular. El sumo pontífice, por consiguiente, que gobierna en lo espiritual, debe mirar por el bien de todos. Pero el bien de todos consiste (en este caso) en privar de su dominio a un señor por lo demás legítimo, y por consiguiente, debe procederse a tal privación en tal caso.

Corolario. De esta conclusión síguese que si al principio, cuando llegaron los primeros soldados y capitanes españoles a este nuevo mundo, y les propusieron a estos bárbaros la fe que recibieron luego entusiastamente, y si por otra parte hubo certeza moral de que, dejados a sí mismos y bajo sus antiguos reyes y capitanes, no habían de permanecer en la fe, sino que habían de desertar de ella y volverse atrás, síguese, vuelvo a decir, que podrían tales señores ser depuestos justamente y privados de su dominio, aunque por otra parte fuera legítimo. Y pudo así haberse transferido el poder de su nación a otra, de la nación bárbara a la civilizada de los españoles, y ser colocada bajo el gobierno de una nación que diera fruto, como lo es la nación de los mismos españoles.

Yo por mi parte considero esta causa particularmente justificada en estas regiones, a la luz de los acontecimientos que ocurrieron, como en el caso de Moctezuma y otros reyes que fueron privados de sus reinos, por lo que, según parece, el emperador tiene ahora legítimo dominio, como también fue válida la donación y concesión que para gobernar hizo el sumo pontífice. Con respecto a esto, por tanto, la justicia ha podido surgir después de haber sido recibida la fe, y por más que antes, al principio, haya habido iniquidad tanto por el procedimiento como por la intención. La razón es de lo más evidente, porque si el dominio hubiera permanecido en manos de los antiguos señores, fácilmente se habría producido una aversión, retroceso y defección de la fe. Por lo mismo, justamente reside el gobierno en el rey católico.

Si, con todo ello, no hubiera temor de tal apostasía, en este caso no sería justa la privación (de que hemos hablado); y de la misma manera si se hubiera podido mantener a salvo el bien de la religión cristiana del tal modo que, permaneciendo los antiguos reyes en el poder, estuvieran bajo el emperador y le reconocieran pagándole algún tributo, como muchos reyes están bajo el emperador y otros señores bajo el rey, como los duques, condes, marqueses y otros señores, del mismo modo se podrían encontrar estos señores, después de abrazada la fe, residiendo la suprema potestad en el emperador; y entonces, si esto fuera suficiente para el mantenimiento

de la fe, de ningún modo podrían ser privados en justicia, aquellos que por otra parte son legítimos señores, del tributo justo que recibían anteriormente, al tiempo de su infidelidad, ni podrá el emperador apropiarse lícitamente de él, a no ser que por otra parte hubiera otra razón o causa justa.

4) CUARTA CONCLUSIÓN. Si entre estos infieles bárbaros recientemente descubiertos existiera un régimen tiránico, pudo existir (para liberarlos) una guerra justa y pudieron ser privados lícitamente de su dominio.

Primera prueba. El rey existe por la república, de tal modo que todo el dominio legítimo que tiene emana de la república y, por consiguiente, no posee ningún derecho ni dominio legítimo a no ser que gobierne para el bien de la república. Pero si gobernara tiránicamente detentaría un dominio ilícito e injusto, por lo que justamente podrá ser privado de él. Y si no pudiera ser desposeído de otro modo que con la guerra, tal guerra sería justa.

Segunda prueba. Liberar al oprimido puede hacerlo lícitamente cualquiera. Pero los que están bajo un tirano están oprimidos, y pueden, por tanto, ser liberados lícitamente por quien pueda hacerlo. Pero como no pueden ser liberados sino por la guerra, tal guerra, por tanto, será justa.

Tercera prueba. Todos los ciudadanos que viven bajo un rey tirano, pueden privar a tal tirano de su dominio, si no hubiera otra solución, por lo que podrá hacerlo aquel a quien incumbe el cuidado de la república. Esta persona puede hacer la guerra, como el pontífice, al cual parece corresponder la tutela universal del bien espiritual, y también el emperador, al que igualmente corresponde en todo el mundo un poder semejante en lo temporal, ya que de otro modo no habría motivo para que ciña espada. Pero dado que lleva espada para el castigo de los malhechores, podrá tomar venganza del tirano, privándole de su reino y matándolo si fuere necesario. Y no sólo parece que en tal hipótesis pueda esto hacerse por el pontífice y el emperador, sino también por otro rey cualquiera, con tal que sea para ir en apoyo del oprimido.

Corolario primero. De esta conclusión se sigue que si el sumo pontífice o el rey de España supieran de cierto que entre estos bárbaros recientemente descubiertos existe algún rey tirano que gobierna tiránicamente, oprimiendo a sus súbditos, y no fuere posible liberarlos sino expulsando y despojando al tirano, síguese, vuelvo a decir, que en tal caso podría (aquél) declarar justamente la guerra y expulsar al tirano.

Y así, en el supuesto de que el gobierno de Moctezuma y el de Caltzontzin hubieran sido tiranos, pudo haber justicia en la guerra, desde el momento en que ya no tenían el dominio legítimo que tuvieron primero. Pero que gobernaran tiránicamente y no para el bien de la república, no me consta. Podrá suceder tal vez que lo que aparece tiránico a los ojos de otra nación, fuera conveniente y apropiado respecto de esta nación bárbara, como en el caso de que hubieran sido gobernados por sus señores no con amor, sino con temor y dureza.

Corolario segundo. Síguese también que si por esta razón hubiera existido justa causa de guerra (es decir, porque estaban bajo un rey tirano) de ningún modo será lícito exigirles mayores tributos y otros servicios que los que prestaban al rey anterior, al que nosotros consideramos tirano.

Corolario tercero. Al contrario, si

170212

guese que el rey católico debe exigir ahora una tributación menor de la que en otro tiempo exigía el tirano, para que de este modo la justicia de su señorío sea manifiesta a todos, y en esto deben velar los representantes del rey católico y del emperador, a fin de que los tributos sean menos gravosos de lo que eran en otro tiempo.

De lo contrario, si antes era tiránico el gobierno por los tributos excesivos, y ahora se exigen los mismos o mayores, el nuevo gobierno será tiránico y tan injusto como el primero.

Corolario cuarto. Por otra parte, hay que tomar nota que el emperador católico que tiene ahora el dominio de este nuevo mundo, no ha incurrido en ninguna culpa en cuanto a la exigencia de tributos mayores de lo que puedan ellos cómodamente pagar o que pagaran al tiempo de su infidelidad, ya que, por el contrario, el emperador ha dispuesto en sus instrucciones, haciendo en ellas conocer su voluntad, que estos nuevos conversos no sean gravados con tributos y que paguen menos de lo que pagaban en otro tiempo, cuando como infieles estaban bajo un rey infiel.

5) QUINTA CONCLUSIÓN. Si los bárbaros comían carne humana, ya de inocentes, ya de malhechores a los que sacrificaban, lícitamente pudieron ser sometidos por la guerra y ser privados de un dominio por otra parte legítimo, si no desistieran de tales prácticas. Lo que quiero decir en esta conclusión es que si hay alguna nación infiel, en la que sea una práctica común comer carne humana, bien de inocentes, como los niños que inmolaban a sus dioses, ofreciéndolos en sacrificio, o bien de aquellos que eran dignos de muerte de acuerdo con sus leyes, o bien aún de los cautivos en una guerra justa, en tal caso, pues, podrían ser ellos privados de su dominio si no desistieran de estas prácticas infames.

Primera prueba. A quienes comían carne de inocentes, aplícase el divino precepto: "Rescata a aquellos que son llevados a la muerte y no dejes de liberarlos". Trátase, por tanto, de un precepto obligatorio. Pero no se ve a quién pueda obligar en particular, sino a quien tiene el poder de liberar al inocente que es llevado a la muerte. Ahora bien, quien puede hacerlo es sobre todo el poder secular del rey y del emperador, y por consiguiente el rey y el emperador están sobre todo obligados al cumplimiento de este precepto. Pero como no pueden dar cumplimiento al precepto de liberar al inocente sino mediante la guerra, síguese que es lícito emprenderla. Pero donde la guerra es lícita, es lícito también esperar la victoria y el éxito de la guerra; ahora bien, el éxito y la victoria no pueden tener efecto (a lo que supongo) sino por la sujeción y la privación de su dominio tiránico, de aquellos que llevan a la muerte a dichos inocentes y comen sus carnes. Justamente, por tanto, son privados de su dominio, y justamente pueden ser reducidos a servidumbre por medio de la guerra.

Segunda prueba. Si algún particular ve a un inocente que es oprimido, victimado o dañado, puede lícitamente liberarlo incluso por la fuerza y la violencia, y en ciertas circunstancias está obligado a hacerlo. Por consiguiente, podrá hacerlo también el magistrado y el oficial en cuya competencia está la tutela del bien público antes que la del suyo propio. La deducción es lógica, dada la premisa antecedente, de que a todo hombre ha ordenado Dios ver por su prójimo, con el precepto uni-

versal, además, de amar a nuestros prójimos como a nosotros mismos. Pero como no podemos defenderlos sino repeliendo la fuerza con la fuerza, será, por tanto, lícita la defensa que de ellos se haga para salvarlos de la muerte.

Ni hace falta el consentimiento de la víctima inocente, porque si es niño (como suponemos) carece aún de voluntad, y por tanto, no debe exigirse; y si es adulto, tampoco es necesario, porque aunque él quiera sufrir la muerte, yo puedo lícitamente defenderlo contra su voluntad, ya que no tiene derecho sobre su propia vida. Y así como no puede lícitamente atentar a su vida, no puede tampoco dar a otro la facultad de matarlo, y así vemos que no menos pecó el que mató a Saúl, aunque rogado por éste, que Saúl mismo. Es lícita, por tanto, la defensa de los inocentes.

Tercera prueba. Si alguien viere que matan a un inocente y no lo libera, teniendo el poder de hacerlo, pecaría mortalmente; y por tanto, está obligado a liberarlo.

Prueba de la primera parte. Si alguien viere en gran indigencia a su hijo y muriendo de hambre, y no viniera en su ayuda, pecaría. Por consiguiente, del mismo modo, si alguien ve que uno está oprimido y en peligro de muerte, está obligado a ayudarlo, ya que en uno u otro caso es la misma extrema necesidad. Pruébase el antecedente por el texto de san Juan: "Si alguien viere a su hermano padeciendo necesidad y cerrare sus entrañas contra él, ¿cómo (puede decir) que está en él la caridad de Dios?". Que es como si dijera: "no está en él". Y en otro lugar: "¿Cómo puede un hombre decir que ama a Dios, al que no ve, si no ama a su hermano que está viendo?". Y de nuevo: "El que no ama, permanece en la muerte".

Prueba de la segunda parte. Primero. Aún en el supuesto de que la carne que devoran sea la de aquellos que en justicia son llevados a la muerte, sea por algún crimen, sea por haber sido capturados como enemigos en una guerra justa, está claro que es lícito liberar a aquellos que sufren una injusticia. Ahora bien, aun aquellos que justamente reciben la muerte, sufren injusticia si otros comen sus carnes.

Lo anterior es manifiesto, ya que es de derecho de gentes, más aún, de derecho natural, que los cuerpos de los difuntos estén exentos de toda ofensa o agravio. Síguese, por tanto, que es lícito vindicar aquella injusticia.

Segunda prueba. Si alguien se niega a dar sepultura al cuerpo de un difunto, y por el contrario le injuria, ya sea entregándolo a los perros para que lo devoren o a las aves para que lo despedacen, sería lícito a cualquiera oponerse a ello y liberar el cuerpo del difunto de aquella injuria, según es evidente por derecho natural. Con mayor razón, por consiguiente, podría defender justamente el cuerpo del difunto si alguien quiere devorarlo, lo cual es una injuria que se infiere al difunto.

Tercera prueba. En todas partes los hombres de cualquier condición, fieles e infieles, están obligados, por precepto divino y natural, a abstenerse de comer carne humana. Pecan, por tanto, los que la comen, y por consiguiente, pueden ser compelidos y castigados por cualquier autoridad para que desistan de tal vicio. Pero como no parece que exista otro medio por el que puedan ser compelidos, a no ser con la guerra y privación del dominio, aunque sea legítimo, de sus gobernantes, luego tal guerra será lícita. No parece, en efecto, que esté de acuerdo

con la razón el sostener que Dios no dejó en la tierra ninguna autoridad para suprimir un mal tan grande si viniera a introducirse entre los hombres.

Cuarta prueba. Pruébase, finalmente, que la guerra en tal caso es una guerra justa, ya que es justa la guerra contra un tirano y contra un gobernante tiránico, según fue demostrado en la precedente conclusión. Pero donde hay antropofagia, hay gobierno tirano cualquiera que sea su titular, uno, pocos o muchos, todo lo cual aparece como evidente. Síguese, por tanto, que en tal caso es lícita la guerra y lícito el derrocamiento de aquel régimen tiránico.

Corolario primero. De esta conclusión se sigue que si estos bárbaros, a lo que se dice, comían carne humana o sacrificaban a inocentes y cautivos en la guerra, por justa que haya sido, e inmolaban a sus dioses a otros como esclavos, y devoraban ávidamente sus carnes, síguese, vuelvo a decir, que con toda justicia podrían ser compelidos a desistir de tan horrendo pecado, y que con toda justicia podría castigarse a quienes eran causa de un mal tan grande, y privarlos de su dominación tiránica, a no ser que desistan de aquellas prácticas. Teniendo esto presente, pudo haber justicia en la guerra que se libró en un principio.

Corolario segundo. Si estos bárbaros, por más acostumbrados que estuvieran a comer carne humana, se desistieran de ello luego de ser amonestados, no se debería proseguir más adelante en la guerra ni privarles de su justo dominio, ya que no fuimos autorizados a lo primero sino para liberar a aquellos que eran llevados a la muerte y sancionar la injusticia, y no para causarla nosotros a ellos. Pero si alguien desiste del mal después de haber sido advertido, a éste no podrá ya justamente agraviársele, a no ser que persista en la injuria. Por consiguiente, si amonestados y corregidos suficientemente, estos indígenas desisten del mal, síguese que no han de ser molestados en el futuro, a no ser que por una ley promulgada justamente por el superior, deban ser castigados como pena por su pecado, o privados de sus bienes, como acontece con los herejes o con los reos del crimen *laesae maiestatis.*

En ninguna parte, sin embargo, ha podido encontrarse que haya sido promulgada una ley semejante contra estos bárbaros infieles, por la cual deban ser privados de sus bienes, ni que esta privación pueda tener lugar después de haber ellos desistido de aquellas prácticas. Semejante tratamiento debería estar fundado en la ley natural o en la ley evangélica divina, que obliga por igual a todos; pero como no es posible encontrar esta ley, la conclusión es que la guerra es justa solamente mientras no cesen ellos en su conducta injuriosa. Pero si no cesaren en ella la razón prescribe que en este caso han de ser privados de su dominio, del mismo modo que es lícito quitarle a un furioso la espada que tiene en su mano, si no desiste del mal uso de la espada. Y al contrario, si después de amonestado se controla, sería ofenderle pasar adelante (en la acción represiva).

Corolario tercero. Si hubiere algún peligro de que posteriormente hicieran (los nativos) un mal uso de su autoridad y volvieran al vómito (sus malas costumbres) habiendo ya desistido de ello, estaría entonces justificado privarles de su dominio si existe la probabilidad de que vuelvan a sus antiguos caminos. Es como si un furioso desiste ahora del mal uso de su espada, pero si hay certeza moral de que

en el futuro usará mal de ella, como lo hizo antes, puedo yo lícitamente quitarle la espada.

De este modo, si estos bárbaros antropófagos, por miedo o por otra causa desistieren de comer carne humana, pero si fuera cierto moralmente que con el transcurso del tiempo volverían a caer en el mismo pecado si permanecieran sus gobernantes en su anterior autoridad, en tal caso aquel a quien correspondió en un principio determinar la justicia de la guerra, estará también justificado para privarles ahora de su dominio, por otra parte legítimo. De otro modo, en efecto, no se habrían dado las garantías necesarias para proteger a los indígenas contra la injusticia, ya que por más que hayan recibido la fe y aceptado vivir de un modo civilizado, habría siempre el temor de aquellas nuevas crueldades, por lo que podrían ser privados del ejercicio de su dominio legítimo.

6) SEXTA CONCLUSIÓN. Si algunos de estos bárbaros estaban en guerra justa con otros, los que sufrían la injuria pudieron llamar en su ayuda a los cristianos y éstos hacer una guerra justa a la parte causante del daño, y así, obtener el dominio del mismo modo que podría hacerlo la parte injuriada.

Lo que queremos insinuar en esta conclusión es que puede haber otra causa de guerra justa cuando alguna república sufre injuria de otra y no puede tomar venganza del enemigo sino llamando a otra nación en su auxilio, o autorizarla a tomar venganza, del mismo modo que las provincias de Hungría y Polonia, si reciben graves injurias de los turcos, pueden llamar en su ayuda al rey de España para que sea él mismo el que castigue tales injurias.

De esta manera, si a los tlaxcaltecas asistía un derecho de guerra contra los mexicanos que dominaban en su tierra, y no pudieran prevalecer contra sus enemigos mexicanos sino con el auxilio de los españoles, pudieron en este caso transferir a los españoles el derecho que tenían contra los mexicanos, y por esta vía pudieron los españoles guerrear contra los mexicanos, como si ellos mismos hubieran sufrido la injuria.

Pruébase la conclusión. Primera prueba. Lo que podemos hacer por nosotros mismos, según dice Aristóteles, podemos hacerlo igualmente por nuestros amigos. Pero como, por hipótesis, a los tlaxcaltecas les era lícita la guerra contra los mexicanos, les fue lícito también hacer lo mismo por medio de sus amigos cristianos.

Segunda prueba. En el caso a estudio, los tlaxcaltecas tenían la facultad de allegarse soldados de donde fuera para su justa guerra, por lo que pudieron para ello llamar a los cristianos. Pero los soldados llamados y contratados pueden justamente pelear contra los enemigos y llevar la victoria hasta vengar la injuria. Los españoles, por tanto, pudieron hacer lo mismo.

Tercera prueba. Por derecho de gentes y por derecho natural, todo aquel que es víctima de una injusticia puede defenderse, él y su propiedad, por lo que, por la injusticia que habían sufrido, pudieron hacerlo los tlaxcaltecas. Pero como no les fue posible hacerlo sino llamando a los españoles, pudieron lícitamente hacer este llamamiento en su ayuda. Si, en suma, pudieron lícitamente llamarlos, los mismos españoles pudieron lícitamente hacer la guerra (por los tlaxcaltecas contra los mexicanos).

Cuarta prueba. La tenemos en el ejemplo de Abrahán (*Génesis* XIV, 1-16) el cual hizo una guerra justa

contra aquellos cuatro reyes de quienes no había recibido ningún agravio, tan sólo para vengar a Lot, que no podía defenderse él mismo. Y de esto hay numerosos ejemplos en la sagrada escritura, de una guerra justa por esta razón tan sólo.

Quinta prueba. De lo mismo da testimonio la historia. El imperio romano creció (en poder y extensión) y muchas provincias terminaron en someterse a Roma al invocar la ayuda de esta última, por lo que los romanos las tomaron bajo su dominio. Así lo enseña san Agustín en el libro XVIII *De Civitate Dei*, y santo Tomás, en el *Opúsculo* XXII. Y que por esta vía pudo adquirirse un dominio justo, resulta evidente en el hecho de que Silvestre reconoció a Constantino como emperador y como legítimo señor de todo el imperio, y lo mismo Ambrosio con respecto a Teodosio; y sin embargo, estos emperadores habían sometido muchas provincias por aquella sola razón (de la alianza). Por ello, en conclusión, hubo una causa suficiente para la guerra justa.

He dicho en la conclusión "si la guerra era justa", porque si los tlaxcaltecas peleaban injustamente contra los mexicanos, hubiera sido injusto por parte de los españoles ir en ayuda de los tlaxcaltecas, porque a nadie es lícito defender una causa injusta ni ayudar a defenderla. Y si así lo hiciere estará obligado a resarcir el daño.

Otro punto que hemos de considerar es el siguiente: En el supuesto de una guerra justa por parte de los tlaxcaltecas contra los mexicanos, si aquellos sólo tenían el derecho de defensa, de sí mismos y de sus cosas, y no el de privar a los mexicanos de su dominio por otra parte justo, no pudieron los españoles, por tanto, llevar más lejos su intervención, ni exigir una reparación mayor de la que en justicia correspondía a los tlaxcaltecas. Esto es de la mayor evidencia, ya que toda la razón de la justicia de su guerra dependía de la que los tlaxcaltecas tenían para tomar venganza de sus enemigos, y no para ocasionarles una nueva injuria.

Y así, si los tlaxcaltecas, en una guerra victoriosa, no podían en justicia despojar a los mexicanos de su dominio, tampoco pudieron hacerlo los españoles por esta sola razón (de su alianza con aquéllos). Ni tampoco pudieron los tlaxcaltecas apropiarse de los tesoros ocultos de los mexicanos que guardaban en sus templos o en otro lugar, para la celebración de sus ritos o sacrificios a sus dioses, por lo que tampoco los españoles pudieron apropiarse aquellos tesoros. Todo esto nos consta por la sola luz natural, sin necesidad de la luz revelada. Y en la cuestión de la ayuda justa a la parte dañada, no hay diferencia según que los españoles hubieran sido llamados de su país en auxilio de estos nativos, o que por otra causa hubieran llegado ellos mismos a estas provincias recientemente descubiertas, porque si hubieran sido enviados de Dios, o hubieran llegado a consecuencia de algún naufragio, o por su voluntad para hacer negocio, en todos estos casos podrían haber dado asistencia a los que sufrían alguna injusticia o estaban en necesidad. Y por tanto, no hay otra injusticia por el hecho de que hayan venido sin haber sido llamados, lo cual no les impedía hacer la guerra por los tlaxcaltecas contra los mexicanos.

Con todo ello, y de todo lo que hemos considerado hasta aquí, no parece que de hecho pueda justificarse por este título el dominio de los españoles. En primer lugar, porque no consta de la justicia de la

guerra por parte de los tlaxcaltecas. En segundo, porque aunque hubiera justicia en ella, no (parece que la hubiera) hasta el punto de poder privar de su dominio a los mexicanos, según antes dijimos, ni, en tercer lugar, hasta poder llegar a despojarlos de sus tesoros.

Y puesto que toda esta discusión depende del hecho de que no se ignore el derecho, es necesario esclarecer este punto, ya que si hay alguna duda, es mejor la condición del poseedor. Para emitir un parecer que justifique el despojo, debe constar previamente la injusta posesión (del que va a ser despojado). En la duda, por tanto, parece ser necesaria la restitución, ni puede perdonarse el pecado mientras no restituya lo robado el que está en capacidad de hacerlo.

Corolario primero. De lo dicho hasta aquí se sigue que aún en el supuesto de que la guerra fuera justa por parte de los tlaxcaltecas hasta la privación del dominio de los mexicanos, con lo que la justicia estaría de parte de los españoles contra los mexicanos, no por esto habría justicia por parte de los españoles para poseer y retener el dominio de los mismos tlaxcaltecas, a no ser que hubiera existido alguna donación. Es algo del todo obvio, ya que el derecho que pudieron tener los españoles contra los mexicanos, se lo dieron los tlaxcaltecas al solicitar su asistencia. Los españoles, por consiguiente, no pudieron usurpar el dominio de los tlaxcaltecas por el hecho de haber alcanzado la victoria contra los mexicanos, ya que si no tuvieron este derecho en el principio, antes de haber ido en su ayuda, tampoco después.

Corolario segundo. De lo anterior síguese también que si sólo por este título adquirieron los españoles la dominación sobre los tlaxcaltecas, por el hecho de quedarse en su tierra como superiores y vencedores en el triunfo que obtuvieron sobre los mexicanos, trátase en este caso de un dominio usurpado, por lo que están obligados a la restitución de todo (lo que hayan adquirido), considerando la situación en sus propios términos, y no pueden ser absueltos sin que previamente hayan hecho dicha restitución, si es posible. Y si he dicho "por este solo título", es porque si otro motivo hubiera existido entre los tlaxcaltecas, como un régimen tiránico, por la muerte de inocentes, por ejemplo, según dijimos, por esta razón sí pudieron ser privados de su dominio, por otra parte legítimo, como arriba se ha dicho.

7) SÉPTIMA CONCLUSIÓN. Si algún pueblo bárbaro, que no tuviera rey o señor, se sometiere libre y espontáneamente a algún príncipe cristiano, sería justo el dominio de tal príncipe católico. Y si este pueblo bárbaro se gobernara no por una persona, sino democráticamente, y la misma ciudad o provincia se confiara y sometiera al capitán español que conocieron, o al emperador o a algún otro rey incógnito, sería entonces justa esta sumisión.

Pruébase lo anterior. Aquella república puede elegir a alguna persona de entre sus propios ciudadanos para que reine, y el electo será verdadero rey y tendrá justo dominio. La república, por tanto, podrá por la misma razón elegir a un extranjero, desde el momento en que todo ciudadano es en esto juez y árbitro. En conclusión, y toda vez que la república como tal y cualquiera de sus provincias tiene tal facultad entre sus poderes, podrá libremente transferir este derecho a quien quisiere. Es algo evidente tan-

to por derecho natural como por derecho de gentes.

De este modo los reyes y príncipes adquieren un dominio justo sobre las ciudades y provincias, tal y como desde el principio lo tuvieron, ya que por derecho divino y por derecho natural no consta que este dominio lo hayan tenido los reyes y sus magistrados. Porque aunque en el estado (de inocencia) hubiera podido existir la patria potestad y de familia, con inclusión de la cónyuge, y que los que descollaban por su sabiduría y prudencia pudieron guiar y dirigir a los demás, no se instituyó desde el principio este régimen de gobernar y exigir tributos, por derecho divino, sino solamente por el derecho de gentes mediante la voluntad espontánea de transferir el poder de gobernar a uno solo, para que el gobierno sea más eficiente.

Corolario. De lo anterior resulta que si este pueblo bárbaro, al tener experiencia del capitán español, y al haber comprobado la prudencia de los españoles y su habilidad en todas las cosas, pudo someterse a este capitán o al emperador, en el caso de que por parte del general se les hubiera dado a conocer que entre los españoles hay un gran emperador y señor, "del cual somos nosotros vasallos y súbditos, si queréis que reine también sobre vosotros", en el caso, pues, de que su consentimiento hubiera sido libre, serían entonces verdaderos súbditos, si efectivamente, a lo que se dice, así aconteció.

He hablado de su libre consentimiento, porque si fue forzado, no sería suficiente, aunque lo hubiera dado toda la república. Si, en efecto, a la vista de hombres armados, estos bárbaros, más tímidos que las liebres, se entregaran al dominio de aquel jefe o de aquel emperador, no sería suficiente de su parte esta sumisión, desde el momento en que no habría sido libre, y por esto debería procederse a la restitución de todos los despojos y ofrendas. Un contrato, en efecto, concluido por miedo, y por más que su contenido pueda ser justo, y siempre que se trate de un miedo capaz de influir en una persona valerosa, es nulo por derecho natural y por derecho humano. En la conclusión hemos enunciado igualmente la restricción de que debe tratarse de un pueblo que no tenga rey o gobernante legítimo, porque si ya tuviera un señor el pueblo recientemente descubierto, y que este señor gobernara no tiránicamente, sino, según sus costumbres, en bien de la república, en este caso no podría la república transferir a su antojo y contra la voluntad del rey a otra persona el dominio del reino. Porque si en un principio fue libre la república de conferir a cualquier persona el gobierno, una vez que lo dio y lo transfirió, no puede quitárselo, sin justa causa. Antes de la elección del emperador, la comunidad pudo haber elegido a otro, pero después de que fue elegido Carlos V, ni los electores por sí solos ni todo el imperio puede privarle de su legítimo dominio contra su voluntad, a no ser por causa justa o porque él libremente abdicare.

Lo anterior puede probarse de la siguiente manera. Nadie puede dar lo que no tiene o lo que no es suyo. Pero la república que tiene un rey legítimo, no tiene derecho sobre el reino, y, por tanto, no puede darlo a otro. La premisa mayor es obvia, y la prueba de la menor es que como el rey legítimo tiene el dominio del reino, no lo tiene la misma república. Ni puede (decirse) que el dominio esté repartido por igual entre el rey y la república, porque co-

mo lo igual no puede contener lo desigual, no podría en tal hipótesis recibir órdenes la república ni estar obligada a obedecer, lo cual, a lo que parece, es insostenible. Síguese, por lo mismo, que la conclusión sentada al principio, opera cuando la república misma o la provincia no tienen ningún rey.

8) OCTAVA CONCLUSIÓN. Si la república tiene rey, por libre voluntad de la república y del rey puede transferirse a otro el dominio, y tal dominio será justo y legítimo. Pruébase, porque cualquiera puede hacer lo que le plazca de lo suyo. Pero como el dominio es legítimo tanto en lo que toca al rey como a la república, podrá, por lo mismo, transferirse a otro. En esto no hay dificultad, como quiera que el rey puede renunciar a su derecho con el consentimiento de la república, y la misma república puede constituir otro rey con el consentimiento del rey anterior, del mismo modo que al principio pudo designar a este último.

Corolario primero. En conclusión, si la república lo quiere y el rey consiente, podrá (el pueblo) someterse a otro rey; y de esta donación resultará un dominio legítimo, como ocurrió, a lo que creemos, en el caso del imperio romano, cuando en numerosas provincias se sometieron libremente a él, una vez que conocieron la justicia y fortaleza de los mismos romanos.

Corolario segundo. De esta conclusión se sigue que si a la llegada de los españoles, los pueblos primitivos, entre ellos los tlaxcaltecas o los mexicanos, junto con su rey, al darse cuenta del poder, prudencia y equidad de los españoles, espontáneamente se sometieron todos al emperador o a su jefe en nombre del emperador, en este caso los españoles pudieron justamente obtener la dominación, y el emperador, constituido en verdadero señor, pudo por sí mismo encomendar a otros soldados y capitanes el gobierno del reino, pudiendo así recibir y distribuir los tributos justos que anteriormente correspondían al rey de aquella provincia. Es algo obvio, ya que la libertad de hacer tal donación, así como el dominio del reino, residían en el rey y en la república, por lo que pudieron libremente transferirlo a otro.

He dicho "libremente", porque, según lo establecido antes reiteradamente, no sería válida tal donación o sumisión, si se hubiera ejercido terror o coacción, ya sobre el rey, ya sobre la república, y sobre todo si el miedo estuviera bien fundado en la apreciación del rey y de la república. Y así, si los soldados que primero llegaron a estas regiones, aterrorizaron a los habitantes del nuevo mundo, a tal punto que pudieron temer con razón que no los mataran si no se sometían al emperador, en este caso no sería suficiente aquella cesión del reino por no haber sido libre. Si, por el contrario, hubo de parte de los españoles un trato amistoso, sin hacerse a los nativos ninguna injuria, pudo entonces la república y el mismo rey someterse al emperador y transferir legítimamente el dominio. Para emitir un juicio, por tanto, hay que remitirse a los hechos como al primer principio (judicativo).

9) NOVENA CONCLUSIÓN. Si entre estos nativos el rey gobernase tiránicamente, no para el bien de la república sino para su mal, podría toda la república, aún oponiéndose el rey, entregarse y someterse al rey de España o a otro cualquiera.

Primera prueba. Por derecho

natural la república puede defenderse a sí misma. Pero como no puede defenderse sino deponiendo al rey, puede, por lo mismo, deponerlo lícitamente. Pero una vez depuesto el rey, la república puede constituir otro rey, como arriba se ha dicho, y en este caso podrá entregarse al otro señor.

Segunda prueba. Si la república no pudiera darse otro rey contra la voluntad del rey actual, sería sobre todo porque se haría injuria a este rey. Ahora bien, ninguna injuria se causa a quien gobierna tiránicamente, porque en esta hipótesis no tienen dominio legítimo ni derecho de mando. Síguese, por tanto, que en este caso la república puede transferir el dominio a otro rey, aún contra la voluntad del rey actual.

Tercera prueba. Si el rey fuera incapaz de gobernar la república, ésta podría disponer del trono. Pero el que reina tiránicamente, mientras persevera en la tiranía, es incapaz de gobernar, luego la república puede mirar por sí misma, lo que efectúa al darse otro rey, y por ende, podrá hacerlo. Pruébase la menor, si consideramos que un tirano dícese incapaz de gobernar, porque no puede hacer en derecho lo que desea, y como no puede gobernar jurídicamente mientras ejerce la tiranía, llámase por esto incapaz de gobernar, y sin que en esto haya acepción de personas.

Corolario primero. De esta conclusión se sigue que en el supuesto de que haya sido tiránico el dominio entre estos bárbaros (como algunos pretenden) en este caso pudieron los ciudadanos del reino, aún contra la voluntad de su propio rey, someterse a la soberanía española y jurar obediencia al emperador, por lo que, ya como súbditos, estarían obligados a pagar justos tributos al emperador, que (siempre en esta hipótesis) gobernaría para el bien y conservación de la misma república. Consiguientemente, y suponiendo que sus reyes hayan sido tiranos, pudo haber justicia en el dominio español. Pero si las cosas pasaron así por parte de la república, yo no lo sé.

Corolario segundo. En segundo lugar, en la hipótesis de que la república hubiera conferido tal dominio al emperador, después de haber depuesto al tirano, no por esto sería lícito a los españoles vejar a sus nuevos súbditos y apoderarse de sus tesoros o de los pertenecientes a la república. Más aún, ni siquiera les está permitido adjudicarse los tesoros del antiguo tirano, ya que los bienes poseídos por él, son de la república, y a ella deben restituirse para ser usados en su provecho. Y si en esto hubo algún error, debe corregirse por la restitución de los bienes robados a la república cuya riqueza constituían.

No por el hecho de que haya podido adquirirse un dominio legítimo, con la expulsión del tirano, no por esto tienen (los españoles) el derecho de apoderarse de lo ajeno, a no ser que la misma república entregue también al rey aquellos tesoros que fueron suyos, para los gastos del reino. Pero donde no hay constancia de esta donación, no puede haber justicia en retener tales bienes, como no hubo justicia en la primera usurpación y por más que se diga que dichos bienes estaban dedicados a los ídolos, porque los mismos bienes eran propiedad, o bien de los sacerdotes que vivían en los templos de sus dioses, o de toda la república. A nadie, en suma, pudo ser permitida la ocupación de aquella riqueza, del mismo modo que no es permitida la apropiación de las ofrendas consagradas a Dios.

10) DÉCIMA CONCLUSIÓN. Si alguno fuese rey o señor legítimo, no podría por sola su voluntad transferir su poder a otro, con oposición de la república, a no ser que esta oposición fuera irracional. Lo que quiero decir en esta conclusión es que aún en el supuesto de que algún señor legítimo diera su libre consentimiento para someterse al emperador, por libérrimo que fuera este consentimiento y sin miedo alguno, tal donación no sería válida si faltara el consentimiento de toda la república.

Primera prueba. Todo el derecho que asiste al rey en la gobernación de la república, lo tiene de la misma república, por lo que su poder no puede extenderse más allá. Pero, a lo que creo, el rey no ha recibido de la república el derecho de transferir su dominio o su reino a otro rey, por lo que no puede legítimamente hacerlo. La mayor es de evidencia absoluta, y en lo que precede se ha demostrado que el poder del rey deriva de la república. La menor la damos por aceptada.

Segunda prueba. Si el rey legítimo ha llamado a otro para compartir el reino con él, la república no está obligada a obedecerle, si lo ha hecho sin su consentimiento. Tampoco, por consiguiente, estaría la república obligada a obedecerle, si nombrara él mismo a otro rey, por cesión personal, porque la razón parece ser la misma en uno y otro caso. El antecedente es evidente, porque el rey no tiene el poder de asociarse con otra persona sino con autorización de la república.

Tercera prueba. Aquel que en tales condiciones ha sido nombrado rey por el rey (en ejercicio) no tiene dominio legítimo ni puede reinar en justicia, y esto por la sola razón de que el rey actual no puede designar a otro rey. La mayor es evidente, porque el designado no puede tener dominio legítimo sino por la voluntad de la república, formalmente expresada o de manera interpretativa. Pero como, en la hipótesis, no es voluntad de la república la elección de otro rey, el rey actual no puede elegir a otro y someterle a toda la república si ésta lo contradice.

Todo esto ha de entenderse en el supuesto de que el rey no tenga el consentimiento de la república. En lo único en que la república ha consentido es en que gobiernen el mismo rey o sus sucesores legítimos, los más cercanos a él por la sangre. Del mismo modo que el rey de España, el invictísimo emperador Carlos, no podría designar o instituir rey de Castilla a ninguno fuera de sus hijos, y si de hecho designare a otra persona, por dignísima que ella pueda ser por otros motivos, no estaría obligado el reino a obedecerle, tampoco el reino de Francia a obedecer a un extraño, y no por otra razón sino la de que no tiene el rey el derecho de nombrar o instituir a otra persona. Y así, no podría a su antojo someter el reino de Castilla al rey de Portugal o al rey de Francia, porque a tanto no llega su poder.

Corolario. Síguese de lo anterior que suponiendo que al principio, cuando llegaron los españoles por primera vez a estas tierras, el rey legítimo de estas provincias, Moctezuma u otro cualquiera, espontánea y libremente hubiera entregado y confiado su reino al emperador, con la sumisión de sí mismo y de todos los suyos, sin consentimiento expreso o interpretativo del pueblo, no por esto habría adquirido un derecho justo el mismo emperador.

Es del todo obvio, porque no basta la libre donación, entrega o cesión del mismo rey legítimo sin consen-

170212

timiento de la república. Y mucho menos sería válida si fue hecha con miedo de muerte; por lo cual, cuando oigo que así obró Moctezuma en un principio, conviene advertir que tal enajenación fue insuficiente para originar un título justo, ni pudo él mismo por esta razón entregar todos los tesoros que tenía, a no ser que fueran de su propiedad personal y legítimamente adquiridos. Mas si por el contrario eran de la república o producto de tributos excesivos, no podían darse a otros ni recibirlos el emperador. Y con respecto a lo que dijimos en la conclusión, de que la república se oponga y tenga un motivo razonable para estar renuente, establezcamos la siguiente conclusión.

11) UNDÉCIMA CONCLUSION. Si hubiera alguna república que estuviera gobernada por su legítimo rey, pero de modo tal que la gobernara y dirigiera ineficazmente, y hubiera otro que lo pudiera hacer mucho mejor, sería conveniente entonces para la república estar bajo el otro rey. En este caso, y aunque la misma república lo contradijera, sería yo de opinión que podría llevarse a cabo la donación y traslación del reino.

Pongamos un ejemplo. Sea el caso de un rey infiel que gobierna, no tiránicamente, pero como no es muy poderoso ni prudente ni ha recibido la fe, no podría dirigir a sus súbditos por el sendero de la virtud ni hacia su destino sobrenatural. De otra parte, sin embargo, existe un rey fiel y muy poderoso, capaz de dominar y compeler a sus súbditos, si fuera necesario, por todo lo cual sería de lo más conducente al bien de la república estar bajo tal rey y soberanía. Es el caso en nuestros tiempos de la reina de Inglaterra (María Tudor) que posee un dominio legítimo sobre su reino, pero que al observar que sus súbditos estaban inmersos en un grave mal, al negar la obediencia al sumo pontífice y adherirse trágicamente a la facción luterana, en estas circunstancias y ya que no podía la reina por sí misma sacarlos de este mal ni hacerlos perseverar en el bien, pudo la reina, aun con la oposición de la comunidad inglesa, someterse al rey de España (Felipe II) y otorgarle todo el derecho y autoridad sobre su reino, de modo tal que el mismo rey católico tenga el poder de someter a la nación inglesa y dirigirla hacia un justo régimen, y por mi parte no veo por qué no pueda hacer esto, de acuerdo con el derecho divino y el derecho natural.

Primera prueba. Cualquiera que gobierna legítimamente en la república, debe dirigir y gobernar para el bien de la república, y procediendo así, no excede los límites de su poder. Pero si la reina de Inglaterra, en nuestro ejemplo, hiciera cesión de su reino al emperador, sería tanto como gobernar para el bien de la nación inglesa, según creo. Pudo hacerlo así, por lo tanto, si por otro camino no le fue posible apartar a sus súbditos de su error.

Segunda prueba. Si la reina de Inglaterra hubiera hecho esta transferencia al emperador, con el consentimiento de la nación inglesa, sería válida la concesión, como lo sería también (en la hipótesis) aún en el caso de que la república lo contradijera.

Es obvio lo que decimos, porque para que la traslación pueda llamarse injusta, no basta que se oponga la república, sino que lo haga razonablemente. Es el caso que suele citarse del hurto, cuando, estando yo en extrema necesidad, no restituyo lo ajeno, y no incurro en un pecado aunque el dueño se oponga, ya que su oposición no es razona-

ble, antes por el contrario deberá consentir en que retenga yo (aquello de que tengo extrema necesidad).

Lo mismo en nuestro ejemplo. Aún en el supuesto de que la concesión y donación de la reina (María Tudor) se hubiera efectuado contra la voluntad del pueblo inglés, esta oposición no habría sido razonable sino irrazonable, dado que el pueblo mismo debería quererla, en las circunstancias que hemos supuesto, porque de otro modo no podría ser el mismo pueblo conducido al bien sino mediante tal donación.

Y del mismo modo que en nuestro ejemplo hemos considerado el caso de un rey fiel, podría darse el otro de un rey infiel, e infieles asimismo sus súbditos. En este caso, pues, podría este rey infiel procurar que todos sus súbditos pudieran abrazar la fe, sin la cual les era imposible alcanzar la salvación eterna, y como el mismo rey sabe de cierto que él mismo no podrá ni será capaz de dirigir a sus súbditos por esta vía, y entiende por otra parte que podrá hacerse por medio del poderoso rey católico, en este caso, en suma, podría dicho rey, aún oponiéndose su pueblo, entregar su reino y someterse a otro rey; y por esto, de suyo y prescindiendo de otras consideraciones, sería válida esta donación o cesión.

Es obvio lo que decimos, porque en tal caso, si el rey ordenare lo que es para el bien de la república, y el pueblo rehusara su cooperación, podría el rey declarar una guerra justa contra sus súbditos. Y si no pudiera llevarla por sí mismo, podría entonces llamar al rey católico de Castilla en su ayuda, como arriba se ha dicho, y concederle todo el derecho que tiene en materia de guerra. Por lo mismo, podrá también poner en sus manos el reino para compeler a sus súbditos, y después de la compulsión, si ve aún que él mismo no puede preservar en el bien a sus súbditos, podrá constituir a otro que pueda hacerlo, y autorizarlo entonces a recibir los justos tributos que él mismo recibe de su pueblo, y todas las demás cosas que le son debidas de derecho. Podría, pues, antes que nada, hacer cesión de su reino a tal rey, ya que este último atendería entonces a los intereses de aquella nación y en su provecho, por lo que no habría motivo justo de queja.

Ni hay por qué debamos poner en duda que de este modo ha tenido lugar la traslación de reinos y reyes de una nación a otra, toda vez que tenemos información de que así ha ocurrido por causas menos apremiantes.

Corolario. De esta conclusión se sigue que si Moctezuma, el señor legítimo de esta provincia, ilustrado ya por su propia reflexión o por la información que haya tenido del exterior, hubiera llegado a la convicción de que el bien de su reino no podría subsistir si el pueblo no abrazara la fe, y que para ello había que demoler ídolos y templos, y que él mismo era incapaz de hacerlo, por ser su pueblo de dura cerviz y capaz de presentar resistencia, con el resultado de que serían vanos sus esfuerzos para hacer bienes a sus súbditos, y si por otra parte constara de manera evidente que el emperador católico y rey de Castilla podía con mano fuerte sujetar a esta nación de bárbaros, fiera e insolente, y tornarla obediente y dócil, apartando de ellos toda ocasión de hacer el mal, síguese, vuelvo a decir, que Moctezuma, obrando en representación y para el bien de la república, y aún con la oposición de su pueblo, pudo ofrecer al emperador su reino y transferirlo en un acto de lo más libre.

En un caso semejante, el pueblo estaría obligado a obedecer al emperador como a su legítimo rey, por ser esto necesario al bien del reino, que de otra manera no podría subsistir. Y así como esta donación habría sido justa en un principio, a fin de que los nuevos súbditos recibieran la fe y admitieran a los misioneros, escuchándolos sosegadamente, así también habría justicia en que continuase por siempre el imperio de tal rey, con objeto de garantizar la continuidad de la fe recibida, ya que el rey antiguo efectuó la cesión en razón de que él por sí mismo no podía hacer aquello.

He ahí, pues, el título justo de gobernar que pudo existir en el principio de parte de nuestro emperador. Y de parte de Moctezuma pudo haber una razón no sólo motiva, sino también compulsiva para determinarle a transferir su reino al emperador, por lo que éste puede ahora retenerlo justa y rectamente. Y por más que todo el pueblo lo contradijere, no por esto perdió Moctezuma el derecho de justa cesión o donación, el cual deriva de la imposibilidad de promover de otro modo el bien público, sino por la trasmisión del reino a otro.

Y así como la recepción de la fe pudo ser una causa justa (para la entrega del reino) así pudo serlo también la necesidad de extirpar los pecados de homicidio, hurto y otros aún, ya que no puede subsistir el bien de los ciudadanos al lado de la frecuente comisión de estos vicios en la república. Y así, si el mismo rey fuera impotente para desterrar estos pecados de su pueblo, y pudiera, en cambio, hacerlo por otro, sería lícita la cesión en este caso.

Y dado que al principio no hubiera existido motivo suficiente (para la cesión) ya porque Moctezuma no apreciara tal vez la situación, o porque no tuvo plena libertad, a causa del miedo que sobre él ejercía la soldadesca, ahora, por el contrario, hay un motivo suficientísimo para que nuestro emperador católica se mantenga como el solo señor. Porque si en el momento actual fuera (de nuevo) Moctezuma el rey de estos nativos, o alguno de sus hijos como legítimo heredero y sucesor, debería transferir ahora y ceder el reino al emperador, previendo que él por sí mismo no tendría el poder necesario para preservar a toda esta nación en la fe que abrazaron, y que fácilmente retrocederían (al paganismo) a no ser que fueran impedidos de hacerlo por estas tropas y el poder de nuestro emperador. Y que esto es moralmente cierto, nadie que esté en sus cabales puede sostener que aunque constase de la injusticia de la guerra llevada a cabo por el emperador en un principio, estaría ahora obligado a renunciar y a restituir el reino a Moctezuma o a sus sucesores.

Con todo ello, pienso que no debo pasar en silencio el otro requisito que debe intervenir para la justicia de esta traslación, o sea que el mismo rey en cuyo dominio entraren aquellos pueblos, no debe gravarlos más que su antiguo señor, antes por el contrario los tributos que reciba deben ser en mucho menor cantidad, de suerte que el pueblo entienda que la traslación fue hecha para el bien público.

No podemos tampoco aprobar el que no se tenga cuenta de sus antiguos señores legítimos y de sus sucesores; porque admitiendo que la transferencia del dominio deba hacerse, no por esto hay que hacer caso omiso de la compensación. Porque dado que el emperador esté en legítima posesión, debe tenerse en consideración la situación del sucesor del rey legítimo, de modo tal

que reciba una pensión adecuada de los bienes paternos, y por más que no tenga parte en el gobierno; y esto puede contribuir en gran manera para descargar la conciencia del emperador.

Lo que acaba de decirse sobre la traslación del reino por voluntad del rey legítimo, aún con la oposición popular, en el caso de que esté de por medio el bien público, lo entendemos aplicable a cualquier otro señor subordinado (al primero) de modo tal que, de acuerdo con su competencia, pueda renunciar a su derecho y transferir a otro el gobierno, en bien de los gobernados.

En el caso de una donación semejante, hay que considerar también, que debe efectuarse de acuerdo con la voluntad del donante y transferente, por lo que el otro tiene tan sólo un derecho y un dominio legítimo dentro de los límites de la donación, y no más allá. Por consiguiente, si un rey de este nuevo mundo, se entregara y sometiera libremente al emperador, y la república por consiguiente, al efecto de reconocer a un superior del mismo modo que lo hacen otros reyes y príncipes que se someten al emperador, y que en razón de esta sujeción estipulan alguna suma compensatoria, no por esto debe entenderse que se ha perdido el reino y el dominio justo por parte del rey que se somete, como no lo pierden otros reyes legítimos que están sujetos al emperador.

En una sujeción de este tipo que en manera alguna perjudica a la república, no parece que sea necesario el consentimiento de esta última, sino tan sólo el del rey, y cabe la posibilidad de que de este modo haya tenido lugar la sumisión de Moctezuma al emperador. No por esto, sin embargo, tendría derecho a algún tributo como ahora lo tiene, a no ser que se justificara por otro concepto.

12) DUODÉCIMA CONCLUSIÓN. Si algunos infieles, de cualquier condición que sean, no permiten a los españoles desplazarse en su territorio, siempre que no les ocasionen ningún daño, podrían ser compelidos a ello con la guerra.

Lo que quiero demostrar en esta conclusión es que si los españoles llegaron en sus naves a algún puerto en estas tierras recientemente descubiertas, y quisieron viajar pacíficamente por el territorio de los mismos infieles, o comerciar o negociar sin daño de los habitantes, y si esto no lo permitieran estos mismos, podrían los españoles por este solo motivo hacer la guerra contra ellos y tomar venganza de tal injuria.

Primera prueba. El que padece alguna injuria, puede en justicia reclamar venganza del enemigo; ahora bien, los españoles, en el ejemplo citado, habrían sufrido una injuria.

Es algo obvio, porque el viajar por tierras extrañas es de derecho natural, o por lo menos de derecho de gentes, muy próximo al derecho natural. Es evidente, porque el hombre es naturalmente un viviente político. Pero la asociación y comunicación tiene origen en los viajes de esta índole, del mismo modo que la primitiva habitación en la ciudad, de lo que se sigue que en derecho no puede prohibirse a nadie esta peregrinación.

Segunda prueba. Antes de que tuviera lugar la división del mundo después del diluvio, cualquiera tenía la libertad de andar por todo el mundo; por lo que, después de hecha la expresada división, seguirá teniendo la misma libertad. Es una deducción válida, porque la expresada división no es un obstáculo a la peregrinación. El derecho a ella, por consiguiente, permanece como era antes.

Tercera prueba. Los infieles que no adoran al verdadero Dios, no han de ser de mejor condición que los fieles que honran al Dios verdadero. Pero así como los fieles franceses no podrían prohibir a los españoles peregrinar (por sus tierras) tampoco podrán hacerlo los infieles. Para probar la menor, está el hecho de que los franceses, en la hipótesis de tal prohibición, obrarían contra el derecho de gentes, toda vez que el destierro se considera como una de las penas más severas, y los ríos, mares y puertos son comunes por derecho natural, por lo que su uso no puede ser impedido por nadie.

Cuarta prueba. Si estos infieles pudieran prohibir justamente a los españoles una peregrinación de esta índole, y lo mismo negociar, tendría que ser por ir este viaje contra el derecho natural o contra el derecho divino o contra el derecho humano. Pero como no se opone a ninguno de estos derechos, no puede impedirse esta peregrinación.

Que no es contra el derecho natural, es evidente, más aún, es manifiesta la proposición contraria. Ni tampoco contra el derecho divino, antes bien es de conformidad con este derecho, según las palabras de Cristo: "Era extranjero, y no me recibisteis", lo que implica que el hombre está obligado por un deber de hospitalidad con los demás hombres. Y del mismo modo porque todos los hombres son prójimos entre sí, como consta por la parábola del samaritano (Lucas X, 29-37). Siendo así, pues, que por precepto divino estamos obligados a amar al prójimo como a nosotros mismos, síguese, por tanto, que iría contra la ley divina el que no recibiera a su prójimo que anda viajando. Ni es (el viaje en tierra extraña) contra la ley humana, ya que no existe una ley semejante, y si existiera, no tendría ninguna fuerza obligatoria, por ser contraria al derecho natural y al divino.

De lo anterior resulta que por esta razón podrían los españoles hacerles la guerra, porque cualquiera que sufre injusticia, puede justamente reclamar venganza. Y si los españoles no pudieran asegurarla de otro modo que por la guerra, estaría justificado hacerla contra los mismos infieles.

En la conclusión he enunciado la condición de que esta peregrinación se haga sin injuria de los mismos infieles. Si, en efecto, hubiera de alterarse la paz de la república por el paso de tales peregrinos, o sufrieran algún daño los nativos, no estarían en este caso obligados a la hospitalidad, como tampoco si el daño hubieran de resentirlo en sus bienes. Es algo perfectamente claro a la luz de la razón natural.

Corolario. De esta conclusión se sigue que si al principio hubieran llegado los españoles, ya por autoridad propia, ya en misión del emperador, y habiendo llegado pacíficamente a algún puerto, se les hubiera prohibido sin razón el ingreso en la tierra, con el resultado de que no se les hubiera dado ningún permiso para andar por el territorio, síguese, vuelvo a decir, que por este motivo pudieron hacer la guerra a los habitantes del nuevo mundo y proseguirla hasta obtener de ellos libertad de movimiento.

Es algo evidente, ya que se les injuria, según ha sido demostrado, por lo que pueden lícitamente obrar en defensa propia y repeler las ofensas que se les hagan, por la guerra si de otro modo no les es posible. Y por esta razón fue justa la guerra que los israelitas hicieron a los madianitas, que no querían dejarlos pasar.

Pero si con todo ello, los habi-

tantes del nuevo mundo, estando ellos inermes y viendo a los soldados españoles armados y robustos, y temiendo que no vengan con el propósito de viajar, sino de espiar, despojar y dominar, y en esta situación, al mirar por sí mismos no autorizaran la entrada de los españoles, en tal caso no harían injuria a los mismos españoles al defenderse, por lo que los españoles no actuarían justamente si llevaran adelante su ataque, y si entrando por la fuerza y la violencia les causaran algún daño, ya que, por todo lo dicho, no habría justicia en la guerra que los españoles hicieran contra los habitantes del nuevo mundo, de quienes no habían recibido ninguna injuria. Por otra parte, ignoramos lo que pasó al principio, y sólo estamos discutiendo puntos de derecho con referencia a hechos hipotéticos.

13) DECIMOTERCERA CONCLUSIÓN. Si a los fieles españoles se estorbara el comercio por los habitantes de este nuevo mundo, podrían lícitamente defenderse y vengar tal injuria incluso con la guerra.

Primera prueba. Por derecho de gentes es en todas partes lícito el comercio, por lo que de ningún modo pueden los españoles ser excluidos de su ejercicio.

Segunda prueba. Si los habitantes de este nuevo mundo pudieran lícitamente excluir a los españoles del tráfico y el comercio, tendría que ser por derecho natural o divino o humano. Pero ninguno de estos derechos autoriza tal exclusión. El derecho natural, en efecto, no prohíbe, antes por el contrario permite el trato comercial y la contratación entre los hombres, teniendo en mente que el hombre es el viviente político. Por derecho divino tampoco, ya que la ley divina fomenta y prescribe la amistad entre los hombres; y de modo semejante tampoco se encuentra esta prohibición en el derecho humano, ya que sería injusta una prohibición absoluta a tal efecto.

Sobre la base del principio de que "no hagas a otro lo que no quieras para tí", es evidente que constituiría un pecado prohibir a los hombres el comercio. De ahí que los españoles puedan introducir, sin cometer injusticia, sus propios productos y recibir en pago oro y plata, piedras preciosas y otras cosas que se tienen en estima entre estos naturales, y por el contrario sufrirían injuria (los españoles) si todo ello se les prohibiera. Pero como cualquiera que sufre una injusticia puede tomar medidas para repelerla, en tal caso, pues, si los cristianos fueran excluidos del comercio por los nativos, podrían obrar contra ellos, en uso del derecho de la guerra, hasta asegurarse libertad de comercio.

Corolario. Síguese de lo anterior que si en un principio, al llegar aquí los españoles, trajeron sus mercaderías para recibir a su vez los productos de este nuevo mundo, y fueron rechazados por la simple razón de que los indígenas no les permitieran este tráfico, que se haría sin ningún daño de la república en común ni de los ciudadanos en particular, síguese, vuelvo a decir, que en tal caso podrían los españoles defenderse lícitamente y recurrir a la guerra contra los habitantes del nuevo mundo.

La limitación a esta acción armada es la de que los habitantes del nuevo mundo no tuvieran un temor justo de que por tal comercio resultara un daño a su república. Porque si una vez admitidos los mercaderes, se acreditaran después como ladrones, espías, traidores o plagiarios, estarían entonces justifica-

dos los indios al defenderse y prohibir toda negociación, ya que por derecho natural cualquiera puede defenderse.

Y así como por parte de los habitantes del nuevo mundo habría una guerra justa contra estos mercaderes españoles para excluirlos (del comercio) por parte de los españoles sería a su vez injusta la guerra que hicieran contra estos nativos, ya que una guerra no puede ser justa por las dos partes, bien que los beligerantes puedan encontrar una excusa en su ignorancia.

14) DECIMOCUARTA CONCLUSIÓN. Si los españoles actuando pacíficamente, como acostumbran hacerlo los viajeros y los extranjeros, quisieran excavar los minerales de estos lugares, y extraer la plata y el oro de las minas, como las piedras preciosas de los lugares públicos y comunes a todos, y fueran impedidos de hacerlo por los nativos, los españoles podrían proceder contra ellos por razón de las injurias recibidas.

Pruébase por la consideración de que los españoles pueden hacer lícitamente lo que es lícito a todos en general cuando viajan por el extranjero. Pero a todos los peregrinos es lícito apropiarse de todas las cosas que son comunes y de las que nadie se ha apropiado en particular, por lo que podrán proceder así los españoles. La mayor es evidente y la menor pruébase de la siguiente manera. Así como antes de la división de las cosas todas ellas eran comunes y a disposición del primer ocupante, así también, consumada la división, permanece el mismo derecho con respecto a todo aquello de que no hubo apropiación, como los ríos, los montes, los minerales y los mares. A los españoles, por tanto, les es lícito tener acceso a estas cosas y extraer metales de lugares públicos que no sean propiedad particular. Así consta en la *Instituta, de rerum divisione, paragrapho ferae bestiae.*

Corolario. De lo anterior resulta que los españoles que viven entre estos nativos, o que andan por su territorio, si en los lugares públicos encuentran metales o minerales, pueden excavar y extraerlos, como los habitantes del nuevo mundo. Ni pueden justamente ser impedidos en esto del mismo modo que ninguna autoridad puede lícitamente prohibir a los naturales el trabajo de las minas, si quisieran hacerlo.

Ni tiene fuerza la objeción de que este nuevo mundo era de estos nativos, y que así, poseyendo ellos en común todo este mundo, pueden prohibir a los indígenas de otro mundo la extracción de estos minerales. No vale, digo, la objeción, ya que todas las cosas que no han sido reducidas a propiedad individual, han permanecido como cosas comunes, como lo eran por derecho natural antes de la división de las cosas. El mismo derecho tiene uno que ha nacido al otro extremo de la tierra (en el viejo mundo) con respecto a un mineral descubierto en este nuevo mundo, que uno que haya nacido aquí a la pesca existente en el mar Mediterráneo, desde el momento en que no ha sido consumada ninguna apropiación ni en particular ni en común.

Digo "en común", porque si hubiere alguna ciudad que además de los lugares dentro de su territorio y poseídos por sus propios ciudadanos, tuviera otros lugares de propiedad pública, pero asignados a determinados grupos de indígenas, como en los montes y pastizales, es indudable que en ellos no podrían andar los extranjeros, como tampoco los (demás) habitantes. Si los nativos

no pueden ¿por qué podrán hacerlo los extranjeros? Con todo ello, sin embargo, con respecto a los minerales ocultos en las entrañas de la tierra, y que no han llegado a ser ni propiedad particular ni propiedad común, a cualquiera, sea nativo o extranjero, le es permitido excavar y extraer, y otro tanto en las selvas y montes que no están poseídos en común, y lo mismo con respecto a las aguas.

15) DECIMOQUINTA CONCLUSIÓN. Si los habitantes de este nuevo mundo, ya sea antes de recibir la fe, o bien después, se comportaran de tal manera que a los españoles, ya transeúntes, ya residentes, les prohibieran la residencia pacífica, el comercio o la extracción de minerales, y si los españoles no pudieran rechazar la injuria de otro modo que haciéndoles la guerra hasta la privación del dominio, lícitamente podrían hacerlo así los españoles, privando justamente a estos indígenas de su dominio aunque, por otra parte, fuera legítimo.

Lo que quiero decir en esta conclusión es que, en el supuesto de que los naturales de este nuevo mundo se comportaran con los españoles de modo tal que estos últimos no pudieran comerciar o residir con seguridad sino privando del dominio a los nativos, digo que en tal caso los españoles podrían hacerlo.

Primera prueba. Fúndase, según dijimos, en el derecho natural, por el cual son permitidas estas cosas (la navegación y el comercio) y nadie puede ser excluido. Consecuentemente, los españoles obran lícitamente al repeler la injuria que se les hace, y como no puedan hacerlo (en esta hipótesis) sino por la privación del dominio de los nativos, pueden proceder a esta privación.

Segunda prueba. El que domina injustamente, puede ser justamente privado de su dominio. Pero el que impide lo que el derecho natural concede, domina injustamente, y por tanto puede ser despojado de su dominio.

Corolario primero. Síguese de lo anterior que, tal como están las cosas, y conocida la manera de ser y la inestabilidad de los indios, y como no sería posible que la población española pudiera permanecer y residir pacíficamente ni ejercer negocios honestos si se mantuvieran en el poder los aborígenes, síguese, vuelvo a decir, que al presente el emperador católico parece tener un dominio justo, sea lo que haya sido del derecho y la justicia en un principio. Ahora, sin embargo, no es lícito dudar.

Corolario segundo. De lo expuesto síguese también que si para la residencia pacífica de los españoles y sus tratos mercantiles, fuera suficiente que el emperador tuviera (tan sólo) el alto dominio, no habría por qué privar de su dominio legítimo a los legítimos señores indígenas, ni tampoco despojar a los particulares de su propiedad personal.

Corolario tercero. Síguese, por último, que en la hipótesis en que estamos, y teniendo por justo el dominio y soberanía radicados en el emperador católico, al efecto de que puedan convivir pacíficamente españoles y nativos, síguese, pues, que el mismo emperador puede disponer de terrenos pertenecientes a los predios comunes en beneficio de los españoles, como si fueran ciudadanos y residentes, con tal que esos predios no hayan pasado a ser propiedad comunal o privada, con arreglo a lo que dijimos en el principio de esta relección, en el sentido de que un pueblo puede tener una por-

ción de lo que le sobra a otro pueblo. En el supuesto, pues, de que los españoles sean ya residentes y que ninguna autoridad pueda prohibirles lícitamente que lo sean, podrá entonces el emperador disponer, en lo tocante a ellos, de estos o aquellos predios, con tal de no causar a nadie ningún daño, ya sea en sus rebaños o en sus cosechas.

170212

III

PARECER RAZONADO SOBRE EL PROBLEMA DE LA CONQUISTA

Lo que con Su Majestad se había de tractar para rescatar en algo a los indios de las vejaciones que se les hacen, es:

Primeramente traer a la memoria de S. M. la gran cuenta que desto le ha de demandar Dios. Estos hombres ahora veinte años a cuarenta no eran sus vasallos. Sus reyes y señores tenían y eran verdaderos reyes y tenían dominio real en sus vasallos, y los vasallos en sus tierras y hacienda *iure gentium*, porque el dominio y señorío que el hombre tiene en las cosas ni se funda en la fe ni sobre la caridad, porque un gentil y un idólatra son verdaderos señores, también como el cristiano y por el mismo título.

Para despojar a los reyes de sus títulos, a los señores de sus señoríos y para subjectar a los otros, que sean vasallos y tributarios de nuevos reyes, no basta que sean infieles, viviendo ellos en paz y sin hacer daño a los cristianos y a los reinos de España.

Tampoco para los despojar de sus Estados reales y señoríos, y a los otros de su libertad basta que sean idólatras, como algunos filósofos lo han querido afirmar y defender, trayendo para ello ejemplo del viejo Testamento: que Dios a los hijos de Israel dio la tierra de promisión, porque los que la moraban eran idólatras. Grandemente se engañan estos no entendiendo la escritura. No fue la causa principal, por que Dios les dio aquella tierra, ser idólatras los otros, sino de haber sido ella de sus antepasados, que, como dice Sanct Bonaventura en la doctrina de novicios, y tráelo de Sanct Clemente sucesor de Sanct Pedro, fue restitución que se les hizo del reino y tierra que se les debía, *iure haereditario*, de sus antepasados y aun esto mismo se colige de la Santa Escriptura bien entendida.

Porque después del diluvio, Noé quedó señor de todo el mundo y a uno de sus hijos dio toda aquella tierra de promisión; el cual tenía dos nombres, Sem y Melquisedec, que fue rey y señor de toda aquella tierra (gen. 14): *Melchisedech autem erat rex Salem*, que era la metrópoli, que después se llamó Hierusalem. Y los descendientes del otro su hermano, como eran más y más poderosos, se la tomaban por fuerza (gen. 14): *tunc chananeus habitabat in terra*, la glosa *scilicet occupans eam iniuste*, de manera que toda aquella tierra era de este Sem o Melquisedec por repartimiento del padre Noé o de los hermanos entre sí y desde Sem o Melquisedec por línea recta viene Abraham, como parece en el capítulo de San Lucas, de manera que la causa *praecipua litteral* por qué a los hijos de Israel les dio aquella tierra, era porque les venía *iure haereditario* y prometió de se la dar a Abraham y a su

generación (Gen. 15): *ego Dominus qui eduxi te de terra caldeorum et ut darem tibi terram istam*, y por este prometimiento se llama la tierra de promisión, y fue dada después a sus descendientes, y no por la idolatría de los que moraban en ella, aunque les mandó que a los idólatras y a sus ídolos destruyesen, *scilicet* de los que en aquellas tierras moraban, porque a otros gentiles, aunque eran idólatras, no les dio licencia para los guerrear.

La idolatría bien confieso que es contra ley de naturaleza, pero no basta para que el cristiano despoje al gentil; que también entre los cristianos hay muchos adulterios, fornicaciones, juramentos falsos, reniegos, que todo esto es contra ley de naturaleza; pero si los moros por eso quisieren despojar a los españoles de su reino, la guerra sería injusta. Pues luego la idolatría o pecados contra ley de naturaleza no es suficiente título para los subjetar ni despojar, ni muy menos de por título de plantar la santa fe católica, porque no solamente esto no es medio conducente para este fin, pero repugnante, y la Iglesia tiene determinado en el Concilio Toletano que no es lícito hacer fuerza a nadie para que se torne cristiano.

Tampoco el Papa puede dar tal título ni licencia a los reyes de España, *quia nemo dat quod non habet*. Puede el Papa enviar por todo el mundo predicadores y para esto tiene facultad de Cristo, pero no para quitar a ningún rey su reino, porque Cristo pobre vivió y deshacióse de los reinos temporales, como lo confesó delante de Pilato: *regnum meum non est de hoc mundo*. Y a su sucesor Sanct Pedro no dejó facultad sobre los reinos de la tierra en lo temporal, aunque de *per accidens* se podía entremeter en ello. Y pues Cristo no le dio tal poder, él no le tiene de su patrimonio ni puede dar licencia a nadie que quite sus cosas a su prójimo. Ni aun en los bienes temporales de sus súbditos, que son solamente los cristianos, no tienen señorío ni poder, sino en algunos casos, bien raros y restrictos, y mucho menos en las cosas de los infieles, porque Sanct Pablo confiesa él no tener sobre ellos autoridad, *quoniam de his qui foris sunt Dominus iudicabit eos*. Expresamente dice que sólo Dios tiene poder para castigar los idólatras; que estos de quien habla eran idólatras.

Ni aun es título suficiente el que algunos fingen diciendo que S. M. sea Emperador en todas las Indias sin quitar a nadie su reino, ni al señor su señorío, ni al vasallo su libertad ni hacienda como a un español, y así quedando cada uno con su título y su señorío y hacienda, S. M. sea Emperador sobre todos, y esto porque no dejen la fe que han tomado y los gobierne en justicia. Digo que el fin es bueno, pero el medio es ilícito, porque dirán ellos que para qué han de consentir otro rey sobre sí o por qué título. Cosa de risa es, "porque no dejen la fe". Si según la sentencia de los que esto dicen, no es lícito enseñorearse dellos antes que sean cristianos, ¿por qué después que lo son?

Porque perseveren en la fe y no la dejen, ¿cómo antes que hagan el pecado los quieren castigar por ello? Que ponerles rey supremo contra su voluntad, es pena; y nunca Dios castigó a nadie antes de que pecase, ni quiere que nadie lo haga, porque es la ley contra naturaleza, que es castigar al inocente. Cuanto más, si (según estos) sola la predicación basta, sin guerra, para que se tornen cristianos ¿sola ella no bastará para los conservar en la fe recibida? No es menos dificultoso convertirlos que conservarlos en la fe.

Si para lo primero bastan los predicadores, ¿por qué no bastarán para lo que es menos? Si aconteciese que dejasen la fe recibida, ya es otra cosa, que serían herejes, y a estos el Papa, y el Rey en su nombre, pueden los castigar como a sus súbditos, que son, y no antes que reciban la fe, que no lo son.

Pues luego el título que S. M. tiene es sólo éste: que los indios todos o la mayor parte, de su voluntad quieren ser sus vasallos y se tienen por honrados y desta manera S. M. es rey natural dellos también como de los españoles, y con buena conciencia podrá recibir tributos moderados sustentándolos en justicia y cristiandad. Y así es el mayor servicio que nadie le puede hacer, en granjear las voluntades dellos con buen tratamiento en su nombre, para que huelguen de ser sus vasallos.

De donde se sigue manifiestamente que con buena conciencia no puede hacer repartimiento de aquella tierra dándola a caballeros y a señores, haciéndoles vasallos dellos, porque la tierra es de los indios, cuyo dominio tienen *iure gentium* y las personas son libres y ningún rey ni el Papa les puede hacer esclavos ni vasallos de algún caballero que les apremie, sin grande injusticia, pues que esto repugna cuanto puede.

También se sigue que S. M. es obligado a los quitar a aquellos que los tienen en encomienda, porque les fueron encomendados no para los robar (como lo hacen) ni para se servir dellos, sino para que les enseñasen la ley de Dios; y pues ellos saben ya la ley de Dios, cesa la causa de las encomiendas, y aunque no la supiesen deben ser quitados porque de otros serán mejor enseñados, pues tienen ya obispos y predicadores a quien de ley evangélica incumbe enseñar, y lo harán mejor. Cuanto más que aun esta condición nunca ellos la cumplieron; antes por sus obras (que son más eficaces) enseñan lo contrario, y por tanto so color de ser dellos enseñados no los deben robar, y S. M. es obligado a quitar esta tiranía.

Haec breviter dixerim paratus eruditi ab illo qui illa rectius docere poterit. Que no sean los indios distribuidos y repartidos mucho importa al estado real de S. M., porque en dándolos a señores luego cada uno de ellos se terná por rey, y como no aman al rey ni al aumento de la corona real de España sino al suyo propio y de su casa, con estar tan trasmano, están a dos dedos de se levantar con la tierra, como la experiencia lo ha demostrado de pocos años acá, que ni los señores ni los encomenderos aseguran la tierra, antes la ponen en ocasión de se alzar, y con mil hombres de a pie y de a caballo que S. M. pusiese en la Nueva España y otros tantos en el Perú, no habiendo señores ni comenderos, ternía quieto y seguro de los indios todo aquel nuevo mundo seguramente, sin que haya rebeliones y alborotos; y aun por tener esta manera de gobernar y no dar a nadie ciudad ni villa ni vasallo, el turco toda su tierra tiene subjeta y segura. Y poniendo gobernadores muy bien salariados y que después de cierto breve tiempo hubiesen de hacer residencia en España, y por otra parte, en lo espiritual, obispos siervos de Dios y amigos de paz, ternia S. M. todo aquel nuevo orbe en paz y tranquilidad, y en lo espiritual suficientemente doctrinado.

IV

SERMÓN DEL MARTES DE LA SEMANA SANTA

Considerad, pues, atentamente a aquel Señor que sufrió tal contradicción de los pecadores contra su misma persona.

Acabada aquella cena misteriosa, se fue el Señor con sus discípulos al Monte Olivete. Sacó su pobre ganado como divino Pastor, y llevólo de esa parte del arroyo de Cedrón, donde él solía ir y acostumbraba con sus discípulos. Y fue a hacer oración antes que entrase en la batalla de la pasión y del trabajo.

Aquí, cristianos, todos somos instruidos y enseñados del Redentor cómo en nuestros trabajos y en nuestras tentaciones y en nuestras fatigas, hemos luego de acudir al misterio de la oración como a remedio y favor presto y aparejado para por él alcanzar de Dios cualquier cosa; y es tanta su virtud que, por ella, o será quitada la carga de nuestra tribulación, o se nos dará la fuerza para llevar cualquier trabajo que se nos ofrezca y como Cristo nos aconsejaba: *Conviene orar perseverantemente y no desfallecer.*

Y para compañía de este camino que hace, lleva consigo a sus tres queridos y amados discípulos: San Pedro, San Juan, y Santiago. Aquel que había de ser cabeza de su Iglesia; aquel que había de ser coronista fiel de las cosas, obras, hechos, y milagros de Cristo; y el que había de ser el primero que padeciese por amor de Cristo después de haber subido él al cielo. Aquellos tres que se habían hallado presentes a la resurrección de la hija de Jairo. Aquellos tres que consigo llevó Cristo cuando los subió al Monte de Tabor y allí se transfiguró delante de ellos; esto es, allí dio lugar a la gloria que estaba represada en el alma, que redundase algo en el cuerpo. Y a éstos mismos llevó, para que ellos vean cuán diferente figura tomara de aquí a poquito por los hombres. Y a éstos les dice: *Triste está mi ánima hasta la muerte, velad conmigo.*

¡Oh palabras dolorosas! ¡Oh palabras de sentimientos! ¡Oh palabras de lástima! ¡Oh palabras de congoja! ¡Oh palabras de temor y espanto! Aquel hombre y Dios verdadero y aquel hombre más alto que nuestra humanidad, y aquel por cuya mano fueron hechas todas las cosas, y aquel de quien reciben alegría los ángeles, y aquel que es gloria de los hombres, viene a decir ahora: *Triste está mi ánima hasta la muerte.* Aquel cuyo trato y conversación era con aquel pecho de la suma Deidad con la cual sola comunicaba sus secretos todos, es en tanta manera entristecido que venga ahora a decir: *Triste está mi ánima hasta la muerte.*

El Criador viene ahora a dar parte a sus criaturas de su pena y trabajo. Señor, ¿qué es esto? ¿Por qué, Señor, teméis la muerte, la cosa más deseada de vos? La hora que

tanto queríades que se llegase. Aquella hora de que vos decíades: *Aún no es llegada mi hora.* Pues ya, Señor, la tenéis, aquella que decíades: *Con un bautismo de sangre tengo de ser yo bautizado; ¡oh, y cómo traigo en prensa al corazón mientras que no lo veo cumplido!* Sé os decir, Señor, que los santos que por vos pusieron sus vidas a peligro y las cabezas al tajo y los cuerpos al carnicero y verdugo del tirano, no tenían la gracia que vos. Una partecita sola que vos les comunicabais y una gota que vos, fuente de gracias, les dabais y con sola ésta entraban tan alegres y tan esforzados que se lee de los apóstoles que iban *de la presencia del concilio muy gozosos, porque habían sido hallados dignos de sufrir aquel ultraje por el nombre de Jesús;* y vos, dador de la fortaleza y de la gracia, decís: *Triste está mi ánima hasta la muerte.*

¡Ah, Señor! Que este temor que padeces no es tuyo sino mío, así como aquella fortaleza de los mártires no era suya sino tuya; la flaqueza de nuestra humanidad se descubre en los temores de Dios, y la virtud de su Deidad se muestra en la fortaleza y en el ánimo y valentía de los mártires. Verdaderamente, Señor, se verifica en nosotros aquella obra tan divina y maravillosa, que para haber Dios de criar a Eva, la manera divina que tuvo fue sacalle a Adán una costilla y hueso de su cuerpo; y en lugar del hueso, púsole una poca de carne flaca; pues esto no es otra cosa, Señor, sino de vos, segundo Adán, tomó el Padre eterno la fortaleza de la gracia para ponerla en su esposa la Iglesia, y de ella tomó la carne y la flaqueza para ponerla en vos y por este respecto ella quedó fuerte y vos, mi Dios, flaco; ella fuerte con vuestra virtud, y vos flaco con su flaqueza. Doblada merced de Dios, que no contento Dios con vestirnos a nosotros de sí, de su virtud y gracia; quiso vestirse de nosotros, esto es, de nuestra flaqueza: *Triste está mi ánima hasta la muerte.*

Triste estoy; hay, mirad cristianos, dolores sensibles en el cuerpo, y hay dolores de sentimiento en el alma de tristeza. Y éstos fueron los mayores y más sin medida que jamás se padecieron.

Los dolores del cuerpo, después se dirán a su tiempo. Los dolores del alma de tristeza, pasa ahora en el huerto, porque se le puso delante todo lo que había de padecer; lo primero, cómo dejaba el Verbo divino la humanidad al padecer como si fuera pura humanidad; y sintió tanto que su dolor y tristeza no fue menos que todos los golpes que le quitaron la vida. Y esto quiso decir: *Triste está mi ánima.* Mi tristeza bien bastara a matarme si Dios no detuviera la vida, para que sienta más dolor y más tristeza, porque tantas tristezas había de sentir, cuantas se debían a todas las culpas presentes y pasadas y por venir, y tantas muertes había de padecer en el alma, pues por todas pagaba y tanto le dio, como el infierno y purgatorio que las culpas merecían. Y así, en el huerto, se le pusieron delante un tropel de males que le habían de apesgar y zambullir hasta el fondo de la muerte. Y así David lo decía en persona de Cristo: *Atollado estoy en un profundísimo cieno, sin hallar dónde afirmar el pie;* a que ya llego a lo hondo de mis trabajos.

Es flaqueza, dice, esta mi humanidad y no puedo con tanto sino muriendo: *Triste está mi ánima.* "Triste estoy", porque tuvo delante de los ojos todos los pecados pasados, desde Adán, y todos los que se habían de cometer hasta el fin del mundo, como cuenta que le estaba

cargada y a su riesgo que la había de pagar: *como lo que siente el que se ve cercado de toros bravos y sin remedio.*

Representósele que el que le había de vender había de ser su discípulo a quien hizo tanto bien, a quien sacó del mundo, a quien hizo su apóstol, a quien escogió para que llevase su nombre y evangelio por todo el mundo, al que había criado a sus pechos y doctrina, al que había admitido a su trato y conversación. Y así él se queja por el real profeta: *Si este enemigo mío, que él me ha querido tomar por su enemigo, me maldijese, dijese de mí algún mal, pasadero sería;* pero venderme, pero entregarme a mis enemigos, pero por treinta dineros, no se puede esto dejar de sentir.

Entristecióse de ver que los que le trataban la muerte, eran los que él hizo principales en el mundo, en quien él puso su providencia y gobernación para que rigiesen y gobernasen el pueblo y el mundo, y aquellos en quien había hecho tantas maravillas, a quien había comunicado tantas mercedes, a quien había hecho tantos beneficios, curado sus enfermos, resucitar sus muertos, sanar contrechos y paralíticos, lanzando tantos demonios, haber dado vista a sus ciegos.

Entristecióse, dióle e hízole lástima que, por su muerte, los había Dios de asolar; y que su naturaleza le inclinaba más a misericordia que a justicia. Y entristecióse de ver que su república había de parar en tanto mal. Y no es maravilla que el apóstol San Pablo dice: *Estoy poseído de una profunda tristeza y de continuo dolor en mi corazón, hasta desear yo mismo el ser apartado de Cristo por la salud de mis hermanos, que son mis deudos según la carne, los cuales son los Israelitas.* Cuánto más Cristo, de cuya cepa y tronco descendía, a quien habían sido hechas las promesas de su venida, de quien tantas mercedes habían recibido; y de más tierno y delicado corazón era Cristo.

Si Jonás se entristeció de ver que se le había secado una hierba, una hiedra que le servía de sombra, etc.; cuánto más se había de doler y entristecer Cristo de ver que el pueblo judío que le había en el pasado servido de sombras y figuras de su venida, de su pasión, de su encarnación, de su resurrección, de su ascensión, del triunfo y vencimiento del demonio, se entristecería de ver que se había de secar y acabar y asolar. *¿Crees tú razonable el enojarte por causa de la yedra? Pues si tú tienes compasión y dolor de una hiedra que no criaste, ni trabajaste en ella para que creciese; cuánto más yo tengo de dolerme y compadecerme de la ciudad de Nínive, en la cual viven y habitan y moran más de ciento y veinte mil hombres, sin niños y mujeres.* Pues lo mismo acaeció del entristecerse Cristo de este pueblo, que de esto le sirvió, según advierte el apóstol: *Todas estas cosas que les sucedían eran unas figuras.*

Entristecióse de ver que tal había de andar su sacratísima Madre estos días, y su soledad, los tormentos y trabajos que había de pasar, siendo mujer tan delicada y de tan tiernas entrañas. Si allá, aquella cuyo hijo trajeron delante de Salomón para que se averiguase a cuál de las dos se había de dar el niño, la una se compadeció de oír decir y se enterneció y dijo que nunca Dios tal permitiese que el niño se partiese por medio, ni se hiciese pedazos; cuánto más se había de doler la Madre (de) Dios, viendo a su Hijo ante sus ojos, sus carnes hechas pedazos de cinco mil y tantos azotes, sus cueros sacados con las ropas que

a su carne se habían pegado, su cabeza divina abierta por mil partes, sus huesos que se parecían. Dolerse tenía de ver un Hijo tal y tan hermoso, más que todos los ángeles, verle todo feo, verle todo escupido, verle aquella cara mortal, verle aquel cuerpo defunto.

De todo esto se dolía Cristo y lo sentía en su alma, como si él lo hubiera de pasar. Dolióse y entristecióse de ver aquel pobre ganado de sus doce apóstoles, amigos y queridos suyos, compañeros de sus alegrías, testigos de sus milagros, predicadores de su evangelio, fundamentos de la Iglesia, cómo lo habían de dejar solo, cómo se habían de derramar y huir de él y andar a sombra de tejados todo el tiempo de la pasión; uno negándole, otro dejando la ropa con que andaba cubierto; otros no parecían. Dolíase y entristecióle ver aquella gente devota de Marta y María y Lázaro y de todas las otras gentes que le servían, los sentimientos que habían de hacer; los lloros y suspiros que habían de dar y el remedio para favorecerles tan apartado.

Dolióse y entristecióse; lo que más le llegó al alma, y lo que más que todo esto le penó, fue el poco provecho que había de hacer en muchos su pasión; y que tanta riqueza se echase a mal, y que tanto tesoro se perdiese, y que tan costoso remedio no aprovechase.

Este fue uno de los más agudos dolores y que más pena le dio, que su sangre vertida había de ser hollada y tenida en poco; más le dolió que le dolieron las heridas que se la sacaron y vertieron. Todo esto vio en el huerto, y todo esto le entristece, y todo lo que tenía delante de los ojos. ¡Oh Dios, con tantas tristezas combatido! Digamos de él: *El hombre nacido de mujer vive corto tiempo y está atestado de miserias.* De mujer sola: *cumplido que fue el tiempo, envió Dios a su Hijo, formado de una mujer.*

Vivió breve tiempo, pues murió en lo mejor de su vida y en el tiempo de la juventud y mocedad; y desde su niñez vivió en trabajo: *en trabajos desde mi tierna edad.* Y en otra parte dice el real profeta, quejándose del Padre eterno: *Acortado has los días de su vida; tiénesle cubierto de ignominia.* ¡Ah, Señor, que parece crueldad abreviar los días de la vida a vuestro Hijo y un hijo tal; y no obstante que se los abreviáis, habéisle rociado y bañado con confusión, con penas, con trabajos, con afrentas!

Crecieron tanto, cristianos, las congojas y las tristezas, que se hicieron un mar contra él: *Llegué a alta mar y sumergióme la tempestad.* Ya la tempestad de las aguas me traen casi a zambullir; y parece que ponía Dios todas sus fuerzas en penarle: *Tu furor carga de firme sobre mí, y has hecho que se estrellaran en mí todas las olas;* como que no tenía Dios más penas y tormentos que le dar.

Allá en el diluvio, cuando Dios quiso asolar el mundo por los pecados de los hombres, mandó Dios a Noé que hiciese una arca y que metiese en ella aquella gente que se habían de guardar para la multiplicación de las gentes. Y abriéronse las cataratas del cielo y llovió cuarenta días y cuarenta noches, del arte y modo que andaba siempre el arca sobre las aguas y nunca se anegó, ni hundió, por grande que fue la tempestad y torbellino de las aguas. Aquesto es lo que pasa al pie de la letra en este misterio de hoy, que el arca que Dios hizo, cuando el pecado se quiso destruir, fue la humanidad de Cristo, arca donde estuvo el Verbo divino, cofre donde Dios se encerró, relicario de la glo-

ria de los hombres, centro y perfección de todas las virtudes, arca de Dios en el diluvio de la pasión, que se rompen las fuentes del abismo y las cataratas del cielo, llueven sobre ti las iras y sañas de Dios, las furias del infierno. Los montes se cubrieron y anegaron, que son los apóstoles; perdiendo la fe, durmiéronse. El arca da empellones, estropieza y cae dos y tres veces, se arrodilla al Padre. En la tempestad los marineros duermen, no la pueden valer aunque él los despierta, que los agrava la tempestad. El arca, mojada está toda en sangre, como quien pasa al Mar Bermejo de su pasión; y, con la fuerza del remar, suda por salir en salvamento; mas no se anegará: *Mientras tanto el arca ondeaba sobre las aguas.*

Escrito está de ella que *las muchas aguas* trajeron el arca de una parte a otra: de la cena al huerto, del huerto a los discípulos, de los discípulos a la oración otra vez, de unos tormentos a otros. Él andaba siempre sobre las aguas. Fue tanto el sentimiento que causó en su ánima, y tantas las tristezas que concurrieron, que su ánima fue en tanta manera angustiada y sus sentidos y carne delicadísima tan turbados, que todas las fuerzas y elementos de su cuerpo se destemplaron y la carne bendita se abrió por todas partes, y dio lugar a la sagrada sangre que manase por toda ella, en tanta abundancia, que corriese hasta la tierra y todo estuviese hecho un regajal de sangre. Y lo que la naturaleza en otros suele hacer y obrar, en él faltase y le fuese como madrastra al que le había dado el ser: y es que, cuando los hombres se ven en algún súbito y grande trabajo, suele luego acudir la sangre dejando los otros miembros fríos y despojados de virtud, por socorrer al miembro principal; mas en Cristo, por el contrario: que toda su sangre quiere verter y de ningún alivio quiere aprovecharse.

Y en este paso, cristiano, has sentimiento en tu alma. Y pues Dios derrama sangre, derrama tú lágrimas en la tierra de tu corazón. Y ya que no las viertes por él, derrámalas por tus pecados; porque éstos son los que le hacen a él sudar sangre; no lo azotan ahora los verdugos, ni le dan cinco mil azotes, no le sacan los clavos, ni las espinas su sangre, sino tus culpas y pecados. Esas son las espinas que le punzan, esos son los verdugos que le atormentan. Tus pecados es la carga grande que se carga sobre él: *como una carga pesada me tienen agobiado.* Y esa es la viga pesada que se echa sobre aquel racimo traído de la tierra de promisión, y cortado de las entrañas virginales, y éste se estruja en el lagar del huerto y allí corre a hilo a hilo, aquel bálsamo divino y maravilloso.

¡Oh, Señor, que yo soy el que tengo el mal humor y vos lo sudáis; yo soy el enfermo y vos tomáis las medicinas! Cristianos, no ha de haber ya quien peque, ni quien enferme; pues que ya Dios nos va lavando de nuestros pecados, nos ha sanado de nuestras enfermedades. Y guardaos, no se queje Dios de nosotros. Ni por nosotros se digan aquellas palabras del Ezequiel: *Se ha trabajado con afán; pero no se ha podido quitar su mucho sarro, ni aun a fuerza del fuego. Digna de execración es tu inmundicia; pues yo te he querido limpiar de tu porquería, y tú no te has limpiado.*

Y también, cristianos, todos juntos vamos con el espíritu al huerto de Getsemaní, a consolar al Redentor. Señor, ¿qué negocio es éste, qué mal tenéis, que a tal estado habéis venido? ¡Ah Padre eterno! Con

razón, con razón de nos se puede quejar vuestro único Hijo. Parece, Señor, que dormís y os olvidáis de él. ¿Quién jamás, confiado en vos, no fue de vos favorecido? *En ti esperaron nuestros padres; a ti clamaron, y fueron puestos en salvo.*

Cierto, mi Redentor, si no fuera la voluntad de vuestro Padre y vuestra de padecer, entiendo que fuera cosa acertada dejar que el género humano y todos los hombres se perdieran y padecieran, y no pasar tanto tormento.

¡Ea, soberana Virgen! También es justo que vengáis a consolar a vuestro Hijo; y coged las gotas de su sangre que ha vertido, pues vos de vuestras entrañas se las distes. Andaos, Señora, tras él este día y recoged sus tesoros y riquezas en vuestra alma. Y ya que al huerto no podéis ir, todos os las presentamos, y suplicamos que las mercedes que por el don y presente nos habéis de hacer, sean que nos deis unas lágrimas vivas para sentir vuestra pena y trabajo y la congoja y fatiga de vuestro Hijo, y junto con esto, por ellas sean perdonados nuestros pecados. Se nos dé aquí la gracia y después la gloria.

V

DEL *SPECULUM CONIUGIORUM*

(edición de 1572)

De cómo se celebraba el matrimonio entre las clases populares de Michoacán: "El primer paso era que los padres de los jóvenes que habían de casarse, o sus parientes, si los padres habían muerto, hablaran entre sí y convinieran en el matrimonio. No había, empero, regalos recíprocos, ni el sacerdote acompañaba a la esposa, como entre los nobles, y lo más usual era que el esposo diera a la esposa algún presente, o bien un vestido o un pan o algo semejante, de lo que se usa para alimentarse o vestirse, y otro tanto hacía la esposa, salvo cuando no podían hacerlo por ser muy pobres. En seguida y a la voz de sus padres, y sin ninguna expresión oral de su consentimiento, encontrábanse los jóvenes, y el padre de la esposa amonestaba de este modo a su hija: Por nada has de abandonar a tu marido en su lecho, ni ir a otro lugar donde puedas cometer adulterio. Mira que no vayas a hacer ninguna torpeza, pues si hicieres el mal no vivirás mucho tiempo sobre la tierra y seré yo mismo quien te quite la vida si fueres culpable de adulterio. De este modo se unían entre sí por lo común las gentes humildes, y eran los padres o los señores o los jefes de familia quienes hablaban entre sí y concertaban el matrimonio, sin que fuera necesario que los cónyuges expresaran ellos mismos su consentimiento... Esta era, pues, la costumbre entre ellos, y después de aquel convenio entre los padres o los parientes, y antes de que hubiera cópula carnal entre el esposo y la esposa, iba el esposo al monte por cuatro días continuos y traía leña para quemarla en los templos de los ídolos, y la esposa por su parte barría la casa y la calle por donde llegaba el esposo a su casa. Y rezaban también ciertas oraciones a sus dioses, para que les fuera bien entre ellos" (Ed. cit. pp. 317-318).

"Además de este modo de unión, que era el más común, había aún otros, como cuando las parejas se juntaban secretamente entre sí, sin saberlo los padres ni los parientes. Y lo primero que hacían él y ella, llevados de su amor, era decirse lo siguiente: Tú me labras mi tierrita y yo te tejeré tus trajes, te coceré tu pan y te daré lo demás que te haga falta para comer. Y así se unían el hombre y la mujer, como si quisieran hacerlo para comunicarse sus trabajos... Y había también otro modo frecuente de unión, y era que sin prometerse nada ni sin otra ceremonia alguna, se juntaban entre sí y permanecían en esta situación por muchos años sin hablar-

se para nada de matrimonio, hasta que finalmente y al correr del tiempo, decía el marido a la mujer: *Hipirandesca thunguimitermbuni,* lo que quiere decir: como esposa te he recibido, o también: alégrome de haberte recibido por esposa; a lo que ella responde a veces: *Enquam,* lo que quiere decir: así sea" (*Ibid.* p. 318).

VI

DEL LIBRO I *DE ANIMA*

PRIMERA INVESTIGACION

Después de que Aristóteles, en capítulos anteriores, ha tratado acerca de los compuestos, tanto perfectos como imperfectos, ahora, en estos libros que se intitulan *De Anima*, diserta especialmente sobre los vivientes.

La primera investigación se refiere a las tres clases de vivientes, es decir, al viviente que sólo tiene alma vegetativa, como la planta; al viviente que tiene alma sensitiva y al mismo tiempo vegetativa, como el animal; al viviente que tiene alma vegetativa, sensitiva y racional, como el hombre. Pero para no caer en repeticiones, únicamente apuntaremos lo indispensable a nuestro estudio.

¿Es incumbencia del físico o del metafísico el estudio del alma? (Nota Nº 1).

Parece que no puede corresponder al físico disertar sobre el alma, supuesto que aquí se trata exclusivamente del entendimiento, y tal materia sobrepasa los conocimientos del físico (filósofo de la naturaleza), tanto porque el entendimiento es incorruptible, cuanto porque no se obtiene por generación, sino tan sólo y exclusivamente por creación de Dios, y además, no depende del cuerpo.

Corresponde al físico tratar del ser que tiene movimiento, pues éste es el objeto de su ciencia, y si el alma racional no fuese un ser dotado de movimiento, el conocimiento de ella sí estaría fuera de la ciencia física. Esto se demuestra comprobando que el alma racional no se mueve con ninguna especie de movimiento, de lo que se concluye que el alma racional no es un ente móvil. Esto es claro si se tiene en cuenta que el alma racional ni crece ni disminuye; ni genera ni corrompe; tampoco se altera, puesto que no recibe las cualidades primarias en las que reside la alteración; no se mueve localmente, no se traslada de lugar, porque puede cambiar de lugar aquello que ocupa un lugar, y el alma racional no ocupa lugar, según afirma Boecio, cuando nos dice que lo incorpóreo no ocupa lugar, y el alma racional, según el mismo concepto de su ser, es incorpórea. De aquí que no pueda exigírsele lugar. (Nota Nº 2.)

Al físico únicamente le corresponde disertar sobre aquello que se compone de partes, porque todo lo que se compone de partes es corruptible; ahora bien, el alma racional es inmortal, esto es, incorruptible; de donde se sigue que en manera alguna corresponde al físico hacer investigaciones sobre el alma, por lo menos en lo referente al alma racional.

Por otro lado coloca Aristóteles su *Tratado del Alma* entre las materias que son incumbencia del fí-

sico. No hay que perder de vista que el alma puede considerarse en tres aspectos diversos, de acuerdo con las tres clases de vivientes de los que sea su principio. Esto es, de tres maneras puede darse la vida: una en forma vegetativa, propia de las plantas; otra en forma sensitiva, propia de los animales; otra en forma racional, especificativa del hombre.

Hay que tener en cuenta, conforme lo enunciado anteriormente, que tanto el alma vegetativa como el alma sensitiva se producen merced a la virtud orgánica de la materia (*educitur de potentia materiae*), y no pueden por sí mismas subsistir. No así el alma racional, pues ella es creada directamente por Dios en un sujeto ya organizado y apto para recibirla.

Sobre este tema se han emitido diversas opiniones. Algunos han dicho que investigar acerca del alma es atribución exclusiva del metafísico, y no del físico, aun cuando en forma secundaria o accidental corresponda a éste, como cuando se trata de los *entendimientos motores;* pero de cualquier modo es al metafísico a quien incumbe absoluta y fundamentalmente, añadiendo que puede tocar secundariamente al físico, en tanto que es atribución suya considerar todo lo que en manera alguna pueda tener movimiento.

Algunos otros, por el contrario, dijeron que absoluta y necesariamente correspondía al físico disertar acerca del alma humana, inclinándolos a emitir tal afirmación la sentencia que aduce Averroes en su libro tercero *De Anima,* Comentario 17, en donde dice que el alma del hombre está en el número de los seres naturales.

La diferencia cualitativa se investiga en el Libro tercero *Del Alma;* aquí se averiguan las diferencias específicas, y Aristotételes vendría siendo incompleto en su Metafísica no haciendo mención del alma, en el supuesto de que su estudio perteneciera a este tratado.

Temistio, en su Comentario Parafrástico sobre los libros *Del alma,* dice que este libro es un medio entre la filosofía natural y la metafísica, y que este medio es matemático. (Nota Nº 3.)

Juan Filopón (Nota Nº 4) dice que este libro (el *De Anima*) es de Metafísica y por lo tanto no corresponde a la *Física* sino a la *Transfísica.* Referencia que por otra parte hace Aristóteles en el primer libro *De las partes de los Animales.* (Arist. I Lib. *De partibus animalium,* C. 3.)

Alejandro de Afrodisia (Nota Nº 5) juzga que el estudio del alma es propio de la filosofía de la naturaleza.

Augusto Nifo (Nota Nº 6), egregio filósofo, dudaba de si se debía enumerar al libro Primero *De Anima* entre los libros de filosofía natural o entre los de metafísica.

El conocimiento del alma o tratado de ella no corresponde propia y directamente al saber metafísico. Se prueba tal afirmación diciendo que a la metafísica sólo le corresponde tratar de las substancias separadas, inmateriales, que por sí subsisten y que no tienen formas corpóreas, y no siendo por otra parte el alma racional de tal condición, es indudable que no corresponde a la consideración metafísica (Nota Nº 7).

Está fuera de toda duda que el metafísico trata únicamente de las substancias separadas, inmateriales, que por sí subsisten y que no tienen forma corpórea. Mas el alma racional no es de tal condición, y esto se comprueba manifestando que aún admitido que el alma racional sea inmaterial y pueda subsistir separada

del compuesto, no deja por ello, sin embargo, de ser la forma substancial del cuerpo. Ha sido creada por Dios vinculada a un cuerpo, y tratar del alma como principio formal y especificativo del compuesto humano no es propio del metafísico, por lo que se concluye diciendo que no corresponde propiamente a su saber tratar del alma.

Los Tratados acerca del alma racional en tanto ésta es inmaterial, inmortal y no originada merced a ninguna potencia de la materia, y en tanto por sí sola pueda subsistir, corresponde a la investigación metafísica. Esto se entiende claramente teniendo en cuenta que el objeto propio del saber metafísico es tratar de los seres inteligibles, de los incorruptibles y eternos, de los que carecen de materia, y teniendo en cuenta que de tal condición es el alma racional, se concluye que es a la metafísica a quien corresponde tratar acerca de ella.

El conocimiento del alma racional en tanto que esta alma es la forma del cuerpo físico orgánico, corresponde directamente al físico o filósofo natural.

La anterior afirmación podemos demostrarla si comprobamos que el conocimiento del alma racional forma parte de la ciencia del físico. Ahora bien, ¿cuál es el objeto que ejercita el saber del físico? Todo aquello que constituye un ser natural pertenece a la ciencia física, y nadie puede negarnos que el alma racional, juntamente con el cuerpo, constituya un ser natural, que es por lo que el hombre representa un ser de la naturaleza y compuesto de elementos naturales. Es evidente entonces que su conocimiento pertenece al saber físico.

Considerando este asunto de un modo absoluto, hay que decir que las cuestiones acerca del alma pertenecen a la física y no a la metafísica o matemática.

Pertenece a la física todo ser cuya naturaleza, en orden al cuerpo, es por sí misma (*secundum se*) encaminada a él, y el alma racional es de esta condición, en primer lugar porque es la forma del cuerpo, y en segundo porque es propio de ella conocer por medio de fantasmas, representaciones concretas de la cosa. La imagen o fantasma, como es bien sabido, es una función del cerebro y por lo tanto material.

Esto es, pues, lo natural para el entendimiento, ya que si no entiende por medio de fantasmas en el estado de separación, ello proviene de la participación de las substancias separadas; pero lo que es propio del alma es el entender por medio de fantasmas, razón por la cual es propio del saber natural investigar la naturaleza del alma. Este es el motivo que tuvo Aristóteles para colocar su *Tratado acerca del Alma* (Nota nº 8), entre los libros de la filosofía natural (Física), y así se encuentra en los *Comentarios*, tanto en los de *Cayetano* como en los de *Santo Tomás*. (Nota Nº 9.)

No hay ninguna dificultad, desde luego, en que propia y directamente los Tratados del alma vegetativa y sensitiva pertenezcan a la filosofía natural.

Esta afirmación es evidente, porque tal investigación no puede pertenecer, ni absoluta ni accidentalmente, a la metafísica (*simpliciter neque secundum quid*), siendo tanto el alma vegetativa como la sensitiva formas materiales, corruptibles, que por sí no pueden subsistir y provienen en cierto modo de la materia. (Nota Nº 10.)

De todas estas conclusiones resulta una concordancia de opiniones. A los que dicen que tratar del alma pertenece a la metafísica, porque

ellos entienden que el alma es una forma inmaterial, si bien debe advertirse que no lo es de manera absoluta, *simpliciter*, porque también debe considerársele como la forma substancial del cuerpo. A los que dicen que corresponde a la física tratar del alma, como Santo Tomás y otros, en forma sobremanera satisfactoria lo afirman, porque no existe la misma razón refiriéndose al alma racional y a las substancias separadas, ya que el alma racional es ciertamente la forma del cuerpo, y nunca ha tenido ser antes de la información del cuerpo y constituye un ser natural con este mismo cuerpo, pues viene siendo el acto primero del cuerpo físico orgánico en potencia para recibir la vida. (Nota Nº 11.)

La respuesta al primer argumento se puede expresar en la siguiente forma: no pertenece al físico tratar acerca del entendimiento, en tanto éste es algo que está fuera del objeto de su ciencia; en consecuencia, es ello atribución del metafísico. Sin embargo, debemos hacer notar que el físico puede tratar del entendimiento o del alma intelectiva cuando es considerada como forma del cuerpo y cuando sólo se atiende a aquel aspecto en el que no es creada sino por el cuerpo, constituyendo con él un compuesto natural. Y siendo el alma racional de tal condición, acertadamente Aristóteles agrupa su *Tratado acerca del Alma* con los otros que investigan el ente natural.

Al segundo argumento se puede responder diciendo: al alma racional le corresponde razón de movimiento, pues el movimiento de alteración no se encuentra sino en el cuerpo dispuesto, apto y organizado, ni tampoco se realiza sino mediante esta disposición. Luego es evidente que al alma le corresponde informar tales disposiciones. Por otra parte, el movimiento de crecimiento en cuya virtud el hombre propiamente aumenta, aunque se dé por sabido que el alma en sí misma ni crece ni aumenta, implica que ella anime la parte aumentada. De igual manera podemos argüir sobre la disminución y la generación, porque aun concedido que el alma racional no se origine por la sola potencia de la materia, sino que directamente sea creada por Dios, empero, con toda propiedad puede decirse que el hombre es engendrado, aun cuando Marfil lo niegue. (Nota Nº 12.) Aun cuando la acción, por otra parte, del agente natural no se termine en el alma racional, se termina en la integración y por lo tanto le corresponde movimiento local, en tanto que el alma está en un lugar, es decir, en el cuerpo, y se mueve localmente con el propio movimiento del cuerpo, pues con nuestros movimientos movemos lo que hay en nosotros. Con toda propiedad al físico le incumbe tratar del alma aunque no esté compuesta de elementos, y con mayor razón le corresponderá tratar del alma racional, en tanto que es la forma del cuerpo y juntamente con él constituye un compuesto natural.

VII

DEL LIBRO I *DE ANIMA*

SEGUNDA INVESTIGACIÓN

¿Puede considerarse el alma como el acto primero substancial del cuerpo físico orgánico que está en aptitud de recibir la vida?

Parece que no es el alma el acto primero substancial del cuerpo físico apto para recibir la vida, porque si tal fuera pertenecería al género de la cantidad o al género de la substancia, siendo evidente que no pertenece ni al uno ni al otro. No pertenece a la cantidad, porque la cantidad es accidente y el alma de la que aquí tratamos no es una forma accidental. No a la substancia, porque el cuerpo de que trata el predicamento de la substancia es el compuesto, subsistente por sí mismo y que tiene su propia forma substancial. Por otra parte, el viviente es un cuerpo, mas el alma no anima a un cuerpo compuesto, y de aquí que no se pueda concluir propiamente que sea un acto del cuerpo, por donde se sigue que no es aceptado definir en tal forma al alma.

Lo que en sí es el cuerpo, en manera alguna puede ser un acto del mismo cuerpo; siendo el alma un acto del cuerpo, según dice la tesis asentada, resulta que no puede ser el acto de su cuerpo. Y revisando detenidamente este argumento, vemos que en realidad tiene su contextura lógica, pues el enunciado de la premisa mayor es preciso, ya que si el alma no fuera el acto de su cuerpo, se caería en un *regressus ad infinitum*. Si se probara ahora la premisa menor, tendríamos que el alma es el motor del cuerpo, mas entonces, el alma al mover su móvil que es un cuerpo, nos resultaría que también tiene que ser un cuerpo. Podemos ciertamente demostrar que el alma no es un motor inmóvil, simplemente diciendo que un motor que no se mueve causa un movimiento sempiterno y el alma no causa un movimiento semejante.

El tercer argumento en contra del aserto podemos formularlo así: el alma no es el acto del cuerpo físico orgánico. Es así que el acto vegetativo se tiene por medio del alma y los órganos; es así que la planta no tiene órganos; luego no es el alma el acto del cuerpo físico orgánico.

Se puede comprobar lo anterior con las observaciones practicadas en los animales imperfectos como la ostra, que no tiene cuerpo orgánico, siendo erróneo decir que su alma es el acto de su cuerpo. En suma, que la tesis asentada y la definición dada son incorrectas.

Aristóteles, por el contrario, observa lo siguiente: debe tenerse en cuenta que cuando se pregunta si es buena una definición del alma formulada en tales términos, no debe especificarse si se trata del alma

racional, sensitiva o vegetativa, pues una definición general debe convenir a las tres especies de alma.

Tengamos en cuenta que el acto se puede clasificar de dos maneras: acto primero y acto segundo. Se denomina acto primero aquel que constituye en su ser a alguna cosa. Se denomina acto segundo a la operación o actividad de la cosa ya existente en acto, en contraposición a las cosas que existen en potencia, es decir, que pueden existir. Como ejemplos de acto primero tenemos precisamente el alma, puesto que por medio de ella el cuerpo cobra su ser. Como ejemplo de acto segundo tenemos las actividades u operaciones del alma y toda actividad que presupone la existencia en acto primero. Esto explica Aristóteles en su libro segundo *Acerca del Alma.*

Puede definirse el alma así: el acto primero del cuerpo físico. (Nota Nº 13.) Expliquémonos. Bien se definen las cosas cuando bien se expresa su naturaleza y cuando bien se demarca el género próximo y la última diferencia, y bien visto, es lo que hacemos en nuestra definición del alma. Con la palabra acto primero tenemos, en efecto, el género próximo, ya que la noción genérica del alma es la de ser un acto primero, pues toda alma es, en su género, un acto primero, y esto se dice porque no todo acto primero es alma, pues el ser del ángel es un acto primero y sin embargo no es un alma. Dícese también acto para distinguir el alma de la materia que no es acto, sino potencia. Decimos *primero* para diferenciar el alma de los actos vitales, los que no pueden ser el alma misma, por razón de que son actos segundos. Dícese del cuerpo físico para distinguirla del acto primero del cuerpo no físico, sino artificial, como por ejemplo la estatua que tiene forma, y así, la forma de la estatua no se entiende que sea el alma, aun cuando sea el acto primero de la estatua porque primeramente da su ser a la estatua. (Nota Nº 14.) Dícese por último del cuerpo orgánico, porque la forma de la piedra no se entiende que sea un alma, aun cuando sea el acto primero de un cuerpo físico que no es orgánico, porque su misma disposición no guarda la armonía de la estructura orgánica, como la guardan los cuerpos de los vivientes. Así con propiedad se denomina la planta cuerpo orgánico, porque tiene hojas, corteza, raíces, tronco, ramas, savia, etc., que no son idénticos elementos o partes, sino diversos y heterogéneos. A su vez es manifiesto que los animales poseen cuerpo que consta de miembros o aparatos orgánicos que *Aliacaco* llama *instrumentales* (Nota Nº 15), siendo los instrumentos de las operaciones o los órganos manifestativos de dichas operaciones.

Pero en la definición expresada: el alma es el acto primero substancial del cuerpo físico orgánico, se añade también que *está en potencia de tener la vida.* Esto se ha explicado de diferentes modos. Así se dice que el alma misma es el acto del cuerpo, siendo éste un viviente en potencia; se dice además que siendo el alma el acto del cuerpo se supone ciertamente que éste ya existe como viviente en acto, aun cuando esté en potencia relativamente a las operaciones vitales, como cuando el vegetal está en capacidad de nutrirse y el sensitivo en capacidad de sentir, pues las operaciones que emanan del viviente dícense que son su segunda vida. Y así como la vida primera es la de vivir por medio del alma, puede llamarse vida segunda el ejercicio de las operaciones en conformidad con la vida primera.

He aquí cómo hemos comprendi-

do por medio de esta definición la naturaleza del alma; pero aunque el alma sea un acto primero, no debe interpretarse este término de *primero* de una manera absoluta, porque *simpliciter* únicamente Dios es un acto primero, y del alma sólo se dice primero en relación al viviente. El término *primero*, pues, debe entenderse en el sentido de que todas las disposiciones cualitativas del cuerpo, anteriores al alma, desaparezcan cuando ésta es infundida en él, produciéndose otras nuevas, según algunos lo han entendido así. Mas concedido que permanezcan las disposiciones anteriores y del cuerpo se diga que merced a las mismas existe en acto, no se entiende, empero, que exista en acto primero en razón de viviente, ya que tales disposiciones vienen a ser como el medio y no como el fin. Esta es la razón por la que se denomina al alma acto primero sólo cuando se le considera como coexistente con el cuerpo.

Siendo el alma un acto del cuerpo, no puede ella ser un cuerpo. La prueba está en que todo cuerpo pertenece al predicamento de la substancia o bien al predicamento de la cantidad. Mas el alma ni pertenece al predicamento de la substancia corpórea ni al de la cantidad, y así de ningún modo es cuerpo. No pertenece al predicamento de la substancia corpórea por la sencilla razón de que toda cosa que pertenece a tal predicamento está compuesta de materia substancial y forma substancial; se trata, entonces, de un compuesto actuado, es decir, puesto en acto que sea actuante, de donde se colige que no puede ser el alma un cuerpo en acto, sino por el contrario un acto del cuerpo.

Y de tal manera se puede decir que siendo el alma la forma del cuerpo y una de las partes del compuesto, y no el compuesto mismo, de ninguna manera puede ser considerada un cuerpo y aplicársele el predicamento de la substancia corpórea, pues como tal sería un compuesto y no la parte del compuesto.

Hay que añadir que si el alma por sí misma tuviera la subsistencia y no estuviera ordenada a existir en un sujeto, no podría jamás actuar como forma sin que por ello perdiera su propiedad substancial, la que consiste en ser subsistente en cuanto el cuerpo subsiste.

Tampoco pertenece al predicamento de la cantidad, porque la cantidad es un accidente, y el alma así considerada sería un accidente y no una substancia; pero esto no es posible, porque si tal fuera, tan sólo sería capaz de originar un ser accidental y no substancial, ser que así determinado por el alma no sería una substancia subsistente, y no tendría más subsistencia que la que tiene lo constituido y lo determinado por la blancura, siendo la blancura un accidente.

Pruébase la conclusión de nuestro razonamiento al demostrar que siendo el alma el principio del movimiento y del conocimiento, un cuerpo podría ser el principio de dicho movimiento y de dicho conocimiento; pero estas atribuciones no pueden convenir a un cuerpo, pues en tal caso todo cuerpo tendría movimiento y pensamiento, lo que evidentemente es falso. La conclusión se impone necesariamente: el alma no es un cuerpo.

Ya por lo anterior podemos colegir que los antiguos cometieron un error al decir que el alma es cuerpo. Si en algún pasaje de libros católicos encontráramos asentado que solamente Dios es incorpóreo, tal como se dice en el Libro del *Eclesiástico*, C. 11 y 12, y que todas las demás creaturas son corpóreas, hay que entender dichas expresiones con

rectitud de juicio, pues tomándolas al pie de la letra, sin ninguna aclaración, resultarían corpóreos hasta los mismos ángeles, cosa que es del todo falsa, siendo espíritus, como ampliamente lo veremos, si Dios Nuestro Señor lo permite, en nuestras *Investigaciones Teológicas*. Pero de cualquier modo tales expresiones no deben ser interpretadas en el mismo sentido tratándose del Creador y tratándose de la creatura, pues nada nos da derecho a igualar a la creatura con el Creador.

El alma es el acto del cuerpo y pertenece al predicamento de la substancia, no porque informe a un cuerpo ya actuado, sino porque ella misma es el acto por el cual el cuerpo *substancialmente* existe, pues ella da el ser al cuerpo.

Se puede también decir, en cierto modo, que el alma, al ser acto del cuerpo, pertenece al predicamento de la cantidad, ya que actúa a la materia signada, que posee la cantidad y los otros accidentes requeridos a la infusión del alma, para determinarla como ser viviente. Se supone que el cuerpo está en potencia para recibir la vida, obteniéndose el acto del viviente por medio del alma, de donde puede afirmarse que el acto del cuerpo es el alma. Pertenece también al alma el predicamento de la cantidad, sin que por ello se siga que el alma sea un ser meramente accidental, pues infundiéndose en el cuerpo, que no tiene ser substancial de viviente, merced al alma misma lo recibe, llegándole de tal suerte el ser substancial al cuerpo; el que introducido en dicho cuerpo lo constituye sujeto del que en cierto modo puede predicarse la cantidad.

El alma es el motor del móvil, mas no *per se*, sino accidentalmente, *per accidens*, y en tal sentido puede decirse que es un motor inmóvil.

En sentido estricto, sin embargo, sólo Dios es *motor inmóvil, per se* y no *per accidens*, y esto lo prueba Aristóteles en su *Física*.

Al tercer argumento podemos responder diciendo que tanto las plantas como los animales imperfectos tienen un cuerpo orgánico, que es al mismo tiempo el instrumento que les sirve para desempeñar sus funciones vitales, siendo como es a un tiempo, orgánico y manifestativo de la vida. Y así por ejemplo, la planta manifiesta la vida por sus ramas y raíces, y por ellas ejerce sus funciones vitales. Igual cosa decimos de la ostra, la que demuestra tener cuerpo orgánico, aunque rudimentario, cuando se dilata y aprisiona su alimento. Muchas observaciones podríamos hacer sobre este particular.

Nota Nº 1

La física escolástica comprendía el estudio empírico-racional de la Naturaleza. Generalmente se explicaba comentando los tratados aristotélicos de filosofía natural. Se consideraban objeto de investigación filosófico-natural todos aquellos seres que no pueden ser, ni pueden ser concebidos sin la materia: *quia dependent quaedam a materia secundum esse et intellectum*. Estos seres están sujetos al movimiento, ya que la materia es el sujeto de cambio, es decir, el sujeto capaz de recibir las formas contrarias.

La física comprendía el comentario a los siguientes libros del estagirita: *La física, Tratado del Cielo, Los meteoros, Tratado de las Plantas, Tratado del Alma, Historia de*

los Animales, De las Sensaciones, Del Sueño, De la Vigilia, De la Memoria, etc. Sin embargo, al hacer el comentario, los escolásticos se fijaban de particular manera en los aspectos racionales, y aun cuando tenían en cuenta la ciencia natural de Aristóteles, enriquecida por los comentadores árabes, atendían especialmente a las cuestiones propiamente filosóficas, es decir, trascendían la positividad, la empiricidad mostratoria y exhibitoria, buscaban los sujetos permanentes y sustentantes de la transitoriedad fenoménica.

Como el *alma* es la *forma* substancial del viviente, el acto primero entitativo, el principio que determina al viviente como tal, el elemento de especificación vinculado a la materia, debe ser considerado como *entelequia,* como "esencia realizada en la naturaleza", y por tanto como objeto de la física o filosofía natural.

La metafísica es la filosofía primera; no considera a las esencias como formas substanciales realizadas, sino abstraídas y desprendidas de la quididad sensible: *ens abstractum quiditate sensibile.* Saber del ser en tanto ser, en sus puros aspectos inteligibles. El alma, como forma substancial del viviente, depende del cuerpo físico-orgánico, unas veces en su ser y operación y otras solamente en su operación, de cualquier modo se vincula a la materia; luego es objeto de la física. Este es el punto de vista escolástico que Fray Alonso desarrolla en esta primera investigación.

Nota Nº 2

Es Boecio (*Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius*), filósofo romano, ministro de Teodorico, el rey de los godos. Frecuentó las escuelas de Atenas y fue muy versado en filosofía griega. Sus escritos constituyeron la fuente más importante para los escolásticos. El *Hebdomadibus* es el doble comentario al *Isagoge* de Porfirio.

Nota Nº 3

Fue Temistio uno de los más notables comentadores de Aristóteles. Fue fundador de una escuela en Constantinopla, competidora de las de Atenas y Alejandría. Su enseñanza le mereció el nombre de *Eufradees o rey de la elocuencia;* pertenece al neo-platonismo aristotélico.

Nota Nº 4

Juan Filofón o Filopón, Juan Philoponus, "amigo del trabajo", fue llamado por sus contemporáneos Juan el Gramático. Fue filósofo y teólogo de los siglos VI y VII. Estudió muy joven las doctrinas de la escuela neoplatónica de Alejandría, y exploró los sistemas de Platón y de Aristóteles hasta que se le volvieron familiares. Fue pensador herético y sostuvo la doctrina triteísta o *Eutiquianismo.* Fue comentador claro y metódico del pensamiento aristotélico; pero poco original. Entre otros muchos comentarios, fue autor de uno muy importante sobre el *De Anima* de Aristóteles.

NOTA Nº 5

Fue el jefe de la escuela aristotélica que Andrónico de Rodas heredó de Teofrasto. Vivió hacia fines del siglo II de nuestra era; después de Andrónico debe ser considerado como el más ilustre de los comentadores de Aristóteles. Al igual que Averroes, los escolásticos le daban el nombre de *Comentador*. Todos sus comentarios son notables por su claridad. Unánimemente lo citan árabes y escolásticos como valiosa autoridad respecto a la interpretación del texto aristotélico.

NOTA Nº 6

Nifo o Ninfo, Augusto o Agustín; así lo citan diversamente. Fue aristotélico del grupo averroísta (1473-1512). Se escapó de la condenación del Vº Concilio de Letrán, debido a que se refugió en la teoría de las dos verdades. Por lo que se refiere a la doctrina psicológica, Nifo retractóse del averroísmo y sostuvo de manera brillante la inmortalidad del alma, haciendo uso de los principales argumentos tomistas. Era autor muy leído y comentado en época de Fray Alonso, particularmente su *De Immortalitate Animae*.

NOTA Nº 7

La metafísica es un saber noético, es decir, un saber concerniente a las esencias; estudia el ser que no necesita del concurso de la materia ni para ser ni para ser concebido. Estudia los seres positiva o negativamente inmateriales. Es así que el alma, aun la racional, es forma substancial del cuerpo físico; luego su estudio no corresponde a la metafísica.

NOTA Nº 8

El conjunto de los Tres Libros *De Anima* se ocupa de los aspectos generales de la psicología, y sería un error pensar que toda la doctrina psicológica de Aristóteles está contenida en ellos.

NOTA Nº 9

Es Fray Tomás de Vío, Cardenal Cayetano, uno de los primeros expositores ordenados y sistemáticos del tomismo clásico. Melchor Cano, tan severo en sus juicios, lo califica de *doctísimo, genial* y *piadosísimo*. Cautivó el corazón y la inteligencia de Fray Francisco de Vitoria e influyó de manera decisiva en sus doctrinas. Su mérito es tan grande en la historia de la escolástica y en particular del tomismo, que su Santidad León XIII ordenó que los *Comentarios* de Cayetano a la *Suma Teológica* de Santo Tomás se imprimieran con el texto original del Doctor Angélico en la edición leonina. Es la figura más valiosa en

las escuelas de las postrimerías del siglo XV y principios del XVI. La importancia que le concede Fray Alonso proviene sin duda de la que le concedió Vitoria. Su *Comentario* al *De Anima* no es directo del texto aristotélico, sino a través del *Comentario* de Santo Tomás.

Inútil nos parece referirnos a la excelencia de los comentarios aquinatenses. Todos los comentarios que hizo Santo Tomás a los libros del estagirita son de primerísima calidad; pero indudablemente cuentan en primera fila los hechos a la *Metafísica* y a los Tres Libros *Acerca del Alma*. De estos últimos hay una versión al francés hecha por Thiery, profesor del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina. (Commentaire du Traité de L'Ame D'Aristote, Louvain, 1923).

NOTA Nº 10

Los escolásticos distinguían las formas intrínsecamente ligadas a la materia en cuanto a su ser y en cuanto a su operación, y las extrínsecas o simplemente vinculadas en cuanto a la operación. La forma vegetativa y la forma sensitiva son intrínsecamente materiales, en cuanto ni pueden ser ni tampoco operar sin el concurso de la materia. No hay nutrición sin cuerpo, ni sensación sin órgano corporal.

NOTA Nº 11

El alma racional o intelectiva es la forma substancial del cuerpo del hombre, el principio que signa a la materia como tal hombre; no existe antes de su unión con el cuerpo, si bien subsiste separada del cuerpo por su especial inmaterialidad: no puede corromperse lo que carece de partes.

NOTA Nº 12

El alma racional o intelectiva no puede proceder por generación, porque ésta implica las partes. Es creada directamente por Dios.

NOTA Nº 13

Se define correctamente el alma considerándola acto primero o entitativo del viviente. Es el principio que da vida o anima al viviente. La vida, decía Santo Tomás, no puede proceder del cuerpo en tanto cuerpo, porque entonces todos los cuerpos serían vivientes; es así que no todos los cuerpos son vivientes, luego la vida no procede del cuerpo en tanto cuerpo.

NOTA Nº 14

Las formas pueden ser naturales y artificiales, substanciales y accidentales. Se llama forma natural la propia del cuerpo físico, es decir, aquella que no ha sido producida por actividad humana. Este es el caso del alma. Se llama forma substancial el principio especificador de la

materia prima, razón por la que se llama a ésta apetito de forma. La forma accidental es recibida por la materia segunda, es decir, por la materia determinada y especificada previamente por una forma substancial.

Nota Nº 15

Los órganos o dispositivos corporales son causas instrumentales o condicionales para la realización de las operaciones anímicas; pero no pueden considerarse como sus causas eficientes. Nadie piensa sin cerebro, por lo menos en el estado de unión del alma y del cuerpo, pero no podemos considerar al cerebro como causa eficiente del pensamiento.

170212

VIII

DEL LIBRO III *DE ANIMA*

PRIMERA INVESTIGACIÓN

Si en el hombre hay una sola alma

Parece que no solamente hay un alma, sino tres, porque lo corruptible y lo incorruptible no pueden constituir una sustancia única, por guardar entre sí la mayor distancia, y por tanto no pueden constituirla tampoco lo sensitivo y lo intelectivo. La consecuencia es correcta por ser verdadero el antecedente, por lo que lo será el consecuente. Lo sensitivo, en efecto, es corruptible y lo intelectivo incorruptible.

Segundo. No pueden darse dos juicios contrarios entre sí, simultáneamente en lo mismo y de lo mismo. Pero si en el hombre existiera una sola alma, habría dos juicios contrarios, por lo que de ningún modo puede admitirse que exista un alma única. La consecuencia es correcta y la mayor evidente. Pruebo la menor. Si alguien, en efecto, ve un bastón inmerso por mitad en el agua, por el sentido juzga que está roto y por el intelecto lo contrario, o sea dos juicios contrarios, por lo cual hay que postular dos almas.

Por otra parte, si en el hombre existiera un alma única, tendría que ser la intelectiva; lo cual no puede ser, porque dado que ésta, la intelectiva, es producida únicamente por Dios por un acto creador, seguiríase que el hombre no engendra al hombre, lo cual va en contra de lo que dice Aristóteles en el libro segundo de la Física. Es algo evidente, porque si el hombre engendra al hombre, es porque la generación afecta hasta la forma sustancial del hombre; pero en la hipótesis de que se trate de una sola alma, la intelectiva, ésta no puede producir la forma sustancial, la cual se tiene únicamente de Dios y por creación.

En contra de estos argumentos está lo que dice Aristóteles, que lo sensitivo está en lo intelectivo como el trígono en el tetrágono.

En primer lugar hay que rechazar y anatematizar el error del Comentador (Averroes), en sentir del cual hay un intelecto numéricamente uno para todos los hombres; ahora bien, hay que defender como una proposición de fe la de que en cada hombre es distinta el alma intelectiva, lo cual ha sido definido en el concilio sexto de Constantinopla y en el concilio de Letrán bajo León X. Pero también a la luz de la razón natural aparece como una pura construcción mental lo que dice el Comentador. Por la luz natural prueba, en efecto, el bienaventurado padre san Agustín (*de libero arbitrio*, lib. II, cap. 10) que el intelecto no es numéricamente uno en todos los hombres, porque en caso contrario seguiríase que mientras yo escribo

duerme otro, y mientras yo duermo otro contempla, por lo cual estando dormido contemplaría, y estando escribiendo dormiría, y la otra consecuencia sería que simultáneamente y en un acto único en el mismo individuo habría opinión, fe y ciencia. Repugna a la razón natural, en efecto, que de una proposición uno tenga opinión, otro fe y otro ciencia dentro del mismo individuo. Hagamos pues, por ahora, caso omiso de estas opiniones. De estas cuestiones trata santo Tomás en la suma teológica (I-I, q. 76, art. 2) y en la segunda parte de la suma contra gentiles, capítulo 75.

Recordemos que las tres almas, vegetativa, sensitiva y racional, tienen operaciones distintas y constituyen diversas especies de vivientes. Más aún, de géneros, ya que las plantas, en las cuales hay sólo alma vegetativa, no están en el mismo género próximo de los animales, en los cuales hay alma sensitiva, ni el bruto está con el hombre en la misma especie, por más que cubra a ambos el mismo género próximo, en razón de que en el hombre habita el alma intelectiva, la cual no se encuentra en la planta ni en el bruto. Lo que estamos investigando, por tanto, es lo siguiente. Una vez admitido que en el hombre se encuentran operaciones que son propias del alma vegetativa, ya que se nutre y crece, etcétera, y más aún, estas operaciones se dan en el hombre con mayor perfección que en la planta, lo que se pregunta es, pues, si en el hombre hay también un alma vegetativa distinta de la intelectiva, o si es la sola alma intelectiva la que actúa en el hombre las operaciones de la vegetativa. Y la misma cuestión se plantea con respecto al alma sensitiva que está en los brutos, y por la cual tienen lugar operaciones distintas de aquellas propias del alma vegetativa. Al comprobar pues, en el hombre la existencia de tales operaciones del alma sensitiva, ¿habrá en él un alma sensitiva distinta de la intelectiva, o solamente por la intelectiva tienen lugar aquellas operaciones? He ahí lo que indagamos.

Y todavía hay que considerar que por el hecho de postular en el hombre únicamente el alma intelectiva, esto podrá entenderse en un doble sentido, a saber: o que nunca tuvo el feto alma vegetativa ni sensitiva, sino que desde el principio recibió el ser viviente del alma racional, por cuya mediación tiene todo lo concerniente a la vida vegetativa y a la sensitiva. O bien (segunda hipótesis) en el principio tuvo el feto la vida de la planta por el alma vegetativa, la cual entró en su corrupción tan pronto como el embrión empezó a vivir por el alma sensitiva; y cuando a los 40 ó 46 días desde el momento de la concepción, tiene lugar en los varones la infusión del alma racional con la corrupción de la sensitiva, otro tanto acaece en las mujeres, sólo que duplicados los términos: de 80 a 90 días, tiene lugar en ellas la corrupción del alma sensitiva al advenimiento del alma intelectiva.

En el hombre, en conclusión, hay solamente un alma intelectiva, y no hay vegetativa ni sensitiva distinta de la intelectiva. Pruébase. Si en el hombre hubiera ya un alma sensitiva o vegetativa, seguiríase que el alma intelectiva daría al hombre únicamente un ser accidental y no sustancial. Es claro, dado que lo que sobreviene en un ente completo que tiene su ser sustancial, le da sólo un ser accidental. Es algo manifiesto, toda vez que el alma intelectiva sobrevendría en quien tiene ya un ser completo por el alma sensitiva, la cual existía ya antes del alma ra-

cional y permanece después de introducida esta última.

Si, por otra parte, hubiera en el hombre una pluralidad de almas, no sería él simplemente uno, sino plural, porque ser uno simplemente viene de la unidad de forma sustancial, pero si hay tres almas, no habrá simplemente la unidad, dado que el hombre estaría colocado en una especie incierta, o en varias, según el número de almas. De él podría decirse fundadamente que es hombre o bruto o planta, lo que es falso.

En el hombre, además, puede observarse que la acción proveniente de la parte sensitiva es un impedimento a la proveniente de la parte intelectiva, y ésta es la prueba de que no emanan de diversos principios, sino de uno solo, y por esto se impiden entre sí, de lo que se infiere que en el hombre no hay que postular otra alma fuera del alma intelectiva.

Lo que hay de perfección en el inferior, encuéntrase también en el superior a que aquél se subordina, e inclusive en grado más eminente. Estando, pues, lo sensitivo bajo lo intelectivo, en este último habrá de encontrarse, y con mayor perfección, lo sensitivo, por lo que el alma sensitiva sale sobrando.

Confírmase lo anterior si pensamos en que lo sensitivo está en lo intelectivo como el trígono en el tetrágono, pero de tal manera está el uno en el otro que no constituye una especie distinta ni otra esencia, ya que donde hay cuatro ángulos hay virtualmente tres, y de manera semejante en lo intelectivo está incluido lo sensitivo, y así no hay sino una sola alma. Es éste el parecer común de teólogos y filósofos, entre ellos santo Tomás (*Suma teológica*, I-I, q. 76, art. 3, y *Suma contra gentiles*, II, cap. 58) y el doctor sutil (*in* 4, *distinctio* 11, q. 5).

De lo dicho resulta, en conclusión, que no es de aprobarse lo que contra autores tan graves y la opinión común asevera Occam, al decir que en el hombre hay varias almas distintas, de modo tal que la sensitiva es sólo sensitiva y no intelectiva, y la intelectiva, a su vez, es sólo intelectiva y no sensitiva. Pero ya que hablamos no sólo como filósofos sino como teólogos, y sobre todo cuando estamos formando a futuros teólogos, establezcamos en segundo lugar la siguiente conclusión.

La opinión según la cual habría en el hombre una pluralidad de almas distintas, si no es herética, sí hay que tenerla por errónea. Pruébase por el hecho de que la Iglesia ha determinado, al parecer, que el alma humana es una sola, como puede verse en varios lugares (*Extra de summa trinitate et fide catholica, capítulo Firmiter*) donde sólo el cuerpo y el espíritu se presentan como partes de la naturaleza humana, y como la sensitiva no es espíritu, tampoco será parte. Y según se dice en esos lugares, Cristo se hizo verdaderamente hombre al asumir las partes de nuestra naturaleza unidas simultáneamente, es decir el cuerpo y el alma intelectiva. Pruébase con esto la tesis, ya que si hubiera otra alma que fuera parte de la naturaleza humana, no habría sido suficiente la enumeración únicamente de aquellas dos. Por el mismo principio es, pues, inteligente y viviente el hombre, y como por el alma racional entiende, por ella también vive.

He dicho "si no es herética", porque no hay por qué herrar con nota de infamia la proposición contraria si no ha sido expresamente condenada por la Iglesia. Limitémonos, pues, a sentar la conclusión de que el maestro de filosofía la enseñe de tal modo que en ningún punto se

propase a defender una opinión que, por más que no haya sido expresamente condenada por la Iglesia, tenga visos de condenación implícita, o que sabe a fuego.

Podría alguien oponernos el texto de san Pablo (*ad Galatas,* 5) al decir que la carne desea contra el espíritu, y que el uno y la otra guardan hostilidad recíproca, lo que no podría entenderse si en el hombre hubiera un alma única, toda vez que nadie es contrario a sí mismo. Y está también el otro texto paulino (*ad thessalonicenses* I, 5) donde se habla del espíritu, del alma y del cuerpo: "Y todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado irreprensible para la venida de nuestro señor Jesucristo."

Este nudo ha de desatarlo el bienaventurado padre san Agustín, el cual (*Super Genesim,* lib. 20, cap. 12) dice que es lo mismo el espíritu y el alma, sólo que el alma alienta el deseo en la carne, y esto lo hace el alma intelectiva, aunque ejerciendo en este caso su dominio por la parte brutal. Desde distinto punto de vista es, pues, alma y espíritu, pero siempre un alma única en la cual están verdadera y realmente las operaciones del alma sensitiva, que se ejercen por sus órganos correspondientes, y así es la misma alma la que entiende por el entendimiento, ve por el ojo, anda con los pies y obra con las manos.

El alma vegetativa, por la que primero vive el embrión, se corrompe al llegar el alma sensitiva, y lo mismo le pasa a esta última con la introducción del alma racional. Y Aristóteles parece respaldar estas consideraciones al decir que el embrión vive ante todo la vida de la planta, por el hecho de haber en él nutrición y crecimiento, pero todavía no sensación, y que después viene la sensación, pero todavía no la intelección. Así se entiende comúnmente el texto aristotélico, y sobre la formación del feto trata el bienaventurado padre san Agustín en el libro de las 83 cuestiones, cuestión 54.

Tenemos, pues, que al advenir al embrión el alma sensitiva, la vegetativa o permanece o se corrompe. Si se corrompe, está de acuerdo con nuestra tesis. Si no se corrompe sino que permanece, tendremos simultáneamente el alma sensitiva y la vegetativa, lo que se ha demostrado ser falso, porque si así fuera, el alma sensitiva no daría sino un ser accidental a un ente ya completo. El feto o embrión, en suma, no sería uno simplemente, sino plural, en razón de la diversidad de sus formas; y por otra parte resulta inútil en tal hipótesis el alma vegetativa, toda vez que la sensitiva, como más perfecta, es capaz de hacer todo cuanto hace el alma inferior. Y los mismos inconvenientes se seguirían si permaneciera la forma sensitiva después de la introducción del alma racional.

Con respecto a los argumentos avanzados en contra de nuestra tesis, hay que decir lo siguiente:

Sobre el primer argumento, hay que distinguir sin duda entre lo corruptible y lo incorruptible, y por esto se distingue entre el alma sensitiva de los brutos y el alma racional de los hombres, sólo que en el hombre lo sensitivo no es corruptible sino incorruptible, por ser la misma alma racional (que siente por medio del cuerpo).

Sobre el segundo argumento, concedemos que no pueden darse simultáneamente diversos juicios respecto del mismo objeto y en la misma potencia, pero nada se opone a la existencia de juicios diversos y contrarios respecto del mismo objeto pero en diversa potencia, o inclusive en la misma potencia según diversa consideración. Pues así acontece con el

juicio del alma racional, pero sirviéndose del sentido, de que está roto el bastón inmerso por mitad en el agua, y el juicio de la misma alma, pero sirviéndose del intelecto, de que el bastón está íntegro. No son contrarios estos juicios porque se trata de diversas potencias, es decir el intelecto y el sentido. Y otro tanto en lo de que la carne ama lo deleitable, lo mismo que odia el espíritu. No por esto hay que postular diversas almas, sino que una y la misma alma puede actuar en sentidos diversos y contrarios por diversas potencias. Con apetito natural quiere uno conservar la vida, pero con apetito racional se expone a la muerte por el bien de la virtud. No son movimientos contrarios, porque no es lo mismo respecto de lo mismo y por la misma razón. Pues así puede conciliarse con la unidad del alma una diversidad tan grande, en razón de la diversidad de sus potencias, y sobre todo si se admite la distinción entre el alma y sus potencias, como lo hemos dicho en el libro precedente. Y la inclinación al mal que hay en el hombre por su parte brutal, no es del hombre en cuanto hombre, sino en cuanto bruto.

Sobre el tercer argumento, el de que, a lo que algunos dicen (como Marsilio en su libro *de generatione*) la generación del hombre no es propia del hombre, es preciso reiterar lo que arriba dijimos, que el hombre engendra al hombre, así no tenga sino una sola alma, la intelectiva, y así deba ésta su creación a Dios tan sólo, pues para aquello basta lo que hace el hombre en orden a la introducción del alma en el cuerpo, ya que realmente dispone el hombre el sujeto en que pueda ser el alma introducida. Es como si las formas sustanciales fueran dadas desde fuera por el dador de las formas, pero que por el agente natural se dispusiera al sujeto en su última disposición, con lo que podría decirse que aquello primero ha sido obra del agente. En el semen masculino, en efecto, hay una virtud activa, que es como un movimiento del alma generante. Y por concurrir la virtud del alma con la virtud celeste, decimos con Aristóteles que el hombre es engendrado por el hombre y el sol.

ÍNDICE

Pág.

PREÁMBULO VII

VIDA Y MUERTE IX

LA OBRA FILOSÓFICA XVII
La dialéctica magna XX
La filosofía natural XXIII
El intelecto agente XXXIII
La inmortalidad del alma XXXV
El espejo de cónyuges XXXVII

LA *RELECTIO DE DOMINIO INFIDELIUM* XXXIX
Estructura de la relección XLV
Dominio y soberanía XLVII
La doctrinación del gentio LI
Principios de derecho agrario LIII
El drama de la encomienda LIV
El dominio de los indígenas LVI
El dominio universal del emperador LVIII
Jurisdicción y propiedad LXVI
El pensamiento teocrático LXVII
Poder directo y poder indirecto LXVIII

TÍTULOS ILEGÍTIMOS DE CONQUISTA LXXIV
Imperio Romano y nuevo mundo LXXVI
Los agravios de los indios LXXIX
La predicación evangélica LXXX
La libertad de creer LXXXI
Los pecados de los indios y su amencia LXXXIII
La conquista por ordenación de Dios LXXXVI

TÍTULOS LEGÍTIMOS DE CONQUISTA XCI
El compelle intrare XCII
La evicción de la tiranía XCVI
La antropofagia y los sacrificios humanos XCVIII
El título de alianza C
La elección verdadera y voluntaria CI
El ius communicationis CIII

ESCRITOS CASTELLANOS CVI
El sermón de la agonía CVIII

ANTOLOGÍA DE TEXTOS

I. De la *Relectio de dominio infidelium*, Duda X 3
II. De la *Relectio de dominio infidelium*, Duda XI 19
III. Parecer razonado sobre el problema de la conquista 51
IV. Sermón del martes de la semana santa 55
V. Del *Speculum coniugiorum* 61
VI. Del libro I *de Anima*. Primera investigación 63
VII. Del libro I *de Anima* Segunda investigación 67
VIII. Del libro III *de Anima*. Primera investigación 75

ESTE LIBRO SE ACABÓ DE IMPRIMIR EL DÍA
24 DE NOVIEMBRE DE 1981, EN LOS TALLERES

FUENTES IMPRESORES, S. A.
Centeno, 109, 09810, México, D. F.

LA EDICIÓN CONSTA DE 5,000 EJEMPLARES
MÁS SOBRANTES PARA REPOSICIÓN

EN LA MISMA COLECCIÓN "SEPAN CUANTOS..." *

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

128.	ALARCÓN, Pedro A. de: *El Escándalo.* Prólogo de Juana de Ontañón. *Rústica.*	$ 300.00
134.	ALARCÓN, Pedro A. de: *El niño de la bola. El sombrero de tres picos. El capitán veneno.* Notas preliminares de Juana de Ontañón. *Rústica*	300.00
225.	ALAS "Clarín" Leopoldo: *La Regenta.* Introducción de Jorge Ibargüengoitia. *Rústica*	300.00
126.	ALCOTT, Louisa M.: *Mujercitas. Más cosas de Mujercitas. Rústica*	300.00
273.	ALCOTT, Louisa M.: *Hombrecitos. Rústica*	300.00
182.	ALEMÁN, Mateo: *Guzmán de Alfarache.* Introducción de Amancio Bolaño e Isla.	300.00
229.	ALFONSO EL SABIO: *Cantigas de Santa María. Cantigas profanas. Primera crónica general. General e grand estoria. Espéculo. Las siete partidas. El setenario. Los libros de astronomía. El lapidario. Libros de ajedrez, dados y tablas. Una carta y dos testamentos. Antología.* Con un estudio preliminar de Margarita Peña y un vocabulario. *Rústica*	300.00
15.	ALIGHIERI, Dante: *La Divina Comedia. La vida nueva.* Introducción de Francisco Montes de Oca. *Rústica*	300.00
61.	ALTAMIRANO, Ignacio M.: *El Zarco, La Navidad en las Montañas.* Introducción de María del Carmen Millán. *Rústica*	300.00
62.	ALTAMIRANO, Ignacio M.: *Clemencia. Cuentos de Invierno. Rústica*	300.00
275.	ALTAMIRANO, Ignacio M.: *Paisajes y Leyendas. Tradiciones y costumbres de México.* Introducción de Jacqueline Covo. *Rústica*	300.00
43.	ALVAR, Manuel: *Poesía tradicional de los judíos españoles. Rústica*	300.00
122.	ALVAR, Manuel: *Cantares de Gesta medievales. Cantar de Roncesvalles. Cantar de los Siete Infantes de Lara. Cantar del Cerco de Zamora. Cantar de Rodrigo y el rey Fernando. Cantar de la Campana de Huesca. Rústica*	300.00
151.	ALVAR, Manuel: *Antigua poesía española lírica y narrativa. Jarchas. Libro de Infancia y muerte de Jesús. Vida de Santa María Egipciaca. Disputa del alma y el cuerpo. Razón de amar con los denuestos del agua y el vino. Elena y María (disputa del clérigo y el caballero). El planto ¡ay Jerusalén! Historia troyana en prosa y verso. Rústica*	300.00
174.	ALVAR, Manuel: *El romancero viejo y tradicional. Rústica*	300.00
244.	ÁLVAREZ QUINTERO, Serafín y Joaquín: *Malvaloca. Amores y Amoríos. Puebla de las mujeres. Doña Clarines. El genio alegre. Prólogo de Ofelia Garza* de Del Castillo. *Rústica*	300.00
	ÁLVAREZ QUINTERO, Hnos.. (Véase *Teatro Español Contemporáneo.)*	
131.	AMADÍS DE GAULA: Introducción de Arturo Souto. *Rústica*	300.00
157.	AMICIS, Edmundo: *Corazón. Diario de un niño.* Prólogo de María Elvira Bermúdez. *Rústica*	300.00
83.	ANDERSEN, Hans Christian: *Cuentos.* Prólogo de María Edmée Álvarez. *Rústica.*	300.00
	ANDREIEV. (Véase *Cuentos Rusos.)*	
428.	ANÓNIMO: *Aventuras del Pícaro Till Eulenspiegel.* WICKRAM, Jorge: *El librito del carro.* Versión y prólogo de Marianne Oeste de Popp. *Rústica*	400.00
432.	ANÓNIMO: *Robin Hood.* Introducción de Arturo Souto A. *Rústica*	400.00
	APULEYO. (Véase *Longo.)*	
301.	AQUINO, Tomás de: *Tratado de la Ley. Tratado de la Justicia. Opúsculo sobre el gobierno de los Príncipes.* Traducción y estudio introductivo por Carlos Ignacio González, S. J. *Rústica*	400.00
317.	AQUINO, Tomás de: *Suma Contra los Gentiles.* Traducción y estudio introductivo por Carlos Ignacio González, S. J. *Rústica*	600.00

Los números que aparecen a la izquierda corresponden a la numeración de la Colección.

406. ARCINIEGAS, Germán: *Biografía del Caribe. Rústica* ..... $ 550.00

76. ARCIPRESTE DE HITA: *Libro de Buen Amor.* Versión antigua, con prólogo y versión moderna de Amancio Bolaño e Isla. *Rústica* 400.00

67 ARISTÓFANES: *Las once comedias.* Versión directa del griego con introducción de Ángel María Garibay K. *Rústica* 400.00

70. ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea. Política.* Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo. *Rústica* 300.00

120. ARISTÓTELES: *Metafísica.* Estudio introductivo, análisis de los libros y revisión del texto por Francisco Larroyo. *Rústica* 350.00

124. ARISTÓTELES: *Tratados de Lógica (El Organón).* Estudio introductivo, preámbulos a los tratados y notas al texto por Francisco Larroyo. *Rústica* 300.00

ARTSIBASCHEV. (Véase *Cuentos Rusos.)*

82. ARRANGOIZ, Francisco de Paula de: *México desde 1808 hasta 1867.* Prólogo de Martín Quirarte. *Rústica* 650.00

103. ARREOLA, Juan José: *Lectura en voz alta. Rústica* 300.00

195. ARROYO, Anita: *Razón y pasión de Sor Juana. Rústica* 300.00

431. AUSTEN, Jane: *Orgullo y Prejuicio.* Prólogo de Sergio Pitol. *Rústica* 450.00

327. AUTOS SACRAMENTALES. (El auto sacramental antes de Calderón.) LOAS: Dice el Sacramento. A un pueblo. Loa del Auto de acusación contra el género humano. LÓPEZ DE YANGUAS: Farsa sacramental. ANÓNIMOS: Farsa sacramental de 1521. Los amores del alma con el Príncipe de la luz. Farsa sacramental de la residencia del Hombre. Auto de los Hierros de Adán. Farsa del sacramento del entendimiento niño. SÁNCHEZ DE BADAJOZ: Farsa de la iglesia. TIMONEDA: Auto de la oveja perdida. Auto de la fuente de los siete sacramentos. Farsa del sacramento llamada premática del Pan. Auto de la Fe. LOPE DE VEGA: La adúltera perdonada. La ciega. El pastor lobo y cabaña celestial. VALDIVIELSO: El hospital de los locos. La amistad en el peligro. El peregrino. La Serrana de Plasencia. TIRSO DE MOLINA: El colmenero divino. Los hermanos parecidos. MIRA DE AMESCUA: Pedro Telonario. Selección, introducción y notas de Ricardo Arias. *Rústica* 350.00

293. BACON, Francisco: *Instauratio Magna. Novum Organum. Nueva Atlántida.* Estudio introductivo y análisis de las obras por Francisco Larroyo. *Rústica* 350.00

200. BALBUENA, Bernardo de: *La grandeza mexicana y Compendio apologético en alabanza de la poesía.* Prólogo de Luis Adolfo Domínguez. *Rústica* 300.00

53. BALMES, Jaime L.: *El Criterio.* Estudio preliminar de Guillermo Díaz-Plaja. *Rústica* 300.00

241. BALMES, Jaime: *Filosofía Elemental.* Estudio preliminar por Raúl Cardiel. *Rústica* 300.00

112. BALZAC, Honorato de: *Eugenia Grandet. La Piel de Zapa.* Prólogo de Carmen Galindo. *Rústica* 300.00

314. BALZAC, Honorato de: *Papá Goriot.* Prólogo de Rafael Solana. Versión y notas de F. Benach. *Rústica* 300.00

315. BARREDA, Gabino: *La Educación Positivista.* Selección, estudio introductivo y preámbulos por Edmundo Escobar 300.00

334. *Batallas de la Revolución y sus Corridos.* Prólogo y preparación de Daniel Moreno. *Rústica* 300.00

426. BAUDELAIRE, Carlos: *Las Flores del Mal. Diarios Íntimos.* Introducción de Arturo Souto Alabarce. *Rústica* 450.00

17. BECQUER, Gustavo Adolfo: *Rimas, leyendas y narraciones.* Prólogo de Juana de Ontañón. *Rústica* 300.00

BENAVENTE. (Véase *Teatro Español Contemporáneo.)*

35. BERCEO, Gonzalo de: *Milagros de Nuestra Señora. Vida de Santo Domingo de Silos. Vida de San Millán de la Cogolla. Vida de Santa Oria. Martirio de San Lorenzo. Versión antigua y moderna.* Prólogo y versión moderna de Amancio Bolaño e Isla. *Rústica* 300.00

BERMÚDEZ, Ma. Elvira. (Véase VERNE, Julio, núm. 180.)

BESTEIRO, Julián. (Véase HESSEN, Juan.)

380. BOCCACCIO: *El Decamerón.* Prólogo de Francisco Montes de Oca. *Rústica* .. 350.00

BOSCAN, Juan. (Véase VEGA, Garcilaso de la.)

278. BOTURINI BENADUCCI, Lorenzo: *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional.* Estudio preliminar por Miguel León-Portilla. *Rústica* .... $ 400.00

119. BRONTE, Emily: *Cumbres Borrascosas.* Prólogo de Sergio Pitol. *Rústica* 300.00

428. BRONTE, Carlota: *Jane Eyre.* Prólogo de Marga Sorensen. *Rústica* 300.00

441. BURCKHARDT, Jacob: *La Cultura del Renacimiento en Italia.* Prólogo de Werner Kaigi. *Rústica* .....

104. CABALLERO, Fernán: *La Gaviota. La familia de Alvareda.* Prólogo de Salvador Reyes Nevares. *Rústica* 300.00

222. CALDERÓN, Fernando: *A ninguna de las tres. El torneo. Ana Boiena. Herman o la vuelta del cruzado.* Prólogo de María Edmée Alvarez. *Rústica* 300.00

41. CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro: *La Vida es sueño. El alcalde de Zalamea.* Prólogo de Guillermo Díaz-Plaja. *Rústica* 300.00

331. CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro: *Autos Sacramentales: La cena del Rey Baltasar. El gran Teatro del Mundo. La hidalga del valle. Lo que va del hombre a Dios. Los encantos de la culpa. El divino Orfeo. Sueños hay que verdad son. La vida es sueño. El día mayor de los días.* Selección, introducción y notas de Ricardo Arias. *Rústica* 310.00

CALVO SOTELO. (Véase *Teatro Español Contemporáneo.*)

74 CALDERÓN DE LA BARCA, Madame: *La vida en México.* Traducción y prólogo de Felipe Teixidor. *Rústica* 350.00

252. CAMOENS, Luis de: *Los Lusíadas.* Traducción, prólogo y notas de Ildefonso-Manuel Gil. *Rústica* 300.00

329. CAMPOAMOR, Ramón de: *Doloras. Poemas.* Introducción de Vicente Gaos. *Rústica* 350 00

435. CÁNOVAS DEL CASTILLO, Antonio: *La Campana de Huesca.* Prólogo de Serafín Estébanez Calderón. *Rústica* 500.00

279. CANTAR DE ROLDAN, EL: Versión de Felipe Teixidor. *Rústica* 300.00

285. CANTAR DE LOS NIBELUNGOS, EL: Traducción al español e introducción de Marianne Oeste de Bopp. *Rústica* 300.00

307. CARLYLE, Tomás: *Los Héroes. El culto a los héroes y Lo heroico de la historia.* Estudio preliminar de Raúl Cardiel Reyes. *Rústica* 300.00

215. CARROLL, Lewis: *Alicia en el país de las maravillas. Al otro lado del espejo.* Ilustrado con grabados de John Terniel. Prólogo de Sergio Pitol. *Rústica* 300.00

57. CASAS, Fr. Bartolomé de las: *Los Indios de México y Nueva España.* Antología. Edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O'Gorman; con la colaboración de Jorge Alberto Manrique. *Rústica* 350.00

318. *Casidas de amor profano y místico.* Ibn Zaydun. Ibn Arabi. Estudio y traducción de Vicente Cantarino. *Rústica* 300.00

223. CASONA, Alejandro: *Flor de leyendas. La Sirena varada. La dama del alba. La barca sin pescador.* Prólogo de Antonio Magaña Esquivel. *Rústica* 300.00

249. CASONA, Alejandro: *Otra vez el diablo. Nuestra Natacha. Prohibido suicidarse en primavera. Los árboles mueren de pie.* Prólogo de Antonio Magaña Esquivel. *Rústica* 300.00

357. CASTELAR, Emilio: *Discursos. Recuerdos de Italia.* Selección e introducción de Arturo Souto A. *Rústica* 300.00

372. CASTRO, Américo: *La realidad histórica de España. Rústica* 300.00

268. CASTRO, Guillén de: *Las mocedades del Cid.* Prólogo de María Edmée Alvarez. *Rústica* 300.00

25. CERVANTES DE SALAZAR, Francisco: *México en 1554 y Túmulo Imperial.* Edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman. *Rústica* 300.00

6. CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha.* Prólogo y esquema biográfico por Américo Castro. *Rústica* 400.00

9. CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: *Novelas ejemplares.* Comentario de Sergio Fernández. *Rústica* 300.00

98. CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: *Entremeses.* Introducción de Arturo Souto. *Rústica* 300.00

422. CERVANTES, Miguel de: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda.* Prólogo de Maurici Serrahima. *Rústica* 300.00

26. CESAR, Cayo Julio: *Comentarios de la guerra de las Galias. Guerra civil.* Prólogo de Xavier Tavera 300.00

320. CETINA, Gutierre de: *Obras.* Introducción del Dr. D. Joaquín Hazañas y la Rúa. Presentación de Margarita Peña. *Rústica* 400 00

230. CICERÓN: *Los oficios o los deberes. De la vejez. De la amistad.* Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa. *Rústica* ..... $ 300.00

234. CICERÓN: *Tratado de la República. Tratado de las leyes. Catilinaria. Rústica* . 350.00

CID: *Véase Poema de Mío Cid.*

137. CIEN MEJORES POESÍAS LÍRICAS DE LA LENGUA CASTELLANA (LAS). Selección y Advertencia Preliminar de Marcelino Menéndez Pelayo. *Rústica* ... 300.00

29. CLAVIJERO, Francisco Javier: *Historia antigua de México.* Edición y prólogo de Mariano Cuevas. *Rústica* 600.00

143. CLAVIJERO, Francisco Javier: *Historia de la Antigua o Baja California. PALOU, Fr. Francisco: Vida de Fr. Junípero Serra y Misiones de la California Septentrional.* Estudios preliminares por Miguel León-Portilla. *Rústica* 350.00

60. COLOMA, P. Luis: *Boy.* Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa. *Rústica* 300.00

91. COLOMA, P. Luis: *Pequeñeces. Jeromín.* Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa. *Rústica* 300.00

167. COMENIO, Juan Amós: *Didáctica Magna.* Prólogo de Gabriel de la Mora. *Rústica* 300.00

340. COMTE, Augusto: *La filosofía positiva.* Proemio, estudio introductivo, selección y análisis de los textos por Francisco Larroyo. *Rústica* 350.00

341. CONAN DOYLE, Arthur: *Aventuras de Sherlock Holmes:* Un crimen extraño. El intérprete griego. Triunfos de Sherlock Holmes. Los tres estudiantes. El mendigo de la cicatriz. K.K.K. La muerte del coronel. Un protector original. El novio de Miss Sutherland. Las aventuras de una ciclista. El misterio de Boscombe. Policía fina. El casado sin mujer. La diadema de Berilos. El carbunclo azul. "Silver Blaze". Un empleo extraño. El ritual de los musgrave. El Gloria Scott. El documento robado. Prólogo de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

343. CONAN DOYLE, Arthur: *Aventuras de Sherlock Holmes:* El perro de Baskerville. La marca de los cuatro. El pulgar del ingeniero. La banda motenda. *Nuevos triunfos de Sherlock Holmes:* El enemigo de Napoleón. El campeón de Foot-Ball. El cordón de la campanilla. Los Cunningham's. Las dos manchas de Sangre. *Rústica* 300.00

345. CONAN DOYLE, Arthur: *Aventuras de Sherlock Holmes:* La resurrección de Sherlock Holmes. Nuevas y últimas aventuras de Sherlock Holmes. La caja de laca. El embudo de cuero, etc. *Rústica* 350.00

7. CORTÉS, Hernán: *Cartas de relación.* Nota preliminar de Manuel Alcalá. Ilustraciones. Un mapa plegado. *Rústica* 350.00

313. CORTINA, Martín: *Un Rosillo Inmortal.* (Leyenda de los llanos.) *Un tlacuache Vagabundo. Maravillas de Altepepan.* (Leyendas Mexicanas.) Introducción de Andrés Henestrosa. *Rústica* 250.00

181. COULANGES, Fustel de: *La ciudad antigua. (Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma.)* Estudio preliminar de Daniel Moreno. *Rústica* 300.00

100. CRUZ, Sor Juana Inés de la: *Obras completas.* Prólogo de Francisco Monterde. *Rústica* 900.00

342. CUENTOS RUSOS: *Gógol - Turgueñev - Dostoievski - Tolstoi - Garín - Chéjov - Gorki - Andréiev - Kuprin - Artsibachev - Dimov - Tasín - Surguchov - Korolenko - Goncharov - Sholojov.* Introducción de Rosa Ma. Phillips. *Rústica* . 350.00

256. CUYAS ARMENGOL, Arturo: *Hace falta un muchacho.* Libro de orientación en la vida para los adolescentes. Ilustrada por Juez. *Rústica* 300.00

382. CHATEAUBRIAND: *El genio del cristianismo.* Introducción de Arturo Souto. *Rústica* 350.00

148. CHÁVEZ, Ezequiel A.: *Sor Juana Inés de la Cruz.* Ensayo de Psicología y de estimación del sentido de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México. *Rústica* 350.00

411. CHEJOV, Antón: *Cuentos escogidos.* Prólogo de Sommerset Maugham. *Rústica* . 400.00

CHEJOV, Antón. *(Véase Cuentos Rusos.)*

42. DARÍO, Rubén: *Azul... El Salmo de la pluma. Cantos de vida y esperanza. Otros poemas.* Edición de Antonio Oliver. *Rústica* 300.00

385. DARWIN, Carlos: *El origen de las especies.* Introducción de Richard E. Leakey. *Rústica* 300.00

377. DAUDET, Alfonso: *Tartarín de Tarascón. Tartarín en los Alpes. Port-Tarascón.* Prólogo de Juan Antonio Guerrero. *Rústica* 300.00

140.	DEFOE, Daniel: *Aventuras de Robinson Crusoe.* Prólogo de Salvador Reyes Nevares. *Rústica*	$ 300.00
154.	DELGADO, Rafael: *La Calandria.* Prólogo de Salvador Cruz. *Rústica*	300.00
280.	DEMOSTENES: *Discursos.* Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. *Rústica*	300.00
177.	DESCARTES: *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía.* Estudio introductivo, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo. *Rústica*	300.00
5.	DIAZ DEL CASTILLO, Bernal: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.* Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. Con un mapa. *Rústica*	450.00
127.	DICKENS, Carlos: *David Copperfield.* Introducción de Sergio Pitol. *Rústica*	600.00
110.	DICKENS, Carlos: *Canción de Navidad. El grillo del hogar. Historia de dos Ciudades.* Estudio preliminar de María Edmée Alvarez. *Rústica*	400.00
362.	DICKENS, Carlos: *Oliver Twist.* Prólogo de Rafael Solana. *Rústica*	300.00
	DIMOV. (Véase *Cuentos Rusos.)*	
28	DON JUAN MANUEL: *El conde Lucanor.* Versión antigua y moderna e introducción de Amancio Bolaño e Isla. *Rústica*	300.00
84.	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: *El príncipe idiota. El sepulcro de los vivos.* Notas preliminares de Rosa María Phillips. *Rústica*	300.00
106.	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: *Los hermanos Karamazov.* Prólogo de Rosa María Phillips. *Rústica*	500.00
108.	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: *Crimen y Castigo.* Introducción de Rosa María Phillips. *Rústica*	300.00
259.	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: *Las noches blancas. El jugador. Un ladrón honrado.* Prólogo de Rosa María Phillips. *Rústica*	300.00
73.	DUMAS, Alejandro: *Los tres Mosqueteros.* Prólogo de Salvador Reyes Nevares. *Rústica*	300.00
75.	DUMAS, Alejandro: *Veinte años después. Rústica*	300.00
346.	DUMAS, Alejandro: *El Conde de Monte-Cristo.* Prólogo de Mauricio González de la Garza	850.00
349.	DUMAS, Alejandro (hijo): *La Dama de las Camelias.* Introducción de Arturo Souto A.	300.00
364-365.	DUMAS, Alejandro: *El vizconde de Bragelone.* 2 tomos. *Rústica*	800.00
407.	DUMAS, Alejandro: *El paje del Duque de Saboya. Rústica*	370.00
415.	DUMAS, Alejandro: *Los cuarenta y cinco. Rústica*	500.00
309.	ECA DE QUEIROZ: *El misterio de la carretera de Cintra. La ilustre Casa de Ramires.* Prólogo de Monserrat Alfau. *Rústica*	300.00
283.	EPICTETO: *Manual y Máximas.* MARCO AURELIO: *Soliloquios.* Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. *Rústica*	300.00
99.	ERCILLA, Alonso de: *La Araucana.* Prólogo de Ofelia Garza de Del Castillo. *Rústica*	300.00
	ESOPO. (Véase FABULAS.)	
233.	ESPINEL, Vicente: *Vida de Marcos Obregón.* Prólogo de Juan Pérez de Guzmán. *Rústica*	300.00
202.	ESPRONCEDA, José de: *Obras poéticas. El Pelayo. Poesías líricas. El estudiante de Salamanca. El diablo mundo.* Prólogo de Juana de Ontañón. *Rústica*	300.00
11.	ESQUILO: *Las siete tragedias.* Versión directa del griego, con una introducción de Angel María Garibay K. *Rústica*	300.00
24.	EURIPIDES: *Las diecinueve tragedias.* Versión directa del griego, con una introducción de Angel María Garibay K. *Rústica*	400.00
16.	FABULAS: *(Pensador Mexicano, Rosas Moreno, La Fontaine, Samaniego, Iriarte, Esopo, Fedro, etc.).* Selección y notas de María de Pina. *Rústica*	350.00
	FEDRO. (Véase FABULAS.)	
187.	FENELON: *Aventuras de Telémaco.* Introducción de Jeanne Renée Becker	300.00
1.	FERNANDEZ DE LIZARDI, José Joaquín: *El Periquillo Sarniento. Prólogo de* J. Rea Spell. *Rústica*	450.00

71. FERNANDEZ DE LIZARDI, José Joaquín: *La Quijotita y su prima.* Introducción de María del Carmen Ruiz Castañeda. *Rústica* ..... $ 300.00

173. FERNANDEZ DE MORATIN, Leandro: *El sí de las niñas. La comedia nueva o el café. La derrota de los pedantes. Lección poética.* Prólogo de Manuel de Ezcurdia. *Rústica* 300.00

211. FERRO GAY, Federico: *Breve historia de la literatura italiana. Rústica* 300.00

FILOSTRATO. (Véase LAERCIO, Diógenes.)

352. FLAUBERT, Gustavo: *Madame Bovary. Costumbres de provincia.* Prólogo de José Arenas. *Rústica* 300.00

FRANCE, Anatole. (Véase RABELAIS.)

375. FRANCE, Anatole: *El crimen de un académico. La azucena roja. Tais.* Prólogo de Rafael Solana. *Rústica* 300.00

399. FRANCE, Anatole: *Los dioses tienen sed. La rebelión de los ángeles.* Prólogo de Pierre Josserand. *Rústica* 350.00

391. FRANKLIN, Benjamín: *Autobiografía y Otros escritos.* Prólogo de Arturo Uslar Pietri. *Rústica* 300.00

92. FRIAS, Heriberto: *Tomochic.* Prólogo y notas de James W. Brown. *Rústica* 300.00

354. GABRIEL Y GALAN, José María: *Obras completas.* Introducción de Arturo Souto Alabarce 300.00

311. GALVAN, Manuel de J.: *Enriquillo.* Leyenda histórica dominicana (1503-1533). Con un estudio de Concha Meléndez. *Rústica* 300.00

305. GALLEGOS, Rómulo: *Doña Bárbara.* Prólogo de Ignacio Díaz Ruiz. *Rústica* .. 300.00

368. GAMIO, Manuel: *Forjando patria.* Prólogo de Justino Fernández. *Rústica* 300.00

251. GARCIA LORCA, Federico: *Libro de Poemas. Poema del Cante Jondo. Romancero Gitano. Poeta en Nueva York. Odas. Llanto por Sánchez Mejía. Bodas de Sangre. Yerma.* Prólogo de Salvador Novo. *Rústica* 300.00

255. GARCIA LORCA, Federico: *Mariana Pineda. La zapatera prodigiosa. Así que pasen cinco años. Doña Rosita la soltera. La casa de Bernarda Alba. Primeras canciones. Canciones.* Prólogo de Salvador Novo. *Rústica* 300.00

164. GARCIA MORENTE. Manuel: *Lecciones preliminares de filosofía. Rústica* 300.00

GARCILASO DE LA VEGA. (Véase VEGA, Garcilaso de la.)

22. GARIBAY K., Angel María: *Panorama literario de los pueblos nahuas. Rústica* . 300.00

31. GARIBAY K., Angel María: *Mitología griega. Dioses y héroes. Rústica* 300.00

GARIN. (Véase *Cuentos Rusos.)*

373. GAY, José Antonio: *Historia de Oaxaca.* Prólogo de Pedro Vázquez Colmenares. *Rústica* 350.00

GUITTON, Jean. (Véase: SERTILANGES, A. D.)

433. GIL Y CARRASCO, Enrique: *El Señor de Bembibre. El Lago de Carucedo. Artículos de Costumbres.* Prólogo de Arturo Souto A. *Rústica* 500.00

21. GOETHE, J. W.: *Fausto. Werther.* Introducción de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 350.00

400. GOETHE, J. W.: *De mi vida poesía y verdad.* Prólogo de Ernst Robert Curtius. *Rústica* 650.00

132. GOGOL, Nikolai V.: *Las almas muertas. La tercera orden de San Vladimiro. (Fragmentos de comedia inconclusa.)* Prólogo de Rosa María Phillips. *Rústica* ... 300.00

GOGOL, Nikolai V. (Véase *Cuentos Rusos.)*

GONCHAROV. (Véase *Cuentos Rusos.)*

262. GONGORA: *Poesías. Romance. Letrillas. Redondillas. Décimas. Sonetos. Sonetos atribuidos. Soledades. Polifemo y Galatea. Panegírico. Poesías sueltas.* Prólogo de Anita Arroyo. *Rústica* 300.00

44. GONZALEZ PEÑA, Carlos: *Historia de la literatura mexicana. (Desde los orígenes hasta nuestros días.) Rústica* 300.00

254. GORKI, Máximo: *La madre. Mis confesiones.* Prólogo de Rosa María Phillips. *Rústica* 300.00

397. GORKI, Máximo: *Mi infancia. Por el mundo. Mis universidades.* Prólogo de Marc Slonim. *Rústica* 370.00

118. GOYTORTUA SANTOS, Jesús: *Pensativa.* Premio "Lanz Duret" 1944. *Rústica* . 300.00

315. GRACIAN, Baltazar: *El Discreto - El Criticón - El Héroe.* Introducción de Isabel C. Turán. *Rústica* 300.00

121. GRIMM, CUENTOS DE: Prólogo y selección de María Edmée Álvarez. *Rústica* . $ 300.00

GUILLEN DE NICOLAU, Palma. (Véase MISTRAL, Gabriela, núm. 68.)

169. GUIRALDES, Ricardo: *Don Segundo Sombra.* Prólogo de María Edmée Álvarez. *Rústica* 300.00

19. GUTIERREZ NAJERA, Manuel: *Cuentos y Cuaresmas del Duque Job. Cuentos frágiles. Cuentos de color de humo. Primeros cuentos. Últimos cuentos. Prólogo y Capítulos de novelas.* Edición e introducción de Francisco Monterde. *Rústica* 300.00

438. GUZMÁN, Martín Luis: *Memorias de Pancho Villa. Rústica* 1 250.00

396. HAMSUN, Knut: *Hambre - Pan.* Prólogo de Antonio Espina. *Rústica* 300.00

429. HEINE, Enrique: *Libro de los Cantares. Prosa escogida.* Prólogo de Marcelino Menéndez Pelayo. *Rústica* 450.00

187. HEGEL: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo. *Rústica* ..... $ 350.00

271. HEREDIA, José María: *Poesías completas.* Estudio preliminar de Raimundo Lazo. *Rústica* 300.00

216. HERNANDEZ, José: *Martín Fierro.* Ensayo preliminar por Raimundo Lazo. *Rústica* 300.00

176. HERODOTO: *Los nueve libros de la historia.* Introducción de Edmundo O'Gorman. *Rústica* 400.00

323. HERRERA Y REISSIG, Julio: *Poesías.* Introducción de Ana Victoria Mondada. *Rústica* 300.00

206. HESIODO: *Teogonía. Los trabajos y los días. El escudo de Heracles. Idilios de Bión. Idilios de Moseo. Himnos órficos.* Prólogo de José Manuel Villalaz. *Rústica.* 300.00

351. HESSEN, Juan: *Teoría del conocimiento.* MESSER, Augusto: *Realismo crítico.* BESTEIRO, Julián: *Los juicios sintéticos 'a priori'.* Preliminar y estudio introductivo por Francisco Larroyo. *Rústica* 300.00

156. HOFFMAN, E. T. G.: *Cuentos.* Prólogo de Rosa María Phillips. *Rústica* 300.00

2. HOMERO: *La Ilíada.* Traducción de Luis Segalá y Estalella. Prólogo de Alfonso Reyes. *Rústica* 300.00

4. HOMERO: *La Odisea.* Traducción de Luis Segalá y Estalella. Prólogo de Manuel Alcalá. *Rústica* 300.00

240. HORACIO: *Odas y Epodos. Sátiras. Epístolas. Arte Poética.* Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 400.00

77. HUGO, Víctor: *Los miserables.* Nota preliminar de Javier Peñalosa. *Rústica* 500.00

294. HUGO, Víctor: *Nuestra Señora de París.* Introducción de Arturo Souto. *Rústica.* 300.00

274. HUGÓN, Eduardo: *Las veinticuatro tesis tomistas.* Incluye, además: *Encíclica Aeterni Patris,* de León XIII. *Motu Proprio Doctoris Angelici,* de Pío X. *Motu Proprio non multo post,* de Benedicto XV. *Encíclica Studiorum Ducem,* de Pío XI. Análisis de la obra precedida de un estudio sobre los orígenes y desenvolvimiento de la Neoescolástica, por Francisco Larroyo. *Rústica* 250.00

HUIZINGA, Johan. (Véase: ROTTERDAM, Erasmo de.)

39. HUMBOLDT, Alejandro de: *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España.* Estudio preliminar, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega y Medina. *Rústica.* 600.00

326. HUME, David: *Tratado de la Naturaleza Humana.* Ensayo para introducir el método del razonamiento humano en los asuntos morales. Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo. *Rústica* 350.00

78. IBARGUENGOITIA, Antonio: *Filosofía Mexicana. En sus hombres y en sus textos. Rústica* 300.00

348. IBARGUENGOITIA CHICO, Antonio: *Suma Filosófica Mexicana.* (Resumen de historia de la filosofía en México.). *Rústica* 300.00

303. IBSEN, Enrique: *Peer Gynt. Casa de Muñecas. Espectros. Un enemigo del pueblo. El pato silvestre. Juan Gabriel Borkman.* Versión y prólogo de Ana Victoria Mondada. *Rústica* 300.00

47. IGLESIAS, José María: *Revistas Históricas sobre la Intervención Francesa en México.* Introducción e índice de materias de Martín Quirarte. *Rústica* 700.00

63. INCLAN, Luis G.: *Astucia. El jefe de los Hermanos de la Hoja o Los Charros Contrabandistas de la rama.* Prólogo de Salvador Novo. *Rústica* 500.00

207. INDIA LITERARIA (LA): *Mahabarata - Bagavad Gita - Los Vedas - Leyes de Manú - Poesía - Teatro - Cuentos - Apólogos y leyendas.* Antología-prólogo, introducciones históricas, notas y un vocabulario de hinduísmo por Teresa E. Rohde. *Rústica* 300.00

270. INGENIEROS, José: *El hombre mediocre.* Introducción de Raúl Carrancá y Rivas. *Rústica* ..... $ 250.00

IRIARTE. (Véase FABULAS.)

7º IRVING, Washington: *Cuentos de la Alhambra.* Introducción de Ofelia Garza de Del Castillo. *Rústica* 400.00

46. ISAACS, Jorge: *María.* Introducción de Daniel Moreno. *Rústica* 300.00

245. JENOFONTE: *La expedición de los diez mil. Recuerdos de Sócrates. El Banquete. Apología de Sócrates.* Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. *Rústica* ... 300.00

66. JIMÉNEZ, Juan Ramón: *Platero y Yo. Trescientos Poemas (1903-1953). Rústica.* 350.00

374. JOSEFO, Flavio: *La guerra de los judíos.* Prólogo de Salvador Marichalar. *Rústica* 300.00

23. JOYAS DE LA AMISTAD ENGARZADAS EN UNA ANTOLOGIA. Selección y nota preliminar de Salvador Novo. *Rústica* 300.00

390. JOYCE, James: *Retrato del Artista Adolescente. Gente de Dublín.* Prólogo de Antonio Marichalar. *Rústica* 300.00

203. KANT, Manuel: *Crítica de la razón pura.* Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo. *Rústica* 350.00

212. KANT, Manuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua.* Estudio introductivo y análisis de las obras por Francisco Larroyo. *Rústica* 300.00

246. KANT, Manuel: *Prolegómenos a toda Metafísica del Porvenir. Observaciones sobre el Sentimiento de lo Bello y lo Sublime. Crítica del Juicio.* Estudio introductivo y análisis de las obras por Francisco Larroyo. *Rústica* 300.00

30. KEMPIS, Tomás de: *Imitación de Cristo.* Introducción de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 300.00

204. KIPLING, Rudyard: *El libro de las tierras vírgenes.* Introducción de Arturo Souto Alabarce. *Rústica* 300.00

KOROLENKO. (Véase *Cuentos Rusos.)*

KUPRIN. (Véase *Cuentos Rusos.)*

427. LAERCIO, Diógenes: *Vidas de los Filósofos más ilustres.* FILOSTRATO: *Vidas de los Sofistas.* Traducciones y prólogos de José Ortiz y Sanz y José M. Riaño. *Rústica* 600.00

LAFONTAINE. (Véase FABULAS.)

155. LAGERLOFF, Selma: *El maravilloso viaje de Nils Holgersson.* Introducción de Palma Guillén de Nicolau. *Rústica* 300.00

272. LAMARTINE, Alfonso de: *Graziella. Rafael.* Estudio preliminar de Daniel Moreno. *Rústica* 300.00

93. LARRA, Mariano José de, "Fígaro": *Artículos.* Prólogo de Juana de Ontañón. *Rústica* 300.00

333. LARROYO, Francisco: *La Filosofía Iberoamericana.* Historia, Formas, Temas, Polémica. Realizaciones. *Rústica* 300.00

34. LAZARILLO DE TORMES (EL) (Autor desconocido): *Vida del Buscón Don Pablos,* de Francisco de Quevedo. Estudio preliminar de ambas obras por Guillermo Díaz-Plaja. *Rústica* 300.00

38. LAZO, Raimundo: *Historia de la literatura hispanoamericana. El período colonial (1492-1780). Rústica* 420.00

65. LAZO, Raimundo: *Historia de la literatura hispanoamericana. El siglo XIX (1780-1914). Rústica* 300.00

179. LAZO, Raimundo: *La novela Andina. (Pasado y futuro. Alcides Arguedas, César Vallejo, Ciro Alegría, Jorge Icaza, José María Arguedas. Previsible misión de Vargas Llosa y los futuros narradores.) Rústica* 300.00

184. LAZO, Raimundo: *El romanticismo. (Lo romántico en la lírica hispanoamericana, del siglo XVI a 1970.) Rústica* 300.00

226. LAZO, Raimundo: *Gertrudis Gómez de Avellaneda. La mujer y la poesía lírica. Rústica* 300.00

LECTURA EN VOZ ALTA. (Véase: ARREOLA, Juan José.)

321. LEIBNIZ, Godofredo G.: *Discurso de Metafísica. Sistema de la Naturaleza. Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia.* Estudio introductivo y análisis de las obras por Francisco Larroyo. *Rústica* 350.00

145. LEON, Fray Luis de: *La Perfecta Casada. Cantar de los Cantares. Poesías originales.* Introducción y notas de Joaquín Antonio Peñalosa. *Rústica* 300.00

247. LE SAGE: *Gil Blas de Santillana.* Traducción y prólogo de Francisco José de Isla. Y un estudio de Saint-Beuve. *Rústica* ..... $ 300.00

48. LIBRO DE LOS SALMOS. Versión directa del hebreo y comentarios de José González Brown. *Rústica* 300.00

304. LIVIO, Tito: *Historia Romana. Primera Década.* Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 450.00

276. LONDON, Jack: *El lobo de mar. El Mexicano.* Introducción de Arturo Souto Alabarce. *Rústica* 300.00

277. LONDON, Jack: *El llamado de la selva. Colmillo blanco. Rústica* 300.00

284. LONGO: *Dafnis y Cloe.* APULEYO: *El Asno de Oro.* Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 300.00

12. LOPE DE VEGA Y CARPIO, Félix: *Fuenteovejuna. Peribáñez y el Comendador de Ocaña. El mejor alcalde, el Rey. El Caballero de Olmedo.* Biografía y presentación de las obras por J. M. Lope Blanch. *Rústica* 300.00

LOPE DE VEGA. (Véase *Autos Sacramentales.)*

LÓPEZ DE YANGUAS. (Véase *Autos Sacramentales.)*

218. LOPEZ Y FUENTES, Gregorio: *El indio. Novela mexicana.* Prólogo de Antonio Magaña Esquivel. *Rústica* 300.00

298. LÓPEZ-PORTILLO Y ROJAS, José: *Fuertes y Débiles.* Prólogo de Ramiro Villaseñor y Villaseñor. *Rústica* 300.00

LOPEZ RUBIO. (Véase *Teatro Español Contemporáneo.)*

297. LOTI, Pierre: *Las Desencantadas.* Introducción de Rafael Solana. *Rústica* 300.00

LUCA DE TENA. (Véase *Teatro Español Contemporáneo.)*

353. LUMMIS, Carlos F.: *Los Exploradores Españoles del Siglo XVI.* Prólogo de Rafael Altamira. *Rústica* 300.00

324. MAETERLINCK, Maurice: *El Pájaro Azul.* Introducción de Teresa del Conde. *Rústica* 300.00

178. MANZONI, Alejandro: *Los novios (Historia milanesa del siglo XVIII).* Con un estudio de Federico Baráibar. *Rústica* 350.00

152. MAQUIAVELO, Nicolás: *El príncipe.* Precedido de *Nicolás Maquiavelo en su quinto centenario,* por Antonio Gómez Robledo. *Rústica* 300.00

MARCO AURELIO. (Véase *Epicteto.)*

192. MARMOL, José: *Amalia.* Prólogo de Juan Carlos Ghiano. *Rústica* 500.00

367. MARQUEZ STERLING, Carlos: *José Martí.* Síntesis de una vida extraordinaria. *Rústica* 300.00

MARQUINA. (Véase *Teatro Español Contemporáneo.)*

141. MARTI, José: Hombre apostólico y escritor. *Sus Mejores Páginas.* Estudio, notas y selección de textos, por Raimundo Lazo. *Rústica* 300.00

236. MARTI, José: *Ismaelillo. La edad de oro. Versos sencillos.* Prólogo de Raimundo Lazo. *Rústica* 300.00

338. MARTINEZ DE TOLEDO, Alfonso: *Arcipreste de Talavera o Corbacho.* Introducción de Arturo Souto Alabarce. Con un estudio del vocabulario del Corbacho y colección de refranes y alocuciones contenidos en el mismo por A. Steiger. *Rústica.* 300.00

214. MARTINEZ SIERRA, Gregorio: *Tú eres la paz. Canción de cuna.* Prólogo de María Edmée Alvarez. *Rústica* 300.00

193. MATEOS, Juan A.: *El Cerro de las Campanas. (Memorias de un guerrillero.)* Prólogo de Clementina Díaz y de Ovando. *Rústica* 300.00

197. MATEOS, Juan A.: *El sol de mayo. (Memorias de la Intervención.)* Nota preliminar de Clementina Díaz y de Ovando. *Rústica* 300.00

344. MATOS MOCTEZUMA, Eduardo: *El negrito poeta mexicano y el dominicano. ¿Realidad o fantasía?* Exordio de Antonio Pompa y Pompa. *Rústica* 300.00

410. MAUPASSANT, Guy de: *Bola de sebo. Mademoiselle Fifi. Las hermanas Rondoli. Rústica* 400.00

423. MAUPASSANT, Guy de: *La becada. Claror de Luna. Miss Harriet.* Introducción de Dana Lee Thomas. *Rústica* 400.00

336. MENENDEZ, Miguel Angel: *Nayar* (Novela). Ilustró Cadena M. *Rústica* 300.00

370. MENENDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles.* Erasmistas y protestantes. Sectas místicas. Judaizantes y moriscos. Artes mágicas. Prólogo de Arturo Farinelli. *Rústica* 350.00

389. MENENDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles.* Regalismo y enciclopedia. Los afrancesados y las Cortes de Cádiz. Reinados de Fernando VII e Isabel II. Krausismo y apologistas católicos. Prólogo de Arturo Farinelli. *Rústica* 500.00

405. MENENDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles.* Épocas romana y visigoda. Priscilianismo y adopcionismo. Mozárabes cordobeses. Panteismo semítico. Albigenses y valdenses. Arnaldo de Vilanova. Raimundo Lulio. Herejes en el siglo XV. Advertencia y discurso preliminar de Marcelino Menéndez Pelayo. *Rústica* ..... $ 600.00

MESSER, Augusto (véase HESSEN, Juan).

MIHURA. (Véase *Teatro Español Contemporáneo.*)

18. MIL Y UN SONETOS MEXICANOS. Selección y nota preliminar de Salvador Novo. *Rústica* 300.00

136. MIL Y UNA NOCHES, LAS: Prólogo de Teresa E. Rohde. *Rústica* 350.00

194. MILTON, John: *El paraíso perdido.* Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa. *Rústica.* 300.00

MIRA DE AMESCUA. (Véase *Autos Sacramentales.*)

109. MIRÓ, Gabriel: *Figuras de la Pasión del Señor. Nuestro Padre San Daniel.* Prólogo de Juana de Ontañón. *Rústica.* .....

68. MISTRAL, Gabriela: *Lecturas para Mujeres.* Gabriela Mistral (1922-1924) por Palma Guillén de Nicolau. *Rústica* .....

250. MISTRAL, Gabriela: *Desolación. Ternura. Tala. Lagar.* Introducción de Palma Guillén de Nicolau. *Rústica* .....

144. MOLIERE: *Comedias. (Tartufo. El burgués gentilhombre. El misántropo. El enfermo imaginario.)* Prólogo de Rafael Solana. *Rústica* .....

149. MOLIERE: *Comedias. (El avaro. Las preciosas ridículas. El médico a la fuerza. La escuela de las mujeres. Las mujeres sabias.)* Prólogo de Rafael Solana. *Rústica.*

32. MOLINA, Tirso de: *El vergonzoso en palacio. El condenado por desconfiado. El burlador de Sevilla. La prudencia en la mujer.* Edición de Juana de Ontañón. *Rústica* .....

MOLINA, Tirso de. (Véase *Autos Sacramentales.*)

208. MONTALVO, Juan: *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes.* Estudio introductivo de Gonzalo Zaldumbide. *Rústica* 300.00

381. MONTES DE OCA, Francisco: *Poesía hispanoamericana. Rústica* 450.00

191. MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes.* Estudio preliminar de Daniel Moreno. *Rústica* 325.00

282. MORO, Tomás: *Utopía.* Prólogo de Manuel Alcalá. *Rústica* 300.00

129. MOTOLINIA, Fray Toribio: *Historia de los Indios de la Nueva España.* Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman. *Rústica* 250.00

286. NATORP, Pablo: *Propedéutica filosófica. Kant y la escuela de Marburgo. Curso de pedagogía social.* Presentación introductiva (el autor y su obra) y preámbulos a los capítulos por Francisco Larroyo. *Rústica* 300.00

171. NERVO, Amado: *Plenitud, Perlas Negras. Místicas. Los Jardines Interiores. El Estanque de los Lotos.* Prólogo de Ernesto Mejía Sánchez. *Rústica* 300.00

175. NERVO, Amado: *La amada inmóvil. Serenidad. Elevación. La última luna.* Prólogo de Ernesto Mejía Sánchez. *Rústica* 300.00

NEVILLE. (Véase *Teatro Español Contemporáneo.*)

395. NIETZSCHE, Federico: *Así hablaba Zaratustra.* Prólogo de E. W. F. Tomlin. *Rústica* 350.00

430. NIETZSCHE, Federico: *Más allá del Bien y del Mal. Genealogía de la Moral.* Prólogo de Johann Fischl. *Rústica* 500.00

356. NÚÑEZ DE ARCE, Gaspar: *Poesías completas.* Prólogo de Arturo Souto Alabarce. *Rústica* 300.00

8. OCHO SIGLOS DE POESIA EN LENGUA ESPAÑOLA. Introducción y compilación de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 650.00

45. O'GORMAN, Edmundo: *Historia de las divisiones territoriales de México. Rústica.* 450.00

OLMO. (Véase *Teatro Español Contemporáneo.*)

ONTAÑÓN, Juana de. (Véase *Santa Teresa de Jesús.*)

436. OSTROVSKI, Nicolai: *Así se templó el acero.* Prefacio de Ana Karaváeva. *Rústica* 500.00

316. OVIDIO: *Las metamorfosis.* Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 300.00

213. PALACIO VALDÉS, Armando: *La hermana San Sulpicio.* Introducción de Joaquín Antonio Peñalosa. *Rústica* 300.00

125. PALMA, Ricardo: *Tradiciones peruanas.* Estudio y selección por Raimundo Lazo. *Rústica* 300.00

PALOU, Fr. Francisco: *Véase* CLAVIJERO, Francisco Xavier.

421. PAPINI, Giovanni: *Gog. El libro negro.* Prólogo de Ettore Allodoli. *Rústica* .. 450.00

424. PAPINI, Giovanni: *Historia de Cristo.* Prólogo de Victoriano Capánaga. *Rústica* 400.00

266. PARDO BAZÁN, Emilia: *Los pazos de Ulloa.* Introducción de Arturo Souto A. *Rústica* ..... $ 300.00

358. PARDO BAZÁN, Emilia: *San Francisco de Asís. (Siglo XIII.)* Prólogo de Marcelino Menéndez Pelayo. *Rústica* 300.00

PASO. (*Véase Teatro Español Contemporáneo.*)

3. PAYNO, Manuel: *Los bandidos de Río Frío.* Edición y prólogo de Antonio Castro Leal. *Rústica* 600.00

80. PAYNO, Manuel: *El fistol del diablo. Novela de costumbres mexicanas.* Texto establecido y estudio preliminar de Antonio Castro Leal. *Rústica* 400.00

PEMAN. (*Véase Teatro Español Contemporáneo.*)

PENSADOR MEXICANO. (Véase FÁBULAS.)

64. PEREDA, José María de: *Peñas arriba. Sotileza* Introducción de Soledad Anaya Solórzano. *Rústica* 300.00

165. PEREYRA, Carlos: *Hernán Cortés.* Prólogo de Martín Quirarte. *Rústica* 300.00

198. PEREZ ESCRICH, Enrique: *El mártir del Gólgota.* Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa. *Rústica* 300.00

69. PEREZ GALDÓS, Benito: *Miau. Marianela.* Prólogo de Teresa Silva Tena. *Rústica* 300.00

107. PEREZ GALDÓS, Benito: *Doña Perfecta. Misericordia.* Nota preliminar de Teresa Silva Tena. *Rústica* 300.00

117. PEREZ GALDÓS, Benito: *Episodios nacionales: Trafalgar. La corte de Carlos IV.* Prólogo de María Eugenia Gaona. *Rústica* 300.00

130. PEREZ GALDÓS, Benito: *Episodios nacionales: 19 de Marzo y el 2 de Mayo. Bailén.* Nota preliminar de Teresa Silva Tena. *Rústica* 300.00

158. PEREZ GALDÓS, Benito: *Episodios nacionales: Napoleón en Chamartín. Zaragoza.* Prólogo de Teresa Silva Tena. *Rústica* 300.00

166. PEREZ GALDÓS, Benito: *Episodios nacionales: Gerona. Cádiz.* Nota preliminar de Teresa Silva Tena. *Rústica* 300.00

185. PEREZ GALDÓS, Benito: *Fortunata y Jacinta. (Dos historias de casadas.)* Introducción de Agustín Yáñez 650.00

289. PEREZ GALDÓS, Benito: *Episodios nacionales: Juan Martín el Empecinado. La batalla de los Arapiles. Rústica* 300.00

378. PEREZ GALDÓS, Benito: *La desheredada.* Prólogo de José Salvarría. *Rústica.* 300.00

383. PEREZ GALDÓS, Benito: *El amigo manso.* Prólogo de Joaquín Casalduero. 1982. *Rústica* 300.00

392. PEREZ GALDÓS, Benito: *La fontana de oro.* Introducción de Marcelino Menéndez Pelayo 300.00

231. PEREZ LUGÍN, Alejandro: *La casa de la Troya. Estudiantina. Rústica* 300.00

235. PEREZ LUGÍN, Alejandro: *Currito de la Cruz. Rústica* 300.00

263. PERRAULT, Cuentos de: *Griselda. Piel de asno. Los deseos ridículos. La bella durmiente del bosque. Caperucita Roja. Barba Azul. El gato con botas. Las hadas. Cenicienta. Riquete el del copete. Pulgarcito.* Prólogo de María Edmée Alvarez. *Rústica* 300.00

308. PESTALOZZI, Juan Enrique: *Cómo Gertrudis enseña a sus hijos. Cartas sobre la educación de los niños. Libros de educación elemental. Prólogos.* Estudio introductivo y preámbulos de las obras por Edmundo Escobar. *Rústica* 300.00

369. PESTALOZZI, Juan Enrique: *Canto del cisne.* Estudio preliminar de José Manuel Villalpando. *Rústica* 300.00

221. PEZA, Juan de Dios: *Hogar y patria. El arpa del amor.* Noticia preliminar de Porfirio Martínez Peñalosa. *Rústica* 300.00

224. PEZA, Juan de Dios: *Recuerdos y esperanzas. Flores del alma y versos festivos. Rústica* 300.00

248. PÍNDARO: *Odas. Olímpicas. Píticas. Nemeas. Ístmicas y fragmentos de otras obras de Píndaro. Otros líricos griegos. Arquíloco. Tirteo. Alceo. Safo. Simónides de Ceos. Anacreonte. Baquílides.* Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 300.00

13. PLATÓN: *Diálogos.* Estudio preliminar de Francisco Larroyo. Edición corregida y aumentada. *Rústica* 700.00

139. PLATÓN: *Las leyes. Epinomis. El político.* Estudio introductivo y preámbulos a los diálogos por Francisco Larroyo. *Rústica* 300.00

258. PLAUTO: *Comedias: Los menemos. El militar fanfarrón. La olla. El gorgojo. Anfitrión. Los cautivos.* Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. *Rústica.* 300.00

26. PLUTARCO: *Vidas paralelas.* Introducción de Francisco Montes de Oca. *Rústica.* 450.00

210. POE, Edgar Allan: *Narraciones extraordinarias. Aventuras de Arturo Gordon Pym. El cuervo.* Prólogo de Ma. Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

65. POEMA DE MIO CID. Versión antigua, con prólogo y versión moderna de Amancio Bolaño e Isla. Seguida del *Romancero del Cid. Rústica* 300.00

102. POESIA MEXICANA. Selección de Francisco Montes de Oca. *Rústica* ..... $ 300.00

371. POLO, Marco: *Viajes*. Introducción de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

36. POPOL WUJ: *Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*. Ilustradas con dibujos de los códices mayas. Advertencia, versión y vocabulario de Albertina Saravia E. *Rústica* 400.00

150. PRESCOTT, William H.: *Historia de la Conquista de México*. Anotada por don Lucas Alamán. Con notas, críticas y esclarecimientos de don José Fernando Ramírez. Prólogo y apéndices por Juana A. Ortega y Medina. *Rústica* 700.00

198. PRIETO, Guillermo: *Musa callejera*. Prólogo de Francisco Monterde. *Rústica* .. 300.00

54. PROVERBIOS DE SALOMÓN Y SABIDURIA DE JESÚS BEN SIRAK: Versiones directas de los originales por Angel María Garibay K. *Rústica* 300.00

QUEVEDO, Francisco de: Véase *Lazarillo de Tormes*.

332. QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de: *Sueños. El sueño de las calaveras. El alguacil alguacilado. Las zahúrdas de Plutón. Visita de los chistes. El mundo por dentro. La hora de todos y la fortuna con seso. Poesías*. Introducción de Arturo Souto Alabarce. *Rústica* 300.00

97. QUIROGA, Horacio: *Cuentos*. Selección, estudio preliminar y notas críticas e informativas por Raimundo Lazo. *Rústica* 300.00

347. QUIROGA, Horacio: *Más cuentos*. Introducción de Arturo Souto Alabarce. *Rústica* 300.00

360. RABELAIS: *Gargantúa y Pantagruel. Vida de Rabelais*. Por Anatole France. Ilustraciones de Gustavo Doré. *Rústica* 350.00

219. RABINAL ACHÍ: *El varón de Rabinal. Ballet-drama de los indios quichés de Guatemala*. Traducción y prólogo de Luis Cardoza y Aragón. *Rústica* 300.00

366. REED, John: *México insurgente. Diez días que estremecieron al mundo*. Prólogo de Juan de la Cabada. *Rústica* 300.00

101. RIVA PALACIO, Vicente: *Cuentos del General*. Prólogo de Clementina Díaz y de Ovando. *Rústica* 300.00

162. RIVAS, Duque de: *Don Alvaro o la Fuerza del Sino. Romances históricos*. Prólogo de Antonio Magaña Esquivel. *Rústica* 350.00

172. RIVERA, José Eustasio: *La Vorágine*. Prólogo de Cristina Barros Stivalet. *Rústica*. 350.00

87. RODÓ, José Enrique: *Ariel. Liberalismo y Jacobinismo*. Ensayos: *Rubén Darío, Bolívar, Montalvo*. Estudio preliminar, índice biográfico-cronológico y resumen bibliográfico por Raimundo Lazo 300.00

115. RODÓ, José Enrique: *Motivos de Protro y Nuevos motivos de Proteo*. Prólogo de Raimundo Lazo. *Rústica* 300.00

28. ROJAS, Fernando de: *La Celestina*. Prólogo de Manuel de Ezcurdia. Con una cronología y dos glosarios. *Rústica* 300.00

ROSAS MORENO. (Véase FÁBULAS.)

ROMANCERO DEL CID. (Véase *Poema de Mío Cid.*)

328. ROSTAND, Edmundo: *Cyrano de Bergerac*. Prólogo, estudio y notas de Angeles Mendieta Alatorre. *Rústica* 300 00

440. ROTTERDAM, Erasmo de: *Elogio de la Locura. Coloquios. Erasmo de Rotterdam* por Johan HUIZINGA. *Rústica* 700.00

113. ROUSSEAU, Juan Jacobo: *El Contrato Social o Principios de Derecho Político. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el Origen de la Desigualdad*. Estudio preliminar de Daniel Moreno. *Rústica* 300.00

159. ROUSSEAU, Juan Jacobo: *Emilio o de la Educación*. Estudio preliminar de Daniel Moreno. *Rústica* 300.00

265. RUEDA, Lope de: *Teatro completo. Eufemia. Armelina. De los engañados. Medora. Coloquio de Camila. Coloquio de Tymbria. Diálogo sobre la invención de las Calças. El deleitoso. Registro de representantes. Coloquio llamado prendas de amor. Coloquio en verso. Comedia llamada discordia y questión de amor. Auto de Naval y Abigail. Auto de los desposorios de Moisén. Farsa del sordo*. Introducción de Arturo Souto Alabarce. *Rústica* 300.00

10. RUIZ DE ALARCÓN, Juan: *Cuatro comedias: Las paredes oyen. Los pechos privilegiados. La verdad sospechosa. Ganar amigos*. Estudio, texto y comentarios de Antonio Castro Leal. *Rústica* 300.00

RUIZ IRIARTE. (Véase *Teatro Español Contemporáneo.*)

51. SABIDURIA DE ISRAEL: *Tres obras de la cultura judía*. Traducciones directas de Angel María Garibay K. *Rústica* 300.00

SABIDURIA DE JESÚS BEN SIRAK. (Véase *Proverbios de Salomón.*)

300. SAHAGÚN, Fr. Bernardino de: *Historia General de las cosas de Nueva España*. La dispuso para la prensa en esta nueva edición, con numeración, anotaciones y apéndices, Angel María Garibay K. *Rústica* 1 000.00

299. SAINT-EXUPERY, Antoine de: *El principito*. Nota preliminar y traducción de María de los Angeles Porrúa. *Rústica* 300.00

322. SAINT-PIERRE, Bernardino de: *Pablo y Virginia*. Introducción de Arturo Souto Alabarce. *Rústica* 300.00

220. SALGARI, Emilio: *Sandokan. La mujer del pirata.* Prólogo de María Elvira Bermúdez. *Rústica* ..... $ 300.00

239. SALGARI, Emilio: *Los piratas de la Malasia. Los estranguladores.* Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

242. SALGARI, Emilio: *Los dos rivales. Los tigres de la Malasia.* Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

257. SALGARI, Emilio: *El rey del mar. La reconquista de Mompracem.* Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

264. SALGARI, Emilio: *El falso Brahmán. La caída de un imperio.* Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

267. SALGARI, Emilio: *En los junglares de la India. El desquite de Yáñez.* Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

292. SALGARI, Emilio: *El capitán Tormenta. El León de Damasco.* Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

296. SALGARI, Emilio: *El hijo del León de Damasco. La galera del Bajá.* Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

302. SALGARI, Emilio: *El Corsario Negro. La venganza.* Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

306. SALGARI, Emilio: *La reina de los caribes. Honorata de Wan Guld. Rústica* .. 300.00

312. SALGARI, Emilio: *Yolanda. Morgan. Rústica* 300.00

363. SALGARI, Emilio: *Aventuras entre los pieles rojas. El rey de la pradera.* Prólogo de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

376. SALGARI, Emilio: *En las fronteras del Far-West. La cazadora de cabelleras.* Prólogo de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

379. SALGARI Emilio: *La soberana del campo de oro. El rey de los cangrejos.* Prólogo de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

288. SALUSTIO: *La conjuración de Catilina. La guerra de Jugurta.* Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 300.00

SAMANIEGO. (Véase FÁBULAS.)

393. SAMOSATA, Luciano de: *Diálogos. Historia verdadera.* Introducción de Salvador Maricbalar. *Rústica* 350.00

59. SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios.* Introducción de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 650.00

142. SAN AGUSTÍN: *Confesiones.* Versión, introducción y nota de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 350.00

40. SAN FRANCISCO DE ASÍS: *Florecillas.* Introducción de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 300.00

228. SAN JUAN DE LA CRUZ: *Subida del Monte Carmelo. Noche oscura. Cántico espiritual. Llama de amor viva. Poesías.* Prólogo de Gabriel de la Mora. *Rústica.* 600.00

199. SAN PEDRO, Diego de: *Cárcel de amor. Arnalte y Lucenda. Sermón. Poesías. Desprecio de la fortuna.* Seguidas de *Question de amor.* Introducción de Arturo Souto Alabarce. *Rústica* 300.00

SÁNCHEZ DE BADAJOZ. (Véase *Autos Sacramentales.)*

50. SANTA TERESA DE JESÚS: *Las moradas; Libro de su Vida.* Biografía de Juana de Ontañón. *Rústica* 300.00

49. SARMIENTO, Domingo F.: *Facundo; Civilización y Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga.* Ensayo preliminar e índice cronológico por Raimundo Lazo. *Rústica* 300.00

SASTRE. (Véase *Teatro Español Contemporáneo.)*

138. SCOTT, Walter: *Ivanhoe o El Cruzado.* Introducción de Arturo Souto. Alabarce. *Rústica* 300.00

409. SCOTT, Walter: *El monasterio.* Prólogo de Henry Thomas. *Rústica* 380.00

416. SCOTT, Walter: *El pirata.* Prólogo de Henry Thomas. *Rústica* 375.00

401. Schiller, Federico: *María Estuardo. La doncella de Orleáns. Guillermo Tell.* Prólogo de Alfredo S. Barca. *Rústica* 350.00

434. SCHILLER, Federico: *Don Carlos. La Conjuración de Fiesco. Intriga y Amor.* Prólogo de Wilhelm Dilthey. *Rústica* 500.00

419. SCHOPENHAUER, Arturo: *El mundo como voluntad y representación.* Introducción de E. Friedrich Sauer. *Rústica* 500.00

281. SENECA: *Tratados filosóficos. Cartas.* Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 300.00

437. SERTILANGES, A. D.: *La Vida Intelectual.* GUITTON, Jean: *El Trabajo Intelectual. Rústica* 500.00

86. SHAKESPEARE: *Hamlet. Penas por amor perdidas. Los dos hidalgos de Verona. Sueño de una noche de verano. Romeo y Julieta.* Con notas preliminares y dos cronologías. *Rústica* 300.00

94. SHAKESPEARE: *Otelo. La fierecilla domada. A vuestro gusto. El rey Lear.* Con notas preliminares y dos cronologías. *Rústica* 300.00

96. SHAKESPEARE: *Macbeth. El mercader de Venecia. Las alegres comadres de Windsor. Julio César. La tempestad.* Con notas preliminares y dos cronologías. *Rústica* ..... $ 300.00

SHOLOJOV. (Véase *Cuentos Rusos.)*

160. SIENKIEWICZ, Enrique: *Quo Vadis?* Prólogo de José Manuel Villalaz. *Rústica.* 325.00

146. SIERRA, Justo: *Juárez: su obra y su tiempo.* Introducción de Agustín Yáñez. *Rústica* 300.00

81. SITIO DE QUERÉTARO: *Según protagonistas y testigos.* Selección y notas introductorias de Daniel Moreno. *Rústica* 300.00

14. SÓFOCLES: *Las siete tragedias.* Versión directa del griego con una introducción de Angel María Garibay K. *Rústica* 300.00

89. SOLIS Y RIVADENEIRA, Antonio de: *Historia de la conquista de México.* Prólogo y Apéndices de Edmundo O'Gorman. Notas de José Valero. *Rústica* 300.00

SOR JUANA INES DE LA CRUZ: *Véase* CRUZ, Sor Juana Inés de la.

319. SPINOZA: *Etica. Tratado teológico-político.* Estudio introductivo, análisis de las obras y revisión del texto por Francisco Larroyo. *Rústica* 500.00

105. STENDHAL: *La cartuja de Parma.* Introducción de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 300.00

359. STENDHAL: *Rojo y negro.* Introducción de Francisco Montes de Oca. *Rústica.* 300.00

110. STEVENSON, R. L.: *La isla del tesoro. Cuentos de los Mares del Sur.* Prólogo de Sergio Pitol. *Rústica* 300.00

72. STOWE, Harriet Beecher: *La cabaña del tío Tom.* Introducción de Daniel Moreno. *Rústica* 300.00

355. SUETONIO: *Los doce Césares.* Introducción de Francisco Montes de Oca 300.00

SURGUCHOV. (Véase *Cuentos Rusos.)*

196. SWIFT, Jonathan: *Viajes de Gulliver.* Traducción, prólogo y notas de Monserrat Alfau. *Rústica* 300.00

291. TACITO, Cornelio: *Anales.* Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 300.00

33. TAGORE, Rabindranath: *La luna nueva. El jardinero. El cartero del Rey. Las piedras hambrientas y otros cuentos.* Estudio de Daniel Moreno. *Rústica* 350.00

232. TARACENA, Alfonso: *Francisco I. Madero. Rústica* 300.00

386. TARACENA, Alfonso: *José Vasconcelos. Rústica* 300.00

TASIN. (Véase *Cuentos Rusos.)*

403. TASSO, Torcuato: *Jerusalén libertada.* Prólogo de M. Th. Laignel. *Rústica* .. 350.00

325. TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO: BENAVENTE: *Los intereses creados. La malquerida.* MARQUINA: *En Flandes se ha puesto el sol.* Hermanos ALVAREZ QUINTERO: *Malvaloca.* VALLE INCLÁN: *El embrujado.* UNAMUNO: *Sombras de sueño.* GARCÍA LORCA: *Bodas de sangre.* Introducciones y anotaciones por Joseph W. Zdenek y Guillermo I. Castillo-Feliú. *Rústica* ... $ 300.00

330. TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO: LÓPEZ RUBIO: *Celos del aire.* MIHURA: *Tres sombreros de copa.* LUCA DE TENA: *Don José, Pepe y Pepito.* SASTRE: *La mordaza.* CALVO SOTELO: *La muralla.* PEMÁN: *Los tres etcéteras de don Simón.* NEVILLE: *Alta fidelidad.* PASO: *Cosas de papá y mamá.* OLMO: *La camisa.* RUIZ IRIARTE: *Historia de un adulterio.* Introducción y anotaciones por Joseph W. Zdenek y Guillermo I. Castillo-Feliú. *Rústica* 300.00

350. TEIXIDOR, Felipe: *Viajeros mexicanos. (Siglos XIX y XX.) Rústica* 300.00

37. TEOGONIA E HISTORIA DE LOS MEXICANOS. Tres opúsculos del siglo XVI. Edición de Angel María Garibay K. *Rústica* 300.00

253. TERENCIO: *Comedias: La andriana. El eunuco. El atormentador de sí mismo. Los hermanos. La suegra. Formión.* Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca. *Rústica* 300.00

TIMONEDA. (Véase *Autos Sacramentales.)*

201. TOLSTOI, León: *La Guerra y la Paz.* De "La Guerra y la Paz" por Eva Alexandra Uchmany. *Rústica* 600.00

205. TOLSTOI, León: *Ana Karenina.* Prólogo de Pedro Guillén. *Rústica* 400.00

295. TOLSTOI, León: *Cuentos escogidos.* Prólogo de Pedro Guillén. *Rústica* 300.00

394. TOLSTOI, León: *Infancia-Adolescencia-Juventud. Recuerdos.* Prólogo de Salvador Marichalar. *Rústica* 300.00

413. TOLSTOI, León: *Resurrección.* Prólogo de Emilia Pardo Bazán. *Rústica* 400.00

290. TUCÍDIDES: *Historia de la guerra del Peloponeso.* Introducción de Edmundo O'Gorman. *Rústica* 450.00

TURGUEÑEV. (Véase *Cuentos Rusos.)*

209. TWAIN, Mark: *Las aventuras de Tom Sawyer.* Introducción de Arturo Souto Alabarce. *Rústica* 300.00

337. TWAIN, Mark: *El príncipe y el mendigo.* Introducción de Arturo Souto Alabarce. *Rústica* ..... $ 300.00

UCHMANY, Eva. (Véase TOLSTOI, León, núm. 201.)

UNAMUNO, Miguel de. *(Véase Teatro Español Contemporáneo.)*

384. UNAMUNO, Miguel de: *Cómo se hace una novela. La tía Tula. San Manuel bueno, mártir y tres historias más.* Retrato de Unamuno por J. Cassou y comentario de Unamuno. *Rústica* 300.00

388. UNAMUNO, Miguel de: *Niebla. Abel Sánchez.* Tres novelas ejemplares y un prólogo. *Rústica* 300.00

402. UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo.* Introducción de Ernst Robert Curtius. *Rústica* 360.00

408. UNAMUNO, Miguel de: *Por tierras de Portugal y España. Andanzas y visiones españolas.* Introducción de Ramón Gómez de la Serna. *Rústica* 350.00

417. UNAMUNO, Miguel de: *Vida de Don Quijote y Sancho. En torno al casticismo.* Introducción de Salvador de Madariaga. *Rústica* 500.00

237. USIGLI, Rodolfo: *Corona de Sombra. Corona de Fuego. Corona de Luz. Rústica* . 300.00

52. VALDÉS, Juan de: *Diálogo de la lengua.* Prólogo de Juan M. Lope Blanch. *Rústica* 300.00

VALDIVIESO. *(Véase Autos Sacramentales.)*

56 VALERA, Juan: *Pepita Jiménez y Juanita la Larga.* Prólogo de Juana de Ontañón. *Rústica* 300.00

190. VALMIKI: *El Ramayana.* Prólogo de Teresa E. Rohde. *Rústica* 300.00

135. VALLE-INCLÁN, Ramón del: *Sonata de primavera, Sonata de estío. Sonata de otoño. Sonata de invierno. (Memorias del marqués de Bradomín.)* Estudio preliminar de Allen W. Phillips. *Rústica* 300.00

287. VALLE-INCLÁN, Ramón del: *Tirano Banderas.* Introducción de Arturo Souto Alabarce. *Rústica* 300.00

95. VARONA, Enrique José: *Textos escogidos.* Ensayo de interpretación, acotaciones y selección de Raimundo Lazo. *Rústica* 300.00

55. VARGAS MARTÍNEZ, Ubaldo: *Morelos, siervo de la nación. Rústica* 400.00

217. VELA, Arqueles: *El modernismo.* Su filosofía. Su estética. Su técnica. *Rústica* .. 300.00

425. VEGA, Garcilaso de la, y BOSCÁN, Juan: *Poesías completas.* Prólogo de Dámaso Alonso. *Rústica* .....

439. VEGA, Garcilaso de la (El Inca): *Comentarios reales.* Introducción de José de la Riva-Agüero. *Rústica* .....

243. VELA, Arqueles: *Análisis de la expresión literaria. Rústica* 300.00

339. VÉLEZ DE GUEVARA, Luis: *El diablo cojuelo. Reinar después de morir.* Introducción de Arturo Souto Alabarce. *Rústica* 300.00

111. VERNE, Julio: *De la Tierra a la Luna. Alrededor de la Luna.* Prólogo de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

114. VERNE, Julio: *Veinte mil leguas de viaje submarino.* Nota de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

116. VERNE, Julio: *Viaje al centro de la Tierra. El doctor Ox. Maese Zacarías. Un drama en los aires.* Nota de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

123. VERNE, Julio: *La isla misteriosa.* Nota de María Elvira Bermúdez. *Rústica* ... 375.00

168. VERNE, Julio: *La vuelta al mundo en 80 días. Las tribulaciones de un chino en China. Rústica* 300.00

180. VERNE, Julio: *Miguel Strogoff.* Con una biografía de Julio Verne por María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

183. VERNE, Julio: *Cinco semanas en globo.* Prólogo de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

186. VERNE, Julio: *Un capitán de quince años.* Prólogo de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 400.00

189. VERNE, Julio: *Dos años de vacaciones.* Prólogo de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

260. VERNE, Julio: *Los hijos del capitán Grant.* Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 375.00

361. VERNE, Julio: *El castillo de los Cárpatos. Las indias negras. Una ciudad flotante.* Nota preliminar de María Elvira Bermúdez. *Rústica* 300.00

404. VERNE, Julio: *Historia de los grandes viajes y los grandes viajeros. Rústica* . 400.00

VIDA DEL BUSCÓN DON PABLOS. (Vénse *Lazarillo de Tormes.)*

163.	VIDA Y HECHOS DE ESTEBANILLO GONZALEZ. Prólogo de Juana de Ontañón. *Rústica*	$ 300.00
227.	VILLAVERDE, Cirilo: *Cecilia Valdez*. Estudio crítico de Raimundo Lazo. *Rústica*.	300.00
147.	VIRGILIO: *Eneida. Geórgicas. Bucólicas*. Edición revisada por Francisco Montes de Oca. *Rústica*	350.00
261.	VITORIA, Francisco de: *Relecciones. Del estado, De los indios, y Del derecho de la guerra*. Con una introducción de Antonio Gómez Robledo. Del Colegio Nacional. *Rústica*	300.00
27.	VOCES DE ORIENTE: *Antología de textos literarios del cercano Oriente*. Traducciones, introducciones, compilación y notas de Angel María Garibay K. *Rústica* ..	300.00
398.	VOLTAIRE: *Cándido. Zadig. El ingenuo. Micrómegas. Memnon* y otros cuentos. Prólogo de Juan Antonio Guerrero. *Rústica*	350.00
170.	WALLACE, Lewis: *Ben-Hur*. Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa. *Rústica* ...	400.00
	WICKRAM, Jorge. (Véase: ANONIMO, núm. 428.)	
133.	WILDE, Oscar: *El retrato de Dorian Gray. El príncipe feliz. El ruiseñor y la rosa. El crimen de Lord Arthur Saville. El fantasma de Canterville*. Traducción, prólogo y notas de Monserrat Alfau. *Rústica*	350.00
238.	WILDE, Oscar: *La importancia de llamarse Ernesto. El abanico de Lady Windermere. Una mujer sin importancia. Un marido ideal. Salomé*. Traducción y prólogo de Monserrat Alfau. *Rústica*	300.00
161.	WISEMAN, Cardenal: *Fabiola o la Iglesia de las Catacumbas*. Introducción de Joaquín Antonio Peñalosa. *Rústica*	300.00
90.	ZARCO, Francisco: *Escritos literarios*. Selección, prólogo y notas de René Avilés. *Rústica*	300.00
269.	ZEA, Leopoldo: *Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México*. Dos ensayos sobre México y lo mexicano. *Rústica*	300.00
412.	ZOLA, Emilio: *Nana*. Prólogo de Emilia Pardo Bazán. *Rústica*	400.00
414.	ZOLA, Emilio: *La taberna*. Prólogo de Guy de Maupasant. *Rústica*	400.00
58.	ZORRILLA, José: *Don Juan Tenorio. El puñal del Godo*. Prólogo de Salvador Novo. *Rústica*	300.00
155.	ZORRILLA DE SAN MARTIN, Juan: *Tabaré*. Estudio crítico por Raimundo Lazo. *Rústica*	300.00
418.	ZWEIG, Stefan: *El mundo de ayer. Rústica*	400.00

ENCUADERNADOS EN TELA: $120.00 MÁS POR TOMO.

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO.

EDITORIAL PORRÚA, S. A.

EDITORIAL PORRÚA, S. A.

DICCIONARIO PORRÚA

DE HISTORIA, BIOGRAFÍA Y GEOGRAFÍA DE MÉXICO

QUINTA EDICIÓN EN PRENSA

EL "DICCIONARIO PORRÚA" (DIVULGADO YA CON ESTAS DOS SOLAS PALABRAS) ES SINÓNIMO DE FUENTE DE INFORMACIÓN, VERÍDICA E IMPARCIAL. ES ÁRBITRO DE DISCUSIONES, COMPAÑERO DE TODA LA VIDA; INDISPENSABLE EN TODO CENTRO DE ESTUDIOS, EN LA BIBLIOTECA FAMILIAR, Y, EN FIN, PARA CUANTOS QUIERAN PENETRAR EN EL MUNDO DEL MÉXICO DE AYER Y DE HOY

UNA OBRA DE TODOS PARA TODOS