



Luis Zaballa

# HUMANITAS

LA ERA DE LOS DESCUBRIMIENTOS  
Y LA CREACIÓN DE UNA CIVILIZACIÓN GLOBAL



INTRODUCCIÓN AL HUMANISMO MODERNO

Humanitas





SUBSECRETARÍA

Secretaría General Técnica

Vicesecretaría General Técnica

Área de Documentación y Publicaciones

© Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación, para esta edición

© Luis Zaballa Gómez

© de las imágenes: las instituciones correspondientes

NIPO en papel: 108-20-020-4

NIPO en línea: 108-20-021-X

Depósito Legal: M-15389-2020

ISBN: 978-84-95265-91-3

Producción gráfica: Alfa Digital / [www.alfadigital.es](http://www.alfadigital.es)

Impresión: gráficas82 s.l.

El contenido de esta publicación es responsabilidad exclusiva de su autor.

Catálogo de Publicaciones de la Administración General del Estado

<https://cpage.mpr.gob.es/>

En esta publicación se ha utilizado papel libre de cloro reciclado y/o papel de fibra virgen de bosques gestionados de manera sostenible con el certificado “FSC”, de acuerdo con los criterios medioambientales de la contratación pública.

A tenor de lo dispuesto en la Ley de Propiedad Intelectual, no está permitida la reproducción total o parcial de esta publicación, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier otra forma de cesión de su uso, sin el permiso previo y por escrito del autor, salvo aquellas copias que se realicen para su uso exclusivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación.

Imágenes de cubierta:

Nao Victoria. Foto: Andrew Smith

*La lección de Salamanca*, José María Sert. Palacio de las Naciones. Ginebra, Suiza.

# HUMANITAS

La era de los descubrimientos  
y la creación de una civilización global

**Luis Zaballa**

## RESUMEN DEL CONTENIDO

Introducción

*El germen humanista*

La navegación oceánica

*El nexo de la Humanidad*

El nacimiento de la antropología

*La ciencia de la Humanidad*

La invención de los derechos humanos

*La dignificación de la Humanidad*

El origen de la revolución democrática

*La emancipación de la Humanidad*

La sociedad internacional

*El concierto de la Humanidad*

Conclusión

*El humanismo universal*

# CONTENIDO

## INTRODUCCIÓN

|   |           |
|---|-----------|
| <b>EL GERMEN HUMANISTA.....</b>                       | <b>17</b> |
| I. El concepto de Renacimiento.....                   | 19        |
| 1. <i>La recuperación de la cultura clásica</i> ..... | 20        |
| 2. <i>La síntesis clásico-cristiana</i> .....         | 22        |
| 3. <i>El espíritu del Renacimiento</i> .....          | 25        |
| II. El concepto de humanismo .....                    | 31        |
| 1. <i>Erasmus</i> .....                               | 33        |
| 2. <i>Maquiavelo</i> .....                            | 35        |
| 3. <i>Moro</i> .....                                  | 37        |
| III. El humanismo ético moderno.....                  | 40        |
| 1. <i>Vives</i> .....                                 | 40        |
| 2. <i>Conclusión</i> .....                            | 48        |

## SECCIÓN PRIMERA

|   |           |
|---|-----------|
| <b>LA NAVEGACIÓN OCEÁNICA:</b>          |           |
| <b>EL NEXO DE LA HUMANIDAD.....</b>     | <b>49</b> |
| <b>1. Las bases del despegue.....</b>   | <b>51</b> |
| I. La épica caballeresca.....           | 52        |
| II. La capacidad técnica .....          | 54        |
| 1. <i>El conocimiento clásico</i> ..... | 54        |
| 2. <i>La ciencia cosmográfica</i> ..... | 55        |



|   |            |
|---|------------|
| 3. <i>Latitud y longitud</i> .....                              | 57         |
| 4. <i>La tecnología naval</i> .....                             | 59         |
| 5. <i>El Renacimiento científico</i> .....                      | 60         |
| <b>2. La integración continental</b> .....                      | <b>61</b>  |
| I. El trazado de las rutas oceánicas .....                      | 62         |
| 1. <i>Expediciones orientales</i> .....                         | 64         |
| 2. <i>Expediciones occidentales</i> .....                       | 65         |
| II. Las incursiones terrestres.....                             | 69         |
| III. La globalización.....                                      | 72         |
| 1. <i>El descubrimiento del Pacífico</i> .....                  | 73         |
| 2. <i>El tornaviaje</i> .....                                   | 75         |
| 3. <i>La circunnavegación</i> .....                             | 78         |
| <b>3. El redescubrimiento del mundo</b> .....                   | <b>81</b>  |
| I. Tiempos desconcertantes.....                                 | 82         |
| 1. <i>Hallazgos biológicos</i> .....                            | 83         |
| 2. <i>Hallazgos ecológicos</i> .....                            | 86         |
| 3. <i>Hallazgos cosmográficos</i> .....                         | 88         |
| 4. <i>Hallazgos tecnológicos</i> .....                          | 89         |
| II. Reflexión sobre la revolución científica.....               | 94         |
| <b>4. La unión ecológica</b> .....                              | <b>97</b>  |
| I. El intercambio biológico.....                                | 97         |
| 1. <i>La revolución agrícola</i> .....                          | 98         |
| 2. <i>El cruce epidémico</i> .....                              | 99         |
| II. Balance del intercambio .....                               | 100        |
| 1. <i>El surgimiento de Europa</i> .....                        | 101        |
| 2. <i>La Nueva Pangea</i> .....                                 | 101        |
| <b>5. La libertad de navegación</b> .....                       | <b>103</b> |
| I. El debate sobre el dominio de los mares .....                | 103        |
| 1. <i>La posición de Vitoria</i> .....                          | 103        |
| 2. <i>La posición de Menchaca</i> .....                         | 104        |
| 3. <i>El planteamiento humanista</i> .....                      | 105        |
| 4. <i>Aceptación internacional de la libre navegación</i> ..... | 106        |
| 5. <i>Vigencia actual del principio</i> .....                   | 107        |

## SECCIÓN SEGUNDA

|   |            |
|---|------------|
| <b>EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA:<br/>LA CIENCIA DE LA HUMANIDAD .....</b> | <b>109</b> |
| <b>6. Nuevo mundo, nuevos problemas éticos.....</b>                           | <b>111</b> |
| I. Primeros debates .....   | 111        |
| 1. <i>La encomienda</i> .....   | 112        |
| 2. <i>La 'anomia'</i> .....   | 113        |
| 3. <i>Las epidemias</i> .....   | 114        |
| II. Controversia en La Española .....   | 114        |
| 1. <i>El sermón de Montesinos</i> .....                                       | 114        |
| 2. <i>La conversión de Las Casas</i> .....                                    | 115        |
| 3. <i>La odisea de Minaya</i> .....   | 118        |
| 4. <i>La figura de Sepúlveda</i> .....  | 118        |
| <b>7. El debate de Valladolid .....</b>                                       | <b>121</b> |
| I. Intervinientes .....   | 121        |
| 1. <i>Soto</i> .....  | 122        |
| 2. <i>Sepúlveda</i> .....   | 123        |
| 3. <i>Las Casas</i> .....   | 125        |
| II. La cuestión de la naturaleza humana.....                                  | 128        |
| 1. <i>Naturaleza productiva</i> .....   | 128        |
| 2. <i>Naturaleza verbal</i> .....   | 130        |
| 3. <i>Naturaleza racional</i> .....   | 132        |
| 4. <i>Naturaleza social</i> .....   | 134        |
| 5. <i>Naturaleza artística</i> .....  | 137        |
| 6. <i>Naturaleza trascendente</i> .....                                       | 138        |
| III. Las consecuencias del debate .....                                       | 140        |
| 1. <i>El destierro de la doctrina supremacista</i> .....                      | 140        |
| 2. <i>El ser humano como fin</i> .....  | 140        |
| 3. <i>El paso a la antropología científica</i> .....                          | 142        |
| <b>8. La unidad natural del género humano.....</b>                            | <b>143</b> |
| I. Las tesis de Las Casas.....  | 144        |

|  |            |
|--|------------|
| 1. Fuentes doctrinales .....                                     | 145        |
| 2. Mestizaje .....   | 146        |
| II. Las teorías de Acosta.....                                   | 147        |
| 1. La migración desde Asia .....                                 | 147        |
| 2. La divergencia evolutiva .....                                | 149        |
| 3. Conclusión .....  | 154        |
| <b>9. La diversidad cultural de las sociedades humanas .....</b> | <b>155</b> |
| I. Etnografía.....   | 155        |
| 1. La Historia general de Sahagún .....                          | 155        |
| 2. Otros estudios etnográficos .....                             | 160        |
| 3. La etnografía lingüística .....                               | 162        |
| II. Etnología.....   | 163        |
| 1. La generalización científica .....                            | 164        |
| 2. El relativismo cultural .....                                 | 165        |
| 3. El evolucionismo cultural .....                               | 167        |
| <b>10. Evolución posterior de la ciencia antropológica .....</b> | <b>171</b> |
| I. Recepción del legado renacentista.....                        | 171        |
| 1. Montaigne .....   | 171        |
| 2. Rousseau .....  | 173        |
| 3. Condorcet .....   | 173        |
| II. Rechazo del legado renacentista.....                         | 174        |
| 1. Bernier .....   | 174        |
| 2. Gobineau .....  | 175        |
| 3. Crawford-Hunt .....   | 175        |
| III. Rescate del legado renacentista.....                        | 176        |
| 1. Morgan .....  | 177        |
| 2. Tylor .....   | 177        |
| 3. Malinowski .....  | 177        |
| 4. Boas .....  | 178        |
| 5. Antropología y humanismo .....                                | 180        |

## SECCIÓN TERCERA

|   |            |
|---|------------|
| <b>LA INVENCION DE LOS DERECHOS HUMANOS:<br/>LA DIGNIFICACIÓN DE LA HUMANIDAD .....</b> | <b>183</b> |
| <b>11. La síntesis del pensamiento renacentista .....</b>                               | <b>185</b> |
| I. La escolástica humanista .....   | 185        |
| 1. <i>Vitoria</i> .....   | 185        |
| 2. <i>Seguidores de Vitoria</i> .....   | 187        |
| <b>12. La filosofía de los derechos humanos .....</b>                                   | <b>189</b> |
| I. Gestación histórica .....  | 189        |
| 1. <i>Los derechos individuales</i> .....   | 189        |
| 2. <i>Los derechos naturales</i> .....  | 190        |
| 3. <i>El arraigo en la naturaleza humana</i> .....                                      | 192        |
| 4. <i>La clave de la felicidad</i> .....  | 194        |
| <b>13. La identificación de los derechos humanos.....</b>                               | <b>197</b> |
| I. Derechos de primera generación .....   | 197        |
| 1. <i>La vida y la integridad física</i> .....  | 197        |
| 2. <i>La libertad</i> .....   | 201        |
| 3. <i>La igualdad</i> .....   | 208        |
| 4. <i>La propiedad, un derecho ordinario</i> .....                                      | 210        |
| 5. <i>La nacionalidad</i> .....   | 211        |
| 6. <i>El matrimonio</i> .....   | 212        |
| 7. <i>El honor</i> .....  | 212        |
| II. Derechos de segunda generación.....   | 212        |
| III. Derechos de tercera generación.....  | 214        |
| <b>14. La protección de los derechos humanos.....</b>                                   | <b>219</b> |
| I. Las Leyes de Burgos .....  | 219        |
| 1. <i>Texto legal</i> .....   | 219        |
| 2. <i>El defensor de los indios</i> .....   | 221        |
| II. Las Leyes Nuevas .....  | 223        |
| 1. <i>Texto legal</i> .....   | 224        |
| 2. <i>Oposición a los encomenderos</i> .....  | 226        |



|   |            |
|---|------------|
| 3. <i>Reacción de Las Casas</i> .....                         | 228        |
| III. Trascendencia histórica                                  |            |
| de la legislación de Indias.....                              | 230        |
| <b>15. Las grandes declaraciones de derechos.....</b>         | <b>233</b> |
| I. La Declaración de Derechos de Virginia.....                | 233        |
| II. La Declaración de Independencia                           |            |
| de Estados Unidos .....                                       | 236        |
| III. La Declaración de Derechos del Hombre                    |            |
| y del Ciudadano .....   | 239        |
| IV. Otras vías de expansión de los derechos humanos.....      | 242        |
| V. La Declaración Universal                                   |            |
| de los Derechos Humanos .....                                 | 244        |
| <b>16. Los derechos humanos en el siglo XXI .....</b>         | <b>249</b> |
| I. Instituciones de Naciones Unidas .....                     | 249        |
| 1. <i>El Consejo de Derechos Humanos</i> .....                | 249        |
| 2. <i>El alto comisionado para los Derechos Humanos</i> ..... | 251        |
| 3. <i>La Corte Penal Internacional</i> .....                  | 251        |
| 4. <i>Balance histórico</i> .....                             | 254        |

## SECCIÓN CUARTA

### **EL ORIGEN DE LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA:**

#### **LA EMANCIPACIÓN DE LA HUMANIDAD .....**

|   |            |
|---|------------|
| <b>17. El principio representativo.....</b> | <b>257</b> |
| I. Las Cortes de León.....                  | 258        |
| 1. <i>Origen histórico</i> .....            | 258        |
| 2. <i>Funcionamiento</i> .....              | 259        |
| 3. <i>Legislación</i> .....                 | 260        |
| 4. <i>Propagación del modelo</i> .....      | 261        |
| <b>18. El principio democrático.....</b>    | <b>265</b> |
| I. Republicanismo .....                     | 265        |
| 1. <i>Castrillo</i> .....                   | 266        |

|   |            |
|---|------------|
| 2. <i>Vitoria</i> .....   | 268        |
| 3. <i>Maquiavelo</i> .....  | 270        |
| II. <b>Constitucionalismo</b> .....   | 272        |
| 1. <i>Tomás de Aquino</i> .....   | 272        |
| 2. <i>Desarrollo del constitucionalismo en España</i> .....                   | 274        |
| 3. <i>Vitoria</i> .....   | 276        |
| 4. <i>Soto</i> .....  | 276        |
| 5. <i>Menchaca</i> .....  | 278        |
| 6. <i>Las Casas</i> .....   | 278        |
| 7. <i>Roa</i> .....   | 279        |
| 8. <i>Mariana</i> .....   | 281        |
| 9. <i>Suárez</i> .....  | 283        |
| 10. <i>Recepción del constitucionalismo en Europa</i> .....                   | 284        |
| 11. <i>La idea del contrato social</i> .....                                  | 286        |
| III. <b>Sufragismo</b> .....  | 297        |
| 1. <i>Enfoque parlamentarista</i> .....                                       | 297        |
| 2. <i>Enfoque constitucionalista</i> .....                                    | 298        |
| 3. <i>Enfoque mixto</i> .....   | 299        |
| 4. <i>Sufragismo y democracia</i> .....                                       | 300        |
| <b>19. El principio utópico</b> .....   | <b>303</b> |
| I. <b>Experimentos sociales en América</b> .....                              | 304        |
| 1. <i>El proyecto de Las Casas</i> .....                                      | 304        |
| 2. <i>Los hospitales-pueblo</i> .....   | 305        |
| 3. <i>Las misiones jesuítico-guaraníes</i> .....                              | 307        |
| 4. <i>Impacto y continuidad</i><br><i>de la experimentación utópica</i> ..... | 312        |
| <b>20. Las revoluciones atlánticas</b> .....                                  | <b>315</b> |
| I. <b>La Revolución guaraní</b> .....   | 315        |
| II. <b>La Revolución virginiana</b> .....                                     | 317        |
| 1. <i>Raíces ideológicas</i> .....  | 317        |
| 2. <i>Texto constitucional</i> .....  | 318        |
| 3. <i>Bill of Rights</i> .....  | 321        |
| III. <b>La Revolución francesa</b> .....                                      | 323        |

|   |            |
|---|------------|
| IV. ‘Occidente’ .....                             | 325        |
| <b>21. La universalidad de la democracia.....</b> | <b>327</b> |

## SECCIÓN QUINTA

|  |            |
|--|------------|
| <b>LA SOCIEDAD INTERNACIONAL:<br/>EL CONCIERTO DE LA HUMANIDAD .....</b> | <b>331</b> |
|--|------------|

|   |            |
|---|------------|
| <b>22. El principio del fin de una era.....</b>               | <b>333</b> |
| I. La cuestión legal de la Conquista .....                    | 333        |
| 1. <i>Primeras polémicas</i> .....                            | 333        |
| 2. <i>El Requerimiento</i> .....                              | 334        |
| 3. <i>La duda indiana</i> .....                               | 335        |
| II. Las tesis de Vitoria.....                                 | 336        |
| 1. <i>Los siete títulos no legítimos</i> .....                | 336        |
| 2. <i>Los siete títulos legítimos</i> .....                   | 341        |
| III. La controversia sobre Vitoria .....                      | 346        |
| 1. <i>Acusación</i> .....                                     | 346        |
| 2. <i>Defensa</i> .....                                       | 346        |
| 3. <i>La ‘vía portuguesa’</i> .....                           | 348        |
| 4. <i>Significación histórica de la obra de Vitoria</i> ..... | 349        |
| <b>23. La ley global.....</b>                                 | <b>353</b> |
| I. El Derecho Internacional moderno: características.....     | 354        |
| 1. <i>Universalidad</i> .....                                 | 355        |
| 2. <i>Generalidad</i> .....                                   | 356        |
| 3. <i>Integridad</i> .....                                    | 360        |
| II. La institucionalidad internacional .....                  | 362        |
| 1. <i>Poder legislativo</i> .....                             | 362        |
| 2. <i>Poder ejecutivo</i> .....                               | 365        |
| 3. <i>Poder judicial</i> .....                                | 365        |
| III. Evolución histórica del Derecho Internacional.....       | 368        |
| 1. <i>Gentili</i> .....                                       | 368        |
| 2. <i>Grocio</i> .....  | 369        |

|   |            |
|---|------------|
| 3. <i>Kant</i> .....                                | 370        |
| 4. <i>Recuperación de Vitoria</i> .....             | 371        |
| <b>24. El pacto global</b> .....                    | <b>373</b> |
| I. Filosofía de la sociedad internacional .....     | 373        |
| 1. <i>La paz perpetua</i> .....                     | 373        |
| 2. <i>El equilibrio de poderes</i> .....            | 374        |
| 3. <i>Decantación histórica</i> .....               | 375        |
| II. El Pacto de la Sociedad de Naciones .....       | 377        |
| 1. <i>Fines</i> .....                               | 378        |
| 2. <i>Estructura</i> .....                          | 379        |
| 3. <i>Colapso</i> .....                             | 382        |
| III. La Organización de Naciones Unidas .....       | 383        |
| 1. <i>Fines</i> .....                               | 383        |
| 2. <i>Estructura</i> .....                          | 386        |
| 3. <i>Balance y perspectivas</i> .....              | 389        |
| <b>25. ¿Hacia el Estado global?</b> .....           | <b>391</b> |
| I. Procesos supranacionales .....                   | 391        |
| 1. <i>La descolonización</i> .....                  | 391        |
| 2. <i>La responsabilidad de proteger</i> .....      | 395        |
| 3. <i>La integración regional</i> .....             | 397        |
| II. El debate histórico sobre el Estado global..... | 400        |

## CONCLUSIÓN

|   |            |
|---|------------|
| <b>EL HUMANISMO UNIVERSAL</b> .....                       | <b>405</b> |
| I. Los fundamentos del humanismo renacentista .....       | 407        |
| II. El despliegue del humanismo renacentista .....        | 409        |
| 1. <i>Humanismo asistencial</i> .....                     | 410        |
| 2. <i>Humanismo trascendental</i> .....                   | 412        |
| 3. <i>Humanismo universal</i> .....                       | 412        |
| III. El proyecto humanista de la civilización global..... | 415        |
| 1. <i>Una visión literaria</i> .....                      | 416        |



|  |     |
|--|-----|
| 2. <i>La idea de progreso histórico</i> .....          | 418 |
| IV. Evolución posterior del pensamiento humanista..... | 419 |
| 1. <i>Humanismo teísta</i> .....                       | 419 |
| 2. <i>Humanismo deísta</i> .....                       | 420 |
| 3. <i>Humanismo secular</i> .....                      | 421 |
| 4. <i>Antihumanismo</i> .....                          | 422 |
| 5. <i>Humanismo socialista</i> .....                   | 423 |
| 6. <i>Humanismo integral</i> .....                     | 424 |
| V. Consideraciones finales .....                       | 425 |
| 1. <i>Un nuevo perfil humano</i> .....                 | 426 |
| 2. <i>'El tiempo de la flor'</i> .....                 | 427 |

### **Anexo documental**

|   |            |
|---|------------|
| <b>Leyes Nuevas (1542)</b> .....  | <b>429</b> |
| Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para<br>la gobernación de las Indias, y buen tratamiento y<br>conservación de los indios ..... | 429        |

|                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| NOTAS. BIBLIOGRAFÍA. ÍNDICES ..... | 457 |
|------------------------------------|-----|

|                                 |            |
|---------------------------------|------------|
| <b>Notas</b> .....              | <b>459</b> |
| <b>Bibliografía</b> .....       | <b>509</b> |
| <b>Índice onomástico</b> .....  | <b>521</b> |
| <b>Índice de imágenes</b> ..... | <b>531</b> |

Todos los pueblos del mundo son humanos.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

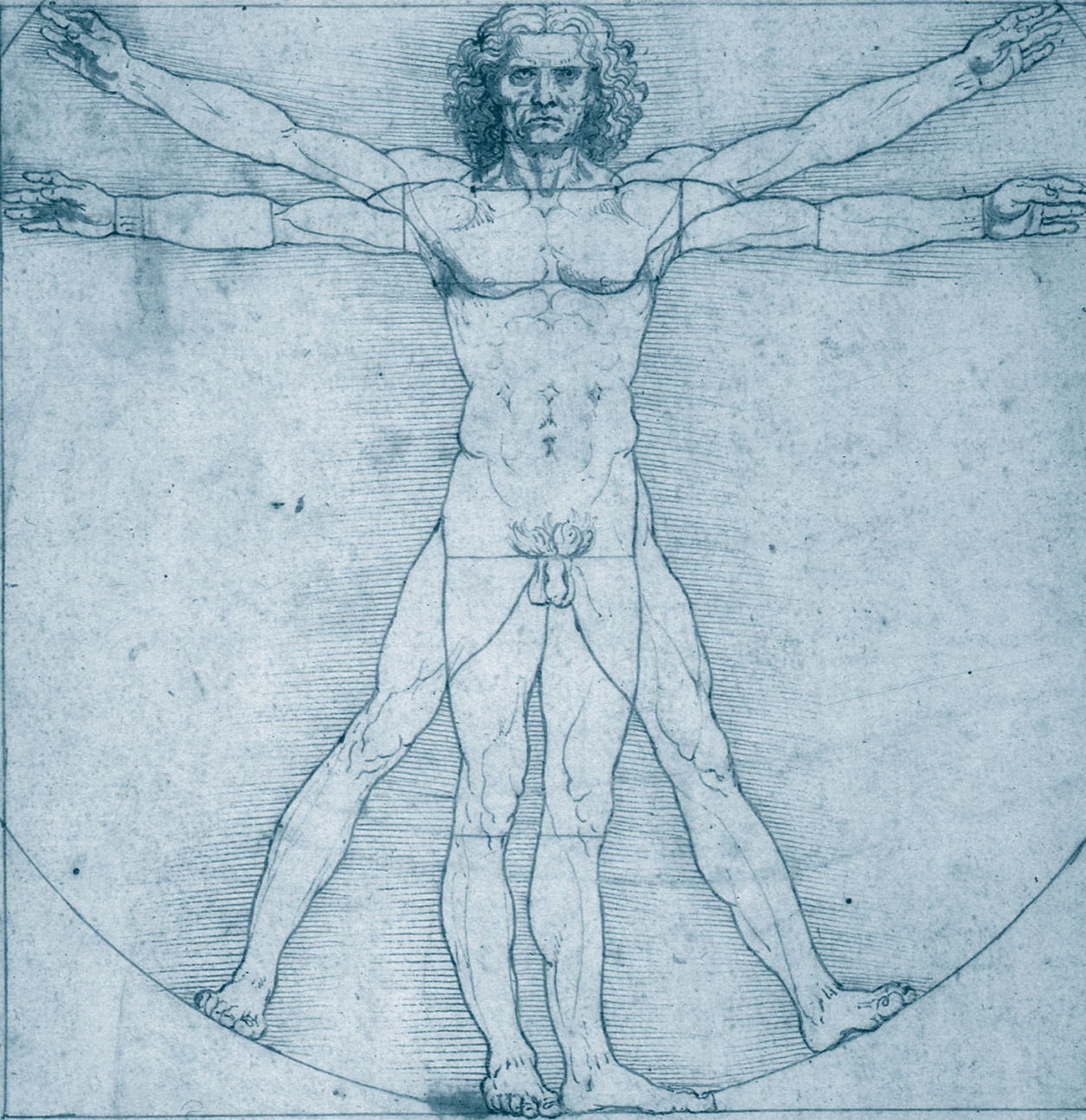
El hombre no es lobo para el hombre, sino hombre.

FRANCISCO DE VITORIA



INTRODUCCIÓN

EL GERMEN HUMANISTA







ESTA ES LA HISTORIA del descubrimiento de la Humanidad; de cómo la Humanidad logró conocerse a sí misma y reconocerse a sí misma. Se desplegará a través de sus más brillantes protagonistas, formando con ellos una constelación humana verdaderamente singular y, como se verá, verdaderamente trascendental en la evolución de la especie. De ellos surgirá la idea radicalmente nueva de la Humanidad *como proyecto ético colectivo*.

El origen de este concepto revolucionario suele situarse en el contexto del Renacimiento europeo y, más concretamente, en el movimiento intelectual conocido como *humanismo*. Puede aceptarse esta noción general, siempre y cuando se tenga una comprensión inteligente de lo que significan sustancialmente los conceptos de Renacimiento y humanismo, más allá de las fórmulas convencionales de los manuales de historia. El propósito de esta introducción es precisamente esclarecer estos conceptos a fin de comprender con suficiente lucidez el medio cultural en que se desarrollará la historia.

## I. EL CONCEPTO DE RENACIMIENTO

Por Renacimiento suele entenderse el periodo de la historia europea comprendido entre los siglos XIV y XVI, caracterizado por el redescubrimiento y revalorización de la cultura clásica de Grecia y Roma. Es una aproximación válida al concepto de Renacimiento, ya que en aquel periodo se produjo, en efecto, ese fenómeno de redescubrimiento y revalorización cultural. Pero no

es del todo exacta si a ella subyace, como es común, la creencia de que la Europa medieval se había desligado de su herencia clásica, algo que nunca llegó a ocurrir realmente.

**1. La recuperación de la cultura clásica.** De hecho, la labor de preservación de la civilización grecorromana comenzó desde el



Isidoro de Sevilla (fig. 1)

mismo momento de constatarse su declive. San Isidoro de Sevilla, por ejemplo, empezó a finales del siglo VI a rescatar los saberes clásicos y a recopilarlos minuciosamente en un extenso compendio, conocido como *Orígenes*, que constituye una verdadera enciclopedia de la cultura clásica.<sup>1</sup> Es una obra clave que destaca no solo por la amplitud de los conocimientos recopilados, sino por una ordenación extremadamente sistemática, en 20 libros y 448 capítulos, concebida para facilitar la consulta del lector. Dado el volumen, así como la accesibilidad de la información reco-

pilada, muchos han visto en esta obra *la primera base de datos* de la historia, lo que explica que en el mundo católico los programadores conozcan a san Isidoro como el ‘patrón de la informática’.

Más tarde, en los siglos VIII y IX, se realizó bajo el Imperio de Carlomagno una nueva labor de acopio, reparación y transcripción de textos clásicos. El trabajo fue desarrollado fundamentalmente por frailes y se centró en gran medida en el estudio de las Sagradas Escrituras, pero se extendió también a los ámbitos del Derecho, la arquitectura y las artes, con lo que llegaron a formarse importantes bibliotecas clásicas que se pondrían a disposición de un creciente gremio de eruditos religiosos.<sup>2</sup>

En todo caso, las principales fuentes del saber clásico se encontraban en las tierras depositarias de textos antiguos, en las que se hizo un esfuerzo continuado de búsqueda y compilación de materiales, lo que facilitó el rescate de grandes obras clásicas a

lo largo de los siglos. Son, esencialmente, las tierras de la península itálica en lo que se refiere a los textos latinos, y las tierras del Imperio bizantino y de la península ibérica en lo que se refiere a los textos griegos.

En las ciudades independientes del norte de la actual Italia comenzó a surgir, a partir del siglo IX, un especial interés por los grandes textos de Derecho Romano, especialmente por parte de juristas profesionales conscientes de la utilidad práctica de estas obras. En el siglo XII ya se estudiaban en la Universidad de Bolonia las obras clásicas del Derecho, como el *Digesto*, lo que estableció un sentimiento general de vigencia del conocimiento antiguo que finalmente conduciría a un interés más amplio por la recuperación de obras literarias y filosóficas.<sup>3</sup>

En cuanto al Imperio bizantino, cabe recordar que fue el heredero directo del Imperio romano desde que el emperador Constantino decidiera trasladar la capital del imperio a Bizancio (Constantinopla) en el año 324. Bajo su control quedaron los territorios de la Grecia clásica, cuya lengua oficial era el griego helenístico, de modo que los estudiosos bizantinos no tendrían especial dificultad en identificar y entender las grandes obras clásicas que se hubieran preservado. Este conocimiento se comunicó a Europa occidental fundamentalmente a través de los contactos comerciales y diplomáticos mantenidos con las ciudades de Venecia, Florencia y Milán.<sup>4</sup>

Por su parte, la península ibérica era depositaria de una gran cantidad de textos griegos, especialmente de carácter filosófico y científico, debido al celo de los estudiosos musulmanes, quienes durante su presencia en tierras hispanas recogieron, estudiaron e incluso comentaron estas obras, por lo general traduciéndolas al árabe. A medida que los reinos cristianos recobraron el dominio de esas tierras, hicieron un esfuerzo semejante. La llamada Escuela de Traductores de Toledo, que comenzaría de manera informal en el siglo XII, y que a partir del siglo XIII contaría

con el patronazgo del rey de Castilla, Alfonso X el Sabio, vertió al latín gran cantidad de obras de origen griego traducidas al árabe,



Sala de trabajo en la Escuela de Traductores. Reconstruida para la serie televisiva Toledo (2012). (fig. 2)

además de otros textos de origen árabe o indio. Por esta vía se recuperó, por ejemplo, buena parte de la obra de Aristóteles. Es interesante comprobar que los escritos de santo Tomás de Aquino centrados en el pensamiento aristotélico —obras del siglo XIII— se basaban en la lectura de textos traducidos del árabe al latín, y que venían comentados por el pensador hispano-musulmán Averroes. Santo Tomás aludiría allí a Aristóteles como ‘el filósofo’ y a Averroes como ‘el comentarista’.

El proceso de recuperación de la cultura clásica fue, por tanto, una labor de muchos siglos, aunque no por ello podría considerarse ese periodo como parte sustancial del Renacimiento. Cuando el historiador francés Jules Michelet acuñó el concepto de *Renacimiento* en el siglo XIX, lo hizo resaltando que en aquel periodo se había producido un *re-nacimiento* real de las disciplinas artísticas, literarias y filosóficas de la Antigüedad grecorromana, es decir, una *nueva producción* de obras culturales que seguía la misma línea y alcanzaba el mismo nivel que sus antecesores clásicos. Esto se produjo, sin duda, en ciertos países europeos a lo largo de los siglos XIV a XVI, pero no realmente en los siglos anteriores, salvo por alguna figura excepcional.

**2. La síntesis clásico-cristiana.** Conviene subrayar, además, que el re-nacimiento del arte y pensamiento clásicos no se produjo en un vacío cultural, ni desalojando a la cultura europea preexistente, sino *integrándose con ella*. Europa estaba dominada en aquellos siglos por la cultura cristiana y lo que se produjo en el Renacimiento no fue sino la *fusión* del clasicismo con el cristianismo. Puede comprobarse fácilmente al contemplar, por ejemplo, el

fresco de la Capilla Sixtina de Miguel Ángel, en el que las formas artísticas responden a patrones clásicos, mientras que los contenidos reflejan creencias cristianas. La fusión de clasicismo y cristianismo es, de hecho, *el rasgo distintivo de la cultura europea* desde sus orígenes altomedievales, siendo en el Renacimiento cuando esa fusión llegó a culminarse.

Hay, al menos, una figura excepcional que, ya antes del periodo reconocido convencionalmente como renacentista, reunió el doble requisito de retomar la cultura grecorromana a la altura de los clásicos y fusionarla con la cultura cristiana. No es otro que el ya mencionado Tomás de Aquino, el dominico napolitano reconocido como una de las cumbres del pensamiento filosófico europeo y autor de la principal *síntesis filosófica* entre pensamiento clásico y doctrina cristiana.

Santo Tomás no se limitó a estudiar y conocer el sistema filosófico de Aristóteles —el más completo de la Grecia clásica—, sino que se esforzó en integrarlo con la cosmovisión cristiana, hasta componer un nuevo sistema filosófico —el primero desde la era clásica— que acabaría por cimentar el pensamiento católico. También integró en ese sistema importantes aspectos del pensamiento romano, especialmente de aquello en lo que más destacaron los romanos: el Derecho. Basta señalar un ejemplo de cada una de esas dos tradiciones intelectuales para ilustrar esta labor de síntesis.

Aristóteles escribió, junto a tratados de ética, física y biología, un fascinante tratado de ciencia política que establecería, de hecho, los fundamentos de la disciplina.<sup>5</sup> En él catalogó las diversas formas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) como diferentes sistemas



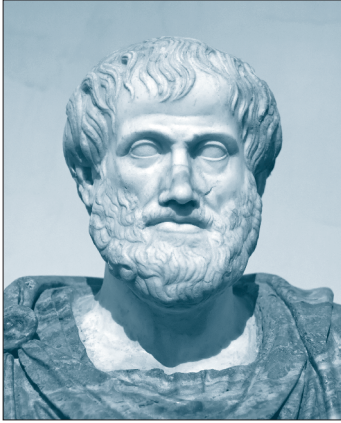
Imagen del Cristo Resucitado.  
Capilla Sixtina (fig. 3)



Santo Tomás de Aquino (fig. 4)



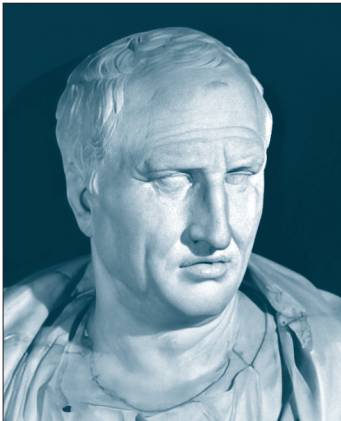
de ejercicio del poder político, entendiendo, en todo caso, que ese poder provenía originariamente de la comunidad política en



Aristóteles (fig. 5)

su conjunto: la *polis*. Por otra parte, la forma de gobierno más habitual en tiempos de santo Tomás era la monarquía, y la tradición cristiana entendía que el poder que ejercía el rey provenía de Dios. Pues bien, santo Tomás unió ambos conceptos y afirmó que el poder legítimo provenía efectivamente de Dios, pero que este no lo transmitía directamente al rey sino a la comunidad política, la cual, por su parte, podía *encomendar* al rey el ejercicio legítimo del poder en interés de todos. Así quedaban integradas las concepciones clásica y cristiana del poder político.<sup>6</sup>

Por otra parte, santo Tomás estudió las teorías clásicas del Derecho Natural, entre las que destacaba fundamentalmente la teoría del político y jurista romano del siglo I a. C. Marco Tulio Cicerón. Cicerón quiso encontrar una base sólida para fundamentar el ideal de justicia y las normas de Derecho de cualquier



Cicerón (fig. 6)

sociedad. Se inspiró para ello en los científicos griegos, quienes decían fundar sus concepciones científicas en la *observación de la naturaleza* hasta descubrir en ella las leyes inmutables que la estructuraban. Según Cicerón, la naturaleza habría de ser también la *maestra de la justicia* y de su observación podrían extraerse igualmente las leyes inmutables que habrían de estructurar la sociedad humana.<sup>7</sup>

Esto significa, en esencia, que para decidir lo que es justo en una determinada situación hay que conocer la naturaleza de los elementos que aparecen en ella. Por ejemplo: Si A presta algo a B, ¿qué deberá B

devolver a A? ¿La misma cosa o algo de igual valor? La respuesta es que *depende de la naturaleza* de la cosa. Si lo prestado es un caballo, habrá que devolver el mismo caballo, naturalmente, porque se trata de un ser vivo con propiedades únicas. Pero si lo prestado es una moneda de oro, podrá devolverse cualquier moneda equivalente, ya que las monedas son, por su propia naturaleza, bienes genéricos que sirven como medio de cambio. De la naturaleza de las cosas se derivan, por tanto, normas de Derecho.

Santo Tomás percibió la utilidad práctica y teórica de esta aproximación naturalista al Derecho, y la hizo suya. Pero al mismo tiempo creía en la ley de Dios, revelada a los hombres a través de la Biblia. ¿Cuál debía ser, entonces, el fundamento de las normas sociales? ¿La naturaleza o la palabra de Dios? Santo Tomás entendía que Dios era, al mismo tiempo, autor de la naturaleza y de la Biblia, y que ambas formaban parte de un mismo plan, por lo que debían ser necesariamente coherentes entre sí. La naturaleza sería el medio para conocer la ley natural, y la Biblia el medio para conocer la ley divina. A partir de ahí, al engarzar racionalmente las leyes naturales y divinas, santo Tomás lograría una síntesis completa del Derecho Natural romano con la moral revelada del cristianismo.<sup>8</sup>

**3. El espíritu del Renacimiento.** Bastan estos ejemplos para reconocer en santo Tomás un intelectual *sustancialmente renacentista* e incorporar su figura a la historiografía del Renacimiento, al menos en calidad de precursor. Se trata, por lo demás, de una categorización que resulta natural si se atiende a criterios de proximidad histórica y geográfica, ya que santo Tomás fue paisano y, en sus últimos años, contemporáneo del principal precursor del Renacimiento literario, Dante Alighieri. Y solo unas décadas después de su muerte, otro paisano suyo protagonizaría el acontecimiento literario clave del periodo renacentista.

Se trata, naturalmente, del descubrimiento que hizo el poeta Francesco Petrarca de un manuscrito olvidado de Cicerón en la



ciudad valona de Lieja, en 1333. Petrarca confesó haber quedado sobrecogido por la lectura de Cicerón y, en particular, por su magistral dominio del lenguaje; un lenguaje culto, pero a la vez natural y claro. Se propuso emprender una *imitatio* de la literatura de Cicerón y de los demás autores latinos, si bien entendía que esa imitación no debía ser artísticamente servil. No se trataba, en su opinión, de caminar sobre los pasos de los autores clásicos, sino de *continuar el camino donde ellos lo dejaron*. Junto a su amigo, el escritor Giovanni Boccaccio, se lanzaría a la búsqueda y lectura de textos clásicos como fuente de inspiración literaria, un empeño que concibió como un ‘camino de perfeccionamiento.’<sup>9</sup>

En esta expresión resuena con fuerza el espíritu de Cicerón, quien concibió el lenguaje —oral y escrito— como la más alta facultad humana, cuyo desarrollo práctico y estético tenía un *poder transformador* de la persona capaz de conducir finalmente a la realización del ideal humano de ciudadano activo comprometido con su comunidad política. Cicerón llegó al extremo de afirmar que el desarrollo de la capacidad verbal era más importante que el de la capacidad cognitiva, ya que el conocimiento adquirido podía quedarse recluido en la mente de una persona, mientras que la capacidad lingüística estaba, por su propia naturaleza, volcada a los demás, se proyectaba necesariamente hacia la ciudadanía y servía de este modo al interés general de la sociedad.<sup>10</sup>

Cabría entender esta concepción ciceroniana del lenguaje como un *programa de autosuperación personal*, algo así como lo que representa la meditación en las culturas de Asia meridional, o incluso las artes marciales en Asia oriental. Este ideal llevó a los príncipes y aristócratas del Renacimiento a *cultivar la palabra* tanto como cultivaban el arte de la guerra, lo que les condujo a incorporar sabios a sus cortes y gabinetes, formar grandes bibliotecas con las que educarse, y afinar al máximo su capacidad verbal, tanto por su utilidad en el ámbito político como por el simple placer de sentir y mostrar su humanidad enaltecida.<sup>11</sup>

Pero este ideal de perfeccionamiento verbal, insuflado por el descubrimiento de los clásicos, acabaría revirtiéndose al propio estudio de los clásicos. Era algo natural en la medida en que los estudiosos eran conscientes del enorme caudal de conocimiento que representaba la cultura antigua y, al mismo tiempo, de la penuria de materiales documentales de que disponían para conocerla. Muchos textos eran el resultado de múltiples copias, no siempre fidedignas, o bien de múltiples traducciones, generalmente realizadas sin el debido método. Se imponía, por tanto, una gran labor colectiva de esclarecimiento de la autenticidad, autoría y significado real de los textos clásicos.

El instrumento esencial para realizar ese trabajo fue el llamado *método filológico*, desarrollado por el erudito romano Lorenzo Valla, consistente, en esencia, en analizar el lenguaje como una expresión más de la cultura de una sociedad determinada e interpretarlo en coherencia con las demás expresiones culturales (artísticas, religiosas, políticas, etc.). En 1440, Valla dio un sonado golpe de mano entre los estudiosos al certificar con autoridad la falsedad de un importante documento histórico, conocido como la *Donación de Constantino*, en el que la Iglesia venía apoyándose para proclamar el poder terrenal del Papa.



Lorenzo Valla (fig. 7)

También denunció provocadoramente los defectos del texto latino de la Biblia reconocido por la Iglesia en aquel momento, la llamada *Vulgata de san Jerónimo*, a la que criticó duramente, tanto por razones de estilo como de significado.<sup>12</sup>

Una vez que se tomó conciencia del trabajo que había por delante y se fue desarrollando el método apropiado, surgió en Italia un gremio de estudiosos de lenguas antiguas, así como de historia antigua, arte antiguo y literatura antigua. Al estar sus estudios centrados en asuntos humanos —y no en los divinos, que

aún predominaban en conventos y universidades—, se conoció a estos estudiosos como *umanisti*, término que iría extendiéndose progresivamente a otros profesionales de la palabra centrados en asuntos humanos, como poetas, narradores y tratadistas.

El enfoque intelectual de estos estudios ‘humanistas’, posteriormente integrados en el ramo académico de las ‘humanidades’, fue adoptado poco a poco por la Iglesia, especialmente en su vertiente filológica. Las críticas de Valla contra el texto bíblico oficial debieron hacer mella en la jerarquía eclesiástica, ya que el propio papa Nicolás V acabaría contratando sus servicios. De este cambio de actitud surgieron generaciones de humanistas eclesiásticos volcados al estudio de las lenguas antiguas en que fueron escritas las Sagradas Escrituras (griego, hebreo y arameo), así como sus respectivas culturas, con el fin de determinar el sentido exacto de los textos originales y darles la debida expresión literaria. La nueva *ciencia de la palabra* acabaría aplicándose, de este modo, a esclarecer la palabra de Dios.

En medio de este clima irrumpiría una innovación tecnológica extraordinaria, la imprenta de tipos móviles, diseñada por el orfebre renano Johannes Gutenberg a mediados del siglo XV. Ya no sería necesario, como hasta entonces, troquelar una plancha de madera para hacer cada impresión, sino que la plancha podría



Cajón de una imprenta de tipos móviles (fig. 8)

componerse juntando piezas tipográficas sueltas, que después podrían reutilizarse indefinidamente. El resultado fue un aumento exponencial de la producción editorial y la progresiva penetración del libro en nuevas capas sociales.

Tradicionalmente se ha señalado a la imprenta moderna como una causa desencadenante del Renacimiento, pero más recientemente se ha tenido conocimiento de la existencia de imprentas semejantes empleadas en Asia siglos atrás, que, sin embargo, no desencadenaron una explosión cultural comparable.<sup>13</sup> Tal vez sea

más lógico concebir la revolución de la imprenta no solo como causa sino, sobre todo, como *consecuencia* del Renacimiento, y especialmente de la *cultura de la palabra* impulsada por el humanismo. Si entendemos la filología como la ciencia de la palabra surgida de ese movimiento cultural, resulta fácil entender la imprenta como la *tecnología de la palabra* impulsada por ese mismo movimiento.

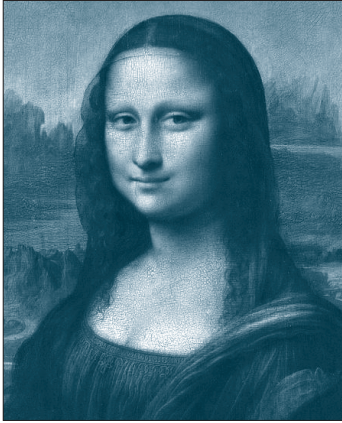
Lo cierto es que los grandes avances realizados en las diferentes disciplinas humanísticas a lo largo de las décadas, magnificados por el desarrollo de la imprenta, generaron un gran entusiasmo sobre las posibilidades de progreso en las más diversas actividades humanas. Quizás el ejemplo más característico de esta exaltación humanista fuera el representado por el filólogo y filósofo modenés Pico della Mirandola, quien en 1486 publicó un apasionado manifiesto, titulado *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en el que vislumbraba la posibilidad de que, mediante la conquista del conocimiento, el ser humano pudiera alcanzar una posición superior en el esquema de la creación.<sup>14</sup> Entendía, en efecto, que Dios había creado al hombre como un animal único por su singular capacidad para entender la obra divina, pero que lo puso en el mundo después de haber creado las demás categorías de seres, como los animales y los ángeles, de manera que no quedaba un lugar fijo para él en el universo. El hombre sería, en este esquema, un ser anómalo por su pertenencia original al reino animal y su capacidad de asemejarse a los ángeles mediante la adquisición de saber. Fueron pocos los que adoptaron realmente esta filosofía, pero el manifiesto resonó como un canto a las capacidades humanas y ejerció una particular influencia en el mundo del arte renacentista, en el que, al amparo de estos ideales, dejó de verse al productor de arte como



Pico della Mirandola (fig. 9)

un artesano y empezó a concebirse como un *artista*, e incluso como un ‘genio’ creador.

Nadie encarnaría ese ideal de genio creador como el pintor e investigador florentino Leonardo da Vinci, quien en su ambición por alcanzar lo sublime se dedicó, entre otras cosas, a diseccionar cadáveres y estudiar al detalle su fisiología, con el fin de repre-



La Gioconda o Mona Lisa (fig. 10)

sentar a la perfección la complejidad del cuerpo humano. Un contemporáneo de Leonardo contaba cómo el artista se pasaba las horas con los brazos cruzados delante del mural de *La última cena* hasta dar con una composición capaz de recrear la escena con toda su significación y fuerza expresiva. El mejor exponente de esta nueva ambición artística sería, no obstante, el cuadro de la *Gioconda*, en el que Leonardo quiso ir más allá de la mera *representación* de una persona para proponerse la *recreación* de un ser humano en sentido psico-

lógico, componiendo para ello una inquietante expresión facial que hace sentir al observador la presencia de una conciencia inequívocamente humana.<sup>15</sup> Fue un hito incuestionable en la historia del arte, pero no fue el único, sino que estuvo seguido de una larga cadena de logros comparables, alcanzados por pintores, escultores y arquitectos italianos, que luego serían emulados por artistas de toda Europa.

Pero el Renacimiento no fue solo una explosión de creatividad artística, sino también científica. Viene a la mente, por ejemplo, la figura del canónigo prusiano Nicolás Copérnico, quien en el siglo XVI se atrevió a cuestionar la concepción del universo heredada de la Antigüedad y fijada por Ptolomeo en el siglo II. Propugnó su modelo heliocéntrico aplicando a la ciencia la pauta marcada por Petrarca, consistente en no reproducir el trabajo de los maestros clásicos, sino en proseguir su camino donde ellos



lo dejaron. En esa nueva disposición intelectual residiría buena parte de la trascendencia científica de la ‘revolución copernicana’, más allá de la teoría estrictamente astronómica.

Y no solo despuntaron las ciencias naturales en ese periodo, sino también, y de manera especial, las ciencias sociales. Un caso singular fue el desarrollo progresivo de la ciencia económica por parte de los juristas y teólogos de la Universidad de Salamanca a lo largo del siglo XVI. Por medio de un constante ejercicio de debate, los pensadores de la llamada *Escuela de Salamanca* lograrían precisar algunos de los conceptos teóricos fundamentales que permiten entender una economía de mercado (la ley de oferta y demanda, la inflación monetaria, etc.)<sup>16</sup> y, lo que es aún más importante, dieron con la noción central de la ciencia económica, que es la idea contraintuitiva de que, en determinadas condiciones de libertad económica, *la interacción de agentes individuales puede llegar a producir un orden económico benéfico para el conjunto de la sociedad* aun cuando los agentes intervengan de forma descoordinada y siguiendo su propio interés.<sup>17</sup>

## II. EL CONCEPTO DE HUMANISMO

A la luz de todos estos logros artísticos y científicos, es difícil evitar la sensación de estar en presencia de un periodo trascendental en la historia de Europa, surgido de un *germen humanista* implantado en su cultura. El resultado fue una subversión cultural de la sociedad medieval que, por su estructura fuertemente jerarquizada, había producido el efecto característico de las sociedades autoritarias, consistente en *constreñir la personalidad* individual y limitar el despliegue de sus potencialidades. El retorno a las fuentes antiguas permitió, en este contexto, absorber los *valores vitales* de los clásicos, conocidos por la Iglesia como



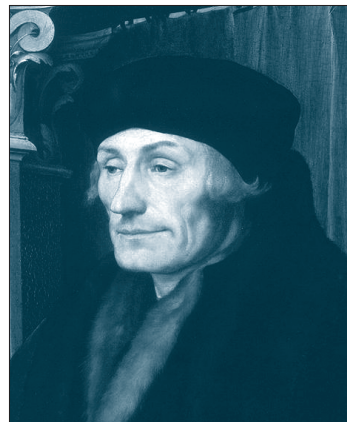
Universidad de Salamanca (fig. 11)

‘valores paganos’, caracterizados por la exaltación de las proezas humanas en todos los ámbitos.<sup>18</sup> Cuando se contempla con perspectiva el surgimiento de un humanismo de carácter esencialmente verbal, y su posterior extensión a las demás esferas de la vida, dando lugar a un humanismo más amplio que podría calificarse como *vital*, se aprecia plenamente la perspicacia latente en la recomendación de Cicerón de dar prioridad al perfeccionamiento del lenguaje por su efecto multiplicador en la cultura.

Ahora bien, ¿eso es todo? ¿A eso se reduce el humanismo renacentista, a la exaltación cultural de las facultades verbales y vitales? ¿Dónde queda, entonces, la noción de humanismo tal y como se entiende hoy, es decir, como una filosofía moral que promueve la plena realización de la persona y el progreso de la Humanidad? La respuesta a estas preguntas puede resultar algo decepcionante, porque la realidad es que cuando se leen detenidamente los textos de la época, y en particular las obras de los autores históricamente reconocidos como máximos exponentes del humanismo renacentista, se observa que casi todos ellos fueron grandes humanistas en el sentido verbal, y algunos de ellos también en el sentido vital, pero apenas hay alguno que pueda considerarse un humanista en el sentido ético moderno. La extendida creencia de que los humanistas del Renacimiento eran humanistas en el sentido actual del término parece deberse, en gran medida, a un simple *malentendido*, probablemente originado en el engañoso parecido del antiguo término profesional ‘humanista’ con el concepto filosófico moderno de humanista. En el primer caso, el sufijo ‘-ista’ se empleaba para designar a los estudiosos de una determinada área de conocimiento (como en las palabras ‘lingüista’ o ‘naturalista’); mientras que, en el segundo, se emplea para designar a los defensores de una determinada causa (como en las palabras ‘pacifista’ o ‘feminista’). En algún momento se confundieron ambas acepciones del sufijo y se pasó a emplear el término ‘humanista’ para aludir indistintamente a los estudiosos

renacentistas de los asuntos humanos y a los defensores filosóficos de la causa humana.

**1. Erasmo.** Los libros de texto presentan, por ejemplo, al sacerdote Erasmo de Róterdam como una figura destacada del humanismo renacentista, generalmente bajo el rótulo de ‘humanista cristiano’ en el entendido de que fue un humanista ético moderno, aunque de inspiración cristiana. ¿Lo fue realmente? Pues no, la verdad, si nos atenemos rigurosamente a lo que significó su vida y su obra. Erasmo fue, por encima de todo, un gran erudito de las lenguas antiguas, cuya traducción al latín del Nuevo Testamento, que realizó a partir de un texto griego y que publicó acompañada de sus comentarios interpretativos, sobresalió entre innumerables recopilaciones, comentarios y traducciones de obras clásicas. Fue un ejercicio de enmienda y depuración estilística de la *Vulgata de san Jerónimo*, del que estaba particularmente orgulloso y por el que sería ampliamente reconocido.



Erasmo de Róterdam (fig. 12)

También fue un escritor de gran talento. A pesar de que sus escritos estaban plagados de referencias a los filósofos y las divinidades clásicas, tuvieron un enorme éxito de ventas, probablemente por la agilidad de su estilo y la mordacidad de su crítica. Eran obras de corte ensayístico, a veces en tono satírico, como su famoso *Elogio de la locura*, de 1511, en el que ironizaba sobre ciertas costumbres deformadas de los diferentes estamentos de la sociedad europea (superficialidad, pomposidad, pedantería, etc.) sin escatimar denuncias al estamento eclesiástico al que pertenecía.<sup>19</sup>

Su obra filológica y literaria le proporcionó un gran prestigio en toda Europa, lo que le permitió jugar un papel relevante en la gran controversia religiosa de la época, suscitada por la reforma



protestante. Criticó duramente las disidencias doctrinales de reformadores como Martín Lutero, se mantuvo fiel a la ortodoxia católica, y condenó, sobre todo, la ruptura institucional con el Vaticano, lo que lo encumbró como referente intelectual del catolicismo. En todo caso, sus críticas a la jerarquía eclesiástica, tanto en lo que se refiere al excesivo formalismo religioso como a la extensión de determinadas prácticas corruptas, no lo convertirían en algo excepcional en la historia del catolicismo, en la que de tanto en tanto han surgido figuras carismáticas instando a la renovación espiritual de la Iglesia y al retorno a los valores evangélicos.

Erasmus adoptó, además, la doctrina moral del cristianismo, cuyo núcleo está formado por un *humanitarismo* de origen religioso que a veces se trasluce en sus escritos, como en su diatriba contra el militarismo de los reyes.<sup>20</sup> Pero, aunque el humanitarismo cristiano esté, como se verá, en el origen del humanismo moderno, no tiene el mismo alcance ético. El primero prescribe la *atención a las necesidades humanas* (dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, etc.), mientras que el segundo se centra en el *desarrollo de las potencialidades humanas*. También difieren en el significado de su universalidad. El primero insta a hacer el bien a todas las personas y promete a cada individuo un destino sobrenatural distinto (cielo, infierno, etc.) en función de su mejor o peor comportamiento. El segundo promueve el *bien común de la Humanidad* y apunta, por tanto, a un destino *colectivo* y de naturaleza *terrenal*. Cuando se contemplan la vida y la obra de Erasmo a la luz de estos criterios, se hace patente que fue un gran humanista en el sentido verbal, así como un cristiano con todas sus consecuencias (autocríticas, humanitarias, etc.), pero no un humanista en el sentido en que actualmente se entiende el concepto.<sup>21</sup> Y lo mismo puede decirse, en muy semejantes términos (excelencia filológica, moralidad cristiana, etc.), de su gran rival dialéctico en el campo protestante, Martín Lutero.

**2. Maquiavelo.** Un caso particular es el del sagaz escritor y político florentino Nicolás Maquiavelo, habitualmente presentado en las enciclopedias como figura excepcional del humanismo renacentista.

Maquiavelo fue un claro exponente de cómo el dominio de las letras servía ya en su época para ascender a posiciones de influencia política, así como para asumir importantes responsabilidades en el ámbito diplomático y militar. A la luz de esta experiencia política, escribió en 1513 su famoso tratado sobre el ejercicio del poder, titulado *El Príncipe*, en el que expondría sus tesis sobre los medios más eficaces para la preservación y el aumento del poder político del gobernante. La regla general era que el gobernante debía hacer *todo* aquello que sirviese para preservar y aumentar su poder, lo que incluye el engaño, el asesinato político, la represión violenta o la guerra de agresión. No veía límite al empleo de este tipo de medios porque pensaba que las normas morales sencillamente no eran aplicables a la acción política, la cual se regía por una lógica completamente diferente —la ambición de poder— inherentemente desprovista de significación moral.<sup>22</sup>



Nicolás Maquiavelo (fig. 13)

Los defensores de la obra de Maquiavelo han destacado tradicionalmente, junto a la agudeza de sus observaciones, el hecho de que su pensamiento político estuviese completamente emancipado de presupuestos religiosos, como lo estaba generalmente en el pensamiento político clásico, y a diferencia del pensamiento político medieval. Con Maquiavelo se produciría, por tanto, una *secularización* del pensamiento político, análoga a la que tendría lugar a partir del Renacimiento en las diferentes disciplinas académicas. Sobre este presupuesto, se ha llegado a caracterizar a Maquiavelo como el *padre de la ciencia política moderna*.<sup>23</sup>

Hay una segunda línea de defensa de Maquiavelo que apunta a otro tratado suyo, de 1531, conocido como *Discursos*, en el que expresa su preferencia por un sistema republicano en lugar del sistema monárquico dominante. Basándose en hechos de la historia política de Roma, Maquiavelo defendió un modelo de Estado en el que no hubiera un solo centro de poder político (principio monárquico), sino que frente a él pudiera erigirse una minoría de personas ilustradas (principio aristocrático) e incluso una mayoría de ciudadanos comunes (principio democrático), de modo que el ejercicio del poder fuera resultado de la interacción —cooperativa y competitiva— de estos tres poderes del Estado. Solo mediante un equilibrio entre esos poderes podría lograrse, según Maquiavelo, contener los conflictos que surgen espontáneamente en el seno de toda sociedad y preservar la necesaria estabilidad política.<sup>24</sup>

Ante estas consideraciones cabría señalar, por una parte, que el pensamiento secular de Maquiavelo respondía simplemente al hecho de que no era creyente, y no a un esfuerzo metodológico por preservar sus razonamientos de posibles contaminaciones ideológicas. Todo su discurso estaba, de hecho, impregnado de su peculiar ideología del poder. Sus ideas sobre la república y la preservación de la estabilidad política no eran, por otra parte, enteramente nuevas, sino más bien un desarrollo de teorías avanzadas por pensadores clásicos, como Aristóteles y Cicerón. En todo caso, ni el carácter secular de su pensamiento político, ni el interés por configurar un sistema republicano estable parecen tener especial significación ética. La estabilidad política es una condición necesaria para desplegar cualquier política dirigida a mejorar la vida de los ciudadanos, pero no parece que ese fuera el propósito último de Maquiavelo. Sería absurdo atribuir este tipo de motivaciones a quien justifica, por ejemplo, la guerra de agresión simplemente en aras de la ambición de poder del gobernante.

Maquiavelo era, en definitiva, un destacado humanista en el sentido literario y, si se entienden el secularismo y el republicanismo

como dos formas de tomar las riendas del destino humano —lo cual parece razonable—, cabría reconocerlo también como un señalado humanista en el sentido vital. Pero nada de lo que hizo o dijo en su vida permite identificarlo, ni muy remotamente, con el humanismo ético moderno.

**3. Moro.** Para no alargar excesivamente este recorrido por el humanismo renacentista, parece oportuno concluir con la figura del escritor, jurista y político inglés Tomás Moro, generalmente considerado, junto con Erasmo, como el principal representante del humanismo cristiano del Renacimiento.

Pocas dudas puede haber respecto a su condición de humanista, profundamente interesado en el estudio de los asuntos humanos, como muestra su investigación histórica de 1518 titulada *Historia del rey Ricardo III*. Y esa condición de humanista le facilitó, como a Maquiavelo, penetrar en los círculos del poder político, aunque con mucho más éxito en su caso, ya que llegó nada menos que a canciller del Consejo Privado del rey, equivalente al actual cargo de primer ministro. Tampoco puede haber dudas respecto a su fe cristiana, hasta el punto de que llegó a arriesgar —y, finalmente, perder— su vida por ella. Ante la decisión del rey Enrique VIII de separar a la Iglesia de Inglaterra de la Iglesia católica para facilitar su divorcio de Catalina de Aragón y su matrimonio con Ana Bolena, Moro mantuvo su lealtad a Roma, lo que suscitó una acusación de alta traición que acabaría llevándolo al cadalso. Es por eso por lo que se lo declaró santo en 1935.



Tomás Moro (fig. 14)

La creencia extendida de que Tomás Moro fue también un humanista en sentido ético se basa fundamentalmente en el contenido de su obra principal, escrita en 1516, conocida como *Utopía*.

Moro presentó ahí una sociedad ideal cuyos miembros compartían sus riquezas para el bien común, de modo que podía prescindirse completamente del dinero, como se hacía en las primeras comunidades cristianas. Era, además, una sociedad tolerante con las diferentes religiones o creencias de sus miembros, y restringía el uso de la guerra únicamente a la legítima defensa ante agresiones externas.<sup>25</sup> Estas y otras prácticas expuestas en el libro parecen traslucir una ética inequívocamente humanista, ya que, con independencia de su acierto o desacierto, apuntan a un esfuerzo colectivo por crear una nueva sociedad diseñada a la medida del ser humano y dirigida a la elevación de su condición. Las utopías se presentan, además, como modelos sociales potencialmente asumidos por cualquier población humana, por lo que tienen una vocación inherentemente universal.

El problema radica en que el libro de Moro no era, como generalmente se cree, una defensa del modelo utópico presentado sino, muy al contrario, *una sátira* de ese modelo. Lo que recoge el libro es, en efecto, un debate político ficticio entre un marino portugués, llamado Rafael Hitlodeo, y el propio Tomás Moro, en el que el primero describe con admiración la sociedad de una isla del Nuevo Mundo que había encontrado en uno de sus viajes, y el segundo lo interpela a cada paso y muestra su escepticismo o incredulidad. Al final, Moro concluye el libro calificando de ‘absurdos’ los rasgos esenciales de esa sociedad utópica y en particular su pacifismo, su tolerancia religiosa y su vida comunitaria. En el penúltimo párrafo del libro escribe, literalmente:

Al terminar de hablar Rafael, me vinieron a la mente no pocas reflexiones sobre *cosas que me parecían absurdas* en sus leyes e instituciones. Por ejemplo, su modo de entender la guerra, sus creencias y religión y otros muchos ritos. Pero, sobre todo, lo que está en la base de todo ello, es decir, su vida y gastos comunes sin intervención alguna del dinero. Con ello se destruye la raíz de la nobleza, la

magnificencia y el lujo, y la grandeza, cosas que en el común sentir constituyen el decoro y el esplendor de un Estado.<sup>26</sup>

Moro era un gran aficionado al género satírico y el objetivo de su obra no era sino parodiar a los viajeros y pensadores ibéricos que venían informando del carácter colectivista y pacífico de las primeras sociedades americanas que encontraron, a las que a veces presentaban como paradigmas morales. El personaje del marino portugués venía a representar a esos viajeros y pensadores de inclinación idealista, por lo que, reveladoramente, recibió el extraño nombre de Hitlodeo, que en griego clásico significa ‘el que dice tonterías’. Y para expresar su incredulidad respecto de la existencia o posibilidad de creación de una sociedad de ese tipo, la bautizó con el nombre de *Utopía*, que en griego significa ‘en ningún lugar’.<sup>27</sup>

Es asombroso que el mundo académico haya vivido engañado durante medio milenio respecto al verdadero significado de una obra política de esta envergadura. Pero el sentido literal de sus palabras es inequívoco, al igual que su intencionalidad en la selección de los nombres. Tal vez quepa atribuir este error común al respeto reverencial que pudiera haber impuesto la figura de Moro como mártir católico, así como al malentendido general relativo al significado del concepto de humanismo. Lo cierto es que Moro no hizo ni dijo nada en su vida que reflejase el espíritu utópico que tradicionalmente se le atribuye y, en cambio, hizo y dijo multitud de cosas radicalmente contrarias a ese espíritu. Gestionó, por ejemplo, el régimen de la propiedad y el sistema monetario de su país sin intentar reformarlos en un sentido ético; participó sin reparos en todas las guerras territoriales en que se vio envuelto su país; e incluso firmó personalmente sentencias de muerte contra creyentes protestantes por el delito de herejía. En definitiva: ni colectivismo, ni pacifismo, ni tolerancia religiosa.

Tomás Moro era un estadista conservador inglés guiado por los principios de realismo y prudencia política heredados del

pensamiento republicano romano. En eso se parecía a Maquiavelo y a los demás políticos de su época, decididos a asegurar la estabilidad, el poder y el ‘esplendor’ del Estado; nada que tuviera que ver con el proyecto ético humanista.

### III. EL HUMANISMO ÉTICO MODERNO

Cabría seguir repasando uno a uno a los principales representantes del humanismo renacentista europeo, mostrando cómo responden sistemáticamente al mismo patrón que Erasmo, Lutero, Maquiavelo y Moro. A ellos podría sumarse Pico della Mirandola, pese al aparente humanismo ético contenido en el título de su *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Resulta difícil encontrar entre estos autores uno que encarne los valores del humanismo ético moderno.

Difícil, sí, porque no era esa en general la naturaleza del humanismo renacentista. Pero no imposible. Hay, al menos, un destacado representante de ese movimiento que asumiría plenamente estos valores. Se trata del filólogo, psicólogo y filósofo moral valenciano Luis Vives. Vale la pena detenerse brevemente a conocer lo esencial de su obra.

**1. Vives.** Contemporáneo y amigo personal de Erasmo y Moro, Vives se dedicó igualmente al estudio de las lenguas clásicas, siendo profesor de griego y latín, así como autor de un innovador manual de enseñanza del latín que se empleó en toda Europa. Además del conocimiento de las obras clásicas, dominaba cinco lenguas vivas europeas, lo que lo convierte en un representante típico del humanismo verbal renacentista.

Pero Vives destacó sobre todo como psicólogo. En 1538 tuvo la audacia de publicar el primer tratado general de psicología desde la obra fundacional de Aristóteles (*Sobre el alma*), titulado, significativamente, *Sobre el alma y la vida*, ya que pretendía



reorientar el estudio de la mente (o del alma, según se traduzca la palabra griega *psijé*) hacia la observación de sus *manifestaciones* en la vida cotidiana.

Vives propugnaba, en efecto, la observación sistemática de los procesos mentales habituales —lo que hacía su trabajo marcadamente *empírico*— y de ahí proponía extraer las reglas generales de la psicología humana. Seguía, por tanto, lo que se conoce como el *método inductivo*, característico de las ciencias modernas, consistente en derivar principios generales de hechos particulares. Era la alternativa al *método deductivo*, característico de la filosofía tradicional, consistente en derivar hechos particulares de principios generales. Fue precisamente esta aplicación del método inductivo al estudio de la mente lo que distinguió la *ciencia psicológica* de Vives de la *filosofía de la mente* practicada hasta entonces, basada en gran medida en especulaciones metafísicas.<sup>28</sup>



Luis Vives (fig. 15)

Por medio de la observación de los procesos psicológicos, Vives hizo hallazgos que hoy parecen extraordinarios, especialmente en lo relativo a los *mecanismos asociativos* de la mente, que siglos después centrarían el estudio de la llamada *escuela asociacionista* de psicología. Vives observó, por ejemplo, cómo ‘cuando nos acontece cualquier hecho agradable asociado a una voz o a un sonido, nos deleitamos al oír el mismo sonido; por el contrario, si el hecho es triste, nos disgustamos.’<sup>29</sup> Estaba describiendo el fenómeno psicológico en virtud del cual un estímulo neutro por sí mismo (en este caso, la voz o el sonido) puede llegar a suscitar una emoción determinada (de agrado o desagrado) si en el pasado ese estímulo ha venido asociado a esa emoción. Es lo que actualmente se conoce como *condicionamiento clásico*, demostrado experimentalmente por Iván Pávlov a principios del siglo XX. Asimismo, observó que ‘los

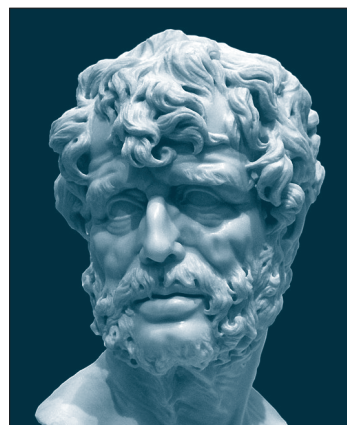


animales... si al llamarles con un determinado sonido reciben algo que les gusta, acuden de nuevo fácil y gustosamente al oír el mismo sonido; pero si se les golpea, luego temerán ese mismo sonido por el recuerdo de los golpes.<sup>30</sup> Estaba describiendo el condicionamiento clásico antes apuntado, en combinación con otro fenómeno psicológico en virtud del cual una determinada conducta (en este caso, acudir al dueño) puede provocarse fácilmente si en el pasado ha estado asociada a una experiencia emocional agradable, o inhibirse si ha estado asociada a una experiencia desagradable. Es lo que se conoce actualmente como *condicionamiento operante*, demostrado experimentalmente por B. F. Skinner a mediados del siglo XX. Vives llegó incluso a avanzar la noción *mecanicista* de que las asociaciones mentales resultaban de la confluencia física de procesos cerebrales en las mismas 'sedes' del cerebro, donde se activa el 'mecanismo de la memoria'.<sup>31</sup>

La formulación de hipótesis de esta naturaleza revela otro aspecto de la investigación de Vives, y es su aproximación a la *neuropsicología*. Heredó de los autores antiguos algunas teorías fisiológicas con escaso fundamento empírico, como la llamada *teoría de los humores*, que habría de quedar desacreditada con el transcurso de los siglos. Pero también heredó un importante acervo de observaciones neuropsicológicas, entre las que destacaban las concomitancias registradas entre las lesiones producidas en las diversas áreas de las cabezas de los gladiadores romanos y las deficiencias psicológicas que esas lesiones conllevaban. A partir de ese conocimiento heredado, Vives llegaría a una concepción del cerebro humano como un sistema de 'instrumentos' psicológicos radicados en las diferentes 'partes del cerebro'. Es una descripción que coincide notablemente con la moderna concepción *modular* del cerebro (entendido como un sistema de módulos neurológicos funcionalmente especializados),<sup>32</sup> si bien Vives no prescindió de la existencia de una entidad inmaterial integradora de todo el sistema.

Pero el rasgo más distintivo de la investigación psicológica de Luis Vives es, probablemente, su orientación práctica, pues dio los primeros pasos hacia lo que actualmente se conoce como *psicología aplicada*, que en su caso se tradujo en una especial dedicación a la *pedagogía*. Se trataba, según decía, de *investigar la mente para cultivar el espíritu*.<sup>33</sup> Pero era preciso definir un procedimiento para orientar convenientemente esa elevación del espíritu humano, y Vives lo encontró al inspirarse en el pensamiento ético del filósofo hispano-romano del siglo I Lucio Anneo Séneca.

Así como Cicerón proponía fundar en la naturaleza las normas jurídicas de la sociedad, Séneca propuso fundar en la naturaleza las normas éticas de las personas. Las mejores normas éticas serían, a su entender, aquellas que mejor se ajustasen a la naturaleza de la gente y que, por esa razón, la harían más feliz.<sup>34</sup> Vives observó que los niños estaban, por naturaleza, dotados de muy diversas capacidades intelectuales e inclinaciones vocacionales, por lo que sería esencial para su desarrollo y su felicidad identificar cuanto antes esas capacidades e inclinaciones, y orientarlas en la debida dirección. A partir de la observación del desempeño de sus alumnos en la escuela, escribió: ‘Todo lo tratan de conseguir *de la mejor manera y con felicidad admirable* aquellos que han nacido para ello.’<sup>35</sup> Por eso propuso que el profesorado ‘examinase los ingenios’ de cada niño y se reuniese trimestralmente para comparar notas y, en su caso, recomendar la opción académica o laboral que más pudiera convenirle. Es lo que actualmente se conoce como *orientación profesional* o *psicología de recursos humanos*. Vives tenía una gran confianza en la utilidad de este método, no solo por la felicidad que podía procurar a la persona, sino por la mayor contribución que esa persona podría hacer a la sociedad si se dedicase a aquello para lo que estuviera



Séneca (fig. 16)

naturalmente facultada. Produciría, en su opinión, ‘un increíble provecho para todo el género humano’.<sup>36</sup>

Por todas estas razones —publicar el primer tratado general de psicología de la era moderna, impulsar una psicología eminentemente empírica, dar los primeros pasos en psicología aplicada, y orientar la psicología hacia el estudio de sus bases neurológicas—, Vives merece ser considerado el *fundador de la psicología moderna*.<sup>37</sup>

Pero la ambición intelectual de Vives no se circunscribió al ámbito de la filología y la psicología. En 1525 escribió un original tratado titulado *Sobre el socorro de los pobres o sobre las necesidades humanas* en el que propuso al Consejo Municipal de la ciudad de Brujas, donde vivía por entonces, la creación de un sistema de ‘hospitales’ donde, de manera gratuita, se diese comida y techo a los pobres, tratamiento médico a los enfermos, y atención especial a las viudas y huérfanos. Se trataría de un sistema de redistribución económica que Vives fundamentaba en la idea cristiana de que los propietarios no son, en realidad, dueños absolutos de sus bienes, sino meros ‘administradores’ de unos bienes confiados por Dios para emplearse en interés de todos. A través de este concepto, que actualmente se conoce como *función social de la propiedad*, Vives estableció la *doctrina moral* que justificaría su proyectado sistema de hospitales.<sup>38</sup>

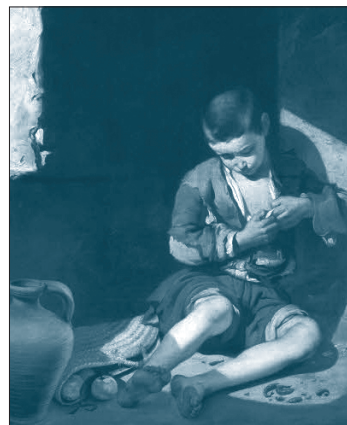
Aunque ya había por aquella época sistemas de beneficencia, generalmente regentados por iglesias y conventos, Vives insistía en que la responsabilidad debía ser asumida *por los poderes públicos*, y no solo para mitigar el problema mediante limosnas, sino *para resolverlo*. Fundamentaba esta *responsabilidad pública* en diversas razones, entre las que resaltaba (1) razones de estabilidad política (el hambre de las masas amenazaba con desatar desórdenes públicos), (2) razones de salud pública (la desatención de las enfermedades podía producir contagios masivos), (3) razones de seguridad ciudadana (las carencias sociales conducirían

inevitablemente a la delincuencia) y (4) razones de sostenibilidad económica (los niños desatendidos serían en el futuro una grave carga económica para la sociedad). Con estos argumentos, Vives establecería la *doctrina política* que habría de justificar la obligación del Estado respecto a las necesidades básicas de sus ciudadanos,<sup>39</sup> y llegaría incluso a proponer los mecanismos de financiación precisos que habrían de hacer económicamente viable esta nueva función estatal.<sup>40</sup>

Y no se trataba solo de atender las necesidades básicas de los ciudadanos. Vives preveía también un sistema por el que los administradores públicos buscasen empleos adecuados para las personas desocupadas, y las orientaran según sus capacidades e inclinaciones personales tras el debido ‘examen de ingenios’. Con este método, acompañado de una breve instrucción laboral, podrían emplearse las facultades de los trabajadores para el mayor beneficio de la sociedad, y procurar a las personas la satisfacción personal derivada del trabajo productivo. Se trataba de iniciativas públicas que actualmente se conocen como *políticas activas de empleo*.<sup>41</sup>

Con estas propuestas, Vives estaría propugnando, por primera vez, un *sistema público de asistencia social* cuya consecuencia última sería aumentar el ‘amor recíproco’ de los ciudadanos en el seno de la sociedad, algo que actualmente se reconoce, aunque empleando el término más abstracto de *cohesión social*. Esta es la esencia filosófica de la teoría social que subyace al moderno Estado asistencial.

Cuando se observa con perspectiva este proyecto de Vives, se advierte que su primer objetivo era *elevantar las capacidades humanas* para erigir un sistema de protección social dirigido a *atender las necesidades humanas*. Y cuando se repara en ciertos aspectos de su



Joven mendigo.  
La mirada humana de Murillo (fig. 17)

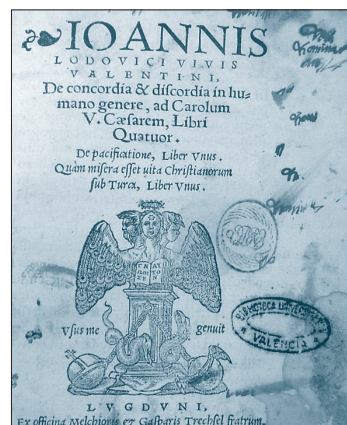
obra, como la orientación pedagógica de los niños o la orientación profesional de los trabajadores, se advierte que esa elevación de las capacidades humanas estaba, a su vez, dirigida a *eleva las capacidades de las personas* ayudadas. De este modo se materializaría una síntesis, históricamente trascendental, entre el *humanismo de inspiración clásica*, centrado en valores vitales, y el *humanitarismo de inspiración cristiana*, centrado en valores morales.

Para acabar de entender el alcance de la obra de Vives, se hace necesario conocer el contenido de su libro más universal, escrito en 1529, titulado *Sobre la concordia y discordia en el género humano*. El tratado es, en primera instancia, un alegato contra la guerra, en el que denuncia los sufrimientos que ocasiona a la población civil, así como los impedimentos que impone al desarrollo de sus potencialidades.<sup>42</sup> Pero Vives no se contenta con promover una paz entendida como simple ausencia de guerra, sino que propugna un estado de *concordia* positiva entre todos los hombres y todos los pueblos de la Tierra, basado en la cooperación y el entendimiento mutuo. Para fundamentar racionalmente esta visión ética, Vives se fija en la naturaleza humana siguiendo la idea de Séneca, y de otros autores clásicos, de que el ser humano parece naturalmente diseñado para vivir en sociedad. Señala, por ejemplo, que el individuo humano carece de medios naturales de defensa, como las garras o los cuernos con que están equipados otros animales, lo que lo hace particularmente vulnerable. Tampoco es capaz de proveerse solo de todos los alimentos y bienes que necesita para sobrevivir, y a eso se suma el simple hecho de que la soledad le produce, por sí misma, un gran dolor psicológico. La vida en sociedad le permite, por el contrario, organizar una defensa colectiva, distribuirse eficazmente las labores productivas y aliviar el dolor de la soledad. Pero, además, las personas parecen estar dotadas de unas capacidades naturales que las *facultan* especialmente para vivir en sociedad. Una de ellas es el lenguaje, por ejemplo, que les permite comunicarse con los demás miembros de la sociedad.

Otra es la predisposición a sentir compasión por el dolor ajeno. Al contemplar, por ejemplo, expresiones de llanto, las personas se sienten impulsadas a prestar ayuda, lo que a su vez tiende a ser correspondido por medio de un sentimiento natural de deuda o gratitud. Otra, finalmente, es la predisposición afectiva a sentir aprecio y admiración por las personas que contribuyen con su talento y esfuerzo al bien común. De todas estas predisposiciones naturales surgiría la trama de vínculos personales que estructura la sociedad.<sup>43</sup>

Muchas de estas observaciones ya habían sido realizadas por otros autores, y eran esgrimidas generalmente como pruebas de la naturaleza social del ser humano, pero Vives advirtió que los factores naturales que llevan a la sociabilidad no se agotan en el seno de una sociedad determinada, sino que se extienden indefinidamente más allá de sus fronteras. Señaló, por ejemplo, que la diversidad de los productos de la tierra impulsaba a los pueblos al intercambio comercial para cubrir todas sus necesidades materiales.<sup>44</sup> Pero advirtió, sobre todo, que las expresiones emocionales de las personas, con los correspondientes sentimientos de empatía, trascendían los límites de una sola sociedad, alcanzando a personas de todo el mundo, cualquiera que fuera su raza o cultura. Concebía, por tanto, al ser humano como un animal social *proyectado hacia la Humanidad* por su propia naturaleza. Partiendo de esta 'naturaleza común' de la especie, así como de su propia fe cristiana, Vives trazaría el sueño de extender la concordia a 'todo el género humano'.<sup>45</sup>

El resultado de ese proceso de integración sería la gradual transformación de la especie humana en una *sociedad humana* con un destino histórico común, hasta el punto de que Vives llegaría a comparar esa futura Humanidad con una 'única criatura'.<sup>46</sup>



Portada de Concordia y discordia del género humano. Edición de 1532 (fig. 18)

Ahí está. A nadie se le escapa que esta es la obra de un humanista moderno de inequívoca dimensión ética y de plena proyección universal. Como se verá más adelante, no sería el único.

**2. Conclusión.** Aquí se agotan los propósitos de estas páginas, tal vez demasiado ambiciosos para un ejercicio introductorio. Pero todo lo dicho hasta ahora se resume fácilmente confirmando que el ideal de la Humanidad como proyecto ético colectivo surgió en el contexto del Renacimiento, aunque incorporando a ese periodo la obra esencial de Tomás de Aquino; y que despuntó específicamente en el seno del movimiento humanista, si bien lo hizo solo de manera tangencial, en la obra singular de Luis Vives. Ambas obras parecen tener una significación análoga en la historia intelectual de Europa; en la obra de santo Tomás se realizaría la síntesis de las *ideas* clásicas y cristianas, y en la de Vives se realizaría la síntesis de los *valores* clásicos y cristianos.

Estos son los parámetros culturales de la historia real que este libro quiere revelar.



## SECCIÓN PRIMERA

---

# LA NAVEGACIÓN OCEÁNICA

~ EL NEXO DE LA HUMANIDAD ~

**T**ODO EMPEZÓ EN EL mar. El proceso histórico por el que las diferentes sociedades humanas lograron tomar contacto con sociedades remotas, y establecer relaciones permanentes con ellas, tuvo lugar principalmente a través del mar. Una vez desarrolladas las tecnologías necesarias, no había medio mejor para viajar a larga distancia.

Hasta el siglo XV la navegación se realizaba fundamentalmente bordeando la costa o alejándose un poco de ella en la dirección de una tierra conocida; pero, a partir de entonces, una generación de exploradores de la península ibérica se atrevería a navegar mar adentro, en largas singladuras y sin destino cierto. Fue el comienzo de una nueva fase histórica de la navegación, conocida como navegación oceánica, que vendría a alumbrar una nueva era en la condición humana.



## 1. LAS BASES DEL DESPEGUE

CABE PREGUNTARSE POR QUÉ fueron los marinos portugueses y españoles los primeros en despegarse de la costa y lanzarse a la aventura del océano. Son muchos los historiadores que se han hecho esta pregunta, proponiendo diversas teorías para contestarla. Hay, sin duda, una razón de fondo que impulsó a los marinos a explorar nuevas rutas, y es la necesidad económica de acceder a recursos naturales localizados en otras tierras, y a productos de consumo elaborados por otros pueblos. Europa tenía en aquella época una posición relativamente marginal en el comercio internacional, lo que explica con facilidad su interés por aumentar el volumen y variedad de los productos provenientes del exterior. Pero esta motivación era común a todos los países europeos, no solo a los países ibéricos, por lo que habrá que apuntar razones más específicas.

Una de las razones específicas más comúnmente señaladas es la tradición marinera de ambos países. Los dos tienen, en efecto, una gran costa, tanto en términos absolutos como en relación con su territorio, por lo que no es de extrañar que a lo largo de los siglos hayan desarrollado una rica tradición marítima que ha predisposto a los marinos a buscar nuevos horizontes en el océano. Es una razón relevante, desde luego, pero no del todo satisfactoria, ya que las sociedades ibéricas tampoco eran las únicas sociedades marineras de Europa. Prácticamente todos los países de la costa atlántica europea desarrollaron una tradición marinera comparable a la de Portugal y España, y sin embargo no se aventuraron a explorar el océano en la misma medida.

## I. LA ÉPICA CABALLERESCA

Otra de las razones generalmente señaladas es la existencia en aquella época de una ferviente épica caballeresca de inspiración cristiana, tanto en Portugal como en España, que impulsaría a muchos marinos a conquistar nuevos horizontes en el mar, del mismo modo que los caballeros habían conquistado nuevos horizontes en tierra.<sup>47</sup> La expansión del islam por el sur de Europa desde el siglo VIII inquietó enormemente a los pueblos cristianos europeos, en los que se generó, a modo de respuesta, un cristianismo beligerante que tuvo su máxima expresión en las cruzadas de los siglos XI a XIII, dirigidas a vencer al islam en su base de Jerusalén. Este espíritu se iría debilitando en los siglos siguientes en la mayoría de los países europeos a medida que se lograba contener, e incluso revertir, la expansión musulmana. Pero la presencia islámica en la península ibérica duró hasta finales del

siglo XV, por lo que la épica caballeresca tuvo que mantenerse viva hasta entonces, y aún perduraría algún tiempo.

El infante Enrique de Portugal, conocido como Enrique el Navegante por su patronazgo de las exploraciones marítimas portuguesas a lo largo del siglo XV, se ajustaría a la perfección a este patrón. Siempre declaró que su motivación principal para promover el descubrimiento de nuevas tierras era la evangelización de los pueblos paganos, contando para ello con el cargo de administrador de la Orden de Cristo, que le permitiría ordenar caballeros a los navegantes portugueses que hubieran protagonizado grandes hazañas (*grandes factos*) en el mar.

Pero tal vez el ejemplo más representativo de la figura de *navegante/caballero* ibérico fuera el marino español de origen portugués Pedro Fernández de Quirós, quien a principios de siglo XVII



Enrique el Navegante (fig. 19)



protagonizaría uno de los episodios más fantásticos de la era de los descubrimientos. Después de navegar durante años en diversas expediciones españolas por el Pacífico Sur, llegó al convencimiento de poder localizar, y reclamar para España, la mítica *Terra Australis Incognita* (básicamente coincidente con la actual Australia) imaginada por marinos y filósofos desde tiempos inmemoriales, y evocada de nuevo en el siglo XIV por Marco Polo en el relato de sus viajes por Asia.

Según cuenta el propio Quirós en sus *Memoriales*, su primera decisión consistió en viajar a Roma para solicitar del papa Clemente VIII en persona su aprobación y respaldo al proyecto de descubrir el continente austral y evangelizar a los pobladores. Tras conseguirlo, viajó a Madrid para pedir el patrocinio económico y político del rey Felipe III, también con éxito. Zarpó del puerto peruano de El Callao en 1605 y, tras un largo recorrido por las islas del Pacífico Sur, avistó, según dijo, unas grandes extensiones de tierra que de inmediato identificó con la *Terra Australis Incognita*. En 1606 fondeó en una gran bahía para tomar posesión del continente, al que nombró *Austrialia del Espíritu Santo*. El nombre de Austrialia provenía de una contracción de 'Austria' (la casa dinástica a la que pertenecía Felipe III) y el calificativo geográfico 'austral' (es decir, del Sur), añadiéndose la expresión 'del Espíritu Santo' por descubrirse precisamente en la víspera de la Pascua del Espíritu Santo. En esa gran bahía donde recaló, soñó con fundar una gran ciudad, a la que dio el visionario nombre de *Nueva Jerusalén*.

Y para defender el nuevo continente de otros imperios coloniales que Quirós consideraba anticatólicos, decidió fundar una nueva *orden de caballería* de la que formarían parte todos los miembros de la expedición naval, incluidos los grumetes y los pajes, ya fueran blancos, negros o amerindios, y hasta un aborígen



Fernández de Quirós (fig. 20)

austral recién recogido en una isla cercana. Quirós mandó confeccionar unas grandes cruces de seda azul y las impuso con solemnidad en el pecho de todos los tripulantes, ordenándolos de este modo *caballeros del Espíritu Santo*. Así lo contó, entre otros cronistas, el capellán de la expedición, Martín Manilla: ‘Era maravilloso —escribió— ver tal diversidad de caballeros, y verdaderamente nunca se había visto nada igual en el mundo...’<sup>48</sup>

## II. LA CAPACIDAD TÉCNICA

La tradición marinera y la épica caballeresca fueron, sin duda, factores esenciales para explicar la determinación de los marinos portugueses y españoles por adentrarse en el océano, pero difícilmente pueden explicar la adquisición de la capacidad técnica necesaria para emprender esas expediciones. La navegación oceánica requiere, en efecto, el desarrollo de unos conocimientos y unas tecnologías especializadas que no precisa la navegación marítima tradicional.

**1. El conocimiento clásico.** Desde una perspectiva histórica, no parece casual que esos nuevos conocimientos se desarrollasen precisamente en el Renacimiento, un periodo de exaltación del conocimiento humano, alcanzado mediante el estudio en profundidad de la sabiduría clásica, e impulsado por los nuevos valores del humanismo vital. Las sociedades ibéricas, por su proximidad geográfica y cultural al principal foco de irradiación del Renacimiento, que fue Italia, pudieron impregnarse intensamente de su espíritu<sup>49</sup> y, a partir de ahí, generar los conocimientos necesarios para afrontar el extraordinario reto de las expediciones oceánicas.<sup>50</sup>

El primer esfuerzo consistió en redescubrir la obra de los científicos clásicos, en especial de los grandes geógrafos, como Eratóstenes o Ptolomeo, cuyos trabajos habían quedado perdidos

u olvidados —pero no superados— a lo largo de la Edad Media. La *Geografía* de Ptolomeo ofrecía un mapamundi reducido al cuadrante nororiental de la Tierra (básicamente, Eurasia y África del Norte), aunque tenía la virtud de incorporar una concepción matemática de su forma y superficie, ordenada mediante una retícula de meridianos y paralelos.

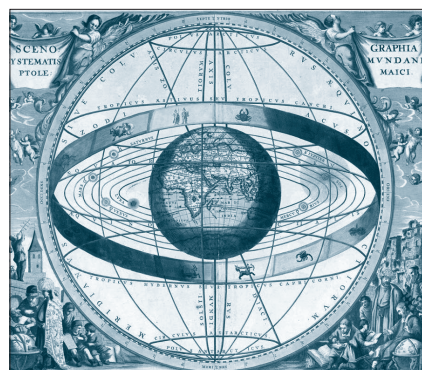
Su *teoría de las esferas* apuntaba, por otro lado, a una integración del conocimiento geográfico con el astronómico, y describía de forma esquemática al universo como una esfera menor inmóvil (la Tierra) envuelta por una esfera mayor giratoria (el firmamento), también ordenada en meridianos y paralelos, de modo que cualquier cuerpo celeste pudiera localizarse, como cualquier cuerpo terrestre, en términos de latitud y longitud.

Junto a esta herencia científica clásica, los exploradores portugueses y españoles disfrutaron también del extraordinario legado tecnológico del instrumental náutico árabe (el cuadrante, el astrolabio, etc.), basado en sus inicios en la ciencia griega clásica, pero desarrollado y perfeccionado por viajeros árabes a lo largo de siglos de experiencia marítima.

**2. La ciencia cosmográfica.** Entre los siglos XV y XVI, los estudiosos ibéricos se esforzaron en asimilar este acervo de conocimiento, así como en corregirlo cuando era necesario, a la luz de la información que les suministraban constantemente los navegantes. Proliferaron los autores que publicaban su propia versión



Planisferio conforme  
a la *Geografía* de Ptolomeo (fig. 21)



El universo según  
la teoría de las esferas (fig. 22)



de la *Geografía*, así como de la *teoría de las esferas*, y de la progresiva integración de ambas disciplinas científicas (geografía y astronomía) iría surgiendo el nuevo y prestigioso oficio científico de *cosmógrafo*.

El mayor esfuerzo investigador se concentró en *poner en práctica* todo ese conocimiento y elaborar por primera vez un método científico de navegación oceánica que pudiera ponerse efectivamente a disposición de los marinos. Con este fin, varios investigadores españoles escribieron *manuales de navegación* concebidos para educar a los futuros marinos, e incluso acompañarlos en lo sucesivo en sus travesías. Este sería el caso del *Arte de navegar* escrito por el cosmógrafo Pedro de Medina en 1545, considerado el primer tratado científico de navegación oceánica. Otro ejemplo sería el *Breve*



Edición italiana del manual de Pedro de Medina (fig. 23)

*compendio* de Martín Cortés, publicado en 1551. Ambos serían esenciales en la formación de los marinos españoles, aunque también, con el tiempo, de los marinos de casi toda Europa, gracias a las traducciones editadas en diversos países, y reeditadas prácticamente hasta el siglo XIX.<sup>51</sup>

En Portugal, por su parte, se decidió reunir en un mismo puerto a los más brillantes geógrafos, matemáticos, astrónomos, marinos y meteorólogos, a instancias del infante don Enrique. Se escogió el extremo suroccidental de Portugal —el cabo San Vicente— en consonancia con la proyección oceánica de sus marinos, y se fundó la escuela náutica de Sagres, una auténtica ciudad científica, conocida como *Vila do Infante*, comparable en cierto modo al actual Silicon Valley o, más exactamente, al cabo Cañaveral de la NASA.

El objetivo era establecer nuevas rutas marítimas para barcos de vela, y eso hacía indispensable tener un conocimiento preciso de los vientos, en particular de los vientos *alisios* (dirigidos al oeste y

al ecuador), así como de los vientos *contralisios* (de dirección contraria). Era igualmente esencial tener un conocimiento de los focos de peligro, tales como los bancos de arena o los arrecifes de coral, que amenazaban con hacer encallar a los barcos. También se necesitaba conocer las mareas y las corrientes de agua. En 1513, el explorador castellano Ponce de León descubrió, por ejemplo, la llamada *corriente del Golfo*, que fluye del golfo de México al Atlántico Norte, y que desde entonces se aprovecharía en todos los viajes de regreso a Europa. Se haría necesario, en definitiva, desarrollar una nueva disciplina científica, conocida hoy como *oceanografía*.

**3. Latitud y longitud.** Ahora bien, para que toda la información oceanográfica y geográfica fuese útil, era imprescindible saber localizarla en términos de latitud y longitud. La latitud podía determinarse de un modo relativamente sencillo mediante la observación del Sol (de día) y de la Estrella Polar (de noche). El Sol, por ejemplo, parece describir un arco en el cielo a lo largo del día, y en función de la mayor o menor inclinación lateral de ese arco podía inferirse la latitud en que se encontraba el observador. Podía medirse con relativa precisión mediante el empleo de una variedad de instrumentos náuticos (la ballestilla, el cuadrante, el astrolabio, etc.). El problema era la longitud.

El movimiento de rotación de la Tierra privaba a los marinos de referencias fijas en el cielo que pudieran revelar su posición. El observador de estrellas, por ejemplo, era incapaz de determinar si estaba muy avanzado en su viaje o si estaba muy avanzada la noche. El método más antiguo para resolver este problema consistía en arrojar al mar una cuerda con nudos atados de tanto en tanto. Se contaban los nudos de la cuerda arrojada en un determinado lapso de tiempo, y de ahí se deducía la velocidad aproximada del barco (medida en *nudos*). Si se conocía el tiempo transcurrido desde el inicio del viaje y la velocidad aproximada, los marinos podían determinar la distancia que los separaba del

punto de partida. Si el rumbo del barco era este-oeste, por ejemplo, no había más que proyectar esa distancia sobre el plano y de ahí determinar el meridiano, o fracción de meridiano, en que se encontraba el barco.<sup>52</sup>

Había un método mejor, que consistía en cronometrar el tiempo del viaje mediante relojes de arena. Así podía conocerse en todo momento la hora aproximada en el puerto de salida. Esta hora se comparaba luego con la hora indicada por el reloj de sol en el barco, y si la diferencia entre un reloj y otro era de dos horas, por ejemplo, uno se encontraba a dos horas de longitud respecto de ese puerto. El inconveniente de este método era que los relojes de arena acumulaban imprecisiones considerables, debido principalmente a los vaivenes del barco en altamar.



Abraham Zacuto (fig. 24)

Al fin pudo darse con un sistema para obtener referencias fijas en el cielo con las que determinar la longitud, y que podía combinarse con los otros métodos. Si uno sabía, por ejemplo, que a la hora  $X$  se iba a producir un eclipse solar en el puerto de salida, y cuando veía ese eclipse en altamar su reloj de sol indicaba  $X-3$ , podía inferir que se encontraba a tres horas de longitud al oeste de ese puerto. Así razonó, con gran agudeza, el matemático y astrónomo leonés Abraham Zacuto, a finales del siglo XV.

El problema era cómo conocer la hora en que se produciría el eclipse. Zacuto encontró la respuesta en las llamadas *tablas alfonsíes*, un registro cronológico de observaciones astronómicas único en el mundo, elaborado en el siglo XIII por iniciativa de Alfonso X el Sabio. Como los eclipses tienen carácter cíclico y se reproducen en intervalos exactos, es posible predecir con gran precisión cuándo van a reproducirse en un punto de observación determinado (la ciudad de Toledo, en el caso de las *tablas alfonsíes*).

El sistema tampoco era perfecto, ya que planteaba la doble dificultad de que los intervalos de los eclipses son demasiado largos como para permitir una observación constante, y que el cielo cambia a lo largo de los años. Pero eran problemas superables. El primero se resolvería incorporando eventos astronómicos más frecuentes, como las posiciones lunares; y el segundo se solventaría mediante una corrección periódica de las tablas. Zacuto publicó su *Almanaque astronómico*, en 1496, y desde entonces se publicaron centenares de ediciones actualizadas. Todos los barcos europeos llevarían consigo un almanaque astronómico, y lo usarían como medio principal para determinar la longitud hasta el umbral del siglo XIX.<sup>53</sup>

The image shows a page from the Alfonsine Tables, a medieval astronomical work. It contains several columns of data, including the names of celestial bodies (Sun, Moon, planets) and their positions in the zodiac and sky. The text is in Latin and uses a mix of letters and numbers to denote celestial coordinates and movements.

Tablas astronómicas alfonsíes (fig. 25)

**4. La tecnología naval.** Finalmente, era necesario desarrollar una nueva tecnología de construcción naval para afrontar travesías oceánicas, mucho más largas y peligrosas que las tradicionales travesías marítimas. En el siglo XV los astilleros portugueses construyeron las primeras *carabelas* a partir de las tradicionales embarcaciones de pesca, pero pasando de uno a tres mástiles, para alcanzar mayor velocidad. Asimismo, se elevó el castillo de popa para incrementar la capacidad de carga, lo cual era esencial para almacenar agua y alimentos en largas singladuras. A partir de ahí desarrollaron la *nao*, que incorporaba grandes velas cuadradas para aprovechar al máximo el



Carabela de principios del siglo XV (fig. 26)



Nao del siglo XVI (fig. 27)

viento de popa, y elevaba también el castillo de proa para aumentar aún más la capacidad de carga. En el siglo XVI, y sobre la base de la nao, los astilleros españoles construyeron los primeros *galeones*, bastante más voluminosos y dotados de hasta cuatro mástiles para hacerlos más maniobrables. Gracias a estas capacidades, los galeones fueron las embarcaciones preferidas para el transporte regular de carga, así como para la defensa de convoyes transoceánicos a lo largo de los siglos XVI y XVII.

**5. El Renacimiento científico.** Todos estos avances ponen de manifiesto la existencia de un vibrante *Renacimiento científico* en España y Portugal caracterizado por el estudio y la integración de los saberes clásicos con el fin de obtener un conocimiento cosmográfico que pudiera facilitar la expansión de los horizontes y acceder a productos de otros continentes. Junto a la vocación marinera y la épica caballeresca, este sería el factor clave para comprender el singular despegue de la navegación oceánica en ambos países a lo largo de los siglos XV y XVI. Sobre estas bases se fundarían las exploraciones marítimas que acabarían uniendo el mundo.

## 2. LA INTEGRACIÓN CONTINENTAL

AL OBSERVAR CON ATENCIÓN los desplazamientos humanos a lo largo de la historia, se ha sugerido una interesante distinción entre dos grandes procesos históricos: el proceso de *divergencia*, por el que las poblaciones se dispersan en busca de nuevos entornos naturales y pierden progresivamente la comunicación con los antiguos vecinos; y el posterior proceso de *convergencia*, por el que se establecen nuevos vínculos de comunicación entre poblaciones humanas, por lo general mediante la superación de obstáculos naturales que las mantenían apartadas.<sup>54</sup> Las grandes exploraciones marítimas de los siglos XV y XVI pueden entenderse, en este sentido, como la culminación histórica de un largo proceso de convergencia, en el que por fin se superó el extraordinario obstáculo natural del océano. Por este motivo, cuando se dice que los exploradores del Renacimiento ‘descubrieron’ nuevas tierras no se está afirmando que ningún humano hubiera puesto jamás los ojos sobre ellas (muchas de ellas eran, de hecho, tierras pobladas), sino que los exploradores estaban avistando nuevas tierras *en el proceso histórico de convergencia* por el que se establecen vínculos permanentes entre poblaciones.

Ese proceso es, además, de carácter acumulativo, ya que los nuevos vínculos suelen unir a diversas poblaciones previamente vinculadas entre sí. Se abre de este modo un espacio creciente de comunicación humana que acaba generando un *acervo común de conocimiento* del mundo. En este contexto, el descubrimiento de un nuevo territorio o una nueva población se entiende como una incorporación adicional al acervo de conocimiento común de la Humanidad en proceso de convergencia.



## I. EL TRAZADO DE LAS RUTAS OCEÁNICAS

El gran objetivo en esta fase de convergencia humana consistía en abrir rutas oceánicas capaces de unir diferentes continentes. El establecimiento de esas nuevas rutas era un proceso extraordinariamente complejo que requería diseñar con sumo cuidado unos planes de viaje viables mediante la combinación de



El geógrafo sonriente,  
por Diego Velázquez (fig. 28)

numerosos elementos de muy diversa naturaleza. Era preciso trazar, desde el punto de origen al de destino, una línea continua imaginaria sustentada en todo momento por agentes naturales capaces de impulsar las naves, evitando, al mismo tiempo, agentes naturales que pudieran desviar las naves de esa línea o provocar su naufragio. Y lo mismo había que hacer con el viaje de regreso, ya que una ruta no podía considerarse establecida si no se conocía el trayecto en ambos sentidos. Las primeras expediciones partían con una información muy precaria, lo que explica que la mitad de ellas, aproximadamente,

nunca retornase. Pero gracias a la información aportada por aquellas expediciones que sí retornaban, podía ir diseñándose una ruta estable susceptible de ser transitada de forma regular. Era una gran obra colectiva de innovación que hoy se conoce como *investigación y desarrollo* (I + D).

En ese proceso se integraba también la necesidad de preservar la salud de la tripulación en un medio ajeno por completo a la naturaleza humana. Había que almacenar, por ejemplo, una gran cantidad de agua y alimentos, y preservarlos en condiciones saludables durante todo el viaje. Fueron los portugueses, al parecer, quienes desarrollaron las mejores técnicas para la construcción de depósitos herméticos de agua, y quienes aprendieron a echarle vinagre para mantenerla potable.<sup>55</sup> Había cientos de



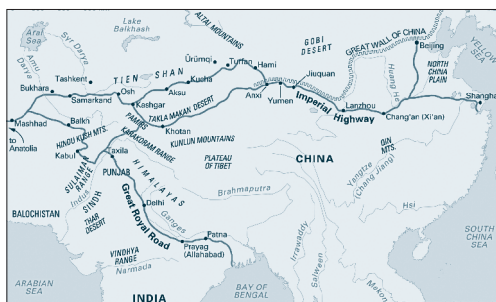
detalles técnicos de este tipo, todos los cuales requerían una solución satisfactoria.<sup>56</sup> Y, por supuesto, ningún viaje podía empezar a planificarse siquiera si no se había logrado de antemano convencer a un patrocinador de su rentabilidad económica, de manera que se atreviese a arriesgar su dinero.

¿Y quién querría arriesgar su propia vida en esas expediciones? Para las posiciones de mando no faltaban aventureros con sueños de grandeza que esperaban alcanzar riqueza y gloria. El gran problema era el reclutamiento de la marinería, que por lo general no iba a participar de esas recompensas. A menudo era necesario recurrir a sectores marginales de la sociedad, e incluso embarcar reclusos con la promesa de redención de penas. El sistema solía funcionar por medio de una rigurosa disciplina, pero no hay que ser muy imaginativo para figurarse los conflictos y riesgos de amotinamiento que podían surgir de esta combinación de recursos humanos, especialmente en situaciones de riesgo vital. Era un equilibrio delicado, aunque la magnitud de los incentivos en juego tuvo, al parecer, el poder de atracción suficiente para preservar ese equilibrio.

*Los portugueses fueron los grandes pioneros.* En la primera mitad del siglo XV ya habían establecido una ruta regular con el archipiélago de las Azores, situado nada menos que a 1400 kilómetros al oeste de Lisboa, y al que se llegaba sin posibilidad de hacer escalas. Ahí cultivaban trigo y criaban ovejas, transportando a Portugal la práctica totalidad de la producción, ya que se trataba de islas deshabitadas. Pero los objetivos económicos de Portugal eran mucho más ambiciosos. Aspiraba a encontrar oro, por supuesto, así como cualquier otro recurso natural valioso allí donde fuese posible. Su objetivo estratégico era establecer un comercio regular con los mercados de India y China, que eran por entonces los más grandes y mejor surtidos del mundo. Pretendía, en particular, hacerse con el monopolio del comercio europeo de especias —tales como la pimienta, la canela o el

jengibre— enormemente cotizadas en Europa, hasta el punto de que se conocían como el *oro de las Indias*.

Este comercio se había realizado durante siglos por una gran ruta terrestre conocida como la *Ruta de la Seda*, que traía a Europa todo tipo de productos, en especial artículos de lujo provenientes de diferentes puntos de Asia. Pero en el siglo XV se produjo



Red comercial de la Ruta de la Seda (fig. 29)

un gran avance del Imperio otomano hacia el norte, desde sus bases de Oriente Próximo hasta Asia Menor, interrumpiendo así el comercio de la Ruta de la Seda. Esto desligaba a Europa del centro del comercio mundial, al tiempo que ofrecía la posibilidad de hacerse con un lucrativo monopolio comercial si se

lograba establecer una ruta alternativa. Ese era, precisamente, el objetivo estratégico de Portugal, que pretendía lograrlo mediante una ruta oceánica de Europa a Asia.

**1. Expediciones orientales.** El primero en aproximarse a ese objetivo fue un marino de la región de Trás-os-Montes llamado Bartolomeu Dias. En 1487 zarpó de Lisboa con órdenes de rodear África por el sur —por el cabo de Buena Esperanza— y dirigirse después a los mercados asiáticos. Inició el viaje pegado a la costa, como era costumbre, y así llegó hasta el golfo de Guinea. A partir de ahí tuvo dificultad en encontrar vientos favorables, lo que lo obligó a alejarse considerablemente del litoral para conectar con unos vientos del oeste que finalmente lo llevaron a la costa meridional de África, 500 kilómetros al este del cabo de Buena Esperanza. Pero allí encontró una meteorología aún más adversa que lo obligó a poner rumbo de regreso.

En 1497 lo intentaría de nuevo el navegante alentejano Vasco da Gama, aprovechando la experiencia de Dias. Pero al llegar al

golfo de Guinea se alejó aún más de la costa africana, hasta encontrar unos vientos que lo llevaron muy cerca del cabo de Buena Esperanza. A partir de ese punto, pudo avanzar sin alejarse demasiado del litoral y circundar en su totalidad el continente africano por el sur. Navegó entonces rumbo norte; a la altura del ecuador se despegó de nuevo de la costa y cruzó el océano Índico, hasta llegar al puerto de Calcuta, su punto de destino. Al establecer esa ruta oceánica, no solo conseguía restablecer la comunicación entre Europa y Asia, sino también *incorporar al sistema a África Subsahariana*, hasta entonces aislada del resto del mundo por el inmenso obstáculo físico representado por el desierto del Sahara.<sup>57</sup>



Vasco da Gama (fig. 30)



'Planisferio de Cantino', de elaboración portuguesa. Como se puede observar, ya en 1502 los cartógrafos portugueses habían trazado a la perfección el litoral de África. Cantino es el nombre del espía italiano que robó el mapa (fig. 31)

**2. Expediciones occidentales.** Las expediciones españolas tenían básicamente los mismos objetivos estratégicos que las portuguesas —oro, especias y mercados—, pero parecía obvio que seguir los mismos pasos que Portugal iba a conducir a una constante confrontación. De ahí el especial atractivo de la propuesta

de Cristóbal Colón de llegar a Asia por Occidente.<sup>58</sup> España contaba, además, con las recién conquistadas islas Canarias, que constituían una extraordinaria rampa de lanzamiento para navegar rumbo oeste.

El viaje perseguía, en primer lugar, un fin económico, como es natural, pero no parece que esa fuera la motivación subjetiva de Colón. Tenía, sin duda, una gran ambición personal y un deseo voraz de encontrar oro y riquezas, pero su objetivo no era disfrutar de esos bienes materiales, como luego demostraría llevando una vida inusualmente austera. Su obsesión era poner grandes riquezas a disposición de los reyes de España, Isabel y Fernando, para que pudieran llevar por el mundo la fe católica. En consonancia con la figura ibérica del navegante/caballero imbuido del espíritu de la Reconquista, Colón se veía a sí mismo como ‘un capitán de caballeros y conquistadores’<sup>59</sup> y quería, por encima de todo, suministrar recursos al rey Fernando para que pudiera tomar Jerusalén, de acuerdo con el título que había heredado de ‘rey de Jerusalén,’ soñando con convertirlo un día en el ‘último emperador del mundo.’<sup>60</sup>

Sorprende, en este sentido, que algunos historiadores hayan pasado por alto la identidad inequívocamente española de Colón, y hayan prestado una atención desmedida a su lugar de nacimiento, ya fuera para sostener la tesis habitual de su origen genovés o para criticar esa tesis.

Más sustancial parece el hecho de que la primera lengua de Colón fuera el castellano, como indica el dato conocido de que lo empleara siempre para cartearse con sus hermanos, e incluso para dirigirse a sí mismo en los comentarios marginales que anotaba en los libros que leía. Solo se conoce un escrito suyo en italiano y delata un manejo rudimentario de esa lengua, propio de un hablante extranjero. También parece más sustancial el hecho de que a lo largo de su vida nadie tomase a Colón por nada que no fuera español —aun asumiendo su origen genovés— y que

nunca se presentase ante nadie como nada que no fuera español. A diferencia de otros marinos extranjeros puestos al mando de expediciones españolas, que previamente tuvieron que naturalizarse españoles, nadie le requirió la naturalización a Colón, como nadie se la requirió después, al nombrarlo almirante o virrey de España, ni al otorgarle títulos nobiliarios españoles.

Más sustancial parece, sobre todo, el hecho de que Colón se identificase abiertamente como español y compartiera las ideas y valores característicos de un caballero español de su tiempo.<sup>61</sup> La trascendencia histórica de la figura de Colón ha suscitado infinidad de debates movidos por razones ajenas al interés científico; pero, precisamente por esa trascendencia, su estudio debe supeditarse de manera rigurosa a la *comprensión histórica* del personaje y de la época. Colón era formal y sustancialmente español —cualquiera que fuera su lugar de nacimiento— y asignarle una identidad nacional distinta no facilita, sino que dificulta de forma innecesaria, esa comprensión histórica.

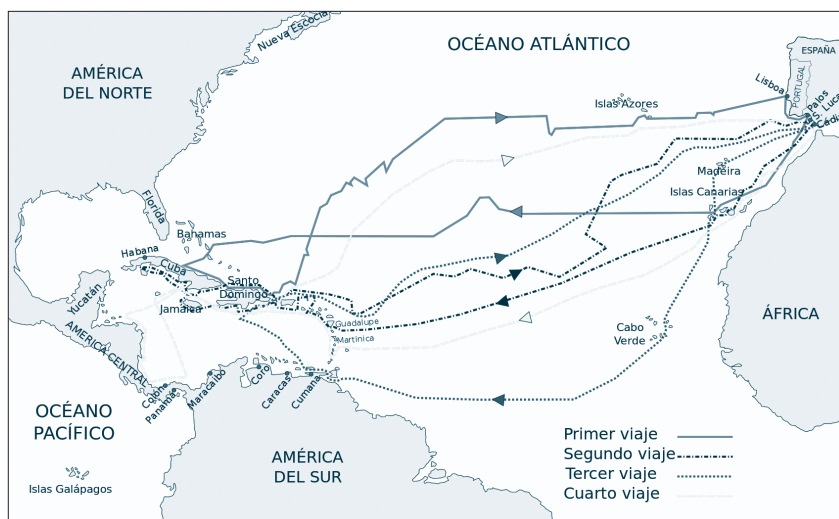
Colón leyó a todos los geógrafos antiguos conocidos, pero planeó su viaje acogiéndose a unas teorías geográficas contemporáneas según las cuales la Tierra era mucho menor de lo que se creía tradicionalmente conforme a los cálculos realizados por Eratóstenes en el siglo II a. C. Algunos de sus biógrafos lo han descrito por este motivo como un optimista nato, e incluso como un iluso, por elegir la perspectiva teórica que mejor se ajustaba a su sueño. Tal vez fuera así. Pero otros historiadores han apuntado la posibilidad de que Colón contase de antemano con un testimonio creíble de la accesibilidad de Asia por el Atlántico. Así lo sugirió, unas décadas después del descubrimiento, Juan López de Velasco, quien era cosmógrafo mayor del Consejo de Indias y, por tanto, una de las personas mejor informadas de las expediciones



Representación del descubrimiento de América, conforme con la visión caballeresca de Colón (fig. 32).



marítimas españolas. Hizo referencia, en este sentido, a dos marineros españoles que habrían sido arrastrados a esa tierra occidental por una tempestad, y que al regresar habrían confiado su secreto a Colón.<sup>62</sup> Si fue así, Colón habría escogido la perspectiva teórica que mejor se adaptaba a la información empírica de que disponía —no a sus sueños—, lo que se ajustaría perfectamente al método científico.



Ruta de los cuatro viajes de Colón (fig. 33)

Partió de la isla canaria de La Gomera aprovechando la corriente marina que permite conectar desde allí con los vientos alisios de noreste. La idea era navegar este-oeste, sin desvíos, hasta alcanzar el puerto comercial chino de Hangzhou. La previsión de vientos debió ser acertada, ya que navegó básicamente en línea recta, hasta alcanzar las islas del Caribe, asentándose en la isla mayor, a la que —de manera significativa— bautizó como *La Española* (actuales Santo Domingo y Haití). En su segundo viaje navegó ya con diecisiete embarcaciones, descubriendo, entre otras, las islas caribeñas de Cuba, Jamaica y Guadalupe. En su tercer viaje llegaría a tocar tierra firme, recorriendo la península de Paria, situada en la actual costa venezolana. Desde ahí exploró la

desembocadura del río Orinoco, cuya enorme masa de agua *dulce* le confirmó que no se encontraba ante una isla más, sino ante un gran continente.

América era, en realidad, mucho más que un continente; era un *hemisferio* formado por dos grandes continentes y envuelto en dos enormes océanos. Los exploradores españoles hablaban en este sentido de un *Nuevo Mundo*, equiparable en todos los sentidos al *Viejo Mundo* del que provenían. El hecho de recalar por accidente en el Caribe brindó a los descubridores una afortunada base desde la que poder explorar los dos continentes del hemisferio, así como los dos océanos circundantes.

## II. LAS INCURSIONES TERRESTRES

La exploración y posterior conquista del continente norteamericano comenzó a partir de Cuba, con el desembarco en la costa de lo que en la actualidad se denomina Centroamérica. Era una tierra ocupada por pueblos descendientes del Imperio maya, sujetos ya por entonces al Imperio azteca. Colón estableció con ellos los primeros contactos comerciales en el curso de su cuarto viaje, e incluso levantó en 1502 el primer asentamiento español en Tierra Firme, que luego sería destruido. Pronto tomaría el relevo Hernán Cortés, a quien Colón conoció en La Española. Su objetivo era la ciudad de Tenochtitlán, conocida como el centro político y económico del Imperio azteca y que, según la información de que ya disponía, concentraba enormes cantidades de oro. La acción de conquista culminaría con la caída de Tenochtitlán en 1521, lo que desde el punto de vista del proyecto español supondría el logro de uno de los principales objetivos de la empresa oceánica —el oro— y desde el punto de vista del proceso histórico de convergencia poblacional supondría integrar al sistema mundial una gran civilización, la más extensa y avanzada del continente norteamericano.



En 1513 comenzaría, por su parte, la exploración y conquista del territorio de los actuales Estados Unidos.<sup>63</sup> Allí desembarcó Ponce de León, partiendo de la isla de Puerto Rico y bautizó la tierra descubierta como *La Florida*. Ese fue el punto de partida de la posterior expedición terrestre de Hernando de Soto, que recorrió los actuales estados de Georgia, Carolina del Sur, Carolina del Norte, Tennessee, Alabama, Arkansas, Oklahoma y Texas. En ese viaje tomaría contacto con diversas poblaciones indígenas, como los choktou y los tula, e identificaría grandes accidentes geográficos norteamericanos, como los montes Apalaches o el río Misisipi. La otra gran expedición terrestre partiría de México, encabezada por Francisco Vázquez de Coronado, explorando los estados de Arizona, Nuevo México y Kansas, entrando en contacto con los indios hopi y wichita, entre otros, e identificando accidentes geográficos como el río Bravo, las Montañas Rocosas, las Grandes Llanuras o el Cañón del Colorado.

Junto a estas expediciones terrestres, hubo también importantes expediciones marítimas, como la de Esteban Gómez, que bordearía toda la costa oriental de Norteamérica, desde Terranova hasta La Florida; o la de Sebastián Vizcaíno, que recorrería desde México toda la costa de California hasta alcanzar el actual estado de Oregón, próximo a Canadá.<sup>64</sup>

A estas expediciones se sumarían otras muchas, que irían incorporando territorios a lo que entonces era el Virreinato de Nueva España, de manera que la mayor parte de lo que hoy son los Estados Unidos acabaría formando parte del Imperio español.<sup>65</sup> Precisamente en ese proceso aparecerían algunas realidades fundamentales de la cultura estadounidense contemporánea, como los primeros libros, las primeras ciudades, las primeras escuelas o las primeras iglesias. También fue entonces cuando se introdujo el ganado vacuno y el pastoreo a caballo de la tradición española, de modo que, aprovechando las grandes extensiones del continente, surgirían también los primeros *vaqueros* americanos.



Principales expediciones españolas en territorio estadounidense a lo largo del siglo XVI (fig. 34)

La exploración y conquista del continente suramericano también se proyectaría en sus inicios desde el Caribe, y en 1510 se establecerían los primeros asentamientos en la costa atlántica de la actual Colombia. Pero la fuerte resistencia indígena forzó su pronto abandono y la consiguiente búsqueda de vías alternativas de penetración. Juan Díaz de Solís viajaría desde España para recorrer la costa suroriental del continente hasta descubrir el Río de la Plata. Se adentró en él, encontrándose con los indios guaraníes y charrúas, e iniciando la conquista de los actuales territorios de Uruguay y Argentina.

Pero la clave continental fue, sin duda, la conquista del Imperio inca, lanzada en 1525 por Francisco Pizarro desde la costa occidental de la actual Panamá. El emperador Atahualpa estaba perfectamente informado del avance de los españoles gracias a su red de espionaje, como lo estuvo Moctezuma en la conquista de México, pero en este caso le llegaba la información en tiempo real, por medio de un ingenioso sistema de señales que los espías enviaban, con espejos, de montaña a montaña. Igual que Moctezuma, confió demasiado en la posibilidad de aplacar a los conquistadores

con oro y plata e, igual que él, acabaría siendo apresado. La conquista del Imperio inca permitió a España explotar las montañas de plata de la región del Potosí, y supuso la integración al sistema mundial de un vasto y rico territorio que recorría la costa andina desde Colombia hasta Chile.

### III. LA GLOBALIZACIÓN

España no tenía, en todo caso, el monopolio de las conquistas suramericanas. Solo dos años después del descubrimiento de América, Portugal forzó un acuerdo histórico de reparto de tierras y mares. Reconociéndose entre sí como las dos únicas potencias oceánicas del mundo, Portugal y España se dividieron la superficie del planeta mediante el trazado de un meridiano situado 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde y se adjudicaron respectivamente el dominio de todas las extensiones situadas al este y oeste de ese meridiano. El entendimiento mutuo se formalizó con el llamado *Tratado de Tordesillas*, en el que, por primera vez, dos grandes potencias se reconocían sus respectivas áreas de dominio *a escala global*.



Portulano de Juan de la Cosa (1500), primero de los mapamundis conservados donde se representa el Nuevo Mundo. La línea vertical es el meridiano de Tordesillas, que dividía la Tierra en dos hemisferios: el occidental (de dominio español) y el oriental (de dominio portugués) (fig. 35)

Fue precisamente este tratado el que permitió a Portugal formar parte de la exploración y conquista del continente suramericano. En el año 1500, el marino portugués Pedro Álvares Cabral zarpó de Lisboa a la cabeza de una expedición que se suponía dirigida a alcanzar las Indias por el este, en línea con las anteriores expediciones portuguesas de Dias y Da Gama pero, al apartarse de la costa africana aún más que sus predecesores, acabó encontrando algas, lo que sugería la presencia de tierras cercanas, y se animó a continuar rumbo oeste hasta dar con la costa noreste de Suramérica. A partir de ese descubrimiento, y sobre la base de las delimitaciones establecidas en el Tratado de Tordesillas, pudo iniciarse la conquista de un enorme y variado territorio que hoy conocemos como Brasil.

Así y todo, el hallazgo no desviaría a Portugal de su objetivo estratégico de comerciar con Asia por el este, sobre todo porque en muy poco tiempo los exploradores y cosmógrafos ibéricos fueron intuyendo que las Indias occidentales formaban una masa territorial distinta y separada de las Indias orientales, que eran su principal prioridad. Los libros de historia suelen repetir la idea de que Colón murió ignorando haber descubierto un Nuevo Mundo, pero no parece que fuera así realmente. En 1502 inició un viaje desde las islas del Caribe hacia el oeste con la esperanza de encontrar un *paso marítimo* que le permitiera ir más allá de las tierras recién descubiertas, y seguir navegando hasta encontrar los puertos comerciales de Asia. Recorrió buena parte de la costa continental del Caribe, pero no encontró la ansiada vía marítima.<sup>66</sup>

**1. El descubrimiento del Pacífico.** Más cerca de este objetivo estuvo el explorador extremeño Vasco Núñez de Balboa. Escondido en un barril como polizón de una expedición del Caribe a Tierra Firme, inició una insólita aventura personal que lo llevaría a recorrer el istmo de Panamá en busca de un mar cercano supuestamente rico en oro y perlas. Su epopeya culminó en 1513 con el descubrimiento de lo que en la actualidad se conoce

como *océano Pacífico*, lo que venía a confirmar de manera definitiva la tesis del Nuevo Mundo como un gran hemisferio terrestre situado entre Europa y Asia.



Núñez de Balboa (fig. 36)

Ya desde entonces la Corona española empezaría a explorar la posibilidad de construir un canal en el istmo de Panamá que permitiera unir el Atlántico y el Pacífico, aunque el proyecto se postergó reiteradamente por la complejidad técnica de unir dos océanos que ya se sabían a diferente altitud. La prioridad, entretanto, fue construir una vía terrestre que comunicase un puerto atlántico con uno pacífico. El propio Balboa mandó construir un camino con este propósito sobre la base de los caminos indígenas ya conocidos, y unos

años después se abriría una nueva vía, conocida como *el Camino Real*, que sería por mucho tiempo la ruta preferente del istmo.

Pero la ambición de encontrar una vía marítima hacia Asia nunca se abandonó. Ese fue precisamente el cometido de la expedición española encabezada por el navegante sabrosense Hernando de Magallanes (Fernão de Magalhães, antes de naturalizarse español).



Hernando de Magallanes (fig. 37)

La expedición partió del puerto de Palos en 1519 con el objetivo específico de rastrear la costa suramericana en busca de un paso de agua que permitiese establecer una ruta marítima permanente hasta las islas Molucas. El paso se encontró finalmente en 1520, en lo que en la actualidad se conoce como estrecho de Magallanes. La expedición siguió adelante y reclamó para España diversas islas de Oceanía, así como el archipiélago de Filipinas, bautizado luego con este nombre en honor a Felipe II. En esa operación de conquista murió Magallanes, muy cerca de

alcanzar su objetivo de las islas Molucas, finalmente logrado por la



expedición unos meses después. Aquella expedición conseguiría no solo el fin práctico de establecer contacto con las deseadas islas de las especias, sino algo aún más trascendente desde el punto de vista del proceso histórico de convergencia humana: unir los océanos Atlántico y Pacífico y, de este modo, vincular por vía marítima a Oriente, Occidente y el hemisferio americano.

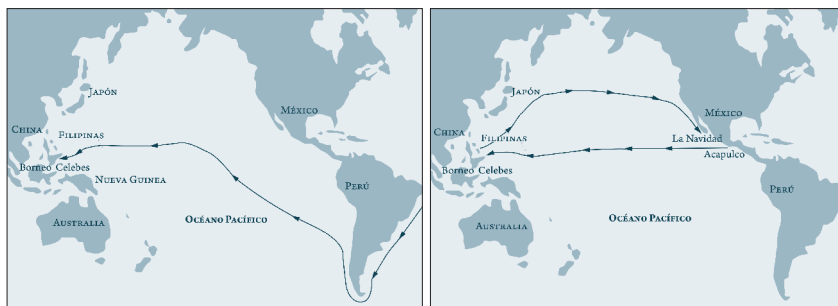
**2. El tornaviaje.** Aún faltaba algo esencial para que el esquema estuviera completo: la vía de retorno de Asia a América. Sin ella, no podría considerarse establecida la llamada ruta transpacífica. Muchas expediciones cruzaron el Pacífico de este a oeste pero no lograron encontrar los vientos y corrientes que les permitieran regresar. Era necesario componer un trazado viable, y todos los ojos se pusieron sobre el experto marino y cosmógrafo vasco Andrés de Urdaneta. Pero había un problema; por entonces Urdaneta ya había dejado la profesión de marino y tomado los hábitos en 1557 para dedicarse a la vida contemplativa. Finalmente, en atención a una petición expresa del rey, aceptó el reto de explorar la vía marítima de Asia a América —ya conocida por entonces como el *tornaviaje*— y puso como única condición que la expedición se concibiese primordialmente como misión evangélica, lo que fue aceptado.



Andrés de Urdaneta (fig. 38)

Urdaneta zarpó del puerto de Manila aprovechando el viento monzón de verano, que lo llevaría con rapidez hacia el norte en busca de la corriente de Japón y, aún más al norte, tomar la corriente del Pacífico para luego virar al sudeste y dirigirse hacia su destino, el puerto de Acapulco. El viaje se hizo en poco más de cuatro meses, básicamente conforme al plan diseñado y recorriendo una distancia de 18 000 kilómetros, más que ninguna otra travesía oceánica sin escalas realizada hasta entonces.<sup>67</sup> Con esta

expedición, se establecería finalmente la ruta marítima transpacífica en ambos sentidos, de manera que Oriente, Occidente y América quedarían definitivamente conectados.



Ruta transpacífica de Magallanes (a la izquierda) y de Urdaneta (a la derecha) (fig. 39)

Desde el punto de vista de la proyección de España, este logro suponía alcanzar uno de los objetivos estratégicos de su aventura oceánica, que era el establecimiento del comercio con Asia. Con la conquista de Filipinas y la fijación de su principal base mercantil en Manila, España pudo finalmente acceder a los mercados y productos asiáticos que tanto ansiaba, y desarrollar el llamado *comercio de los galeones*, que iba a vincular a Europa, Asia y América, como sustitución y ampliación de la antigua Ruta de la Seda. Pero en el camino hacia ese fin, España lograría otro de sus objetivos estratégicos, que era el acceso a las codiciadas especias, gracias a su control de las islas Molucas. A ello se sumaría, además, el logro de su tercer gran objetivo estratégico, que era encontrar oro y plata. La extracción de estos metales en México, Perú y Bolivia sería crucial para poder pagar los cargamentos de productos asiáticos con destino a España.<sup>68</sup>

En un sentido más general, la introducción de grandes cantidades de monedas de oro y plata jugaría un papel clave en el desarrollo del comercio internacional, que por entonces padecía una grave escasez de medios de pago internacionales. En concreto, el *peso de plata* acuñado por España (conocido también como ‘pieza de a ocho’, por corresponder a ocho reales españoles) llegaría a convertirse en la primera moneda aceptada en todos los mercados



del mundo (y más adelante se erigiría en patrón de otras monedas de curso internacional, como el dólar). El surgimiento de esta moneda global, sumado a la previa vinculación de los continentes por vía oceánica, facilitaría la aparición de los *primeros mercados globales*.

Solo quedaba por incorporar el continente oceánico. Es difícil determinar cuándo se produjo con exactitud este hecho, ya que la proximidad de Oceanía a las costas e islas asiáticas facilitó las travesías en diversas direcciones a lo largo de siglos, y no solo como parte del proceso de divergencia poblacional, sino también del proceso de convergencia. Marineros chinos o árabes, por ejemplo, establecieron rutas marítimas permanentes con territorios oceánicos varios siglos antes de la llegada de los europeos.<sup>69</sup> Los navegantes portugueses y españoles exploraron la zona a lo largo del siglo XVI, unos desde el este y otros desde el oeste, tomando contacto con diversos pueblos oceánicos, cartografiando el espacio y confluyendo finalmente en las islas mayores, conocidas hoy en día como Australia y Papúa Nueva Guinea. A ellos les siguieron los exploradores holandeses y franceses en el siglo XVII, y los ingleses en el siglo XVIII, que acabarían incorporando a Australia en el siglo XIX mediante un proceso de conquista. El hecho clave es que ya en el siglo XVI se había establecido un contacto permanente con poblaciones oceánicas, e incorporado sus tierras y culturas al acervo común de conocimiento humano. Aún quedarían tierras y culturas por conocer, pero en eso no se distinguiría Oceanía de otros continentes, como Suramérica, por ejemplo, que tampoco se exploró plenamente hasta entrado el



Peso de plata de 1497.

Tras siglos de representarse las cantidades en pesos como 'P's', en Norteamérica acabarían fusionándose ambas letras para formar el conocido símbolo '\$' (fig. 40)



Mapa elaborado por de Claye en 1583, basado en fuentes portuguesas.

Muestra que la costa australiana ya estaba básicamente cartografiada en esa fecha, salvo por el territorio sur, que se suponía unido a la Antártida. Con especial precisión se representa el estrecho que separa a Australia de Nueva Guinea, supuestamente descubierto por el marino español Váez de Torres en 1606 (fig. 41)

siglo XIX, y en el que aún hoy se descubren sociedades indígenas desconocidas.

En todo este proceso la idea de la Tierra como totalidad integrada iba cobrando forma y, lo que es más importante, la idea de la Humanidad como totalidad integrada iba también cobrando forma. La conexión intercontinental resultante de la navegación oceánica no solo produjo una progresiva globalización de la economía sino, sobre todo, una progresiva globalización de la cultura humana, derivada de la transmisión multidireccional de hallazgos culturales. También produjo una progresiva interconexión migratoria, expresada sobre todo en el hemisferio americano, donde confluyeron grandes corrientes migratorias procedentes de Europa, África y Asia. Todo ello vendría a componer el cuadro de un proceso histórico verdaderamente trascendental, conocido en términos genéricos como *globalización*.

**3. La circunnavegación.** Hoy suele hablarse de globalización como de un fenómeno contemporáneo, y es cierto que en nuestros días se han producido importantes avances globalizadores. Pero, vistos con la debida perspectiva histórica, estos hechos se revelan como procesos de *intensificación cuantitativa* de la globalización, semejantes a los producidos en siglos anteriores y presumiblemente en siglos futuros. El verdadero origen de la globalización como fenómeno *cuantitativamente nuevo* tuvo lugar de manera inequívoca en el contexto del Renacimiento, ya que fue entonces cuando surgieron las primeras manifestaciones humanas de alcance realmente global.



Juan Sebastián Elcano (fig. 42)

De manera muy esquemática, puede decirse que la globalización renacentista fue el resultado de la proyección oceánica de Portugal —que logró la integración

*continental* del Viejo Mundo—, sumada a la proyección oceánica de España —que realizó la integración *hemisférica* del Viejo y el Nuevo Mundo—. A esos logros se referiría siglos después el economista Adam Smith como ‘los acontecimientos más grandes e importantes registrados en la historia humana.’<sup>70</sup> Lo cierto es que a partir de entonces la Humanidad en su conjunto comenzó a funcionar *en red*.



Circunnavegación completa de Juan Sebastián Elcano (fig. 43)

Hay un acontecimiento singular que viene a marcar este desarrollo histórico. En el año 1522, tras abandonar las islas Molucas, el marino vasco Juan Sebastián Elcano tuvo que afrontar un dilema crucial: regresar a España por el Pacífico (para lo cual carecía del conocimiento oceanográfico necesario) o regresar por el Índico y el Atlántico (adentrándose en el hemisferio portugués, con el consiguiente riesgo de apresamiento). Tomó esta última opción y

la ejecutó con éxito, con lo que completó *la primera circunnavegación de la Tierra*.

El viaje tuvo una gran significación científica, ya que supuso la *confirmación empírica de la esfericidad de la Tierra*, hasta entonces presumida por medios teóricos. También sirvió para hacerse una idea más precisa de la *verdadera dimensión de la Tierra*<sup>71</sup> y desechar definitivamente la tesis de la ‘Tierra pequeña’ en que se

basó Colón para viajar a las Indias. Sirvió también para tomar conciencia del carácter *predominantemente marítimo de la superficie terrestre*, lo que dio lugar a la actual concepción de la Tierra como un ‘planeta azul’. Pero, sobre todo, desde el punto de vista práctico, supuso la comprobación material de la *plena navegabilidad de la Tierra* en el eje este-oeste, algo de extraordinario interés en aquella época, y que aún suscitaba serias dudas.<sup>72</sup>

El viaje tuvo también una especial significación humana. El día de regreso al puerto de salida, los marineros de la expedición oyeron con perplejidad que la fecha del día era el 8 de septiembre —y no el 7, como habían anotado cuidadosamente en su calendario—, con lo que se sintieron pasajeros de un extraño viaje en el tiempo... La naturalidad con la que hoy se asume este hecho da una idea de pertenencia a una *era distinta*, originada precisamente aquel día.

La circunnavegación generó, además, una noción gráfica de pertenencia a un mismo planeta, ya que con ella *se cerró el círculo del mundo* y se alumbró una nueva concepción de la Tierra como *casa común de la Humanidad*. Es comparable, en este sentido, al viaje a la Luna de 1969, no solo por constituir un hito del conocimiento y la voluntad, sino porque desde la Luna se captó por primera vez la Tierra en una sola imagen fotográfica, lo que reforzó aún más la idea de un mundo compartido. La circunnavegación fue, en definitiva, la *culminación simbólica* del proceso de globalización.



Escudo otorgado por el emperador Carlos a Juan Sebastián Elcano.

En la banda que envuelve a la Tierra se lee: *Primus circumdedisti me* (Fuieste el primero en circundarme) (fig. 44)

### 3. EL REDESCUBRIMIENTO DEL MUNDO

ES DIFÍCIL IMAGINARSE LA conmoción que pudo causar en aquellos días el súbito encuentro con culturas y mundos totalmente desconocidos. Las nuevas realidades naturales y culturales se interpretaban, tanto de un lado como del otro, a partir de conceptos propios, que no siempre resultaban aptos para comprender hechos tan ajenos.

Hay, por ejemplo, textos que relatan desde la perspectiva indígena los primeros avistamientos de exploradores españoles, expresando la más absoluta perplejidad. El joven que por primera vez vio las carabelas españolas aproximarse por el horizonte las describió a Moctezuma como ‘torres flotantes’ que provenían del mar abierto, calificándolas como algo ‘nunca visto’. A los españoles los describió como gente de ‘carnes blancas’ y ‘barba larga’, y a sus caballos como ‘ciervos’ sobre los que cabalgaban con gran estrépito. Algunos indígenas se desmayaron, incluso, al oír por primera vez un cañonazo, lo que ayuda a comprender que al inicio concibieran a los españoles como *teules*, o dioses. El propio Moctezuma interpretó su llegada como el cumplimiento de un funesto presagio anunciado días antes por un cometa.<sup>73</sup>



Representación del presagio de Moctezuma, perteneciente al llamado Códice Durán (fig. 45)



## I. TIEMPOS DESCONCERTANTES

Los españoles experimentaron el mismo asombro, así como la misma precariedad conceptual a la hora de interpretar lo desconocido, y recurrieron igualmente a referencias religiosas o mitológicas. Cuando Colón avistó las exuberantes playas de la actual Venezuela creyó estar en presencia del jardín del Edén. Algo



Costa del golfo de Paria  
(Venezuela) (fig. 46)

parecido le ocurrió al marino leonés Álvaro de Mendaña, quien en 1568 descubrió un archipiélago en el Pacífico Sur al que dio el nombre de *islas Salomón*. Pretendía encontrar allí las legendarias minas de oro del rey Salomón mencionadas en el Antiguo Testamento.

Pero los exploradores españoles contaban también con la mitología griega para interpretar aquellos descubrimientos que no encajaban con facilidad en su representación del mundo. No faltaron, por ejemplo, cosmógrafos que se preguntaron si el hemisferio americano no sería, en realidad, el mítico continente de la *Atlántida* descrito por Platón, ni biógrafos ulteriores que atribuyesen a Colón la intención secreta de encontrar en medio del Atlántico ese misterioso continente. Tampoco faltaron exploradores que nombrasen sus descubrimientos con referencias a la mitología clásica, como el explorador extremeño Francisco de Orellana, que bautizó el río Amazonas en alusión a unas guerreras que le hicieron frente desde ambas orillas del río, a semejanza de las feroces guerreras del mito griego, si bien en algunos casos, como este, se trataba de una simple analogía.

Finalmente, los exploradores ibéricos siguieron también la mitología de los indígenas. Este fue el caso, por ejemplo, del gran mito de *El Dorado*, según el cual había en la Amazonia una ciudad construida toda ella en oro, y donde el propio rey —El Dorado en persona— era cubierto de polvo de oro en una ceremonia ritual.



Otro caso sería el de la *f fuente de la eterna juventud*, que supuestamente llevó a Ponce de León a explorar Florida siguiendo los relatos fantásticos de los indígenas de la isla de Puerto Rico, aunque esta historia carece de soporte documental.

Fueron recurrentes las referencias indígenas a fortunas deslumbrantes en tierras lejanas, hasta el punto de que hay historiadores que las interpretan como engaños deliberados de los nativos americanos para deshacerse de los españoles.<sup>74</sup> Es posible, y desde luego comprensible. Lo cierto es que el desconocimiento de las culturas ajenas era un entorno ideal para el despliegue de la astucia. El propio Colón engañó a los indígenas de Jamaica mediante su conocimiento de los eclipses. En efecto, después de proveerlo de alimentos por un tiempo, los indígenas lo amenazaron con cortar el suministro, a lo que él respondió con la advertencia de un duro castigo de Dios que se anunciaría mediante el oscurecimiento de la luna esa misma noche. Lo hizo apoyándose en su copia del *Almanaque* de Zacuto, que preveía un eclipse lunar justo aquella noche del 29 de febrero de 1504. El truco funcionó. Cuando el sol comenzó a oscurecerse, los indígenas rogaron a Colón que aplacara a su Dios, cosa que hizo —ficticiamente— y el suministro se reanudó.

**1. Hallazgos biológicos.** La mayor fascinación la provocó, en todo caso, el descubrimiento de la naturaleza de un mundo distinto. Así como los nativos americanos quedaron atónitos al ver caballos por primera vez, los exploradores españoles también quedaron atónitos al descubrir animales como el *armadillo* (al que dieron ese nombre por su curiosa ‘armadura’ natural) o al contemplar por primera vez el bote inverosímil de una bola de *caucho* (originario de Centroamérica y desconocido en Europa). Hay innumerables relatos de cronistas españoles que expresan su estupor al descubrir los ‘prodigios’ y ‘maravillas’ del Nuevo Mundo. Pero, además de provocar asombro, esos prodigios naturales

constituyeron también un extraordinario *estímulo intelectual* para toda una generación de mentes inquietas, determinadas no solo a explorar el Nuevo Mundo, sino a *comprenderlo*.

Ese fue el caso de personajes como Francisco Hernández, el médico y naturalista manchego que en 1571 encabezó una expedición científica integrada por geógrafos, naturalistas y pintores, con el fin de recopilar, dibujar y clasificar todas las especies desconocidas del Nuevo Mundo, si bien finalmente se concentró en las especies vegetales del Virreinato de Nueva España, lo cual ya era una tarea ingente. Contando con colaboradores situados en distintos entornos geográficos, Hernández logró registrar más de 3000 especies, todas ellas clasificadas mediante fichas normalizadas en latín, e integradas en una obra indexada de 22 volúmenes. Fue la *primera expedición científica de la época moderna* y tuvo como fruto una de las primeras enciclopedias naturales de la nueva era.

Otro caso es el del jesuita y naturalista castellano José de Acosta. Enviado a las tierras del Perú en misión evangelizado-



José de Acosta (fig. 47)

ra en 1572, Acosta encontró tiempo para satisfacer su pasión intelectual por la naturaleza del Nuevo Mundo. Era buen conocedor de la filosofía natural clásica, y en particular de la *Historia natural* escrita por el autor romano Plinio en el siglo I. En su observación de la naturaleza del Nuevo Mundo, Acosta advirtió, por una parte, que muchas especies del hemisferio americano estaban ausentes en la obra de Plinio —lo que debía ser corregido con urgencia— y, por otra, que las observaciones de la naturaleza del Nuevo Mundo que se estaban

acumulando en aquella época aún no habían sido suficientemente explicadas por la filosofía natural, de manera que se impuso esa ambiciosa tarea, dirigida a buscar ‘causas’ y ‘razones’ en ese nuevo mundo natural.<sup>75</sup>

Se preguntó, por ejemplo, por el origen de las especies que estaban presentes tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, a pesar de estar separados por inmensos océanos. ¿Habrían surgido independientemente en ambos hemisferios o se habrían trasladado de un hemisferio a otro? San Agustín había intentado explicar en el siglo IV la existencia de ciertos animales, como lobos o tigres, en islas alejadas del continente, y lo hizo apelando a la teoría clásica de la *generación espontánea*. Pero Acosta desechó de inmediato la idea de que animales de esa complejidad pudieran surgir por generación espontánea. La conclusión evidente fue que las especies comunes a ambos hemisferios se habían trasladado del uno al otro. ¿Pero cómo?



San Agustín de Hipona (fig. 48)

Los animales marinos que aparecían en la costa de los dos hemisferios no presentaban ningún problema, ya que podían desplazarse por el mar sin ningún obstáculo. Las aves eran más problemáticas porque, aunque podían volar, no estaba claro que pudieran cubrir distancias oceánicas. Pero Acosta aceptaba que tal vez pudieran volar de isla en isla hasta cruzar el océano, por lo que no descartaba que pudieran haberse trasladado por sí mismas. Quedaban los animales terrestres, algunos de los cuales era obvio que habían sido embarcados a América por los españoles por su especial utilidad, como las vacas o las ovejas. Pero otros casos eran menos evidentes, como los grandes felinos. ¿Quién iba a querer embarcarlos? ¿Y para qué? No tenía mucho sentido, y el viaje a nado atravesando el océano podía descartarse con total seguridad, por lo que Acosta concluyó que animales como estos tuvieron que trasladarse de una masa terrestre a otra a través de algún territorio que los uniera. La conclusión parecía reforzada por la observación de que en las islas americanas, como Cuba o Jamaica, no había grandes felinos, lo que inducía a pensar que los avistados en

el continente llegaron ahí por vía terrestre y que luego fueron naturalmente incapaces de superar los obstáculos marítimos.<sup>76</sup>

Los razonamientos de Acosta eran perspicaces, rigurosos y bien encaminados. Su observación sistemática de las especies biológicas en relación con los entornos geográficos en que se distribuían se conoce en la actualidad como *método biogeográfico*, y hay consenso en reconocer a Acosta como padre de la biogeografía. Fue por esta aproximación científica a la naturaleza del hemisferio americano por lo que el explorador berlinés Alexander von Humboldt definiera a Acosta en el siglo XIX como *el Plinio del Nuevo Mundo*.

**2. Hallazgos ecológicos.** Pero Acosta no se limitó al conocimiento de la naturaleza del hemisferio americano, sino que empleó este conocimiento para acometer un reexamen del mundo en su conjunto según había sido concebido por los científicos clásicos. Aristóteles, por ejemplo, había descrito la Tierra como una

esfera cuya superficie estaba dividida en cinco zonas climáticas: dos zonas polares, dos zonas templadas y una zona tórrida en el medio. Solo las zonas templadas se consideraban habitables; las zonas polares se estimaban demasiado frías y la zona tórrida era demasiado seca y calurosa. Cabe entender que esta última apreciación derivaba del conocimiento clásico del continente africano, el cual, en efecto, es habitable en la zona templada del norte, pero que se hace inhabitable a medida que se avanza hacia el sur, hasta encontrarse con el desierto del Sahara.

Acosta advirtió que esto no era un principio geográfico general, por lo que no constituía un rasgo estructural de la Tierra. Recorrió durante años los territorios peruanos situados en la zona ecuatorial y advirtió que, si bien era cierto que la zona



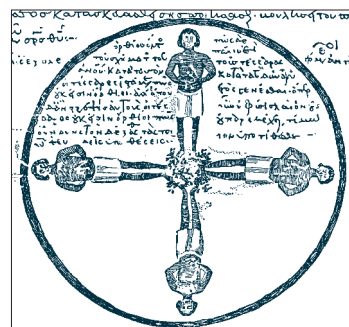
Concepción aristotélica de las zonas climáticas de la Tierra (representada en un escrito de Macrobio del siglo IV) (fig. 49)

que Aristóteles llamaba ‘tórrida’ era calurosa, no era en absoluto seca, sino muy húmeda, y llegó incluso a describir el patrón de lluvias de las tierras ecuatoriales americanas. Estas lluvias hacían la zona ecuatorial perfectamente habitable y Acosta conoció numerosos pueblos que la habitaban. En aquella supuesta zona tórrida se encuentra, de hecho, la selva amazónica, que desde el punto de vista biológico constituye *el pulmón del mundo*. Aristóteles se equivocó, por tanto, en su rígido esquema de las zonas climáticas, así como en su concepto de la distribución geográfica de la especie humana, pero Acosta insistió en que se le debían ‘perdonar’ esos errores por no contar con el conocimiento geográfico empírico del que disponía él en el siglo XVI.<sup>77</sup>



Selva ecuatorial peruana (fig. 50)

El mismo error condujo a Aristóteles a creer que nadie podría habitar las tierras situadas en sus *antípodas*, ya que para ello habría sido necesario atravesar la zona tórrida, lo que él consideraba imposible. Otros filósofos antiguos negaron la existencia de poblaciones antípodas por diferentes razones. San Agustín, por ejemplo, sostenía que para ello era preciso cruzar el océano, lo cual superaba las capacidades humanas; y Lactancio confiaba simplemente en su comprensión intuitiva del mundo, hasta el punto de burlarse de quienes aceptasen la posibilidad de unas antípodas donde la gente anduviese ‘bocabajo’, y donde lloviese ‘de abajo arriba’. Acosta fue, al parecer, la primera persona consciente de recorrer las antípodas del Viejo Mundo reparando en las objeciones filosóficas a su habitabilidad. Pero jugaba con la ventaja de haber comprobado por sí mismo que la zona tórrida sí era habitable; que el océano sí era asequible a las capacidades humanas; y que



Representación del problema de las antípodas según Cosmas de Alejandría (siglo VI). Siguiendo las ideas de Lactancio, pretendía ilustrar la supuesta imposibilidad física de que las antípodas estuvieran habitadas (fig. 51)



los habitantes de las antípodas del Viejo Mundo no estaban ni sentían vivir boca abajo.

A este respecto, hizo una interesante reflexión sobre la psicología innata del ser humano. Sugirió que nuestra *intuición física*, por la que entendemos los movimientos e interacciones de los cuerpos en el espacio, tiene como función facilitar nuestro desenvolvimiento en el entorno que generalmente habitamos, con las características y dimensiones que le son propias, pero que no alcanza a entender fenómenos producidos en otros entornos, con otras propiedades o de otra escala. Por eso, ante la aparente contradicción de que las poblaciones antípodas estuviesen en efecto invertidas pero no sintieran vivir al revés, o en casos de semejante naturaleza, era preferible aparcar la intuición física, ateniéndose a los hechos rigurosamente comprobados y a los razonamientos lógicos bien establecidos.<sup>78</sup> Albert Einstein tuvo que hacer una reflexión análoga en el siglo XX para que el público aceptase nociones contraintuitivas —como la dilatación del tiempo— contenidas en su subversiva teoría de la relatividad.

**3. Hallazgos cosmográficos.** Se hizo común en aquella época ampliar o corregir la ciencia clásica sobre la base de los nuevos conocimientos empíricos. Es algo que podía verse, por ejemplo, en una *Introducción a la cosmografía* escrita pocos años

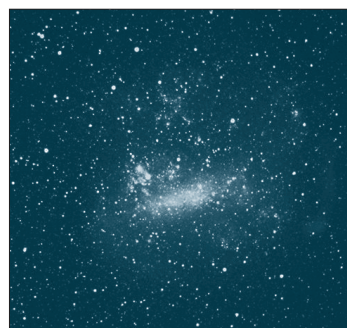


Mapamundi oficial o Padrón Real de España, elaborado por Diego Ribeiro en 1527 (fig. 52)



después del descubrimiento de América por el erudito andaluz Antonio de Nebrija, conocido fundamentalmente por su autoría de la primera gramática castellana. Nebrija partía de la geografía de Ptolomeo, pero proponía una gran ampliación del mapamundi hacia el oeste con el fin de incorporar las nuevas tierras, situando a las islas Canarias, no en el extremo de Occidente, como solía hacerse hasta entonces, sino más bien en el centro de la nueva concepción geográfica del mundo.<sup>79</sup>

Y no se trataba solo de incorporar los nuevos conocimientos geográficos, sino también los nuevos conocimientos astronómicos. Los griegos tenían un gran conocimiento del firmamento, pero estaba limitado al campo estelar observable desde el hemisferio norte. Ahora bien, cuando Magallanes navegó por el hemisferio sur, pudo avistar fenómenos astronómicos necesariamente desconocidos para los astrónomos clásicos, como una luminosa nube de estrellas que hoy conocemos como *Gran Nebulosa de Magallanes*. A este descubrimiento astronómico siguieron otros muchos, de manera que la navegación oceánica no solo vino a expandir el mapa de la esfera *terrestre*, sino también, y de modo análogo, de la esfera *celeste*.<sup>80</sup>



Gran nebulosa de Magallanes (fig. 53)

**4. Hallazgos tecnológicos.** Con todo, la prioridad era elaborar un nuevo mapa del mundo en el que todas las tierras recién descubiertas pudieran ser incorporadas con su forma y tamaño exactos, así como en su lugar preciso. Uno de los mayores esfuerzos para determinar con precisión la posición geográfica de las nuevas tierras se centró en el estudio del *magnetismo terrestre*.

Ya en su primer viaje a América, Colón advirtió que, en determinadas posiciones de longitud, la aguja de la brújula tendía a ‘nordestear’, y en otras posiciones a ‘noroestear’. No fue el primero en advertir este fenómeno, conocido como *declinación magnética*,

pero sí fue, por lo que se conoce, el primero en ver en él un posible medio para determinar el posicionamiento geográfico. En 1525,



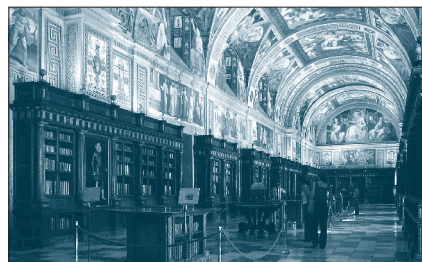
Juan de Herrera (fig. 54)

el boticario andaluz Felipe Guillén inventó un artilugio llamado *brújula de variación*, capaz de medir el sentido y la intensidad de la declinación magnética en cualquier posición, lo que a la larga permitiría identificar cada posición geográfica conocida con un indicador magnético. Cinco años más tarde, el cosmógrafo andaluz Alonso de Santa Cruz reunió una serie de mediciones de la declinación magnética en diversos enclaves del Imperio español y compuso con ellos el esbozo de un primer ‘mapa magnético’ que englobaba Europa y América.

A esta línea de investigación se uniría posteriormente el arquitecto y matemático cántabro Juan de Herrera, conocido sobre todo por diseñar el Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, palacio de gobierno de Felipe II.<sup>81</sup> Herrera era un convencido de la importancia de las matemáticas para abarcar y comprender el mundo, en línea con el pensamiento del filósofo balear del siglo XIII Raimundo Lulio, para quien las matemáticas constituían la base de todo el conocimiento científico. Más concretamente, Herrera entendió que sin las matemáticas era imposible acometer la tarea de ordenar y sistematizar el conocimiento geográfico de la época, lo que lo llevó a fundar en 1582 la Real Academia Matemática de España.<sup>82</sup>

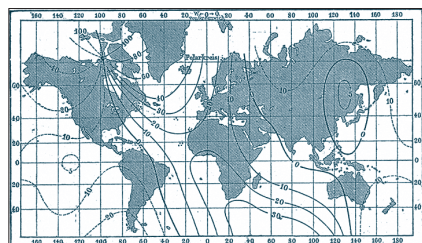
En su empeño por medir y ordenar el mundo matemáticamente, Herrera inventó un instrumento que en teoría servía para determinar de forma inmediata la latitud y longitud de cualquier posición, ya fuera de día o de noche, lo que equivalía a una especie de *GPS del Renacimiento*. Lamentablemente, no se sabe bien en qué consistía ese instrumento, pero cabe suponer que incorporaba una brújula de variación, combinada con alguna suerte de

mapa magnético de la esfera terrestre (o de una parte de ella), de tal modo que la medición del magnetismo permitiese la determinación de la posición geográfica. Herrera obtuvo de Felipe II la patente para producir el instrumento en exclusiva, así como la orden de que buques de la Armada española lo incorporasen a modo de prueba. No se conoce ningún documento donde se evaluase la efectividad del invento, pero la ausencia de continuidad en su uso hace pensar que el resultado fue insatisfactorio.



Biblioteca de El Escorial,  
obra de Juan de Herrera (fig. 55)

Hay otra razón, aún más poderosa, para llegar a esta conclusión, y es que en los años posteriores Herrera ensayó ideas alternativas para encontrar un método de posicionamiento geográfico basado en el magnetismo terrestre. Parece ser que lo que fallaba en su invento inicial era el patrón o 'mapa' magnético que incorporaba, ya que en los años siguientes se dedicó precisamente a la mejora de ese mapa. En 1582 decidió preparar una expedición científica dirigida a determinar con precisión la extensión del Imperio español. Para ello eligió a un joven matemático y astrónomo llamado Jaime Juan, quien viajaría de Sevilla a México y recalaría en diversos puertos del Imperio hasta llegar a Manila. En cada parada, y a lo largo de todo el viaje, tomaría todas las referencias geográficas posibles y anotaría con precisión la declinación magnética del lugar, o la ausencia de ella.<sup>83</sup>

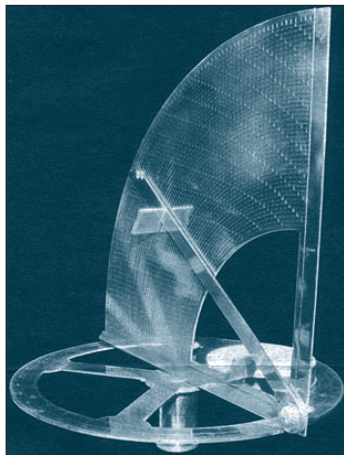


Mapa actual de líneas isogónicas, que unen puntos de igual declinación magnética (fig. 56)

La expedición contaría con el necesario apoyo real. Tendría una duración de ocho años, en los que Jaime Juan dispondría de un sueldo mensual, un dibujante, pasaje garantizado en el buque insignia de la Armada, y orden de alojamiento y asistencia en cada virreinato visitado. Tristemente, el objetivo de la expedición no

pudo alcanzarse por morir Jaime Juan de fiebres tropicales poco antes de llegar a Manila y haber enviado a España solo una fracción de sus anotaciones.<sup>84</sup> En todo caso, la investigación del magnetismo terrestre para este uso acabaría revelándose como una empresa imposible, ya que el magnetismo terrestre no es inmóvil, sino que se desplaza con lentitud al cabo de los años (en aquella época se creía que el polo norte magnético estaba en Groenlandia y hoy se encuentra en dirección a Siberia), de manera que nunca habría proporcionado unas referencias fijas para el posicionamiento geográfico. Pero no se trataba de un proyecto quimérico. Dado el estado del conocimiento científico de la época, así como el imperativo del momento de definir la estructura geográfica del mundo, era un empeño obligado.

Un aspecto interesante de las investigaciones en el campo magnético es el uso sistemático de *instrumentos* de observación, algo que vendría a reproducirse en otras áreas científicas



Modelo del nonius original (fig. 57)

del momento. La construcción de aparatos de este tipo, concebidos para observar la naturaleza y, en última instancia, entenderla, aparece de hecho como un desarrollo característico de la ciencia del siglo XVI. A los instrumentos de Guillén y Herrera siguieron otros en otras áreas, como el *nonius* (nonio), ideado por el matemático y astrónomo conimbricense Pedro Nunes para obtener mediciones exactas de las posiciones de los cuerpos celestes, y que posteriormente se emplearía como instrumento de precisión para medir cuerpos terrestres; o el *telescopio*, inventado por el óptico catalán Joan Roget, que acabaría teniendo aplicaciones de enorme trascendencia, tanto en el ámbito de la navegación como de la astronomía.<sup>85</sup>

En todo caso, a lo largo del siglo XVI los mayores esfuerzos por medir y representarse la Tierra se concentraron en el

perfeccionamiento de los sistemas de posicionamiento ya conocidos, como el método de Zacuto, basado en los eclipses. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XVI la observación comenzó a hacerse mediante el empleo del *aparato administrativo* del Estado, lo que facilitaba la centralización del conocimiento, así como la *normalización* de la metodología empleada. Muchos geógrafos, por ejemplo, todavía contaban los meridianos como hacían los clásicos, de oeste a este, reflejando probablemente la expansión oriental del Imperio de Alejandro Magno. Pues bien, en 1573 el cosmógrafo mayor de España emitió una instrucción precisa para que los meridianos se enumerasen de este a oeste a partir de Toledo, por ser este método ‘conforme al descubrimiento de las Indias.’<sup>86</sup> Tres siglos después, en 1884, se llegaría a consensuar un sistema internacional que desplazaría a Greenwich el meridiano cero, pero que mantendría el sistema de ordenación de los meridianos de este a oeste.

El uso del aparato administrativo del Estado permitía, sobre todo, la realización de *experimentos científicos a gran escala*, que difícilmente podrían llevar a cabo investigadores individuales o pequeños equipos de investigación. Un ejemplo muy notable en este sentido fue el experimento del eclipse lunar de 1577, concebido y preparado con once años de antelación por el cosmógrafo mayor López de Velasco para determinar con precisión la magnitud y posición geográfica del Nuevo Mundo, especialmente en términos de longitud, donde persistían las mayores imprecisiones. Se sabía, en efecto, la fecha y hora en que había de producirse el eclipse lunar en Toledo, de modo que si se obtenía información de la hora exacta en que se producía este evento astronómico en una diversidad de localidades del Nuevo Mundo, podría inferirse su posición geográfica. Y así se hizo. Se envió a funcionarios y colaboradores repartidos por todo el Nuevo Mundo un pequeño *kit* con instrumentos de observación astronómica, acompañados de unas instrucciones precisas para su utilización, así como de un



cuestionario normalizado que cada observador debía cumplimentar. El experimento funcionó, aunque no a la perfección, ya que en algunas de las localidades señaladas el eclipse no fue visible. Lo



Portada de la primera edición del *Regimiento de navegación* (1606) (fig. 58)

importante es que estaba bien concebido y diseñado y, al complementarse con experimentos posteriores, lograría ofrecer una idea suficientemente aproximada de la dimensión y posición del hemisferio americano. Así lo reconoció el cosmógrafo mayor que sucedió a López de Velasco, el matemático andaluz Andrés García de Céspedes, quien acabaría publicando los resultados en su *Regimiento de navegación* de 1606.<sup>87</sup>

## II. REFLEXIÓN SOBRE LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA

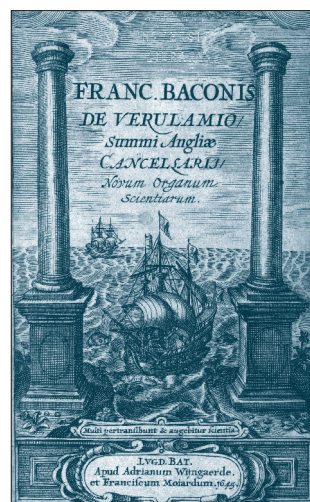
Todos estos experimentos y descubrimientos ponen de manifiesto que la navegación oceánica no solo proveyó un extraordinario incentivo para el estudio de la naturaleza, sino también, y sobre todo, un *escenario privilegiado* para su observación. A principios del siglo XVIII el escritor irlandés Jonathan Swift, conocido sobre todo por su relato de *Los viajes de Gulliver*, escribió un interesante ensayo sobre el llamado ‘debate de los antiguos y los modernos’, es decir, la controversia entre quienes otorgaban más valor al conocimiento aportado por los pensadores clásicos y los que se inclinaban por los descubrimientos más recientes de los investigadores modernos.<sup>88</sup> Swift comparaba a los intelectuales de inspiración clásica con *abejas*, ya que bebían de las fuentes antiguas del mismo modo que las abejas liban de las flores. A los modernos, en cambio, los comparaba con *arañas*, ya que aportaban conocimiento de su propia producción, del mismo modo que las arañas extraen de su interior el material con que tejen sus redes. Pues bien, como puede intuirse a lo largo



de todo este recorrido histórico, la navegación oceánica permitió a los científicos españoles y portugueses acceder a un inmenso caudal de conocimiento nuevo, y la conciencia de ese privilegio cognitivo facilitó en gran medida su *liberación intelectual* respecto de los pensadores clásicos, a menudo considerados infalibles.<sup>89</sup>

Y esto conduce a una reflexión general sobre el origen de lo que se ha dado en llamar *revolución científica*. Los historiadores han datado tradicionalmente este desarrollo histórico en los siglos XVII y XVIII, sin ofrecer una buena explicación causal del origen de esa revolución en ese preciso momento. Pero cuando se observa el desarrollo de las ciencias naturales en los dos siglos anteriores se advierte, entre sus características más destacadas, su marcado contenido *empírico*, su orientación *experimental*, su proceso de *institucionalización*, su progresiva *matematización*, la construcción de *instrumental* de observación, el desarrollo de una *ciencia aplicada* y, además, una *emancipación* intelectual respecto del conocimiento clásico; es decir, todos los rasgos con que se ha caracterizado históricamente a la ciencia moderna frente a la antigua, lo que de manera inevitable exige una reconsideración del propio concepto de *revolución científica*. En efecto, la noción de ‘revolución’ del siglo XVII no sería, a la luz de esta realidad, sino la *apariencia* de explosión científica que emerge cuando se suprime o se desconoce el progresivo desarrollo de la ciencia en los siglos XV y XVI; un desarrollo que sí podría explicarse causalmente invocando la recepción renacentista de la ciencia clásica, combinada con los incentivos y frutos científicos de la navegación oceánica.<sup>90</sup>

En la primera mitad del siglo XVII el filósofo inglés Francis Bacon escribió una influyente novela utópica titulada *La nueva Atlántida*, en la que describió una isla imaginaria poblada por



Portada de *Instauratio magna*, de Francis Bacon (1620), aparentemente inspirada en la del *Regimiento de navegación* (fig. 59)

una comunidad regida por principios científicos y comprometida con el estudio empírico del mundo. El libro ha sido visto históricamente como un plan maestro para la investigación de la naturaleza, y Bacon considerado como un *visionario* de la ciencia moderna.<sup>91</sup> Pero no parece que se tratara de una visión por completo imaginaria o carente de referencias contemporáneas, como sugiere el hecho de que las principales disciplinas estudiadas por los investigadores fueran las ciencias náuticas y matemáticas, o que la isla utópica se encontrase junto a la costa de Perú, o que la lengua de sus habitantes fuera el español.

La navegación oceánica propició, en definitiva, el descubrimiento de la Tierra en toda su extensión geográfica, así como el descubrimiento de la Humanidad en toda su diversidad natural y distribución continental. Más aún: actuó como catalizador de un fenómeno intelectual característico de la era moderna, como es la aproximación científica a la naturaleza, que a su vez condujo a un redescubrimiento cognitivo del mundo.

## 4. LA UNIÓN ECOLÓGICA

EL DESARROLLO DE LA navegación oceánica, con la consiguiente conexión intercontinental, no solo tuvo un enorme impacto en el flujo cultural entre sociedades humanas, sino también, y de modo especialmente significativo, en el *flujo biológico* entre masas terrestres. El intercambio masivo de especies animales y vegetales produjo un extraordinario enriquecimiento de la diversidad ecológica de cada uno de los hemisferios, aislados entre sí por unos océanos previamente infranqueables.

### I. EL INTERCAMBIO BIOLÓGICO

Desde la perspectiva del Viejo Mundo, la vinculación con el hemisferio americano permitió el acceso a frutas como el cacao, la piña, el aguacate, el mango, la calabaza, el calabacín, la vainilla, la chirimoya, la papaya, el tomate o el pimiento; frutos secos como el cacahuete; tubérculos como la patata o la mandioca; cereales como el maíz o la quinoa; legumbres como los frijoles; semillas como la de girasol; hojas como el tabaco; resinas como el caucho o animales domésticos como el pavo. Pese a tratarse de productos biológicos, todos tenían un importante componente cultural, aportado, en este caso, por los indígenas americanos. Para empezar, fueron ellos quienes descubrieron el valor y las aplicaciones principales de estos productos, pero, además, muchos de ellos fueron *desarrollados biológicamente* por estos pueblos. Es el caso de la mazorca de maíz, por ejemplo, que en estado silvestre viene a medir 3 centímetros —lo que la hace

difícilmente comestible— y que a lo largo de siglos de selección agrícola por los labradores americanos ha venido creciendo hasta alcanzar unos 25 centímetros de longitud. Lo mismo puede decirse de la producción de la patata en todas sus variedades y de tantos otros productos agrícolas.<sup>92</sup>

A su vez, muchos de estos productos fueron culturalmente *apropiados* por las sociedades receptoras. Se hace difícil, por ejemplo, concebir la cultura tradicional alemana o irlandesa con prescindencia de la patata, o imaginar la cultura italiana prescindiendo del tomate. Algún país europeo ha llegado incluso a adoptar como símbolo nacional un producto agrícola originariamente americano, como es el caso de Ucrania con el girasol.

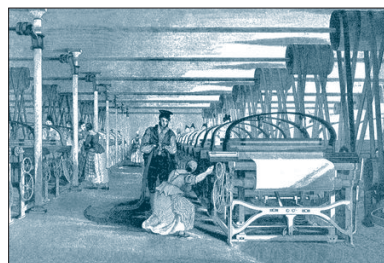
Lo cierto es que el intercambio biológico intercontinental llegó a producir transformaciones ecológicas a gran escala. China, por ejemplo, era un país con muy escasas tierras cultivables, prácticamente circunscritas a la producción de arroz en los valles de los grandes ríos. Pero la introducción del maíz y la patata permitió cultivar enormes extensiones de tierra más seca, hasta el punto de convertir el grueso del territorio nacional en tierra cultivable. El resultado fue una explosión demográfica sin precedentes que vino a convertir a China en el país más poblado del mundo.<sup>93</sup>

Procesos semejantes se produjeron en México, por ejemplo, donde el cultivo de trigo llegó a superar al de maíz, que había sido la base sobre la que se habían edificado las grandes civilizaciones de la región. Y lo mismo cabría decir de la introducción y cría masiva de vacas, caballos, gallinas, ovejas y cerdos en el hemisferio americano, en especial en Norteamérica y con posterioridad en el Cono Sur.

**1. La revolución agrícola.** La acumulación de transformaciones de esta envergadura en ambos hemisferios supuso una verdadera *revolución agrícola* de alcance global, desatada en última instancia por la navegación oceánica, y con una trascendencia histórica

equiparable a la revolución industrial del siglo XIX, de la que fue, además, presupuesto necesario.<sup>94</sup>

En efecto, el intercambio hemisférico aportó materiales esenciales para el desarrollo inicial de la revolución industrial, como es el caso del caucho, que fue un componente indispensable en la fabricación de productos industriales relacionados con el transporte, como los neumáticos de coches, camiones, bicicletas o aeroplanos, así como en la fabricación de indumentaria aislante, incluyendo el calzado, los impermeables o los guantes médicos. Fue, además, crucial para el propio proceso industrial, al proporcionar el material necesario para la producción de tubos, adhesivos y correas de transmisión.<sup>95</sup> Pero la revolución agrícola fue, sobre todo, un presupuesto necesario de la revolución industrial en la medida en que aseguró la *suficiencia y variedad alimentaria* de grandes masas de población que, en última instancia, constituirían la fuerza de trabajo que habría de mover la industria.



Correas de transmisión de caucho en la industria textil del siglo XIX (fig. 60)

**2. El cruce epidémico.** Lamentablemente, no todo el intercambio ecológico entre hemisferios tendría efectos positivos. El intercambio de virus y bacterias tendría consecuencias destructivas en el Viejo Mundo y devastadores en el Nuevo. Poblaciones enteras del hemisferio americano se verían diezmadas por efecto del tifus, el sarampión, el cólera, la tuberculosis, la malaria, la meningitis, la lepra, la escarlatina, la difteria, la hepatitis o la fiebre amarilla. En sentido contrario se transmitiría la sífilis, que causaría estragos en la Europa de los siglos siguientes a la interconexión hemisférica.

En alguna medida, estos efectos nocivos se verían atemperados por el intercambio de plantas curativas entre ambos hemisferios. Muchas de estas plantas fueron esenciales para el desarrollo

de la farmacología moderna, hasta el punto de que casi la mitad de los fármacos actuales se producen a partir de sustancias medicinales naturales. La conexión hemisférica vendría a ampliar, por tanto, el arsenal de remedios biológicos disponibles a ambos lados del océano.



Cinchona (fig. 61)

Un caso bien conocido es el de la *quinina*, extraída de la corteza del árbol americano que proporcionó el primer tratamiento eficaz contra la malaria. Aunque los indígenas americanos ya usaban la quinina para la contención de la fiebre, no podían conocer sus efectos antimaláricos, ya que la malaria era una enfermedad recientemente importada. Fue, al parecer, la condesa de Chinchón, casada con el virrey de Nueva Granada, quien en el siglo XVII advertiría que la sustancia que empleaban los curanderos indígenas tenía efectos curativos de la malaria.

Por esa razón, en el siglo XVIII el taxónomo sueco Carlos Linneo daría el nombre de *Cinchona* al árbol del que se extrae. Aún hoy se emplea en tratamientos específicos de malaria.

## II. BALANCE DEL INTERCAMBIO

Al hacer un balance general de la unión ecológica de los hemisferios, se advierte una mayor transferencia biológica del Viejo Mundo al Nuevo, lo que puede entenderse por el mayor tamaño, así como por la mayor continuidad geográfica —y, por tanto, ecológica— del Viejo Mundo. Pero esta mayor transferencia biológica incluye tanto las especies que resultan benéficas como las que son maléficas para las poblaciones receptoras, como es el caso de las especies causantes de enfermedades. La población del Nuevo Mundo recibiría más que el Viejo Mundo en ambas categorías, pero hay un factor diferencial clave, y es que unas y otras operan en tiempos muy distintos. Las enfermedades contagiosas



actúan de manera casi inmediata y se llevan por delante poblaciones enteras en cuestión de décadas, mientras que los nuevos cultivos tardan siglos en incorporarse y aprovecharse plenamente, ya que a menudo conllevan complejos cambios culturales. El resultado demográfico de este intercambio fue una drástica caída inicial de la población americana nativa y una fuerte recuperación posterior de la población americana mixta.

En cambio, las poblaciones del Viejo Mundo se verían globalmente beneficiadas por la unión ecológica, ya que las enfermedades importadas tuvieron un impacto limitado a corto plazo, en tanto que los bienes importados tuvieron un impacto favorable y sostenido a lo largo del tiempo. El resultado fue un incremento constante de la población del Viejo Mundo en los siglos que siguieron a la conexión hemisférica.

**1. El surgimiento de Europa.** Parece justo admitir, en todo caso, que el gran beneficiario de este intercambio fue el continente europeo, y no por razones técnicas, sino por ser el *centro de poder* desde donde se organizó toda la red de intercambio. Esto le permitiría a Europa fijar los términos de ese intercambio, hasta el punto de transformar lo que era un continente relativamente marginal en el principal foco de irradiación política, económica y cultural del mundo. De la mano de la conexión hemisférica y, en particular, de la revolución agrícola que desató, vendría, en definitiva, el *ascenso de Europa* en los siglos XVI, XVII y XVIII, algo que la revolución industrial ayudaría a mantener por breve tiempo, hasta principios del siglo XX.

**2. La Nueva Pangea.** En términos globales, la conexión hemisférica produciría una drástica transformación de la Tierra desde el punto de vista ecológico. No se trató tan solo del descubrimiento de un nuevo hemisferio terrestre, sino de la *creación de un nuevo mundo* resultante de la integración de ambos hemisferios.

Algunos científicos han llegado a definir el evento como la mayor transformación ecológica del mundo desde la desaparición de los dinosaurios.

Y así es. Los geólogos aseguran que los actuales continentes proceden de una única masa terrestre, llamada *Pangea*, que existió hace trescientos millones de años, y cuya flora y fauna experimentaba una continua difusión biológica no obstaculizada por ningún mar ni océano. Pues bien, la navegación oceánica vinculó de nuevo a los continentes, de modo que la difusión biológica volvió a producirse sin obstáculos físicos a lo largo de toda la extensión terrestre del mundo. Puede entenderse, en este sentido, que la superficie terrestre forma desde entonces una *Nueva Pangea*, no en términos geológicos, naturalmente, pero sí ecológicos. Fue una transformación radical del mundo.

## 5. LA LIBERTAD DE NAVEGACIÓN

DESDE EL MISMO MOMENTO en que comenzaron a explorarse los nuevos espacios oceánicos se tuvo plena conciencia de su ingente valor como vía de unión entre los continentes, y de comunicación entre los pueblos. El propio Tratado de Tordesillas, antes mencionado, por el que España y Portugal se repartieron el mundo en dos hemisferios, no se limitaba tan solo al reconocimiento mutuo del dominio sobre las *tierras* descubiertas en cada hemisferio, sino también de los *mares* y *océanos* que ahí se encontraban.

### I. EL DEBATE SOBRE EL DOMINIO DE LOS MARES

Lo hicieron fundamentalmente sobre la base de un permiso papal previo que les aseguraba esos dominios con el compromiso de evangelizar a los pueblos que los habitaran, aunque también sobre la base de una doctrina jurídica sostenida por países como Venecia o Inglaterra, que reclamaban el aprovechamiento exclusivo de los espacios marítimos adyacentes, y que acabaría conociéndose como la doctrina del 'mar cerrado' (*mare clausum*).



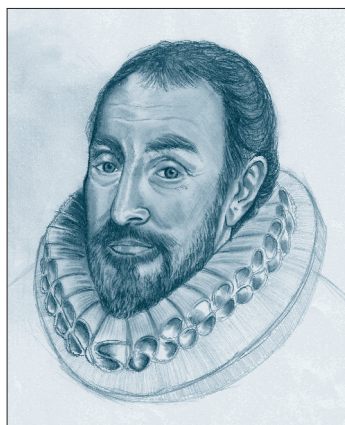
Francisco de Vitoria (fig. 62)

**1. La posición de Vitoria.** Contra esta doctrina se alzó el dominico y jurista castellano Francisco de Vitoria en el siglo XVI. Como punto de partida, esgrimió el argumento jurídico de que la potestad del Papa era de naturaleza exclusivamente espiritual y

no secular, por lo que el permiso papal que cimentó el Tratado de Tordesillas carecía de valor legal.

Pero Vitoria articuló su oposición a la doctrina del *mare clausum* aduciendo un argumento fundamentalmente filosófico. Siguiendo a Aristóteles, advirtió que el ser humano es, por naturaleza, un *animal social*, dotado de facultades específicas para vivir en sociedad, tales como el lenguaje, que le permite comunicarse con sus semejantes en su entorno social. Por otra parte, inspirándose en la concepción de santo Tomás del Derecho Natural, comprendió que esa vocación comunicativa, inherente a la especie humana, debía ser reconocida como un derecho de todas las personas. Y entendió que esa vocación no se circunscribía a los miembros de la sociedad a la que pertenecía la persona, sino que se proyectaba de manera ilimitada hacia todos los miembros de la comunidad humana. Sobre esta base erigió su doctrina del ‘derecho a la comunicación’ (*ius communicationis*), en virtud de la cual todas las personas y todas las sociedades debían respetar la libre navegación

de los demás, de modo que todos pudieran emplear el mar y el océano como medio para desplegar su naturaleza comunicativa.<sup>96</sup>



Fernando Vázquez de Menchaca (fig. 63)

**2. La posición de Menchaca.** Otro gran defensor de la libertad de navegación en el siglo XVI fue el filósofo y jurista castellano Fernando Vázquez de Menchaca. Su reflexión se fundaba también en el Derecho Natural partiendo del hecho de que al principio de los tiempos todos los bienes del mundo, ya fueran terrestres o marítimos, eran de *uso común* para todas las

personas. En el curso de la historia, las tierras fueron empleándose para la agricultura, reconociéndose a aquellos que las cultivasen un *uso exclusivo* sobre ellas, ya que sería injusto que los demás pudieran aprovecharse de los esfuerzos del cultivador. Es lo que se

conoce como derecho de propiedad, que tiene la virtud de animar a las personas a trabajar la tierra con la expectativa razonable de recoger sus frutos. Al propietario se le reconoce justificadamente un uso exclusivo sobre su tierra porque de lo contrario podría verse impedido de su disfrute. Siguiendo esta misma lógica, apunta Menchaca, se reconoció a las naciones un control exclusivo sobre su propio territorio, ya que de lo contrario podrían verse impedidas en el disfrute de los beneficios de un buen gobierno.

Pero Menchaca advirtió que este impedimento no se produce en el mar y el océano, donde la navegación de un barco por una ruta determinada no impide ni restringe la navegación de otros barcos por otras rutas, o incluso por la misma ruta. Entendía, por tanto, que había una *obligación general de respetar la libertad de navegación* de los demás, y lo hacía apelando a un sugerente ejemplo propuesto por Cicerón en su día, según el cual una persona no podía negarse a dar lumbre con su vela a un caminante nocturno que se la pidiera, ya que dar lumbre no implica, de ningún modo, perder lumbre. La libertad de navegación respondería al mismo principio, ya que dejar navegar a los demás no impide, en absoluto, disfrutar de los beneficios de la navegación. Se aplicaría, así, un principio general de justicia que Menchaca denominaba *equidad natural*.<sup>97</sup>

**3. El planteamiento humanista.** Los argumentos principales de Vitoria y Menchaca se complementan entre sí a la perfección. Vitoria venía a decir que la comunicación humana es un bien de gran valor que debe ser protegido legalmente mediante el reconocimiento de la libertad de navegación, y Menchaca decía que la negación a otras personas del disfrute de la navegación es algo que no tiene valor para nadie, por lo que no debe reconocerse como derecho. Dicho en jerga legal: Vitoria defendía que la libertad de navegación protege un *bien jurídico*, mientras que Menchaca sostenía que la prohibición de navegar no protege nada que merezca ese nombre.

Tampoco cabe soslayar el hecho, muy significativo sobre todo en el ámbito de la justicia, de que las teorías jurídicas de Vitoria y Menchaca no se correspondían con sus intereses privados ni con los intereses de su gobierno, sino que estaban concebidas para servir únicamente al *interés general de la Humanidad*. Ambos eran, por tanto, pensadores humanistas, no por dedicarse al estudio de los asuntos humanos, sino por promover —con especial lucidez— la causa humana.

#### 4. Aceptación internacional de la libertad de navegación.

Estas ideas encontraron amplia difusión en la Europa del siglo XVII de la mano de un importante sistematizador y divulgador del Derecho, el jurista holandés Hugo Grocio, que en un breve texto conocido como *mare liberum* proclamaría la libertad de navegación, e incluso el derecho a hacer la guerra a cualquier país que limitase esa libertad.<sup>98</sup> Es cierto que esta proclamación no era des-



Hugo Grocio (fig. 64)

interesada, ya que el texto contenía, de hecho, la defensa jurídica que Grocio redactó como abogado contratado por la Compañía Holandesa de las Indias Orientales (que impugnaba el monopolio portugués en el océano Índico al tiempo que planeaba su propio monopolio, que finalmente logró). Pero también es cierto que el texto de Grocio tuvo una gran acogida en países decididos a impulsar su propia expansión oceánica, como Inglaterra, Holanda o Francia, donde fue formándose un amplio consenso jurídico, así como una poderosa coalición política que, con el

paso del tiempo, convertiría la libertad de navegación en un principio jurídico reconocido en el ámbito internacional. Fue un hecho de una enorme trascendencia histórica, ya que la navegación oceánica quedaría finalmente consagrada por su valor como nexo de unión entre todas las personas y sociedades del mundo.



**5. Vigencia actual del principio.** Visto desde el siglo XXI, puede parecer que el reconocimiento del océano como espacio de uso común de la Humanidad sea una vieja batalla cuyos resultados ya están en definitiva asegurados. Pero no es así realmente. Los logros políticos son precarios por su propia naturaleza y siempre aparecen nuevos desafíos, algunos de los cuales presentan una notable analogía con los antiguos. Es el caso de Internet, por ejemplo, que hoy constituye un nexo de la Humanidad comparable al que constituyó la navegación oceánica en siglos anteriores. Aunque en la actualidad rige en la red un principio general de *libertad de navegación*, siempre existe el peligro de que grandes poderes económicos o políticos pretendan restringir esa libertad. Es interesante comprobar, en este sentido, que la defensa que se ha hecho hasta ahora frente a esta amenaza apela siempre al derecho a la comunicación de la gente en todo el mundo, así como a la ausencia de un interés legítimo que justifique las restricciones de derechos; es decir, los argumentos de Vitoria y Menchaca, respectivamente.

La navegación oceánica hizo posible que personas y sociedades de todo el mundo llegaran a conocerse entre sí, lo que favoreció, sin duda, el proceso histórico gradual por el que la gente toma conciencia de compartir una misma naturaleza y pertenecer a una misma Humanidad. Internet ha venido a reforzar esa conciencia y puede hacerlo aún más en el futuro.<sup>99</sup> La defensa y desarrollo de este vínculo global podría ser el gran desafío de la era contemporánea, y el éxito o fracaso del esfuerzo dependerá en gran medida de la conciencia que se tenga de su significación histórica.



## SECCIÓN SEGUNDA

---

# EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA

~ LA CIENCIA DE LA HUMANIDAD ~

**E**L PROCESO DE GLOBALIZACIÓN desplegado a lo largo del Renacimiento vino a poner en contacto por primera vez a todos los continentes habitados de la Tierra. Pero este contacto no produjo de inmediato la identificación de unos pueblos con otros ni la noción de pertenencia a un mismo linaje humano. Por el contrario, el proceso tuvo un carácter eminentemente conflictivo, lo que inicialmente llevó a exacerbar los sentimientos de diferencia, en especial entre aquellos pueblos culturalmente más distantes entre sí.

Ese fue el caso, en particular, del hemisferio americano, donde la colisión entre civilizaciones radicalmente divergentes forzó un replanteamiento general de las normas más elementales de la convivencia humana, lo que a su vez exigió un esclarecimiento racional de la propia naturaleza humana. De esa necesidad intelectual habrían de surgir los primeros esfuerzos por desarrollar una *ciencia empírica dedicada al estudio de la Humanidad*, una ciencia nueva y reveladora actualmente conocida como *antropología*.



## 6. NUEVO MUNDO, NUEVOS PROBLEMAS ÉTICOS

EL RELATO DE LOS primeros encuentros entre españoles e indígenas americanos, contenido en la primera carta de Colón a los Reyes Católicos, parecía augurar unas relaciones pacíficas y de cooperación. La carta hablaba de regalos mutuos, por ejemplo, y reflejaba deseos de colaboración por ambas partes. Las palabras de Colón sobre los indios taínos, por ejemplo, parecen sinceras cuando los describe como gentes 'sin engaño' y que 'muestran tanto amor que darían los corazones.'<sup>100</sup>

Sin embargo, ya en esa misma carta, Colón apuntaba la posibilidad de cargar esclavos indígenas si así se lo pidieran desde España. Es más, regresó de ese primer viaje con diez indios cautivos entre una variedad de muestras de las riquezas y posibilidades de las tierras recién descubiertas. Por otra parte, los sentimientos de Colón hacia los indios cambiaron en el curso de su segundo viaje, cuando encontró muertos a todos los hombres que había dejado en La Española como parte del primer asentamiento en el Caribe. No se sabe con exactitud lo que ocurrió, pero allí encontró Colón su campamento arrasado y sus hombres muertos sobre la tierra, cubiertos por la hierba que les había crecido encima.

### I. PRIMEROS DEBATES

Fue en 1494 cuando se produjo el incidente que originaría los primeros debates sobre la condición jurídica de los indígenas: la decisión de Colón de enviar seiscientos cautivos indígenas para ser vendidos como esclavos en Sevilla. Contra esta decisión

reaccionó enérgicamente la reina Isabel, quien al momento entendió que los indígenas incorporados a su reino eran súbditos suyos como los demás, por lo que no podían ser hechos esclavos. Por eso ordenó la inmediata suspensión de su venta, e incluso liberó a los indios ya vendidos pagando a los compradores el correspondiente rescate. De cara a los siguientes viajes de Colón, las instrucciones de la reina serían inequívocas: ‘No habéis de traer esclavos’<sup>101</sup>

Este episodio revela la sensibilidad personal de la reina Isabel hacia los indígenas americanos, así como su determinación política de llevar a cabo la conquista de las nuevas tierras de acuerdo



Isabel I (fig. 65)

con los criterios de justicia más elevados de su época. Como testimonio histórico de esa voluntad, que vendría a marcar de modo determinante el curso de la historia americana, quedan para siempre las palabras de su testamento, escrito en 1504, en el que exhorta a sus herederos a que ‘no consientan ni den lugar a que los indios... reciban agravio alguno en sus personas o bienes’, disponiendo ‘que sean bien y justamente tratados’ y concluyendo, en última instancia, que ‘si algún agravio han recibido, lo remedien y provean’.<sup>102</sup>

Pero el proceso de conquista tardó poco en desviarse de estos propósitos de convivencia pacífica, y en ello vinieron a jugar un papel determinante tres factores que concurrieron simultáneamente en los inicios del proceso: el sistema de explotación de las tierras colonizadas, la relajación normativa en los destacamentos coloniales y la transmisión de enfermedades infecciosas.

**1. La encomienda.** La explotación de la tierra se articuló fundamentalmente a través de la *encomienda*, en virtud de la cual se asignaba (o ‘encomendaba’) a un colono un número determinado



de indígenas para su servicio en las labores del campo o de las minas, así como para su evangelización. La institución tenía su origen en el proceso histórico de la Reconquista, en el que se asignaba a los reconquistadores un grupo de cautivos musulmanes para su empleo y servicio, de conformidad con la norma predominante entonces de convertir a los prisioneros de guerra en vasallos, o incluso en esclavos. Aunque la encomienda americana no estaba concebida desde el punto de vista legal como un sistema de esclavitud, lo cierto es que degeneró rápidamente hasta convertirse en algo muy parecido. Los indios eran objeto de compraventa y a menudo eran marcados a fuego por los encomenderos para acreditar su dominio. Eran los llamados *carimbos*, impuestos por lo general sobre la cara del indio, que a veces acumulaba las marcas de una sucesión de amos, hasta el punto de que algún fraile llegó a denunciar que ciertos indios carecían ya de superficie intacta en el rostro.<sup>103</sup>

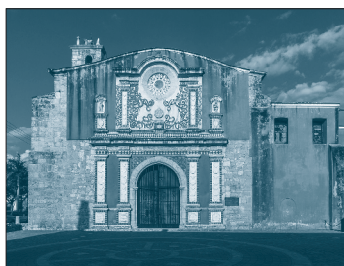
**2. La ‘anomia’.** Esta creciente insensibilidad y, en ocasiones, crueldad de los colonos parece ligada al carácter predominantemente *privado* de la colonización americana, que en gran medida fue realizada por aventureros independientes o buscadores de fortuna, y no por ejércitos regulares, capaces de hacer cumplir las leyes de la Corona y trasponer el orden social del reino. Un padre franciscano reflejaría esta situación de desorden social y moral al denunciar con indignación a un capitán que, según su versión, ‘prendió una moza india (...) bien dispuesta y gentil (...) Esta prometió a su marido (...) no conocer otro hombre sino él, y (...) no bastó persuasión con ella para (...) ser ensuciada por otro varón, por lo cual *la hicieron aperrear*’.<sup>104</sup> Los sociólogos emplean el término de *anomia* para referirse a situaciones donde las normas morales y legales de la sociedad están ausentes, o se han debilitado al extremo de no regular la vida social. Algo así debió ocurrir en las primeras décadas de la colonización americana, cuando la

carencia de estructuras de control social pudo generar una grave disolución normativa en las poblaciones coloniales.

**3. Las epidemias.** Finalmente, las enfermedades contagiosas tuvieron un efecto devastador, no solo para la población colonizada, sino para la propia percepción del proceso colonizador. Solo unas décadas después de iniciarse la explotación de La Española, por ejemplo, la población autóctona de la isla había quedado diezmada por las enfermedades traídas del Viejo Mundo, hasta el punto de encontrarse en riesgo de inminente extinción. Al desconocerse en esa época la naturaleza epidemiológica del fenómeno, parecía lógico atribuir el desastre demográfico a una debilidad innata de los indígenas, como solían pensar los colonos, o a una explotación laboral inhumana por parte de los colonos, como vinieron a concluir la mayoría de los eclesiásticos.

## II. CONTROVERSIA EN LA ESPAÑOLA

Esta fue, en todo caso, la explicación adoptada por la pequeña comunidad de dominicos establecida en La Española en 1510, que sería, de hecho, la primera comunidad cristiana establecida en el



Convento de los dominicos de Santo Domingo, reconstruido después de haber sido incendiado por el pirata Francis Drake en 1586 (fig. 66)

Nuevo Mundo. Solo un año después de su llegada, se sintieron obligados a denunciar el maltrato de que eran objeto los indios de la isla, lo que en su percepción había causado la pérdida de salud y la muerte de muchos de ellos. Reunidos en su convento en vísperas de Navidad, acordaron redactar el texto de una dura homilía reprobatoria de la explotación laboral de los indígenas en las minas de oro.

**1. El sermón de Montesinos.** La homilía fue pronunciada por Antonio de Montesinos el 21 de diciembre de 1511, siendo

recordada en América como *El sermón de Adviento*. Tras referirse a sí mismo como ‘la voz que clama en el desierto’, Montesinos se dirigió explícitamente a los colonos congregados, diciéndoles:

Estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? (...) ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin darles de comer ni curarles sus enfermedades, porque de los excesivos trabajos que les dais, enferman y se os mueren, y, por mejor decir, los matáis por sacar oro cada día?... ¿Acaso no son hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarles como a vosotros mismos?<sup>105</sup>

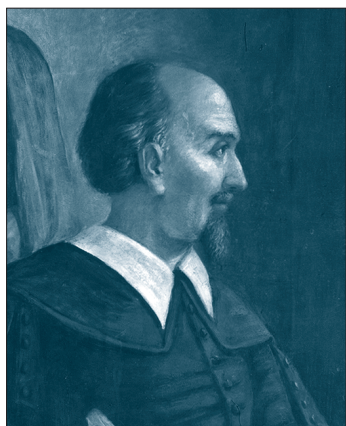
Los colonos se indignaron con estas acusaciones, e incluso intentaron obtener una retractación pública, pero el texto había sido firmado previamente por todos los dominicos de la comunidad, de manera que no hubo fisuras en el grupo. Es más, el domingo siguiente los colonos tuvieron que soportar un sermón aún más severo, lo que los llevó a mover los hilos en la corte española para instar la repatriación de la comunidad religiosa.



Monumento a Antonio de Montesinos pronunciando el sermón de Adviento. Erigido en Santo Domingo (1982) (fig. 67)

**2. La conversión de Las Casas.** Entre esos colonos reunidos en misa, consternados por las recriminaciones de los dominicos, se encontraba un personaje que, paradójicamente, iba a ser decisivo en la liberación de los indígenas americanos, y cuya biografía estaría unida de manera indisoluble a la conquista del Nuevo Mundo en su fase inicial. Se trata, naturalmente, del misionero andaluz Bartolomé de las Casas.

Su primer contacto con un indígena americano se produjo cuando tenía diez años y su padre le regaló como siervo a uno de los 600 indios que Colón había vendido en Sevilla, al que tuvo que renunciar por la intervención de la reina Isabel. Años después viajó a La Española, donde se incorporó a una operación de conquista capitaneada por Diego Velázquez, gracias a la cual obtuvo una encomienda. En 1506 volvió a España para tomar los



Bartolomé de las Casas (fig. 68)

hábitos con la idea de ejercer su doble vocación de evangelizador y conquistador, lo que efectivamente logró en 1512, al actuar como capellán castrense en una compañía militar destacada en Cuba. En esa labor, Las Casas se distinguiría por su habilidad para parlamentar con las sociedades indígenas por medio de intérpretes locales, y por lograr a menudo la incorporación de sus tierras sin necesidad de recurrir a la guerra.

Fue entonces cuando se produjo un acontecimiento trágico que marcaría su vida y le daría un nuevo rumbo. En 1513, una partida de colonos iba a ser recibida con un banquete por la comunidad cubana de Caonao cuando, de pronto y sin motivo aparente, indios y españoles empezaron a atacarse unos a otros hasta causar muertes en ambos bandos. Las Casas quiso detener la matanza, pero sus esfuerzos se perdieron en la confusión. Finalmente, creyendo que ya habían cesado las hostilidades, animó a un niño indio a salir de la choza en la que se había escondido, siendo, sin embargo, inmediatamente apuñalado por un soldado español. Las Casas intentó asistirle, pero solo tuvo tiempo para bautizarlo antes de que muriera en sus brazos. Fue, al parecer, esa vivencia personal la que lo haría tomar conciencia del sacrificio que padecía la población indígena, y la que lo llevaría a dedicar su vida a defenderla. Fue una *conversión emocional*, precipitada por un profundo sentimiento de ‘com-pasión’ capaz de transformar a quien lo experimenta. Las

Casas quedaría, en efecto, *desarmado* por la humanidad contagiosa de un niño indio al borde de la muerte, a quien desde entonces identificaría con todo un pueblo. Se entiende así que, en atención a sus antecedentes castrenses, algún biógrafo de Las Casas lo describiera literariamente como un *conquistador conquistado*.<sup>106</sup>

Las Casas tomaría luego un estrecho contacto con la comunidad de dominicos de Cuba, que llegaría a convencerlo de la injusticia intrínseca de la institución de la encomienda. Le explicaron que si en la Reconquista podía haber tenido alguna justificación de acuerdo con los usos de la época —dado que la España cristiana había sido ocupada por fuerzas musulmanas—, carecía por completo de justificación en la conquista de América, ya que los indígenas no habían causado ningún daño a España. Las Casas aceptaría el argumento y actuaría en consecuencia. En 1514 dio un sermón en el que anunciaba en público la renuncia a su encomienda, instando a los demás encomenderos a hacer lo mismo. Fue una *conversión intelectual*, madurada un año después de su conversión emocional.

Tiempo atrás, en 1512, Las Casas había ido a confesarse con el dominico de mayor prestigio intelectual de la comunidad de La Española, Pedro de Córdoba, quien sin embargo le denegó la absolución de sus pecados por no arrepentirse de explotar una encomienda ni renunciar a ella. Pues bien, una vez cumplido ese trámite moral, Las Casas regresó a La Española, donde fue recibido por Córdoba y los demás dominicos como un hijo pródigo ya redimido. Unos años después se uniría a la orden.

Por su parte, los colonos de La Española no se quedaron cruzados de brazos ante la condena moral de la encomienda. Organizaron un grupo de presión que ejerció su influencia en la corte española de Valladolid, e incluso en la sede papal de Roma. Acogieron y difundieron los escritos de algunos cronistas coloniales que cuestionaban la capacidad natural de los indios para regirse por sí mismos, lo que vendría a justificar su condición de siervos.

**3. La odisea de Minaya.** La creciente penetración de ideas como estas en los círculos de poder provocó la enérgica reacción de un dominico castellano, Bernardino de Minaya, dispuesto a combatirlas desde su experiencia misionera en Nueva España. Por carecer de medios económicos, Minaya se embarcó en un navío con destino a Sevilla, sosteniéndose con la limosna de la gente. De ahí fue andando a Valladolid, valiéndose también de la generosidad de los fieles. En sus encuentros con altas autoridades, civiles y eclesiásticas, pudo comprobar que, en efecto, las ideas de la ‘servidumbre natural’ de los indígenas estaban abriéndose paso, lo que amenazaba con perpetuar la institución de la encomienda. Fue entonces cuando Minaya decidió ir a Roma, también a pie, para entrevistarse con el Papa y exponerle sus razones. Dado que temía no ser recibido por su condición de simple fraile, se procuró a través de un amigo bien situado una carta de introducción de la emperatriz, Isabel de Portugal, lo que en efecto le dio acceso al papa Paulo III en 1536. Sus argumentos debieron tener eco, ya que en 1537 el Papa aprobaría una bula histórica, conocida como *Sublimis Deus*, que reconocía la naturaleza plenamente humana de los indígenas americanos y condenaba de forma expresa su esclavización.<sup>107</sup>

**4. La figura de Sepúlveda.** Aun así, la idea de la servidumbre natural de los indígenas siguió ganando terreno a lo largo de los años, y en ello tuvo especial protagonismo la figura intelectual del clérigo andaluz Ginés de Sepúlveda. Doctor en Artes y Teología, Sepúlveda era conocido sobre todo como filósofo aristotélico, especialmente por su traducción de la *Política* de Aristóteles del griego al latín, aunque conocía en profundidad toda la obra aristotélica, tanto científica como metafísica. En su condición de autor de tratados de teología, historia y teoría política, fue adquiriendo un notable prestigio intelectual, hasta el punto de ser nombrado preceptor oficial del príncipe Felipe, futuro rey Felipe II.



La decisión revela que Sepúlveda y sus ideas tenían acceso directo al emperador Carlos, como también lo tenían los defensores de la libertad de los indígenas, entre los que Las Casas destacaba por encima de todos. El emperador se encontraba, por tanto, atrapado entre consejos contradictorios sobre la manera idónea de desplegar la colonización americana. Y no era un simple asunto administrativo, sino una cuestión de extraordinaria trascendencia moral, ya que iba a determinar la justicia o injusticia de todo el orden social instaurado en el Nuevo Mundo. Para un cristiano devoto como Carlos, esto se traducía en términos de salvación o condena eterna de su alma.

Ante esta duda moral y política, conocida históricamente como la *duda indiana*, Carlos consultó al Consejo de Indias, que a su vez le propuso la creación de una ‘junta’ o comisión consultiva formada por los teólogos y juristas de mayor prestigio. A ella correspondería evaluar de forma rigurosa los argumentos de un lado y otro, y emitir un dictamen final que decidiera el curso de la colonización, asegurándose de que esta se realizase ‘con justicia y seguridad de conciencia.’<sup>108</sup>

El emperador aceptó la propuesta. En 1550 ordenó la constitución de esa comisión consultiva, que llegaría a conocerse como *Junta de Valladolid*, y decretó, al mismo tiempo, la *paralización* de todo el proceso de colonización del Nuevo Mundo en tanto no hubiera criterio seguro sobre su licitud moral. Fue una decisión histórica, sin duda, ya que no se conoce ningún precedente de un gobernante que, estando en disposición de conquistar una tierra, suspendiese sus planes hasta cerciorarse de que el sistema por implantar fuera rigurosamente ético.

A eso se suma el hecho, también significativo, de que el método escogido para arrojar luz sobre el asunto fuese un *debate*



Ginés de Sepúlveda (fig. 69)

*racional*. En línea con el viejo adagio filosófico de que ‘nada puede saberse realmente si no ha sido masticado antes con los dientes de la controversia’,<sup>109</sup> se entendió que el medio más fiable para adoptar una decisión acertada era una confrontación dialéctica donde pudieran contrastarse argumentos formulados desde perspectivas opuestas. Ese fue precisamente el objetivo del *debate de Valladolid*, que enfrentaría a Las Casas y Sepúlveda, ya por entonces identificado con la llamada *polémica de los naturales*, porque en él se dilucidaría la naturaleza y el estatuto legal de los nativos del Nuevo Mundo. Se trataba, en definitiva, de ofrecer una respuesta racional a la pregunta radical formulada en su día por Montesinos en su histórico sermón de Adviento: ‘¿Acaso no son hombres?’.

## 7. EL DEBATE DE VALLADOLID

LAS SESIONES DEL DEBATE se celebraron entre 1550 y 1551 en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, y se organizaron del siguiente modo: en una primera sesión, que duraría alrededor de un mes, cada una de las partes expondría formalmente sus argumentos ante la junta; en una segunda sesión, que tomaría varios meses, los miembros de la junta discutirían entre sí de manera informal para valorar minuciosamente los argumentos aportados por las partes y luego votar. Al terminar la primera sesión, uno de los miembros de la junta actuaría como *ponente*, resumiendo los argumentos expresados en un texto abreviado que cada uno de los miembros de la junta pudiera llevarse consigo para su estudio en el periodo intersesional.

Tenía, por tanto, un formato distinto a los actuales debates públicos, en los que las partes se interrumpen e interpelan constantemente. Se parecía más bien a los actuales juicios por jurado, donde los abogados exponen sus tesis contradictorias en una primera fase y, en una segunda fase, se reúne el jurado para discutir y valorar las tesis.

### I. INTERVINIENTES

Especial atención merece la composición de ese jurado de Valladolid, compuesto por catorce de los pensadores más



Fachada del Colegio de San Gregorio en Valladolid (fig. 70)

influyentes de España. Entre ellos cabría mencionar a Melchor Cano, por ejemplo, uno de los arquitectos de la doctrina de la Contrarreforma; o a Gregorio López, glosador del histórico código legal de las *Siete Partidas*, patrocinado en su día por Alfonso X el Sabio. Pero destaca, por encima de todo, la figura de Domingo de Soto, confesor personal del emperador Carlos, que actuó como ponente de la junta e influyó en sus trabajos de modo determinante.

**1. Soto.** Dominicano castellano, Domingo de Soto fue autor de obras reconocidas en el campo de la teología, la lógica, la jurisprudencia y la economía. Destacó incluso en el ámbito de la física, hasta el punto de ser el primer científico en describir el fenómeno de la *aceleración constante de los cuerpos en caída* por efecto de la gravitación terrestre. De ahí pudo inferir la posibilidad



Domingo de Soto (fig. 71)

de calcular la distancia recorrida por un objeto soltado en el aire a partir del tiempo transcurrido. Fue un hallazgo científico trascendental en la medida en que ofrecía, por primera vez, *una descripción de un fenómeno físico por medio de un principio matemático*, lo que constituye, de hecho, el rasgo distintivo de la física moderna. Medio siglo después, Galileo proporcionaría una base experimental a este principio —el cual, según parece, aprendió en el Colegio Romano de los jesuitas— ganando así la confianza necesaria para

enunciar su *ley de caída de los cuerpos*, tradicionalmente considerada el punto de arranque de la revolución científica.<sup>110</sup> Todo ello da una idea del calibre intelectual de Soto, así como de los demás miembros de la junta, lo que a su vez refleja la prioridad absoluta que tenía la cuestión moral y jurídica debatida en Valladolid.

**2. Sepúlveda.** Una vez iniciadas las sesiones del debate, Sepúlveda expuso las razones que a su entender justificaban el sometimiento de los indígenas a los españoles.<sup>111</sup> Apeló, sobre todo, a la bula *Inter caetera*, aprobada por el papa Alejandro VI en 1493, en virtud de la cual se autorizaba a los Reyes Católicos a sojuzgar a los pueblos de las tierras recién descubiertas con el fin último de su evangelización. A eso sumó Sepúlveda su denuncia de que determinadas prácticas rituales extendidas entre los indígenas, como los sacrificios humanos, estaban causando continuamente la muerte de personas inocentes, lo que justificaba una intervención civilizadora.

Pero el núcleo del discurso de Sepúlveda consistía en apelar a la filosofía política de Aristóteles y demostrar su aplicabilidad a la colonización americana. Como los demás griegos de su época, Aristóteles entendía que los pueblos no helenos —llamados por lo general *bárbaros*, por ‘balbucear’ lenguas extrañas, supuestamente primitivas— tenían una cultura manifiestamente inferior a la griega, lo que revelaba una condición humana esencialmente inferior que era propicia para el trabajo al servicio de los griegos. La aportación filosófica de Aristóteles consistió en insertar esta noción convencional en su concepción *teleológica* del mundo, en virtud de la cual cada cosa debe entenderse en atención al *fin* que sirve (*telos*, en griego). Un martillo, por ejemplo, puede describirse en detalle por su forma y tamaño, pero lo que realmente define al martillo es su finalidad de clavar clavos. Esa es la esencia del martillo desde el punto de vista teleológico: ser una *herramienta* para clavar clavos, y hacia esa finalidad debe estar ordenado. Aristóteles pensaba que este concepto de herramienta, entendido como *objeto subordinado a los fines de un sujeto* capaz de emplearlo de modo eficaz, podía extenderse a los animales —como un buey, por ejemplo, que puede emplearse para arar— o incluso a las personas —como un esclavo que sirve a su amo—. Siguiendo esta lógica, el objetivo de Sepúlveda era

probar que los indígenas no eran capaces de gobernarse a sí mismos, pero sí de servir a los españoles, quienes por su parte eran capaces de gobernarlos debidamente. El sistema colonial americano estaría de este modo plenamente conforme con el orden teleológico del mundo.

A fin de probar que los indígenas americanos eran inferiores desde el punto de vista cultural y, por tanto, siervos por naturaleza, Sepúlveda se sirvió de los informes de diversos cronistas de la época según los cuales los indígenas carecían, por ejemplo, de escritura y tradición literaria, o de leyes civilizadas que prohibiesen prácticas bárbaras como los sacrificios humanos. Y a fin de probar que los españoles eran culturalmente superiores, apeló al poder político y militar alcanzado por la España de la época, así como al esplendor alcanzado por sus escritores y artistas.

Como complemento a este discurso filosófico, Sepúlveda quiso también justificar el dominio español sobre una base religiosa. Citó para ello diversos pasajes bíblicos en los que Dios alentaba al pueblo judío a conquistar pueblos vecinos, como los egipcios o los cananitas, sobre los que habría de ejercer su imperio político de acuerdo con su condición de *pueblo elegido*. Naturalmente, no había ningún pasaje bíblico que diese a España la misma licencia, pero Sepúlveda interpretó que las conquistas arrolladoras de enormes extensiones territoriales en el Nuevo Mundo, logradas a veces por un puñado de soldados, solo podían entenderse si se atribuían a la Providencia divina, lo que revelaba la voluntad inequívoca de Dios de otorgar a España el gobierno del Nuevo Mundo.

Sepúlveda elaboró de este modo una ideología política que hoy se denomina *supremacista*, ya que legitima el poder supremo de un pueblo sobre otro, hallando en este caso su fundamento histórico en el supremacismo filosófico griego, así como en el supremacismo religioso judío.



**3. Las Casas.** En su respuesta, Las Casas se esforzaría en demostrar que Sepúlveda se equivocaba, tanto en cuestiones ‘de hecho’ como ‘de derecho’.<sup>112</sup>

Entre estas últimas, comenzó por abordar la bula *Inter caetera*. No pudiendo negar que la bula autorizaba el uso de la fuerza para sojuzgar a los pueblos indígenas —porque efectivamente lo autorizaba— ni pudiendo cuestionar la autoridad del Papa —ya que era su superior máximo en el seno de la Iglesia—, Las Casas recurrió a una interpretación creativa del texto en virtud de la cual el Papa habría querido referirse a la fuerza *moral* del Evangelio; a la ‘coacción interior’ que ejerce sobre los corazones de los hombres hasta quedar sojuzgados por él.<sup>113</sup> No se trataba de una simple argucia verbal: Las Casas seguía un criterio interpretativo riguroso en virtud del cual los dictámenes papales debían entenderse *necesariamente* en coherencia con el Evangelio, no pudiendo admitirse ninguna interpretación que pudiera contradecirlo; y no había duda para él de que el sometimiento por la fuerza de los pueblos indígenas lo contradecía de manera manifiesta.

Las Casas llevaba, de hecho, varias décadas insistiendo en que el uso de la fuerza jamás podía ser un medio de evangelización, ya que los indígenas no iban a creer nunca en un Dios del amor predicado por quienes pretendían imponerse a ellos mediante la violencia. Ese era el mensaje central del libro escrito por Las Casas, conocido como *Del único modo*, en el que argumentaba con elocuencia que el único modo lícito y efectivo para predicar el Evangelio era *la palabra*, libre de toda forma de coacción, y pronunciada de modo coherente con el mensaje que se intentaba transmitir, es decir, ‘fraterna y amigablemente’.<sup>114</sup>

En cuanto a los sacrificios humanos y el supuesto derecho a intervenir en el plano militar para salvar las vidas en riesgo, Las Casas reconoció que, en efecto, ese podría ser un motivo válido para intervenir, pero que era preciso tener en cuenta todas las consecuencias previsibles de una intervención semejante, entre

las que mencionó la guerra de forma expresa, con todos los estragos que suele acarrear en términos de muerte, hambre y devastación.<sup>115</sup> No tenía sentido destruir infinidad de vidas para salvar



Rito azteca de ofrecimiento de corazones al Sol. Recogido en el Códice florentino (fig. 72)

unas pocas, por lo que Las Casas se inclinaba por abstenerse de intervenir militarmente en atención a razones de ‘prudencia.’<sup>116</sup> Lo que había que hacer, según Las Casas, era seguir predicando la palabra de Dios del ‘único modo’ posible.

En todo caso, Las Casas no era ingenuo respecto a la verdadera motivación de los conquistadores, con Sepúlveda al frente, cuando aducían esta supuesta justificación humanitaria como pretexto para hacerse con el poder y establecer su dominio sobre los indígenas. Así lo denunció abiertamente, como también denunció el intento de Sepúlveda de justificar la supremacía política de España sobre

América ‘retorciendo las sentencias de los libros sagrados.’<sup>117</sup>

Señaló, en efecto, que los pasajes bíblicos que se refieren al pueblo judío como pueblo elegido por Dios pertenecían al Antiguo Testamento, que en este aspecto había quedado derogado y reemplazado por el Nuevo, en el que el pueblo elegido de Dios ya no estaba representado por una comunidad étnica determinada, sino por *todas las personas* que decidiesen abrazar el Evangelio. Una vez desterrada la premisa de que Dios elige a unos pueblos para dominar a otros en su nombre, y proclamada, en cambio, la universalidad de la Iglesia cristiana, la pretensión de Sepúlveda de justificar bíblicamente la supremacía española sobre los indígenas quedaba desprovista de todo fundamento.

Faltaba por tratar el razonamiento teleológico, basado en Aristóteles, a quien Las Casas tenía, al parecer, poco aprecio. Llegó incluso a escribir coloquialmente que había que ‘mandar a paseo’ a Aristóteles en esta cuestión, lo que indica que había dejado atrás el excesivo respeto intelectual por las autoridades clásicas,

que en buena medida había lastrado el pensamiento medieval.<sup>118</sup> No obstante, si se analiza su postura con detenimiento, se verá que no es el razonamiento teleológico el que desecha realmente, sino su aplicabilidad a los indígenas americanos, a los que conocía bien por haber convivido con ellos durante varias décadas en diferentes latitudes.

Sostenía, en efecto, que si por ‘bárbaros’ se entendía hombres salvajes, es decir, innatamente violentos, rapaces e incapaces de vivir en sociedad,<sup>119</sup> era lícito privarlos de libertad y someterlos al gobierno de personas civilizadas —como se hace en la actualidad con los psicópatas, por ejemplo—. Se refería a estos hombres como bárbaros ‘en sentido absoluto’,<sup>120</sup> sosteniendo con firmeza que en el Nuevo Mundo no había una sola población bárbara entendida de ese modo, sino que todas vivían en sociedad, a semejanza de las restantes poblaciones humanas.

Reconocía que algunas culturas americanas albergaban ciertas prácticas que podrían ser calificadas como inhumanas o bárbaras, como era el caso de los sacrificios humanos, pero negaba que eso pusiese en cuestión su plena humanidad. Por una parte, señalaba que los conquistadores españoles habían cometido crímenes en América que bien merecerían ser considerados bárbaros, y que sin embargo no deberían llevar a cuestionar su humanidad. Afirmaba, en este sentido, que los indígenas que practicasen sacrificios humanos, por ejemplo, solo podrían considerarse bárbaros en un sentido ‘relativo’,<sup>121</sup> es decir, al ser valorados desde la perspectiva de una cultura determinada, no desde criterios objetivos universales. Por otra parte, argumentaba que esas prácticas consideradas bárbaras —así como algunas de las carencias señaladas en las sociedades indígenas, como la falta de escritura— serían eliminadas de manera progresiva por



Matanza del templo Mayor,  
ordenada por Pedro de Alvarado  
según la versión azteca.  
Código Durán (fig. 73)

las sociedades indígenas en el curso natural de su desarrollo histórico, del mismo modo que la antigua Roma acabó deshaciéndose de los ‘bárbaros’ espectáculos del circo.<sup>122</sup>

## II. LA CUESTIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA

No había nada, en definitiva, que distinguiese sustancialmente a los habitantes del Nuevo Mundo de los del Viejo Mundo. Esta era precisamente la cuestión ‘de hecho’ en la que Las Casas quiso centrar su discurso. Rechazó de manera radical la idea de que los indígenas americanos careciesen de alguna de las características esenciales de la naturaleza humana, a la que él se refería como *el ser de los hombres*<sup>123</sup>, dedicándose a identificar en los pueblos del Nuevo Mundo cada una de esas características esenciales sobre la base del conocimiento empírico ya disponible.<sup>124</sup>

**1. Naturaleza productiva.** Las Casas constató, por ejemplo, que los indígenas tenían una *naturaleza productiva*, es decir, una capacidad y una disposición para el trabajo semejante a la de cualquier otra población humana. Por producción o trabajo se entiende el esfuerzo continuado por *transformar la naturaleza* para su aprovechamiento —algo que por lo general se extiende a la producción de herramientas, lo que significa transformar la naturaleza para obtener objetos con los que, a su vez, transformar la naturaleza—. Es algo característico de todas las poblaciones humanas desde sus orígenes más primitivos, e incluso es posible que estuviese en el origen de su singular trayectoria evolutiva. Hasta tal punto parece esencial al ser humano esta capacidad productiva que algunos antropólogos y filósofos han llegado a referirse a él como *Homo faber*, es decir, el homínido que fabrica o produce objetos.

Un caso especialmente interesante de esta concepción del ser humano como agente productivo por naturaleza fue el del filósofo

prusiano del siglo XIX Karl Marx, quien, al ver el tránsito que se producía en su época desde el pequeño taller a la gran industria, denunció una transformación deshumanizadora del trabajo manual. Mientras que en el taller el trabajador era el artífice integral de un producto que elaboraba desde su concepción hasta su terminación, en la fábrica incidía tan solo en un momento puntual del proceso productivo, por medio de una acción aislada y repetitiva, sin experimentar la satisfacción natural de contemplar el fruto de su trabajo. La persistencia de esta situación durante la jornada laboral, y a lo largo de toda una vida, causaría en el trabajador un empobrecimiento personal y un malestar vital que Marx llamaba *alienación*, precisamente porque sometía a la persona a un proceso ajeno (*alienum*) a su naturaleza productiva.



Mujer azteca fabricando chocolate.  
Códice florentino (fig. 74)

Las Casas supo valorar la habilidad de los indígenas en las más diversas actividades de producción. Advirtió, por ejemplo: ‘Esta gente destaca por la elegancia de sus edificios, plumas y bordados’ y ‘son tan expertos en toda clase de artes mecánicas que con todo derecho deberían ser preferidos (...) al resto de los habitantes del mundo.’<sup>125</sup>

Pero Sepúlveda desdeñaba las llamadas ‘artes mecánicas’, o trabajo manual, como solían hacer las élites intelectuales de su época. Consideraba que no era una capacidad distintiva del ser humano, sino común a otras especies, como ‘los pájaros’, que construyen nidos, o ‘las arañas’, que tejen redes de caza.<sup>126</sup> Es más, pensaba que la habilidad productiva demostrada por los indígenas los convertiría, en todo caso, en buenos siervos, pero no en señores capaces de gobernarse a sí mismos. A esto respondía Las Casas recordándole la idea aristotélica de que el trabajo manual ‘es un hábito operativo del entendimiento’ guiado por ‘la recta razón de

lo factible',<sup>127</sup> es decir, que la naturaleza productiva del ser humano no es sino la aplicación práctica de su naturaleza racional.

Fueron muchos los cronistas españoles de la época que admiraron las habilidades laborales de los indígenas americanos, mostradas no solo en la ejecución de sus propios oficios, sino en la rápida adopción de los oficios traídos de España. Señalaban que a menudo no era necesaria siquiera la habitual instrucción técnica, sino que bastaba con realizar el trabajo ante la mirada atenta de los indígenas más hábiles para que en poco tiempo pudieran hacerse con los correspondientes oficios, adaptándolos, además, a sus propias necesidades.<sup>128</sup> Todo ello viene a ilustrar la idea de Las Casas de una naturaleza productiva plenamente presente en los indígenas americanos; y no como un instinto animal circunscrito a una tarea única —al modo de los pájaros o las arañas—, sino como una manifestación de las facultades intelectuales más propiamente humanas, capaces de *generar ideas* constantemente hasta formar un *repertorio ilimitado* de soluciones eficaces a los problemas prácticos de la existencia.

**2. Naturaleza verbal.** Otra de las características esenciales de los seres humanos que Las Casas consideró plenamente presente en los habitantes del Nuevo Mundo fue su *naturaleza verbal*. Pareció comprender, en efecto, que el lenguaje articulado era una facultad *exclusivamente* humana y, a la vez, *universalmente* humana.

También percibió que todas las lenguas tenían el mismo valor y la misma utilidad como vehículos de comunicación en sus respectivos pueblos. Frente a los cronistas que presuponían que las lenguas indígenas eran más 'primitivas' que el español o el latín, calificándolas incluso como lenguas bárbaras, Las Casas insistía en que 'se llama bárbaro a quien, por la diferencia de idioma, no entiende a otro que le habla',<sup>129</sup> con lo que rechazaba cualquier tipo de jerarquización lingüística.<sup>130</sup> El hecho de que, una vez aprendido el idioma local, pudieran *traducirse* a él todas las ideas



expresadas en el idioma propio era, en sí mismo, un buen indicador de que ambas lenguas tenían un grado de complejidad semejante y un poder comunicativo equiparable.<sup>131</sup>

Un colaborador y amigo de Las Casas, el dominico Domingo de Santo Tomás, realizó una labor intelectual clave para acreditar este hecho. Escribió en Perú el primer diccionario quechua-español, así como la primera gramática de la lengua quechua, a la que convirtió en lengua escrita al aplicar a su fonética el alfabeto latino, lo que a su vez le permitió divulgar los primeros textos impresos en lengua quechua. Pero el sentido de sus esfuerzos quedaba claro en el prólogo de su tratado de gramática, en el que, dirigiéndose al rey Felipe II, afirmaba que su objetivo principal era ‘demostrar clara y enfáticamente la falsedad de la idea (...) de que los nativos del reino del Perú son bárbaros e indignos de ser tratados con amabilidad y libertad (...) Su Majestad podrá comprender claramente (...) por medio de este trabajo la gran organización de esta lengua, su riqueza de vocabulario, y su flexibilidad.’<sup>132</sup> Resaltó, en particular, el sistema de declinaciones de la lengua quechua, algo que, según decía, permitía expresar ideas complejas con muy pocas palabras. En eso se basó para comparar el quechua con el latín, considerado entonces la *lengua de Dios*.

Los estudios modernos de lingüística han venido a dar la razón a Las Casas y a su colaborador en lo que se refiere a la consideración de la facultad lingüística como una característica esencial de la naturaleza humana. Los niños de todas las razas vienen al mundo equipados con un dispositivo mental que les permite aprender y articular la lengua a la que están expuestos, sin apenas esfuerzo y sin necesidad de instrucción especializada. En solo unos años aprenden un sistema de reglas lingüísticas de tal complejidad



Representación gráfica del habla en una conversación entre Moctezuma y Cortés, con la amante de Cortés (la Malinche) haciendo de intérprete. Códice florentino (fig. 75)

que aún no se ha desarrollado un ordenador con la capacidad de procesamiento suficiente para simular esa facultad.<sup>133</sup>

La lingüística moderna ha estudiado, además, las estructuras gramaticales de las diversas lenguas, sin que haya sido posible establecer criterios científicos, cualitativos o cuantitativos, que permitan jerarquizarlas en términos de complejidad organizativa o de poder de comunicación. Todo apunta, en definitiva, a una concepción del lenguaje como manifestación de una naturaleza humana compartida por igual con todo el género humano.

**3. Naturaleza racional.** Otro punto de desencuentro entre Sepúlveda y Las Casas fue su diferente valoración de la *naturaleza racional* de los indígenas americanos. Sepúlveda no afirmaba que careciesen por completo de racionalidad, pero la consideraba circunscrita a la operatividad práctica propia de las artes mecánicas. Las Casas, en cambio, sostenía que los indígenas estaban dotados de un ‘alma racional’ como todas las demás personas, ya que esa alma había sido creada por Dios a imagen y semejanza de su propia racionalidad. Esto era especialmente importante para

Las Casas, ya que hacía a los indígenas capaces de comprender la palabra de Dios y, por consiguiente, susceptibles de ser evangelizados. Pero también era importante porque los hacía capaces de gobernarse a sí mismos y, por tanto, no susceptibles de esclavización.

Empezó por resaltar la ‘inteligencia natural’ de los indígenas, mostrada en su extenso conocimiento de las plantas, animales y minerales de su entorno natural, así como de sus posibles usos y aplicaciones. Luego incidió en determinadas manifestaciones culturales, como el *calendario* azteca, que

superaba al europeo en precisión técnica, o los *anales* aztecas, que componían un registro pictórico de los grandes acontecimientos



'Piedra del Sol' o calendario azteca  
(fig. 76)

del pasado, lo que revelaba la determinación de los indígenas por conocer y comprender su propia historia. Pero sobre todo, Las Casas elogió la sabiduría contenida en las *leyes* de los pueblos indígenas, así como en las *instituciones* establecidas para asegurar su cumplimiento. El resultado era la formación de sociedades caracterizadas, generalmente, por la convivencia pacífica entre sus miembros, así como por la organización ordenada de las tareas públicas, de conformidad con lo que Las Casas denominaba ‘razón natural’.

Otro defensor de la libertad de los indígenas, el mencionado jesuita José de Acosta, se esforzó en revelar el *proceso lógico* por el que los indígenas razonaban sobre cuestiones prácticas y teóricas. A modo de ejemplo, contó la historia de un capitán español que discutía con unos indígenas sobre una cuestión de orden teórico. Uno de sus argumentos pareció convencer a los indígenas, que de inmediato cambiaron de opinión. Acosta recapituló la historia escribiendo: ‘*Cuadróles mucho* la razón del capitán’, añadiendo como reflexión sobre los indios que ‘es de ponderar cuán sujetos están a quien les pone en razón’ y qué ‘admirablemente se convienen y rinden a la verdad’.<sup>134</sup> Acosta concluyó de este modo que los razonamientos alojados en la mente del argumentador encontraban una *resonancia* en la mente del oyente indígena, una especie de *eco* intelectual que demostraba plenamente su capacidad lógica.

A la luz de todos estos descubrimientos sobre la naturaleza racional de los indígenas, algunos religiosos, entre los que naturalmente se encontraba Las Casas, abogaron por su instrucción en las *artes liberales* —como la lógica o la gramática—, llamadas así por considerarse propias de los hombres *libres*, en oposición a las artes mecánicas, propias de los siervos. A ello se opusieron Sepúlveda y sus seguidores, presumiblemente temerosos de que pudiera crearse por esa vía una clase indígena ilustrada que se hiciera difícil de dominar en lo político. En cualquier caso, su argumento formal consistió en afirmar que sería una pérdida de

tiempo, ya que los indígenas se mostrarían totalmente incapaces de dominar estas disciplinas.

La respuesta real provino de algunas escuelas, como el colegio franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco, cercano a la ciudad de México, que, según cuenta uno de sus profesores, logró que en dos o tres años los alumnos indígenas aprendieran a ‘comprender todos los aspectos de la gramática, y hablar y entender latín, hasta el punto de componer poemas heroicos’.<sup>135</sup> A eso sumaron los estudios clásicos de historia y filosofía, así como el estudio de la propia cultura nativa. Con los años, los alumnos acabarían por hacerse profesores, regirían ellos mismos la institución y llegarían a producir obras académicas de interés internacional.<sup>136</sup> Esfuerzos como este irían preparando el terreno para la decisión histórica del rey Carlos II, quien a finales del siglo XVII aprobaría *el acceso de los indígenas a las universidades* del Nuevo Mundo. Hacía mucho tiempo, en todo caso, que su naturaleza racional había quedado plenamente acreditada.

**4. Naturaleza social.** Las ideas de Sepúlveda y Las Casas también chocaron en lo que se refiere a la *naturaleza social* de los indígenas americanos. Como en tantas otras cuestiones debatidas en Valladolid, los argumentos de Sepúlveda y Las Casas tenían una fuerte inspiración aristotélica, ya que se centraban precisamente en la cuestión de si los indígenas se ajustaban o no a la definición clásica de Aristóteles según la cual ‘el Hombre es un *animal social* por naturaleza’.<sup>137</sup>

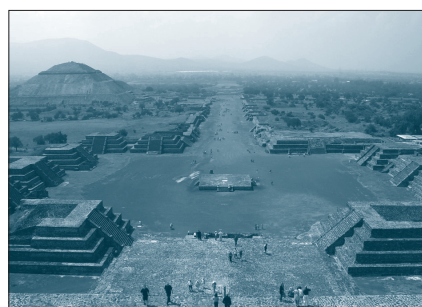
En su condición de biólogo, Aristóteles observó cuidadosamente la conducta de los diferentes animales de su entorno, advirtiendo que algunas especies singulares, como las hormigas, las abejas o los hombres, se caracterizaban por vivir *en sociedad*, y no como resultado de unos avatares históricos particulares, sino *por naturaleza*, es decir, por su propia condición biológica. Fue una idea realmente perspicaz, porque, en efecto, de todas las

poblaciones humanas que se han descubierto en el mundo, no hay una sola donde sus miembros lleven una vida solitaria, como los tigres, por ejemplo. Ese es precisamente el significado científico de la afirmación de que el hombre es un animal social ‘por naturaleza’, inferida a partir de una investigación en biología comparada.

Y así como todos los animales están dotados de instintos que les permiten desplegar su naturaleza, los seres humanos están también provistos, según Aristóteles, de un ‘instinto social’ implantado en la mente de cada uno de ellos, que los predispone y los faculta para establecer relaciones de cooperación con otras personas.<sup>138</sup> De acuerdo con esta visión aristotélica, esas relaciones se forman originalmente mediante vínculos hombre-mujer, que conducen a la formación de familias; continúan con el establecimiento de amistades, que permiten unir familias para componer grupos mayores; y culminan con la formación de una sociedad autosuficiente, regida por unas normas comunes de convivencia.

Sepúlveda cuestionó que esta naturaleza social estuviese plenamente presente en los indígenas americanos mediante la apelación a determinadas conductas antisociales observadas entre ellos, como la crueldad de los sacrificios públicos de personas inocentes, o el desorden general en su conducta moral.

Las Casas, en cambio, defendió la naturaleza social de los indígenas en todas sus facetas. Mencionó como ejemplo el vínculo hombre-mujer, que en todas las sociedades indígenas conocidas era un vínculo de por vida que se instauraba mediante un rito social solemne. A partir de ahí se formaban familias, en las que los padres se ocupaban con generosidad de sus hijos y los educaban responsablemente para integrarse en la sociedad.<sup>139</sup> Señaló, además, que los indígenas no solo desarrollaban relaciones de amistad, sino que *cultivaban la amistad* con el



Teotihuacán (fig. 77)

fin de preservar esos vínculos.<sup>140</sup> Finalmente, destacó que todas las poblaciones indígenas se unían para formar sociedades, algunas de las cuales practicaban el comercio, por ejemplo, regido por leyes justas aplicadas con equidad, lo que les permitía formar grandes ciudades, e incluso imperios.

Cabría citar, a este respecto, las palabras de asombro pronunciadas por un destacado cronista y capitán a las órdenes de Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, al contemplar por primera vez Tenochtitlán, capital del Imperio azteca:

Nos quedamos admirados y decíamos que (...) parecía de encantamiento (...) por las grandes torres y edificios que tenían dentro del agua, y todos de cal y canto, y aun algunos de nuestros soldados decían (...) si aquello que veían (...) era entre sueños.<sup>141</sup>

La existencia de sociedades complejas bien organizadas era algo determinante para valorar la condición de los indígenas desde una perspectiva aristotélica, y ello por dos razones. Una, porque Aristóteles concebía al ser humano no como un individuo aislado, sino como un *ciudadano*, es decir, como una *pieza funcional de un todo*, que era la sociedad. Si los indígenas americanos habían logrado construir grandes sociedades, era obvio que estaban dotados de los ‘instintos sociales’ requeridos para ello, es decir, tenían necesariamente una naturaleza social. La otra razón es que, con ello, los indígenas demostraban tener capacidad para gobernarse a sí mismos, por lo que no estaba justificado que nadie viniera a gobernarlos. A esto se refería Las Casas al proclamar que los pueblos indígenas tenían un poder político propio y, por tanto, ‘legítimo’.<sup>142</sup>

Por último, en lo que afecta al mencionado desorden en la conducta moral de los indígenas —y dejando ya al margen la cuestión de los sacrificios humanos—, Las Casas sostenía, junto con Acosta, que era atribuible fundamentalmente al desconcierto



social provocado por la colonización española. Si la conquista había generado un estado de anomia entre los conquistadores, con mayor motivo habría de esperarse un efecto similar entre los conquistados.

Ni uno solo de los argumentos formulados por Sepúlveda logró, en definitiva, debilitar la convicción de Las Casas de que los indígenas americanos tenían una naturaleza social idéntica a los demás pueblos del mundo.

**5. Naturaleza artística.** Otro objeto de disputa fue la *naturaleza artística* de los indígenas. Se trataba, en última instancia, de determinar si, además de la creatividad utilitaria, propia de la actividad productiva, los indígenas exhibían también una *creatividad expresiva*, propia del arte. Sepúlveda no negaba a los indígenas una cierta creatividad utilitaria, pero no les reconocía la capacidad de desplegar la creatividad expresiva que brota de las mentes verdaderamente libres. Para convencerlo de lo contrario, Las Casas se refirió, entre otras formas artísticas, a la *música*, que es también, en efecto, una manifestación distintiva de la especie humana. Apeló, en particular, a la diversidad de la tradición musical de los indígenas: ‘Acarician los oídos de sus oyentes —escribió— con toda clase de músicas de increíble dulzura.’<sup>143</sup>

Otros misioneros familiarizados con diferentes culturas indígenas resaltaron, por su parte, la tradición poética oral, representada de manera brillante por los poemas en lengua *náhuatl* (azteca) conocidos como *huehuetlatolli*, dedicados a la exaltación de los valores morales y vitales de los grandes personajes históricos. Su sorprendente parecido con los poemas clásicos griegos y romanos llevó a algunos escépticos a sospechar que hubieran sido compuestos por los misioneros que los daban a conocer, lo que naturalmente se demostró falso.<sup>144</sup>

También Díaz del Castillo expresó su admiración por el arte indígena, aunque se centró fundamentalmente en las artes

plásticas. Exaltó a los ‘grandes maestros’ de la orfebrería indígena en general, y de la platería en particular, advirtiendo que ‘en nuestra España los grandes plateros tienen que mirar en ello.’<sup>145</sup> Pero, por encima de todo, valoró a los escultores aztecas, a los que comparó con los grandes artistas de la era clásica, como ‘el afamado Apeles’, así como con los genios contemporáneos, como ‘Miguel Ángel o Berruguete.’<sup>146</sup>

Igual de expresivo a este respecto fue el pintor bávaro Alberto Durero, quien, al contemplar en Bruselas una exposición de las obras de arte que Moctezuma había regalado a Cortés, afirmó: ‘Jamás en mi vida había visto nada que alegrase mi corazón como estos objetos. Porque entre ellos vi obras artísticas asombrosas, quedando maravillado por el sutil ingenio de los hombres de aquellas tierras lejanas.’<sup>147</sup>

**6. Naturaleza trascendente.** Los contendientes dialécticos de Valladolid confrontaron, por último, sus visiones opuestas sobre la *naturaleza trascendente* de los indígenas americanos.

Tanto los filósofos de entonces como los de ahora coinciden, en efecto, en identificar en el ser humano una dimensión trascendente, entendida como un deseo vital que impulsa a la persona a proyectarse hacia una causa o una realidad que la *trasciende*, es decir, que va *más allá* de su propia vida y entorno. También los antropólogos han identificado esta marca distintiva de humanidad en todas las sociedades conocidas, expresada por lo general como una proyección hacia lo sobrenatural, es decir, adoptando una forma religiosa, aunque también expresada dentro de los límites del mundo natural, como se observa en aquellas personas que consagran su vida entera a la defensa de grandes ideales, como la Justicia o la Patria, escritas reveladoramente con letras mayúsculas.

El escritor alemán Ernst Jünger describió con lucidez los destellos de esta dimensión trascendente del ser humano en su

narración de ciertos episodios heroicos de la Primera Guerra Mundial contemplados en primera persona. Destacaba que eran los momentos más críticos los que provocaban la aparición de esa dimensión trascendente. ‘Hay ciertos rasgos —decía— que aparecen más visiblemente frente a la destrucción. El hombre no actúa entonces según lo exige su conservación, sino según lo exige *su significado*.’<sup>148</sup> Sepúlveda y Las Casas se centraron en debatir las prácticas religiosas de los indígenas, si bien Las Casas no dejó pasar la ocasión para destacar el extraordinario coraje demostrado por infinidad de guerreros indígenas al dar su vida en defensa de sus pueblos y su cultura.

Sepúlveda otorgó escaso valor a las diferentes religiones indígenas, calificándolas de prácticas primitivas, e incluso condenándolas como formas de *idolatría*, es decir, como prácticas religiosas desviadas, consistentes en adorar a las creaciones de Dios y no al propio Dios creador. Las Casas no difería sustancialmente de esta visión de la idolatría, pero puso el acento en otros aspectos de la espiritualidad indígena. Resaltó, en particular, determinadas virtudes morales de los indígenas, como la generosidad o la sinceridad, que en su opinión los predisponía de modo especial para recibir la palabra de Dios y la moral cristiana.

Otros estudiosos de las culturas indígenas, como Acosta, repararon en la sorprendente *analogía* existente entre diversas creencias y prácticas religiosas de los indígenas y ciertas creencias y prácticas católicas, como la doctrina de la trinidad, la costumbre de mirar al cielo para rezar, o la celebración de los sacramentos del bautismo, la comunión, el matrimonio y la confesión.<sup>149</sup> Otros estudiosos, por último, se dedicaron a la identificación y clasificación de prácticas funerarias indígenas, que revelaban la creencia en alguna forma de vida después de la muerte.



Geoglifo del Colibrí, en Nazca (Perú) (fig. 78)

Fue el caso, entre otros, del cronista andaluz Cieza de León, quien tuvo además la suerte de descubrir en 1547 los misteriosos *geoglifos de Nazca*, solo visibles desde grandes alturas, con los que los pueblos de la cultura nazca —desaparecida en el siglo VIII— debieron dirigirse a la divinidad o divinidades celestes.<sup>150</sup>

### III. LAS CONSECUENCIAS DEL DEBATE

Estos fueron, en síntesis, los principales aspectos de la realidad humana que tanto Sepúlveda como Las Casas aceptaron de manera implícita como esenciales a la naturaleza humana. Desafortunadamente, los miembros de la Junta de Valladolid nunca llegaron a emitir un dictamen final ni a propiciar inmediatamente una decisión política efectiva.

**1. El destierro de la doctrina supremacista.** Pero eso no significa que el debate no tuviera consecuencias. Muy al contrario, tuvo un inmenso impacto ético, ya que el estado de opinión que surgió del debate fue inequívocamente favorable a las tesis de Las Casas, especialmente entre la clase dirigente. Prueba de ello es que se le prohibió a Sepúlveda la publicación de cualquier obra donde negase la humanidad de los indígenas americanos o justificase su esclavización. Nadie, después de este debate, volvería a defender en público los postulados supremacistas de Sepúlveda. Las Casas, en cambio, pudo seguir divulgando sus ideas, que en buena medida se convertirían en *doctrina oficial* del Imperio, haciéndose dominantes en la cultura española e hispanoamericana, y marcando profundamente la textura humana de la vida colonial. Fue un avance ético de proporciones históricas.

**2. El ser humano como fin.** Para comprender el verdadero significado de este avance, resulta ilustrativo expresarlo en el lenguaje teleológico de Aristóteles, que en gran medida orientó el

debate de Valladolid; porque si Aristóteles supuso que los hombres tenían una naturaleza desigual, y que eso justificaba que unos estuvieran subordinados a los fines de otros, Las Casas demostró que los hombres tenían una naturaleza igual, por lo que no se justificaba que unos estuvieran subordinados a los fines de otros. Literalmente, afirmó:

*Siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad. Y la razón es que la naturaleza racional [de la persona] (...) no está ordenada a otro ser como su fin.*<sup>151</sup>

Con esta sentencia, Las Casas forjaría una *síntesis*, de gran trascendencia filosófica, entre la ética teleológica de Aristóteles y la moral universal de Jesucristo. Dos siglos después, el filósofo prusiano Immanuel Kant enunciaría su famosa máxima ética, que instaba a tratar a los demás como *fines* en sí mismos y no como *medios*.<sup>152</sup> Se trataba igualmente de una *síntesis* conceptual entre el mandamiento cristiano del amor universal y el pensamiento teleológico de Aristóteles, formulada en el mismo sentido que Las Casas. Es difícil minimizar la relevancia filosófica de esta *síntesis* renacentista, en especial cuando se advierte que la máxima de Kant ha venido siendo considerada la *pedra fundacional* del pensamiento ético moderno.



Immanuel Kant (fig. 79)

Este sería el gran fruto filosófico del debate de las *cuestiones de derecho* planteadas en Valladolid. El debate de las *cuestiones de hecho* antes expuesto produciría un fruto igualmente valioso, aunque de orden científico. En efecto, la necesidad de probar la igualdad o desigualdad natural de los hombres para justificar la libertad o servidumbre de los indígenas condujo al *primer debate científico*

sobre lo que constituye en realidad la naturaleza humana —eso que Las Casas llamaba ‘el ser’ del hombre— y de ese debate emergería, por primera vez, una concepción científica de la Humanidad.

**3. El paso a la antropología científica.** No era, por supuesto, la primera ocasión en que se reflexionaba de manera racional sobre este asunto. Aristóteles, por ejemplo, había hecho reflexiones penetrantes sobre la naturaleza humana. Pero sus conclusiones estaban limitadas por un método esencialmente especulativo, carente de la necesaria base empírica. En efecto, su noción de la naturaleza humana derivaba en exclusiva de la observación de los griegos, así como de los extranjeros llevados a Grecia. La suposición de que esta información sería suficiente, y de que no era necesario, por ejemplo, observar a los extranjeros en sus sociedades de origen, o comparar estas sociedades entre sí de modo sistemático llevó a Aristóteles al error —totalmente predecible— de dividir simplistamente a la Humanidad en griegos y bárbaros. Las Casas, en cambio, disponía de una amplia información sobre los indígenas del Nuevo Mundo, facilitada por una extensa red de misioneros y cronistas que los habían observado con detenimiento en sus sociedades originales, derivando de ahí las correspondientes conclusiones. En torno al debate de Valladolid se escribiría, en definitiva, *el primer capítulo de la historia de la antropología*.

Así como el humanismo renacentista había producido en la obra de Luis Vives el tránsito desde una *filosofía de la mente*, esencialmente especulativa, a una *ciencia psicológica*, basada en la observación sistemática, con la globalización renacentista se produjo un tránsito análogo, de la *filosofía del hombre* a la *ciencia antropológica*. Este fue el gran fruto científico del debate de Valladolid.



## 8. LA UNIDAD NATURAL DEL GÉNERO HUMANO

LOS DETRACTORES HISTÓRICOS DE Bartolomé de las Casas han venido denunciando su supuesta incoherencia ética al defender la vida y libertad de los nativos americanos, pero no —según afirman— de los africanos. Se refieren, en particular, a un episodio de su vida en que, a instancias de los colonos de La Española, trasladó al rey la petición de un contingente de esclavos para labrar las tierras o trabajar en los recién inventados *ingenios* azucareros (fábricas de azúcar levantadas junto a las plantaciones de caña). El relato no carece de fundamento, pero su significación está lejos de ser la que sus críticos le han venido asignando. Las Casas explicó con posterioridad su participación en el caso, señalando que en 1516 había pedido los esclavos a España en el entendido de que eran esclavos legales, es decir, legalmente *condenados* a penas de esclavitud.

En aquella época la esclavitud constituía una modalidad de *pena privativa de libertad*, como la cárcel en nuestros días, que no implicaba necesariamente trabajos extenuantes, y que solía imponerse por actos de guerra o sedición. Las Casas creía, además, junto con los colonos españoles, que los trabajadores de África eran, desde el punto de vista físico, más resistentes que los de América para las labores del campo, lo cual era cierto probablemente, ya que procedían del Viejo Mundo, como los españoles, y estaban inmunizados contra los gérmenes que los españoles



Ingenio azucarero en La Española (fig. 80)

habían llevado al Nuevo. A ojos de Las Casas, se trataba de llevar esclavos legales para liberar a los ilegales y, al mismo tiempo, llevar trabajadores saludables para salvar a una población autóctona al borde de la extinción.<sup>153</sup>

Pero unos años después descubrió que esos trabajadores no habían sido legalmente condenados por sus actos, sino capturados en sus tierras de origen para ser vendidos en el emergente mercado mundial de esclavos. Explicó que jamás habría cursado su solicitud si hubiera conocido la realidad de los hechos, lo que no impidió que durante el resto de su vida se mostrase profundamente *arrepentido* ('arrepiso') por no haberse informado mejor, y llegase incluso a dudar de que su ignorancia pudiera llegar a excusarlo en el 'juicio divino'.<sup>154</sup>

Lo cierto es que Las Casas jamás señaló una diferencia en la naturaleza de los negros que pudiera justificar su esclavización, pese a dedicar miles de páginas a tratar estos asuntos. Su escrito de petición al rey contenía, de hecho, una solicitud de 'esclavos *negros y blancos*', lo que deja claro que, para él, era la conducta de las personas, y no su raza, la que podía justificar su privación de libertad.<sup>155</sup> Fue en coherencia con este principio que denunció abiertamente la captura y sometimiento de los africanos, a los que, según dijo, tuvo siempre por 'injusta y tiránicamente hechos esclavos', añadiendo como explicación que 'la *misma razón* es dellos que de los indios'.<sup>156</sup>

## I. LAS TESIS DE LAS CASAS

Con esta última expresión se hacía patente la posición de Las Casas, consistente en defender por igual la libertad de las personas de todas las razas, y siempre por la 'misma razón', que era el hecho esencial de compartir, según decía, una 'igual naturaleza'.<sup>157</sup> Las Casas estaba formulando de este modo el principio esencial de *unidad natural del género humano*, algo que resumiría

eficazmente en su célebre expresión: ‘todos los pueblos del mundo son humanos’.<sup>158</sup>

**1. Fuentes doctrinales.** El hecho de que esta frase histórica viniera acompañada en el texto de una referencia a Cicerón ha llevado a ciertos estudiosos a atribuir el origen del universalismo de Las Casas a la actitud *cosmopolita* recomendada por Cicerón, junto con otros filósofos afines, conocidos genéricamente como *estoicos*. Y alguna influencia debieron ejercer, sin duda, pero hay sobrados argumentos para situar el origen del universalismo de Las Casas en el universalismo cristiano, siendo el primero y más obvio el hecho de que había consagrado su vida entera a predicar por el mundo precisamente esa doctrina universal. Cuando, además, se examinan sus textos, se observa que fundamentaba sus posiciones universalistas de manera sistemática en citas evangélicas de ese signo, como la famosa proclama de san Pablo de que ‘ya no hay judío ni griego, siervo ni libre, hombre ni mujer, pues *todos son uno* en Cristo’.<sup>159</sup> Por último, llama la atención la diferencia práctica entre una mera *recomendación de cosmopolitismo*, que tan solo llevaría a Cicerón a propugnar un trato humano hacia los esclavos —nunca a liberarlos— y un *mandato divino de amor universal*, que en varias ocasiones llevó a Las Casas a arriesgar su patrimonio, e incluso su vida, para liberar a los indígenas.<sup>160</sup>

Pero hay una razón aún más profunda y reveladora para atribuir al cristianismo el origen del universalismo de Las Casas, y es su concepción *evangélica* de la Humanidad, en contraste con la concepción secular de Cicerón. Cicerón tuvo la idea de fundar su universalismo en la concepción de la Humanidad como una *familia*, en la que Roma y los romanos ejercían de padres o tutores, en tanto que los demás pueblos tenían la consideración de hijos o menores de edad sujetos a su tutela.<sup>161</sup> No hay duda de que esta forma de pensar, tradicionalmente conocida como *paternalismo*, representaba un progreso moral respecto de la concepción griega de la

Humanidad, que catalogaba a los griegos como amos y a los demás pueblos como potenciales esclavos. La visión paternalista exigía dar un trato humanitario a las personas y naciones sometidas, pero distaba mucho de una concepción cristiana de la Humanidad, en la que la figura de padre, o cabeza de familia, es ocupada *por el propio Dios*. La consecuencia es que todos los seres humanos son hijos suyos y, por tanto, *hermanos* entre sí, es decir, personas iguales en dignidad y obligadas a un cuidado mutuo. No se esclaviza a un hermano. Esto explica en última instancia que, en su defensa de los indios, Las Casas proclamase una y otra vez que ‘los indios *son nuestros hermanos*’ y que no descansase hasta verlos libres.<sup>162</sup>

**2. Mestizaje.** En todo caso, la idea de unidad natural del género humano fue abriéndose paso también por motivos seculares y no solo religiosos. Un hecho obvio que venía a reforzar esta idea era la realidad del *mestizaje* racial que se estaba produciendo en el Nuevo Mundo entre españoles e indígenas, y que al producir hijos y nietos sanos hacía evidente la naturaleza común de unos y otros. El primer caso conocido de mestizaje fue el de Gonzalo Guerrero, un conquistador al servicio de Hernán Cortés que, después de haber sido apresado por un poblado maya, acabó integrándose por completo en él hasta el punto de casarse con la hija del cacique y tener tres hijos con ella. Cuando los hombres de Cortés volvieron para liberarlo unos años después, él se resistió, al parecer, a abandonar su nueva vida, alegando con orgullo de padre: ‘Ya veis estos mis hijitos, cuán bonicos son (...)’.<sup>163</sup>

Ahora bien, el caso más famoso de mestizaje temprano fue el del propio Cortés con la joven azteca que le sirvió de intérprete con Moctezuma, conocida como *la Malinche*, con quien dejó descendencia de varias generaciones. El mestizaje, en general, fue algo alentado por destacadas autoridades políticas y morales de España, como la reina Isabel o el propio Las Casas, naturalmente en el entendido de que fuese fruto del matrimonio cristiano.<sup>164</sup> Esa

política fue crucial en la evolución del mundo iberoamericano, ya que con ella se bloqueó cualquier posibilidad de aplicar una política genocida.

Así es. La planificación de una política genocida requiere, antes que nada, la *deshumanización* ideológica de la raza por extinguir y, posteriormente, la *segregación* sistemática entre una y otra raza para poder proceder a la ejecución del plan. Ese es el patrón seguido por los grandes genocidios de la historia. Pues bien, la vía de la deshumanización ideológica había quedado por completo vedada con la victoria de Las Casas en el debate de Valladolid, y la segregación de las razas quedó imposibilitada por la proliferación del mestizaje, ya que impedía trazar una línea divisoria clara entre una raza y otra, y generaba, además, *solidaridades cruzadas* entre uno y otro pueblo, lo que habría de catalizar una amplia resistencia popular contra cualquier tentativa genocida. Y a nadie se le escapa el hecho de que estos efectos apaciguadores se producen tanto cuando el mestizaje es matrimonial como cuando es extramatrimonial. Fue una orientación cultural de indudable trascendencia histórica, y la realidad actual del Nuevo Mundo es, esencialmente, fruto de esa política.

## II. LAS TEORÍAS DE ACOSTA

La mezcla racial reproductivamente viable era una realidad observable por cualquiera, y apuntaba sin equívocos en la dirección de la unidad natural del género humano. Junto a esa realidad manifiesta surgieron, además, algunas teorías científicas que vinieron a dar fundamento intelectual a esta noción antropológica.

**1. La migración desde Asia.** Entre ellas destaca, en primer lugar, la teoría de Acosta sobre la procedencia de los indígenas americanos. Lo primero que hizo fue refutar la creencia, muy extendida por entonces, de que los nativos de las Indias eran

descendientes de alguna de las tribus perdidas de Israel mencionadas en la Biblia. El propio Colón llevaba consigo un traductor de hebreo en su primer viaje transatlántico, supuestamente para entenderse con los nativos en su punto de destino... Pero el estudio que hizo Acosta de las tradiciones indígenas, y su comparación con la cultura judía —en la que se destacaba, entre otras cosas, la ausencia de dinero y escritura entre las primeras—, le permitió descartar resueltamente la ascendencia judaica de los habitantes del Nuevo Mundo.<sup>165</sup>

Por otra parte, Acosta aplicaría a las poblaciones humanas el mismo método biogeográfico que había desarrollado para investigar a las poblaciones animales en el hemisferio americano. Sabía por las exploraciones españolas de la costa oriental y occidental de Norteamérica que el continente se ensanchaba progresivamente por ambos lados a medida que se avanzaba hacia el norte, muy en especial por el lado occidental, donde el Nuevo Mundo podría conectar —o estar muy cerca de conectar— con el Viejo Mundo. Acosta pensó que por esa vía de acceso, conocida hoy como el estrecho de Bering, debieron de pasar las poblaciones asiáticas al hemisferio americano, bien fuera por tierra durante todo el camino, o bien cubriendo pequeñas distancias por mar.<sup>166</sup>

Y esta es, en efecto, la vía de comunicación considerada en la actualidad como más probable para explicar el origen de los indígenas americanos, lo que confirma de manera sorprendente los razonamientos biogeográficos avanzados por Acosta en el siglo XVI. El descubrimiento posterior de las eras climáticas vino a reforzar esta teoría, al apuntar que la última era glacial pudo haber formado un *punte de hielo* sobre el estrecho de Bering. Más recientemente se ha entendido que la glaciación pudo haber provocado más bien una bajada del nivel del mar en esa zona por efecto de la congelación de las aguas polares, lo que tuvo como consecuencia la formación de un *punte de tierra* que habría facilitado el paso transcontinental hace unos quince mil años.

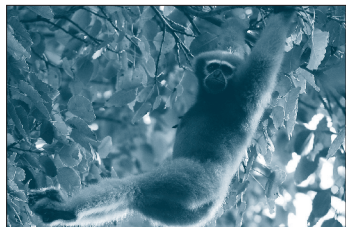


Pero Acosta no se limitó a determinar la procedencia geográfica y étnica de los primeros americanos, sino que se atrevió incluso a precisar su forma de gobierno, sus modos de subsistencia y el periodo aproximado en que se asentaron en el Nuevo Mundo. En cuanto a la forma de gobierno, señaló que no se trataba de ‘gente de república’, es decir, que no tenían una organización estatal, sino que formaban sociedades pequeñas y nómadas; en cuanto a su modo de subsistencia, aseguró que se trataba de pueblos ‘cazadores’; y en cuanto al periodo de asentamiento, apuntó que debió haberse producido hacía ‘no muchos miles de años.’<sup>167</sup> Básicamente, acertó en todo.

Esta comprensión del origen de los nativos americanos contribuyó de manera significativa a reforzar la noción de unidad natural del género humano, ya que *restablecía el parentesco* de los indígenas con las poblaciones del Viejo Mundo, puesto en duda, como es comprensible, desde que se supo que América era un hemisferio aparte —y al darse por sentado que había estado desconectado desde el principio de los tiempos—. En la medida en que se entendía que los diferentes pueblos procedían de ancestros comunes, se hacía evidente que compartían una naturaleza común.

**2. La divergencia evolutiva.** Pero eso no fue todo. Acosta quiso explicar también la existencia de los rasgos físicos diferenciados de los indígenas americanos y, en general, de todos los rasgos que distinguen unas razas de otras dentro de la familia humana. Para ello partió, como en otras investigaciones, de su observación sistemática de las especies animales y vegetales del Nuevo Mundo. Observó, por ejemplo, que algunos simios lucían largas colas, en tanto que otros carecían de ella. Se preguntó cómo podían producirse esas disparidades entre variedades animales que, por lo demás, mostraban enormes semejanzas. Para contestar a esta pregunta, alumbró una idea que vendría a inaugurar una

nueva era en la ciencia biológica. Pensó que, tal vez, alguno de los antepasados de los simios sin cola hubiera perdido la cola en una suerte de ‘accidente’ a lo largo de su vida, y que ese rasgo adquirido en vida pudiera haberse transmitido a sus descendientes.<sup>168</sup>



Arriba, simio del Viejo Mundo, sin cola.  
Abajo, simio del Nuevo Mundo, con cola.  
Probablemente Acosta reparase en las largas colas prensiles de los simios americanos, en contraste con las colas ausentes o inútiles de los simios conocidos en Europa hasta entonces (figs. 81 y 82)

Fue una idea verdaderamente revolucionaria, ya que rompía con una tradición científica y religiosa milenaria que suponía las especies *inmutables* desde el principio de los tiempos. Acosta afirmaba, por el contrario, que podrían producirse cambios o mutaciones orgánicas en las especies, y que esas mutaciones podrían permanecer de modo indefinido como un rasgo biológico en todos los descendientes. Merece la pena repasar brevemente el recorrido de esta idea en la historia de la biología.

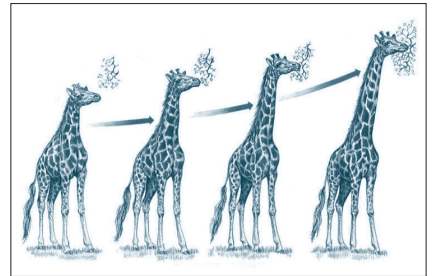
Acosta pensaba que estas mutaciones orgánicas hereditarias podían acumularse con el paso del tiempo y producir nuevas variedades biológicas, pero no hasta el punto de generar nuevas especies. Consideró esta posibilidad de forma explícita, pero la abandonó al entender que suscitaba más problemas científicos de los que podía resolver.<sup>169</sup> Dos siglos después, el naturalista francés Buffon emplearía el mismo concepto de mutación orgánica hereditaria, circunscribiéndola también a los cambios producidos dentro de una misma especie.

Quien iba a salirse de este esquema, unas décadas después, sería su compatriota Jean-Baptiste Lamarck, que sí creyó que las mutaciones podían acumularse hasta formar nuevas especies, lo que lo llevó incluso a sostener que las especies conocidas eran el resultado histórico de las transformaciones progresivas operadas en organismos ancestrales más simples. Parece lógico pensar que tanto Buffon como Lamarck recibieron de Acosta su concepto de

mutación hereditaria, sobre todo si se tiene presente que los tratados del jesuita eran estudios pioneros de biología publicados en toda Europa, y estudiados con especial dedicación en los centros educativos jesuitas, donde se formaron Buffon y Lamarck.

Pero la teoría general de la evolución propuesta por Lamarck exigía ir más allá; exigía dar una explicación de la *funcionalidad* de los cambios operados a lo largo del tiempo hasta formar especies adaptadas de manera extraordinaria para sobrevivir en su entorno; exigía, en otras palabras, explicar cómo se producían las *adaptaciones biológicas* de los organismos, como los ojos o las manos, que en el caso de la especie humana son esenciales para su supervivencia. El concepto de mutación ‘accidental’ de Acosta no parecía servir a ese fin, ya que los accidentes nunca —o casi nunca— producen cambios funcionales. Difícilmente podría atribuirse a una acumulación de accidentes la formación de organismos complejos perfectamente adaptados a su entorno.

Eso obligó a Lamarck a suplementar el concepto de mutación propuesto por Acosta. Observó que los animales se esforzaban por sobrevivir en su entorno natural, y que ese esfuerzo acababa produciendo *hábitos* de conducta que tal vez pudieran ocasionar en el organismo mutaciones hereditarias. En su famoso ejemplo de las jirafas, señaló que los constantes esfuerzos de las jirafas por alargar el cuello, a fin de comer las hojas de los árboles más altos, podrían acabar produciéndoles un alargamiento del cuello en el curso de su vida, y que ese alargamiento adaptativo podría ser heredado por sus descendientes. Sería, por tanto, la *conducta adaptativa* de las jirafas la que acabaría generando, de manera indirecta, *rasgos adaptativos* hereditarios —adaptaciones biológicas— como el cuello de las jirafas.



Ejemplo clásico de Lamarckismo, en el que el proceso evolutivo es guiado por los hábitos adaptativos de los organismos. Su descripción más precisa sería la teoría de la herencia de los rasgos adquiridos por efecto del hábito (fig. 83)

Con estos antecedentes apareció la teoría del naturalista inglés Charles Darwin, que recibiría el concepto de mutación orgánica hereditaria introducido por Acosta, así como la noción de Lamarck de que esas mutaciones eran acumulables hasta el punto de generar nuevas especies —todas las especies—. Los libros de texto suelen ocultar que Darwin acogiera el concepto de mutación orgánica hereditaria, al que se refieren en general como *herencia de los rasgos adquiridos*, atribuyéndolo erróneamente a Lamarck. Pero nadie que lea los escritos de Darwin puede llegar a esta conclusión, ya que esos escritos hacen constantes referencias a mutaciones orgánicas hereditarias en diferentes especies.

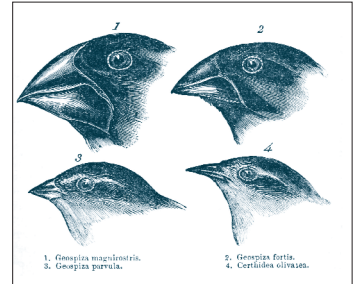
Lo que sí hizo Darwin fue proponer una teoría alternativa de la formación de las adaptaciones biológicas, para lo que prescindió básicamente de la idea de Lamarck de los ‘hábitos’ como orientadores del proceso evolutivo. Y lo hizo separando el proceso evolutivo en dos fases conceptuales distintas: una, en la que se producen *mutaciones* orgánicas hereditarias de carácter puramente aleatorio, y otra en la que se *seleccionan* esas mutaciones en función de su valor adaptativo, reteniendo las mutaciones beneficiosas y desechando las nocivas. Así se llegaría, en el curso del tiempo, a la formación de adaptaciones biológicas en las especies, e incluso a la formación de nuevas especies. En esto consistió la contribución científica de Darwin: en añadir al concepto de mutación orgánica hereditaria su concepto de *selección natural*.<sup>170</sup>

Pero interesa recordar cómo llegó Darwin a formular esta teoría evolutiva. Partió sobre todo de su observación de los pinzones en las islas Galápagos, situadas en la costa noroccidental de Suramérica. Advirtió que cada una de las variedades de pinzones exhibía un pico distinto, perfectamente adaptado a la obtención de los alimentos disponibles en la isla donde vivía (insectos en unos casos, semillas en otros, etc.). Pensaba que todos los pinzones de las islas pudieron haber descendido de una única pareja ancestral, que habría hecho un vuelo extraordinario desde el

continente, a unos mil kilómetros. A partir de ahí, surgirían con el tiempo diversas mutaciones orgánicas hereditarias que, tras un proceso de selección natural, irían produciendo diferentes variedades de pinzones adaptadas a sus respectivas islas. Una vez producida esta diferenciación, cada variedad consolidaría sus rasgos por efecto de su *aislamiento reproductivo* respecto a los pinzones de las demás islas. Lo que puede apreciarse en todo este esfuerzo de teorización desplegado por Darwin es que haría uso no solo del concepto de mutación orgánica hereditaria ideado por Acosta, sino también del método biogeográfico que Acosta había desarrollado, ambos derivados de la observación de la naturaleza en el Nuevo Mundo.<sup>171</sup>

En el siglo XX surgiría lo que se conoce en la actualidad como *neodarwinismo*, resultante de una síntesis entre la teoría darwinista y la teoría genética desarrollada por el monje austriaco Gregor Mendel en el siglo XIX. Es el neodarwinismo, y no Darwin, el que prescindirá definitivamente de la noción de mutación orgánica hereditaria. El neodarwinista alemán August Weismann hizo un experimento clave, consistente en cortar la cola a veinte generaciones de ratas, comprobando que las últimas generaciones nacían con cola, exactamente igual que las primeras. Esto se consideró el final de lo que se conocía entonces como ‘lamarckismo’, o ‘herencia de los rasgos adquiridos’.

Pero la teoría neodarwinista actual entiende que la principal fuente de novedades biológicas sobre las que opera la selección natural es la *mutación genética*, es decir, un cambio orgánico resultante de un fallo accidental en el proceso de replicación de ADN que tiene lugar en los cromosomas. Es un concepto claramente análogo al propuesto por Acosta, ya que en ambos casos se trata de (1) un hecho accidental que (2) produce cambios orgánicos que (3) tienen carácter hereditario. Lo que hace el concepto de



Esquema de la divergencia evolutiva de los pinzones en las islas Galápagos, según Darwin (fig. 84)

mutación genética es, en definitiva, precisar que la parte del organismo donde se originan por accidente las mutaciones hereditarias es el interior de las células sexuales. Por lo demás, la huella del pensamiento biológico de Acosta sigue plenamente patente.<sup>172</sup>

**3. Conclusión.** ¿Y cuál fue el efecto de este pensamiento sobre la noción de la unidad natural del género humano del siglo XVI? En esencia, aportó un concepto biológico capaz de explicar desde un punto de vista científico los rasgos orgánicos que diferencian unas poblaciones humanas de otras, socavando las explicaciones que entendían que esas diferencias revelaban desigualdades esenciales en la naturaleza humana de unos y otros. Acosta pensaba, por ejemplo, que rasgos como la altura de la gente —mayor en algunas poblaciones que en otras— o el color de la piel —más o menos oscuro— era consecuencia de uno o varios accidentes biológicos hereditarios producidos en el seno de la misma especie, es decir, dentro de las fronteras del género humano.<sup>173</sup>

Desde el punto de vista del desarrollo de la antropología, la obra de Acosta supuso la introducción de dos perspectivas científicas nuevas que luego mostrarían tener un inmenso poder explicativo: la antropología biogeográfica por una parte, y la antropología evolutiva por otra. Esto permite situar su trabajo en el origen mismo de la *antropología biológica*.



## 9. LA DIVERSIDAD CULTURAL DE LAS SOCIEDADES HUMANAS

UNA VÍA ADICIONAL PARA tomar conciencia de la unidad natural del género humano es el estudio de la diversidad cultural de las sociedades humanas, ya que el conocimiento de sus particularidades culturales —de sus orígenes y su función social— permite deshacer fácilmente la común impresión de estar ante diferencias de naturaleza cuando se observa a gente culturalmente alejada. Uno de los primeros investigadores en tomar esta vía fue el franciscano castellano Bernardino de Sahagún, que en la segunda mitad del siglo XVI hizo un estudio de la civilización azteca que aún hoy constituye la principal fuente documental para conocer esa civilización.

### I. ETNOGRAFÍA

Sahagún viajó a América a la edad de treinta años para incorporarse a la labor misionera desempeñada por la congregación franciscana de Tlatelolco, pero pronto se sentiría desilusionado al comprobar el carácter superficial de la cristianización lograda hasta entonces en la población indígena, que no había llegado a adoptar realmente las creencias y valores del cristianismo, y que conservaba ciertas prácticas religiosas que Sahagún consideraba idolátricas.

**1. La *Historia general de Sahagún*.** Atribuyó esa limitada cristianización al escaso conocimiento que tenían sus compañeros

franciscanos de la cultura local, y se propuso superar ese abismo mediante un estudio exhaustivo y sistemático de la civilización azteca. Lo hizo, curiosamente, tomando como modelo la obra



Bernardino de Sahagún (fig. 85)

enciclopédica *Orígenes*, escrita por san Isidoro de Sevilla en el siglo VI. Así como Isidoro había intentado preservar los logros de una civilización clásica en riesgo de desaparecer, Sahagún intentaría registrar los diferentes aspectos de una civilización azteca que, una vez conquistada, parecía también en riesgo de desaparición.

Aunque el propósito inicial del proyecto era eminentemente práctico, ya que estaba destinado a facilitar la labor evangelizadora, fue adquiriendo una nueva significación para Sahagún a medida que avanzaba su estudio. En

ese proceso de aprendizaje llegó a adquirir un profundo respeto y admiración por la cultura azteca, así como un *interés intrínseco* en descubrirla, hasta el punto de dedicar el resto de su vida a su exploración. El resultado de ese esfuerzo, de sesenta años, fue una obra monumental compuesta por 2400 páginas de texto y 1885 ilustraciones, conocida como *Historia general de las cosas de Nueva España*.

El primer paso para penetrar la cultura azteca era naturalmente *conocer su lengua*, el náhuatl. Ya antes de llegar a América, Sahagún había adquirido algunas nociones del idioma en la Universidad de Salamanca, y tuvo ocasión de practicarlas desde su primer viaje transatlántico con un grupo de nobles aztecas que regresaban a su tierra. Sahagún era un humanista lingüístico típico del Renacimiento, que conocía varias lenguas muertas, como el latín y el griego, encontrando especial gusto en desentrañar los mecanismos internos del lenguaje, de modo que no tuvo especial dificultad en dominar el náhuatl, llegando incluso a redactar el primer texto de gramática de esa lengua.

El siguiente paso consistiría en formar un *equipo de investigación*. Para ese fin tuvo la suerte de contar con doce colaboradores indígenas del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco instruidos en las artes liberales, así como en el manejo del latín, el español y el náhuatl. Los colaboradores desempeñaron un papel esencial en la investigación, tanto en lo que se refiere a la anotación sistemática de los diferentes rasgos de la cultura azteca, como en la interpretación coherente de esos rasgos. Sahagún reconoció de manera explícita la labor de sus colaboradores citando sus nombres al pie de sus respectivos textos, lo que constituía un gesto inédito en aquella época.

Una vez formado el equipo de investigación, pudo proceder a la *selección* de los miembros de la cultura local a los que iba a entrevistar para conocer los diversos aspectos de su cultura. Eran intervinientes claves en la investigación, que en la actualidad se conocen como *informantes*. Los escogería con el mayor cuidado posible, generalmente entre las personas de mayor edad y respetabilidad en su pueblo, entrevistándolos por separado y en grupo de acuerdo con un *cuestionario* normalizado. Los testimonios directos de estos informantes permitirían ofrecer una explicación de la cultura local *desde la perspectiva de esa misma cultura*, lo que facilitaría una comprensión más profunda que la obtenida por los cronistas de Indias, limitados por lo general a una simple observación externa. Sobresale, en este sentido, el libro XII de la obra de Sahagún, titulado *La visión de los vencidos*, en el que los informantes aztecas narran la conquista española desde el punto de vista de los derrotados, algo que rara vez recogen los textos históricos.

Tras anotar los testimonios había que proceder a su *presentación sistemática*, que era la labor asumida personalmente por Sahagún. La estructuración lógica y ordenada de los contenidos no solo era necesaria para permitir un uso práctico del texto como obra de consulta, sino también para ofrecer una comprensión inteligente a quien quisiera profundizar en el estudio de la civilización

azteca. De acuerdo con ese criterio, las ‘cosas’ a las que se refiere el título de la *Historia general* estaban ordenadas conceptualmente en tres grandes grupos: las cosas humanas (como la organi-

zación política de la sociedad), las cosas divinas (como la religión) y las cosas naturales (como las plantas curativas). Sobre esa base, Sahagún dividiría el texto en doce libros, subdivididos, a su vez, en varios capítulos. Pero lo más llamativo era la organización de cada una de las páginas. En todas ellas aparecían dos columnas: la de la derecha, que mostraba el texto original en náhuatl escrito en alfabeto latino, y la de la izquierda, que contenía la traducción al español de los testimonios indígenas. Ocasionalmente, se incorporaba una columna adicional que aclaraba términos originales intraducibles, o explicaba prácticas culturales singulares sin cuya comprensión el texto carecería de senti-



Manuscrito original de la *Historia general de las cosas de Nueva España* (fig. 86)

do. Resulta sorprendente que en el siglo XVI un investigador se esforzase en mostrar los datos originales de su estudio con el fin de que otros investigadores pudieran revisar sus conclusiones y, en su caso, corregirlas, generando así un notable precedente de *transparencia científica*.

Ahora bien, el proyecto no se limitaba a recopilar información y ordenarla de forma sistemática, sino que pretendía asimismo aportar *explicaciones* de los fenómenos observados. Junto a las cuestiones lingüísticas —por las que tenía especial debilidad, por deformación profesional—, Sahagún se preguntaba, por ejemplo, por el estado de disipación normativa, o anomia, que observaba entre los indígenas de su tiempo, llegando a la misma conclusión apuntada por Las Casas, de que la conquista española había provocado la disrupción del sistema normativo de la cultura local y la consiguiente proliferación de conductas sin norma. Los conquistadores, explicaba Sahagún, ‘derrocaron y echaron por tierra todas

las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales’, de modo que ‘perdióse todo el regimiento que tenían.’<sup>174</sup> Se trataba, por tanto, de presentar hechos y sugerir causas.

Con todo, lo que más distingue la obra de Sahagún es su *visión de totalidad*. Así como otras investigaciones contemporáneas se centraban en describir un aspecto u otro de una cultura determinada, su proyecto pretendía recoger todos los aspectos de la cultura azteca —actuando como una ‘red barredera’, como decía el propio Sahagún—, con el fin de incorporarlos a una comprensión global de esa cultura. Es una concepción de la obra que a su vez refleja una concepción de la cultura como totalidad, resultante de la integración histórica de una diversidad de prácticas e instituciones sociales, y que no puede comprenderse mediante el estudio separado de sus diversos componentes. Es por eso que Sahagún definió su historia como ‘general’, e incluso, en una primera versión del título, como ‘universal’.<sup>175</sup>

De toda esta descripción del proyecto y el proceso de investigación de Sahagún se hace patente que estaba desarrollando una *nueva metodología científica para el estudio de las culturas humanas*, y que su estudio integral de la civilización azteca, precisamente por resultar de esa metodología, constituye el primer tratado sistemático de una cultura remota jamás realizado o, lo que viene a ser lo mismo, el primer *estudio etnográfico* de la historia.

Fue una gran contribución científica que, sin embargo, contrasta con el carácter oscurantista que a veces ha atribuido la historiografía moderna al personaje de Sahagún, debido a su empeño en erradicar la idolatría indígena. Pero era un rasgo común en los humanistas del Renacimiento participar de un pensamiento y una cosmovisión que hoy calificaríamos de medievales, al tiempo que generaban y promovían ideas nuevas que hoy se identifican plenamente con la era moderna. Sahagún, como muchos otros visionarios de su tiempo, aparece en este sentido como alguien que vivía con un pie en el medievo y otro en la modernidad. Es algo

que difícilmente puede fundamentar un juicio negativo contra los humanistas del Renacimiento, ya que lo que refleja es precisamente que ellos dieron el primer paso en la nueva dirección. Es, en definitiva, *la marca de los pioneros*.

Lo cierto es que la aventura de Sahagún tuvo un triste final. Los manuscritos de su *Historia general* fueron confiscados por la administración imperial en connivencia con la jerarquía de la



Códice florentino (fig. 87)

orden franciscana. Todo apunta a que esa administración temía que una obra que conservaba y valoraba la cultura azteca pudiera tener como efecto devolver el orgullo a la nación vencida, y promover un sentimiento de unidad que pudiera precipitar alguna forma de insubordinación. La orden franciscana, por su parte, mostró poco interés en preservar la labor

intelectual de Sahagún y poca conciencia de su significación científica. En eso se distinguían, en general, los franciscanos de los dominicos y jesuitas, que siempre otorgaron la más alta prioridad al trabajo intelectual, en línea con el carisma de sus respectivos fundadores, Domingo de Guzmán e Ignacio de Loyola. El resultado de esa connivencia franciscana fue, en todo caso, el confinamiento de la obra de Sahagún a la más absoluta oscuridad.

Pero la historia no acabó ahí, afortunadamente. A principios del siglo XIX se descubrió uno de los dos manuscritos originales de Sahagún —el llamado *Códice florentino*, por aparecer en un archivo de Florencia—, causando un gran revuelo y ejerciendo un notable impacto intelectual entre historiadores y etnógrafos.

**2. Otros estudios etnográficos.** La obra de Sahagún no fue, en todo caso, un esfuerzo aislado. Por aquella época, el dominico andaluz Diego Durán escribiría una historia completa de la civilización azteca, desde el siglo IX hasta la conquista, en la que se



planteaba también cuestiones generales sobre las creencias religiosas indígenas. Reparó, por ejemplo, en el uso del mismo término para referirse a la *ley* y a las *profecías* vitales que se hacía de cada persona al nacer, lo que lo llevó a especular sobre los conceptos de destino personal y organización social como realidades sometidas a un mismo orden cósmico.<sup>176</sup>

Por su parte, el franciscano castellano Diego de Landa escribiría un tratado completo de la civilización maya a partir del estudio de las sociedades supervivientes de ese imperio, ya desaparecido, que vivían esparcidas por la península del Yucatán (México oriental). Se trataba de un trabajo análogo al que hizo Sahagún con la civilización azteca y que, al igual que en el caso de Sahagún, aún pervive como la principal fuente original de la civilización estudiada.

Pero la expresión más distintiva de la ciencia etnográfica americana fue la desarrollada por *investigadores mestizos* —biológica y culturalmente mestizos— capaces de ofrecer una visión interna de la cultura indígena a la que pertenecían y, al mismo tiempo, capaces de *traducir* esa cultura a los términos de la cultura española desde la que desarrollaban su investigación. Entre los autores de estudios etnográficos realizados con la ventaja de esta *doble perspectiva*, interna y externa, cabría mencionar a Huamán Poma, Santa Cruz Pachacuti o Alvarado Tezozómoc. Pero por encima de todos destacó la figura de Garcilaso de la Vega, bisnieto del emperador inca Túpac Yupanqui, conocido por este motivo como *el Inca Garcilaso*.

Dedicó su vida a estudiar la cultura y la historia de la civilización inca, plenamente consciente del privilegio intelectual que suponía tener el quechua como lengua materna y haber participado en su infancia en los rituales religiosos que luego intentaría



Garcilaso de la Vega  
(el Inca Garcilaso) (fig. 88)

explicar. Aquello le permitiría entender las manifestaciones culturales ‘desde dentro’, como él mismo decía, lo que lo facultaba especialmente para desentrañar la *lógica interna* de la cultura. Los antropólogos actuales insisten en la necesidad de una *observación participante* del investigador en la cultura estudiada, y eso es, en efecto, lo que pretenden a lo largo del *trabajo de campo* que sirve de base a su investigación, pero rara vez pueden lograr el grado de participación real que alcanzaron los etnógrafos mestizos del Nuevo Mundo.

**3. La etnografía lingüística.** Otro aspecto especialmente relevante de la etnografía renacentista americana fue el cuidadoso tratamiento de las lenguas indígenas. A semejanza del estudio de las costumbres, el estudio de las lenguas tuvo como finalidad apoyar los esfuerzos de evangelización de los misioneros en América, aunque sus efectos iban a trascender ese fin, como ocurrió con el estudio de las costumbres. Siendo su misión última la transmisión de la palabra de Dios, y estando limitados por su propia fe a predicarla solo con la palabra, parecía obligado aprender las palabras de los pueblos por evangelizar. Y si los humanistas del Renacimiento hicieron un gran esfuerzo intelectual por aprender las lenguas antiguas en que fueron escritos los textos sagrados, se sintieron llamados de igual modo a aprender las lenguas indígenas con el fin de llevar el cristianismo al mundo recién descubierto.

Las principales iniciativas se orientaron a comprender la lógica interna de cada lengua, es decir, a formalizar su gramática. Para ello se basaron en la obra pionera de Antonio de Nebrija, la *Gramática de la lengua castellana* de 1492, que por primera vez había formalizado la gramática de una lengua vernácula europea a imagen de las escritas para las lenguas clásicas (latín y griego), lo que abrió el camino para la elaboración de las gramáticas de otras lenguas europeas, como el italiano (1529), el portugués (1536) o el francés (1550).

De modo semejante, la obra de Nebrija inspiró la elaboración e impresión de textos de gramática de las diversas lenguas americanas bajo el título de ‘artes’, como el *Arte de la lengua guaraní* de 1696. A menudo se acompañaban estos textos de los respectivos diccionarios bilingües o ‘tesoros’ de vocabulario indígena, tales como el *Tesoro de la lengua guaraní* de 1639. Obras como estas sirvieron no solo para facilitar el aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de los misioneros españoles, sino también para conocer y comprender las culturas de esos pueblos. En ocasiones, sirvieron incluso para unificar las variedades dialectales de poblaciones dispersas, con lo que propiciaban la formación de nuevas comunidades lingüísticas y culturales en América.\*



A la izquierda, la portada de la *Gramática de la lengua castellana*, de Antonio de Nebrija. A su derecha figuran, a modo de ejemplo, las portadas de las gramáticas de las lenguas náhuatl, quechua, guaraní, aimara y tarasca, publicadas en América en los dos siglos siguientes (figs. 89, 90, 91, 92, 93 y 94)

## II. ETNOLOGÍA

La investigación de las culturas indígenas no se limitó a observar y entender de forma aislada a cada una de ellas, sino que tendió a compararlas entre sí y con las demás culturas del mundo,

\* Como nota al margen, quisiera citar brevemente una experiencia personal vinculada a este esfuerzo histórico por descubrir y conectar las diferentes lenguas americanas. Desde mi destino diplomático como consejero cultural de la Embajada de España en Venezuela, tuve la ocasión de apoyar en 2007 la publicación de un extraordinario compendio de Lengua y cultura yanomami, elaborado por la etnolingüista francesa Marie-Claude Mattéi, que entre otras cosas contenía el primer diccionario yanomami-español/español-yanomami. Mi contribución a la publicación del volumen fue realmente mínima, pero tuve plena conciencia de que la obra tenía una especial significación para el pueblo yanomami, de modo que pude sentirme participe del proceso histórico, aún inacabado, de integración lingüística de los pueblos indígenas de América.

a fin de extraer reglas generales sobre las sociedades humanas. Este *método comparativo* fue, en efecto, el medio por el que se llegó a la formulación progresiva de *generalizaciones* teóricas, que es el rasgo distintivo de las disciplinas propiamente científicas. Con ese desarrollo teórico vino a darse el paso de la etnografía a la *etnología*.

**1. La generalización científica.** Hubo intentos de generalización desde el origen mismo de la aventura americana. El propio Colón observó, por ejemplo, que las primeras sociedades indígenas que descubrió en el Caribe compartían los alimentos y vivían, en general, en régimen colectivista, dando por supuesto que se trataba de un rasgo común a todos los pueblos americanos. Al avanzar el proceso de conquista, sin embargo, se observó que otras culturas, como la azteca o la inca, tenían un régimen distinto, de propiedad privada, muy alejado del sistema comunitario. Las Casas corrigió entonces la generalización de Colón, advirtiendo que el colectivismo era una característica común de las sociedades pequeñas situadas en islas, pero no de los grandes imperios erigidos en las amplias extensiones del continente.<sup>177</sup>

La cuestión tuvo después una enorme repercusión intelectual en Europa. En línea con la apreciación de Las Casas, cuya obra era bien conocida en Europa, ciertos antropólogos ingleses del siglo XIX conjeturaron que las pequeñas sociedades ancestrales de todo el mundo habían vivido, como regla general, bajo un régimen económico colectivista, hasta que el posterior desarrollo de la agricultura y la consiguiente expansión de las sociedades acabó forzosamente con esa forma de vida. Marx leyó con atención el trabajo de estos antropólogos, y lo usó en apoyo de su teoría política comunista, argumentando que la forma de vida colectivista era, en realidad, el modo original en que se habían organizado las sociedades humanas, por lo que constituía la forma de vida más acorde con la naturaleza humana. El colectivismo demostró ser disfuncional en las grandes sociedades del siglo XX, y no tardó en

derrumbarse, pero la etnología moderna lo ha reconocido como un sistema habitual y perfectamente viable en las pequeñas sociedades de cazadores-recolectores, todo lo cual parece confirmar la dicotomía general apuntada por Las Casas en el siglo XVI.

**2. El relativismo cultural.** El empleo sistemático de este método comparativo no solo facilitaba la formulación de leyes generales en etnología, sino que disponía al investigador a *cuestionar su propia perspectiva cultural* en la labor de observación y teorización, aspirando a alcanzar una visión más objetiva del mundo de la cultura. Es, tal vez, la aportación más característica de la ciencia etnológica.

Un ejemplo perfecto de este esfuerzo, conocido en la actualidad como *relativismo cultural*, lo ofrece la investigación realizada por Acosta sobre la dirección de la grafía en las diversas civilizaciones con alguna forma de escritura. Gracias a la información suministrada por sus cofrades jesuitas destacados en las cuatro esquinas del mundo, observó, por ejemplo, que la escritura iconográfica (expresada con figuras) que habían desarrollado los aztecas se desplegaba verticalmente de abajo hacia arriba, al contrario que la escritura china, que se proyectaba de arriba hacia abajo. Por otra parte, sabía que los textos hebreos y arábigos se ordenaban en renglones horizontales de derecha a izquierda, a diferencia de la escritura europea, leída de izquierda a derecha. Una vez reunidas estas observaciones dispersas, Acosta pudo concluir que *‘todas cuatro (...) se hallan en escrituras (...) que tal es la diversidad de los ingenios de los hombres.’*<sup>178</sup> Es común que las personas no expuestas al conocimiento etnológico piensen, desde su propia perspectiva, que la forma de escribir de su cultura es ‘la normal’, o incluso ‘la lógica’, pero es difícil que quienes conocen la diversidad cultural existente caigan en este prejuicio, conocido hoy como *etnocentrismo*, y es probable que en adelante cuestionen su perspectiva particular al descubrir otras diferencias culturales.

Las Casas hacía un constante ejercicio de relativismo cultural en el tratamiento de las tradiciones amerindias, y no solo ante disparidades de carácter técnico, sino también ante disparidades morales y religiosas. Así, ante las acusaciones formuladas por algunos conquistadores de que los indígenas practicaban sacrificios humanos —lo que supuestamente demostraba su barbarie, e incluso cuestionaba su humanidad—, Las Casas respondía que el sacrificio humano estaba también presente en el cristianismo, como mostraba el pasaje bíblico en que Dios ordenaba a Abraham sacrificar a su hijo —aun salvándolo *in extremis*— e incluso en la crucifixión de Cristo, en la que el mismo Dios sacrificaba a su hijo como a un cordero pascual para redimir al mundo de sus pecados.<sup>179</sup>

Pero el relativismo cultural de Las Casas no lo llevaba a inhibirse de emitir juicios ante cuestiones morales por la supuesta inexistencia de una perspectiva válida para juzgarlas —como hacen algunos etnólogos contemporáneos—. El relativismo cultural no lo llevó, en otras palabras, al *relativismo moral*. Las Casas creía en la existencia de una moral objetiva, provista por la ley natural, que se derivaba lógicamente de una observación atenta de la naturaleza. Sobre esa base, condenaba de forma inequívoca los *actos* que se le presentaban como aberrantes, tales como el sacrificio ritual de inocentes, pero no tanto a los *actores* de esos rituales, a los que quería entender como partícipes de su particular cultura. Eso explica, por ejemplo, que se esforzase en subrayar, e incluso en exaltar, la piedad religiosa demostrada por los devotos indígenas en el ámbito de sus propias creencias.

Las Casas llegaría incluso a excederse en su esfuerzo por defender y valorar la perspectiva cultural ajena, hasta el punto de idealizar las formas de vida de los pueblos indígenas. Tuvo como precedente al propio Colón, que en su *Diario de a bordo* describió a los primeros americanos que encontró como ‘la mejor gente del mundo’ por su extrema sinceridad y generosidad.<sup>180</sup> En el caso de



Las Casas, la idealización de los pueblos y culturas de América se inscribía en su acción de defensa de los indígenas frente a la conquista española. Ante los intentos de los conquistadores por justificar el sometimiento de los indígenas por su supuesta barbarie, Las Casas se sintió obligado a negar las acusaciones una por una, y se empeñó en presentar a los indígenas americanos como ‘ovejas mansísimas’.<sup>181</sup> Ofreció, en general, un retrato idílico de su realidad, lo que dio lugar a un arquetipo cultural de nobleza primitiva que en siglos posteriores vendría a conocerse como el *mito del buen salvaje*.



Representación del mito del buen salvaje (fig. 95)

**3. El evolucionismo cultural.** Otro postulado científico particularmente representativo de la etnología indigenista del Nuevo Mundo es la observación de que todas las sociedades siguen una serie de estadios de desarrollo histórico conforme a un patrón común, algo que con posterioridad vendría a denominarse *evolucionismo cultural* por analogía con el evolucionismo biológico.

Acosta trazaría, por ejemplo, un esquema evolutivo de las sociedades americanas desde sus primeros pobladores, a los que identificó como cazadores nómadas de procedencia asiática, hasta la formación de los grandes imperios. Describió, en concreto, tres fases fundamentales en ese proceso evolutivo: (1) ‘Los primeros fueron hombres salvajes, y por meterse de caza fueron penetrando tierras asperísimas y descubriendo nuevo mundo y habitando en él cuasi como fieras, sin casa, ni techo, ni sementera, ni ganado, ni rey, ni ley, ni Dios, ni razón.’ (2) ‘Después, otros, buscando nuevas y mejores tierras, poblaron lo bueno, e introdujeron orden y policía y modo de república.’ (3) ‘Después (...) [surgieron] hombres que tuvieron más brío y maña que otros, se dieron a sujetar y a oprimir a los menos poderosos, hasta hacer reinos e imperios’.

todo lo cual lo llevó a formular una generalización etnológica: ‘Así fue en México, así fue en el Perú, y así es, sin duda, donde quiera que se hallen ciudades y repúblicas.’<sup>182</sup>

Las Casas propuso otro concepto de evolución cultural, inscrito, de nuevo, en su defensa dialéctica de los pueblos indígenas. Se basó en la obra de los grandes autores griegos, como el historiador Heródoto o el geógrafo Estrabón, para rebatir la alegación contemporánea de que las culturas del Nuevo Mundo pertenecían a una categoría aparte, en esencia distinta —y, por supuesto, inferior— a las culturas del Viejo Mundo. Contra la apelación a los sacrificios humanos como prueba del carácter supuestamente bárbaro de las culturas indígenas, Las Casas evocó las observaciones de Estrabón al afirmar: ‘Nuestros españoles, que reprobaban a los pobres indios sus sacrificios, sacrificaban a Marte prisioneros y caballos.’ Luego se limitaría a citar al pie de la letra la descripción que hizo Estrabón de los españoles: ‘Entregados a los sacrificios, practican la adivinación con intestinos, y ofrecen a sus dioses las manos amputadas de sus prisioneros.’<sup>183</sup>

No se trataba de un ejercicio más de relativismo cultural, sino que apuntaba a una idea más compleja: la idea de que las disparidades culturales más sobresalientes entre las sociedades, y en particular las que parecen revelar diferencias de *nivel* cultural, no se deben a diferencias esenciales o de naturaleza, sino al mayor o menor grado de avance de esas sociedades en una escala general de desarrollo histórico.

A partir de esta concepción, Las Casas propuso una clasificación etnohistórica que distinguía tres tipos de sociedad fundamentales: ‘La primera es (...) cualquiera gente que tiene alguna extrañeza en sus opiniones o costumbres, pero no les falta prudencia ni policía para regirse. La segunda (...) [comprendería a quienes] no tienen las lenguas aptas para que se puedan explicar por caracteres y letras, como en algún tiempo lo eran los ingleses (...) La tercera (...) son los que por sus perversas costumbres,

rudeza de ingenio y brutal inclinación son como fieras silvestres que viven por los campos sin ciudades ni casas, sin policía ni leyes, sin ritos ni tratos.’<sup>184</sup>

Con este esquema tripartito, Las Casas seguía la dicotomía tradicional de *civilización* (1) y *barbarie* (2), pero añadiendo la nueva categoría de *salvajismo* (3), que comprendía a las poblaciones que no viven en sociedad y que apenas tienen cultura propia.<sup>185</sup> Las Casas negaba que hubiera ninguna población de este tipo en el Nuevo Mundo, pero citaba a otros autores que en teoría habrían identificado alguna en el Viejo Mundo, como la llamada ‘Barbaria’.

| Escalas de Evolución Cultural | Acosta   | Las Casas   |
|-------------------------------|--|---|
| <b>Civilización</b>           | Grandes reinos e imperios, como el azteca o el inca. Gobernados por líderes tiránicos.   | Grandes reinos e imperios, como el azteca o el inca. Con escritura. Con costumbres distantes de las europeas.                                   |
| <b>Barbarie</b>               | Sociedades autogobernadas mediante consejos, como las araucanas y las floridas. Eligen jefaturas solo en tiempo de guerra. Practican la agricultura. | Sociedades con cultura propia, pero sin escritura. Con lengua susceptible de ser transcrita.  |
| <b>Salvajismo</b>             | ‘Manadas’ de cazadores ‘salvajes’. Sin rey ni ley. Sin religión. Sin agricultura ni ganadería. Identificados por otros autores en ‘los brasiles.’    | Poblaciones ‘silvestres’ que habitan ‘bosques’. Sin sociedad. Sin ley. Sin religión. Inexistentes en América. Tal vez existentes en ‘Barbaria’. |

Hay una analogía evidente entre los esquemas evolutivos de Acosta y Las Casas, pero también hay alguna diferencia. Tal vez la más notable sea el hecho de que, para Las Casas, el salvajismo denotaba un nivel cultural ínfimo, aunque dudosamente real, mientras que para Acosta denotaba un nivel cultural más elevado, aunque muy real. También destaca el hecho de que Las Casas

emplease en lo fundamental criterios de desarrollo intelectual o espiritual para distinguir a unas categorías de otras (centrándose en lo que sería la *superestructura* según la teoría cultural de Marx), en tanto que Acosta se atendería en principio a criterios de organización económica y política (enfocado hacia la *infraestructura* y la *estructura* según la teoría marxiana).

En todo caso, ambos investigadores sentaron las bases teóricas del evolucionismo cultural con sus esquemas generales de desarrollo histórico, unos esquemas cuya significación científica iría más allá de la propia etnología, ya que constituyeron el primer esfuerzo teórico por conciliar desde el punto de vista racional la enorme *diversidad* de las sociedades humanas con el principio básico de *unidad* del género humano. Con este enfoque evolutivo quedaban separados de manera clara los conceptos de ‘cultura’ y ‘naturaleza’, tradicionalmente confundidos en la noción ambigua de ‘raza’.

Entre todos los investigadores del Nuevo Mundo, Acosta y Las Casas despuntaron como pioneros de la ciencia etnológica. No estudiaron al detalle ninguna cultura concreta, como hizo Sahagún con la civilización azteca, pero sí dispusieron de una variada información etnográfica que pudieron obtener tanto de misioneros diseminados por América como de su propia presencia sobre el terreno a lo largo de décadas. Esa información fue la materia prima necesaria para delinear generalizaciones y proponer teorías de la cultura, lo que constituye, en última instancia, el objetivo del trabajo etnológico. Gracias al desarrollo de ambas disciplinas —la etnografía y la etnología— pudieron definirse por primera vez los métodos y propósitos de lo que en la actualidad se conoce como *antropología cultural*.

## 10. EVOLUCIÓN POSTERIOR DE LA CIENCIA ANTROPOLÓGICA

LA ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA Y cultural desarrollada en el Nuevo Mundo a lo largo del Renacimiento no solo marcó el punto de origen de una nueva ciencia de la Humanidad, sino que vino a fijar algunos de los temas que centrarían su desarrollo a lo largo de los siglos siguientes.

### I. RECEPCIÓN DEL LEGADO RENACENTISTA

**1. Montaigne.** Uno de los primeros autores en hacerse eco de la antropología indigenista, así como de sus implicaciones filosóficas, fue el ensayista francés Michel de Montaigne. Aunque nunca cruzó el Atlántico, cuenta en sus célebres *Ensayos* de 1580 que obtuvo cierta información de la realidad americana por medio de un colono destacado en la posesión francesa de Río de Janeiro que fue a visitarlo a su castillo familiar de Burdeos. De la lectura de los ensayos dedicados al Nuevo Mundo se deduce, no obstante, una inequívoca influencia ideológica de Las Casas, bien fuera porque Montaigne tenía conocimiento directo de su obra o porque sus fuentes hubieran traído de América las ideas de Las Casas de forma más o menos consciente.<sup>186</sup>



Michel de Montaigne (fig. 96)

El ejemplo más claro de esta herencia ideológica es probablemente el relativismo cultural, que ambos acogieron. En línea con

Las Casas, que sostenía que ‘se llama bárbaro a quien, por la diferencia de idioma, no entiende a otro que le habla’, Montaigne hizo su famosa afirmación de que ‘cada cual llama bárbaro a lo que no es de su costumbre.’<sup>187</sup> Y así como Las Casas relativizaba la barbarie de los sacrificios humanos indígenas al apelar a las ‘barbaridades’ cometidas por conquistadores españoles, Montaigne apelaba a las ‘barbaridades’ perpetradas en las guerras de religión que en aquella época asolaban Francia.

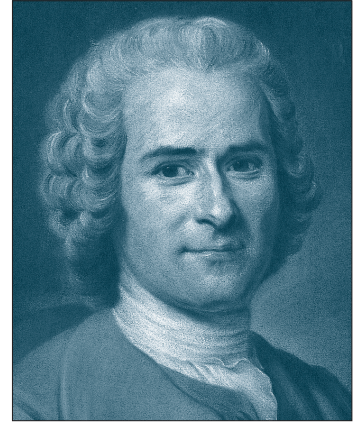
También heredó de Las Casas su exagerada exaltación de los indígenas americanos, hasta el punto de caer igualmente en la mitificación del buen salvaje. Aseguraba, por ejemplo, que vivían en un estado de ‘ingenuidad original’ que los hacía desconocer el significado mismo de conceptos como ‘mentira’, ‘envidia’ o ‘traición’, y que incluso cuando practicaban la guerra lo hacían de forma ‘noble y generosa.’<sup>188</sup>

Por último, Montaigne adoptaría la noción de evolución cultural propuesta unas décadas antes por Las Casas, como muestra su concepción de los indígenas americanos como pueblos que ‘aún disfrutan’ de su ‘libertad natural’, consistente en ‘no desear más que aquello que les ordenan sus deseos naturales’,<sup>189</sup> describiendo el hemisferio americano como un mundo ‘tan *niño* que aún están aprendiendo el abecedario.’<sup>190</sup> Las Casas emplearía a menudo el calificativo de ‘infantil’ para referirse a la realidad americana, y eso le habría de valer duras críticas de parte de autores modernos que lo acusarían de concebir a los indígenas como niños naturalmente carentes de las facultades de autogobierno propias de los adultos. Pero es una crítica injusta. Las Casas era inequívoco en su postulado de que los indígenas tenían ni más ni menos que las mismas facultades naturales que los demás humanos, sin excepción alguna. Lo que sí decía es que *sus culturas* eran infantiles, y eso solo *en un sentido metafórico*, por encontrarse en una fase temprana de desarrollo histórico. Esta era la concepción evolutiva de Las Casas, perfectamente respetuosa con las



capacidades naturales de los indígenas y patentemente reflejada en los textos de Montaigne.

**2. Rousseau.** Algunas nociones de la antropología indigenista fueron adoptadas también por ciertos pensadores de la Ilustración, quizá por influencia de Montaigne. El caso más conocido es el desarrollo del mito del buen salvaje por parte del filósofo franco-helvético Jean-Jacques Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* de 1755. A partir de las descripciones etnográficas de pueblos americanos y africanos, teorizó sobre la existencia de un pasado ancestral, supuestamente común a todos los pueblos, donde la gente vivía en contacto directo con la naturaleza y no integrada en sociedades organizadas. En ese estado salvaje la gente tomaba de la naturaleza cuanto necesitaba y vivía en armonía con sus semejantes. Los problemas de convivencia surgirían cuando, al vivir en sociedad y desarrollarse la agricultura, se instituyó la propiedad como medio de subsistencia, desatando una desaforada carrera de acumulación material hasta producir un orden social desigual, así como una pérdida de las virtudes naturales originales que habían procurado a la gente una vida feliz en su estado salvaje.<sup>191</sup> Se trataba, en realidad, de una teoría política que incorporaba dos ideas inconexas de Las Casas: la bondad natural del indígena y la escala general de desarrollo histórico. En la obra de Rousseau ambos conceptos quedarían sintetizados en un único esquema de *evolución cultural* que sin embargo supondría, en su opinión, una *involución moral* del ser humano.



Jean-Jacques Rousseau (fig. 97)

**3. Condorcet.** Fue una posición opuesta por completo a la sostenida por otro ilustrado francés, Nicolás de Condorcet, que esbozó un esquema general de la historia de la Humanidad donde

se fundirían las escalas etnohistóricas de la antropología indigenista con la periodificación historiográfica europea, aunque inspirado, en su caso, por una fe inquebrantable en el *progreso* material y moral del género humano.<sup>192</sup>



Nicholas de Condorcet (fig. 98)

## II. RECHAZO DEL LEGADO RENACENTISTA

A pesar de la continuidad que tuvieron algunos de estos conceptos antropológicos en el pensamiento ilustrado, no puede ocultarse que la Ilustración supuso, en general, una *ruptura radical* respecto a la antropología del Renacimiento en lo que constituye la cuestión central de esta ciencia: la unidad natural del género humano. En el periodo ilustrado proliferaron, en efecto, ideologías de supremacismo racial que más parecen entroncar con la tradición intelectual de Sepúlveda, y que produjeron la reversión del triunfo ético y científico de Las Casas en el debate de Valladolid.

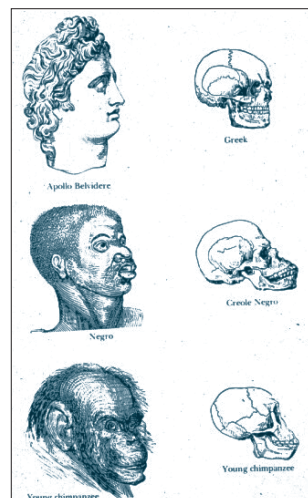
**1. Bernier.** La obra más temprana de esta corriente intelectual fue la *Nueva división de la Tierra por las diferentes especies o razas que la habitan*, escrita por el médico francés François Bernier en 1684, que en el propio título ya establecía la ‘división’ del género humano en diferentes ‘razas’, o incluso en diferentes ‘especies’ humanas. Esa fue la tónica general seguida, con ciertas variaciones, por los filósofos más destacados de la Ilustración a lo largo del siglo XVIII, tanto en la Ilustración británica (Locke y Hume, por ejemplo) como en la francesa (Voltaire y Montesquieu) o en la alemana (Kant y Hegel), incluyendo a los científicos más prominentes de la época, como Linneo, Buffon o Cuvier.

**2. Gobineau.** La obra de estos pensadores vendría a ofrecer la necesaria justificación ideológica del tráfico y tenencia de esclavos, que no por casualidad alcanzaría en el siglo de la Ilustración una intensidad sin precedentes históricos, tanto desde el punto de vista cualitativo —por su extrema dureza— como cuantitativo —por su escala masiva—. La Ilustración haría grandes aportaciones en el ámbito político y científico, pero parece evidente que en esta cuestión antropológica central supuso una grave *regresión intelectual* respecto a los avances éticos y científicos del humanismo renacentista.

El siglo XIX vería el apogeo del pensamiento supremacista europeo. La obra más señalada en ese contexto fue el *Ensayo sobre la desigualdad de la raza humana* de 1853, escrito por el filósofo francés Joseph Arthur de Gobineau. Gobineau dividió a la Humanidad en una serie de razas concebidas como biotipos jerarquizados en categorías ‘superiores’ e ‘inferiores’ según sus facultades naturales.

La posición de privilegio correspondería naturalmente a la raza aria europea, que en teoría ostentaba el monopolio de la belleza, la inteligencia y la fuerza, si bien corría el riesgo de degenerar por efecto del mestizaje con las demás razas.

**3. Crawford-Hunt.** Otros autores, como los británicos John Crawford y James Hunt, llegaron a negar el evolucionismo biológico en boga para afirmar que las diversas razas humanas eran, en realidad, *especies distintas*, descendientes de diferentes especímenes originales del día de la Creación. Llamaban a su trabajo ‘racismo científico’ y proclamaban una jerarquía natural de razas inferiores y superiores, con lo que desechaban la noción de unidad natural del género humano como una reminiscencia del mito



Esquema propuesto en el siglo XIX por los antropólogos físicos Nott y Gliddon, que presentaba a los griegos, los africanos y los chimpancés como tres especies distintas, ocupando los africanos una posición biológica intermedia (fig. 99)

del buen salvaje. Las tesis de Crawfurd y Hunt tuvieron una gran influencia en el espacio cultural anglosajón debido, sobre todo, al control político que alcanzaron sobre la Sociedad Etnológica de Londres en la segunda mitad del siglo XIX.

Todas estas ideas contribuirían de modo decisivo a proporcionar cobertura intelectual al imperialismo colonial europeo, que por entonces se encontraba en su fase culminante, y que tenía como principal víctima en esta ocasión a la población negra, ya que la prioridad geopolítica de la época era el reparto colonial de África.

### III. RESCATE DEL LEGADO RENACENTISTA

Pese a la presión del momento histórico, algunos investigadores retornarían al estudio de la cultura como principal factor explicativo de la evolución de las sociedades humanas, lo que a su vez tendría como consecuencia implícita la preservación de la unidad natural del género humano. Este fue el caso del antropólogo estadounidense Lewis Morgan y del inglés Edward Tylor, conocidos como los principales representantes del evolucionismo cultural del siglo XIX.

| Escala de evolución cultural | Morgan  |
|------------------------------|---|
| Civilización                 | Desde el empleo de la escritura   |
| Barbarie                     | SUPERIOR. Desde el uso de la metalurgia<br>MEDIO. Desde la agricultura y la ganadería<br>INFERIOR. Desde la invención de la alfarería |
| Salvajismo                   | SUPERIOR. Desde la invención del arco<br>MEDIO. Desde el desarrollo de la pesca<br>INFERIOR. Desde la 'infancia' de la Humanidad      |

**1. Morgan.** Lewis Morgan iniciaría su trayectoria antropológica con el estudio etnográfico de la cultura indígena norteamericana de los iroqueses, prestando especial atención a sus sistemas de parentesco. Culminaría esa trayectoria con una teoría etnológica general contenida en su libro *La sociedad antigua*, de 1877, en el que dividiría la evolución de las sociedades humanas en tres estadios culturales, denominados de forma explícita ‘salvajismo’, ‘barbarie’ y ‘civilización’, subdivididos en periodos regulares marcados por innovaciones culturales determinantes.

**2. Tylor.** Por su parte, Edward Tylor partiría de una investigación etnográfica de la civilización azteca, centrada principalmente en el estudio de la evolución histórica de la religión. Su investigación evolutiva estaría guiada en gran medida por el concepto clave de ‘supervivencias’ culturales, entendidas como vestigios de un estadio cultural anterior que sobreviven en la era posterior — como la expresión ‘gracias a Dios’, empleada de forma común en sociedades secularizadas— y que revelan aspectos importantes de la cultura precedente. Con este método elaboró un esquema general de la evolución cultural donde el paso a cada nuevo estadio estaría forzado por las necesidades materiales surgidas del desarrollo normal del estadio anterior.

**3. Malinowski.** A principios de siglo XX se produciría otro desarrollo importante de la antropología, que sería la fijación académica de la metodología etnográfica. Especial relevancia en este proceso tendría la investigación del etnógrafo polaco Bronislaw Malinowski en las islas Trobriand (al este de Papúa Nueva Guinea), adonde llegó por la fuerza de los hechos como súbdito del Imperio austrohúngaro. Tras permanecer ahí durante cuatro años en proximidad con las tribus locales, escribió su famoso estudio titulado *Los argonautas del Pacífico Occidental*, de 1922, centrado fundamentalmente en un sistema de intercambio

entre poblados conocido como *kula*. Pero la obra destacaría sobre todo por la metodología empleada, que desde entonces se haría



Malinowski en las islas Trobriand (fig. 100)

preceptiva en la investigación etnográfica. Un siglo después de la aparición del *Códice florentino*, Malinowski reproduciría o reinventaría, uno por uno, los procedimientos aplicados por Sahagún —como el principio de respeto por la cultura estudiada, el aprendizaje de su lengua, la convivencia con la gente, la selección cuidadosa de los informantes,

la anotación exhaustiva, la comprensión de la cultura desde dentro, la indagación de las causas de los hechos culturales, la visión de totalidad de la cultura y la presentación ordenada del estudio—, si bien recomendaría que el equipo de investigación quedase reducido a un solo etnógrafo, a fin de no interferir en la vida cotidiana de la sociedad estudiada y evitar así que la labor de observación distorsionara la realidad observada.

**4. Boas.** Fue también a principios del siglo XX cuando se hizo por primera vez una evaluación general de la ciencia antropológica desarrollada a lo largo de los siglos, así como una fijación formal de sus propósitos. El principal protagonista de este empeño fue el antropólogo estadounidense Franz Boas, quien desde la presidencia de la Asociación Antropológica Americana ejercería una influencia decisiva en el reconocimiento de la antropología como disciplina científica, así como en su institucionalización en el ámbito académico.

Centró su trabajo etnográfico en el estudio de la cultura *kwa-kiutl* de los pueblos indígenas del oeste de Canadá y, a partir de ahí, inició su reflexión sobre los temas centrales de la antropología. La conclusión más importante de sus investigaciones fue la *refutación del concepto de raza* como factor explicativo del desarrollo



divergente de las sociedades humanas, así como la afirmación de la cultura como origen causal de esa divergencia, lo que tendría por efecto el restablecimiento de la unidad natural del género humano como presupuesto básico de la antropología.<sup>193</sup>

Otro de estos presupuestos fue el relativismo cultural, en el que puso el mayor énfasis a fin de desalojar cualquier noción de jerarquía entre las diferentes culturas. La aplicación radical de este principio lo llevó, sin embargo, a negar también el evolucionismo cultural, e incluso a resistirse a la formulación de reglas antropológicas generales, proponiendo, en su lugar, una forma de *particularismo cultural* según el cual cada cultura debía comprenderse desde dentro y como totalidad, como resultado de un desarrollo singular no reducible a principios abstractos.



Franz Boas (fig. 101)

Salvando este rechazo del evolucionismo cultural —que tras las críticas de Boas ha sido rescatado como un simple reconocimiento de pautas recurrentes, y no como un destino histórico necesario para todas las sociedades—, así como su recelo ante las generalizaciones —que, llevado al extremo, podría poner en cuestión la propia condición de la antropología como ciencia—, las ideas de Boas alcanzaron un amplio consenso entre los practicantes de la disciplina en los años siguientes, e incluso establecieron el marco general en que se habría de desenvolver la antropología desde la Segunda Guerra Mundial.

En su evaluación del curso histórico de la disciplina, encontró que fue en la antropología indigenista del Renacimiento donde ‘se establecieron los fundamentos de la antropología’,<sup>194</sup> lo que parece una afirmación natural en Boas, ya que su obra consistió en gran medida en reinstaurar los postulados fundamentales de autores como Las Casas, Acosta y Sahagún. Cuando se observa

con perspectiva histórica la obra de estos investigadores renacentistas, se percibe, en efecto, que la antropología se convirtió en sus manos en el *estudio científico de la Humanidad*, tanto en su naturaleza común como en su diversidad cultural. La observación de la diversidad cultural permitió aceptar la naturaleza común, y el conocimiento de la naturaleza común facilitó la comprensión de la diversidad cultural. En esa dialéctica constante iría desarrollándose luego el método antropológico.

**5. Antropología y humanismo.** No puede ocultarse, por otra parte, el papel que en este proceso jugó una facultad humana comúnmente considerada ajena a la actividad científica: la *empatía*. Acosta, por ejemplo, lamentaba el común desconocimiento de las culturas indígenas por parte de los colonizadores de América, quienes generalmente las consideraban indignas de estudio. ‘Entramos por la espalda’, decía, ‘sin oírles ni entenderles, no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios.’<sup>195</sup> Él pensaba, por el contrario, que así como en el ámbito de las ciencias naturales (historia natural, como entonces se llamaba), del estudio de los ‘pequeños animalejos se puede tirar (...) muy provechosa filosofía’, en las ciencias sociales (historia moral) el estudio de las costumbres ‘de gentes poco estimadas’ igualmente ‘merece ser recibida por cosa útil’.<sup>196</sup> ‘Son las cosas humanas entre sí muy semejantes’, explicaba, ‘y de los sucesos de unos aprenden otros.’<sup>197</sup> Reconocía que ese estudio ‘requería mucho trato y muy intrínseco con los mismos indios’, pero que el esfuerzo tenía una gran recompensa en términos de conocimiento, lo que lo llevaba a ensalzar a los ‘hombres sabios que han penetrado y alcanzado sus secretos (...) maravillándose que hubiese tanto orden y razón en ellos.’<sup>198</sup> En estas sencillas palabras se resume la vocación del antropólogo y el sentido último de su tarea.

Resulta revelador que tanto en la historia intelectual de Acosta como en la de Las Casas y Sahagún se observe un mismo

patrón característico: un *aprecio intuitivo* por los indígenas que conduce a un deseo de conocer su cultura, y un conocimiento de su cultura que, a su vez, conduce a un *aprecio informado* y reforzado. El patrón no hace sino reflejar una conexión más íntima, e históricamente verificada, entre *humanismo* y *antropología*, donde la ética humanista impulsa el conocimiento antropológico y el conocimiento antropológico instruye y fortalece la ética humanista.

Con este aliento nació, en definitiva, la nueva ciencia, destinada a revelar la naturaleza del género humano y la significación de su obra. Y la ciencia iría cumpliendo su destino. Si el proceso de globalización renacentista supuso el descubrimiento de la Humanidad —en el sentido de que con él se completó básicamente el conocimiento de las poblaciones que integran la especie—, el progreso de la antropología renacentista supondría —en un sentido igualmente trascendente— el descubrimiento de la *humanidad* de la Humanidad.

Ahí surgiría una nueva conciencia global.



## SECCIÓN TERCERA

# LA INVENCION DE LOS DERECHOS HUMANOS

~ LA DIGNIFICACIÓN DE LA HUMANIDAD ~

**E**L CURSO HISTÓRICO DE la globalización quedó marcado de manera decisiva por la comprensión científica de la unidad natural del género humano. El trato dispensado a las poblaciones colonizadas, en particular, tendría que ser coherente con el hecho admitido de compartir con ellas una misma naturaleza y, por tanto, una misma dignidad. De ahí derivaría necesariamente el reconocimiento de unos derechos esenciales a la persona que habrían de ser universalmente respetados.

Esta era, al menos, la idea maestra que inspiraría a un pequeño grupo de pensadores del Renacimiento que, en su firme compromiso con la justicia, forjarían el concepto ético y político más transformador del mundo moderno: la noción de unos 'derechos naturales' inherentes a todo ser humano, actualmente conocidos como *derechos humanos*.





## 11. LA SÍNTEISIS DEL PENSAMIENTO RENACENTISTA

EL HUMANISMO LITERARIO DEL Renacimiento se definió en gran medida por oposición a la *escolástica tomista*, la corriente de seguidores de santo Tomás, que los humanistas percibían como un movimiento en declive ideológico y que, según ellos, se expresaba en una jerga metafísica ininteligible. Ambos movimientos experimentarían, sin embargo, una notable evolución a lo largo del siglo XVI que los haría crecientemente compatibles, e incluso propiciaría su síntesis filosófica.

Por una parte, algunos destacados representantes del humanismo verbal y vital, entre los que destacaba Luis Vives, irían integrando de manera progresiva su formación clásica con la tradición moral cristiana, ampliando de este modo la perspectiva humanista de la época hasta facilitar la cristalización de un humanismo esencialmente ético. Por otra, ciertos escolásticos de prestigio se orientarían fundamentalmente a la resolución práctica de problemas éticos, lo que los llevó a clarificar y simplificar su lenguaje filosófico.

### I. LA ESCOLÁSTICA HUMANISTA

**1. Vitoria.** Las influencias recíprocas entre ambas corrientes debieron ser numerosas e intrincadas, por lo que sería difícil trazarlas con precisión, pero hay un personaje singular de la época en quien la síntesis se haría evidente de manera especial, Francisco de Vitoria. Es posible identificar incluso algunos de los contactos personales que pudieron canalizar esas influencias.

En 1508, solo dos años después de hacerse dominico, Vitoria viajaría a la Universidad de París a estudiar teología, alojándose en el colegio dominicano de Santiago. Ahí asistió a las clases impartidas por el dominico francés Jean du Feynier, quien, junto a otros colegas suyos, daría un enfoque moral práctico a los problemas de la época empleando conceptos de la escolástica tomista.<sup>199</sup>

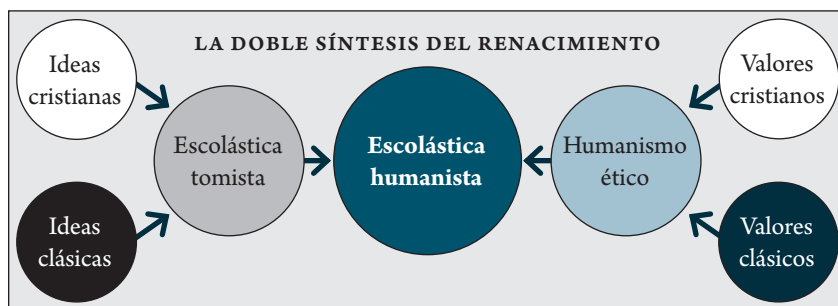
Pero la Universidad de París era el centro intelectual de Europa en aquel tiempo, y eso le permitió a Vitoria tomar contacto con representantes de diversas corrientes de pensamiento, incluyendo a destacados pensadores humanistas. Entre ellos figuró particularmente Vives, con quien llegaría a trabar una estrecha amistad personal, y a través de quien establecería una relación epistolar con Erasmo de Róterdam en la que ambos expresaron su mutua admiración intelectual.<sup>200</sup>

Vitoria quedó visiblemente sensibilizado por el empeño del humanismo literario en cultivar un lenguaje claro y elegante, así como por el imperativo de leer a los poetas griegos y romanos como fuente de inspiración literaria. Los recomendaría con insistencia a sus alumnos años después, siendo profesor en la Universidad de Salamanca. Pero Vitoria pudo absorber, por encima de todo, el humanismo ético de Vives y, en particular, su soñada elevación de las capacidades humanas en todas sus dimensiones, vitales y morales.

En la obra de Vitoria se produciría, por tanto, una *síntesis clave* entre la filosofía escolástica de santo Tomás y el humanismo ético de pensadores como Vives. Ese sería el sello característico de su pensamiento, cuya esencia lograría impulsar una gran corriente intelectual renacentista, conocida generalmente como Escuela de Salamanca —y definida filosóficamente como *segunda escolástica*, *neoescolástica* o *escolástica española*— de la que Vitoria sería reconocido fundador.

Más exactamente, lo que se produjo en Vitoria y en la Escuela de Salamanca fue una *doble síntesis*, clásica y cristiana, ya

que por una parte integraba las *ideas* clásicas y cristianas sintetizadas por santo Tomás y, por otra, los *valores* clásicos y cristianos sintetizados por Vives. Quedaron así fusionadas las dos grandes corrientes intelectuales del Renacimiento —la escolástica y el humanismo—, por lo que la mejor forma de definir filosóficamente a la Escuela de Salamanca sería, en realidad, la de *escolástica humanista*.



Pese a no escribir un solo libro de su puño y letra, Vitoria ejerció una influencia determinante a través de sus clases y, en particular, de sus *relecciones*, que eran lecciones magistrales pronunciadas cada año ante toda la Universidad, y que Vitoria aprovecharía para abordar las grandes cuestiones éticas, políticas y jurídicas del momento. Miles de alumnos de Salamanca atenderían esas relecciones, incluyendo buena parte de la futura clase dirigente española, así como el grueso de los eclesiásticos y funcionarios que luego serían destinados al Nuevo Mundo. Pero su ascendencia intelectual a largo plazo se proyectaría, sobre todo, a través de un grupo de discípulos académicos, seguidos después por una serie de admiradores distantes decididos a dar continuidad a su obra.

**2. Seguidores de Vitoria.** Su discípulo más directo fue Domingo de Soto, en cuyos apuntes de clase se basaría la primera edición de las *Relecciones* de Vitoria. Otro discípulo cercano fue

Bartolomé de las Casas, quien, pese a acusar a Vitoria de hablar del Nuevo Mundo sin haberlo pisado, adoptaría esencialmente sus planteamientos teóricos.

Más allá de este círculo de dominicos con base en Salamanca, habría que mencionar al jurista castellano Vázquez de Menchaca, así como al jesuita andaluz Francisco Suárez, que en su época fue probablemente el pensador más renombrado de Europa. Suárez



Francisco Suárez (fig. 102)

recogió la tradición intelectual dominica, adaptándola a la idiosincrasia jesuítica y trasladándola a la Universidad de Coímbra, donde constituiría un nuevo foco de la escolástica humanista.

Cabría incluir, por último, al jurista holandés Hugo Grocio, catalogable legítimamente como miembro de la Escuela de Salamanca por su amplio conocimiento de la obra de los principales autores, así como por dar continuidad a muchas de sus ideas fundamentales, que introdujo en el mundo protestante.<sup>201</sup>

Este es, al menos, el grupo de pensadores identificado de manera más estrecha con los presupuestos filosóficos de la escolástica humanista y, en particular, con los conceptos éticos y jurídicos básicos que subyacen a la noción de los derechos naturales originalmente apuntada por Vitoria.<sup>202</sup>

## 12. LA FILOSOFÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS

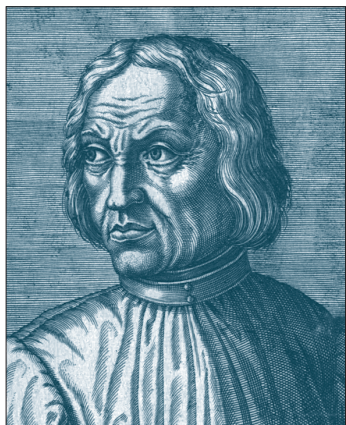
PARA COMPRENDER LA GÉNESIS filosófica de los derechos naturales conviene conocer el origen del concepto de derecho, entendido como *facultad subjetiva* del individuo. Es común en nuestros días que la gente afirme ‘tener derecho’ a una cosa u otra, pero este es un uso moderno de la palabra, ajeno a otras épocas y culturas.

### I. GESTACIÓN HISTÓRICA

**1. Los derechos individuales.** Es sabido que a lo largo del periodo medieval los juristas empleaban este término (*ius*, en latín) en dos sentidos diferentes. De un lado, aludían a un sistema jurídico en su totalidad, como cuando apelaban al *ius romanum*, o Derecho Romano. De otro, hacían referencia a la solución de justicia o *norma por aplicar* en una determinada situación. Este segundo uso ya no es común en el lenguaje ordinario, pero aún puede encontrarse en el lenguaje jurídico, como cuando se dice que en un país rige el *ius sanguinis* o el *ius soli* para determinar la nacionalidad de las personas. En el primer caso rige *la norma de la sangre* porque uno adquiere la nacionalidad de sus padres, y en el segundo rige *la norma del suelo* porque uno adquiere la nacionalidad del suelo o territorio donde nace.

A finales de la Edad Media comenzó a hacerse frecuente entre los juristas el uso del término *ius* en expresiones equivalentes a ‘está en su derecho’, o bien ‘es su derecho’. A la luz de este uso extendido, algunos autores del siglo XIV, como el jurista francés

Jean Gerson, comenzaron a definir el concepto de derecho como una ‘facultad’ del sujeto amparada por la ley, es decir, como una



Jean Gerson (fig. 103)

*facultad legal del individuo*, que ya es el sentido en el que se afirma en la actualidad ‘tener derecho’ a algo. Culminó así el proceso de emergencia histórica de los derechos individuales, a los que los juristas suelen referirse técnicamente como ‘derechos subjetivos’.

No se trataba de un simple desarrollo del lenguaje jurídico, sino que reflejaba un cambio sustancial en la concepción social del individuo, que por primera vez podía considerarse un *titular de derechos*. El derecho no era ya una norma estatal que recaía sobre él de forma pasiva, sino una *atributo de la persona*, una facultad legal que el individuo podía ejercer a voluntad, de forma análoga al ejercicio de sus facultades naturales y casi como una extensión de ellas.

**2. Los derechos naturales.** Fue un cambio significativo, sin duda, pero no supuso el reconocimiento de derechos *esenciales* —ya que incluía la propiedad de bienes de lujo, por ejemplo— ni *universales* —ya que excluía a todos aquellos que no hubiesen ganado o heredado esos derechos—. El reconocimiento de derechos esenciales y universales surgiría en un contexto histórico posterior, que fue la expansión americana y, más concretamente, la disputa ético-jurídica por el trato a los indígenas.

En el curso de este debate los encomenderos alegaron sus derechos sobre las tierras y los indígenas de América, concedidos de forma legal y formal por la autoridad legítima del emperador. Los padres dominicos que les hacían frente no podían negar la validez de esos títulos legales, porque era evidente y porque eso significaría impugnar de forma explícita la autoridad imperial. Se vieron obligados, por tanto, a invocar una fuente de Derecho



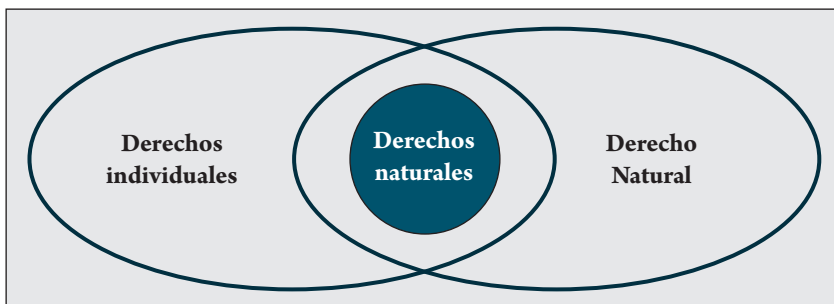
*alternativa* al poder estatal y, al mismo tiempo, *superior* al poder estatal, de manera que sus normas prevaleciesen sobre las leyes oficiales y las dejaran sin efecto. Siendo dominicos, recurrieron naturalmente al arsenal intelectual provisto por su antecesor más influyente, santo Tomás, y en particular a su concepción del Derecho Natural como algo coherente con el Derecho Divino y *rector del Derecho humano*.

Gracias a esta distinción de fuentes jurídicas, de la que surgían derechos de diferente nivel jerárquico, pudo Las Casas exigir la liberación de los indios encomendados: ‘No se ha de hacer bien a unos con daño de otros —arguyó—, especialmente siendo el daño de muchos *tan grande como es la privación de la libertad*’.<sup>203</sup> No negaba, pues, la legalidad formal de los títulos jurídicos que esgrimían los encomenderos, pero anteponía un derecho individual *superior*, como el derecho a la libertad, precisamente por ser más esencial y de Derecho Natural.

Se hizo común, de este modo, que los representantes de la escolástica humanista señalasen en diversos escritos que las personas tenían derecho a hacer tal o cual cosa ‘por ser de derecho natural’ o simplemente ‘por derecho natural’, hasta el punto de acuñar, sin proponérselo, la expresión ‘derechos naturales’. Vitoria, por ejemplo, proclamó hacia 1535 el ‘derecho natural’ de toda persona a tener una nacionalidad;<sup>204</sup> Soto sostuvo en 1557 que los ‘derechos naturales’ debían reconocerse por igual a amigos y enemigos;<sup>205</sup> Menchaca denunció en 1563 que los ‘derechos naturales’ estaban siendo violados en todo el mundo;<sup>206</sup> y Grocio insistió en 1625 en que los combatientes mantenían vigentes sus ‘derechos naturales’ en tiempo de guerra.<sup>207</sup>

En una primera aproximación, cabría identificar los derechos naturales como el resultado de combinar el concepto jurídico de los *derechos individuales*, vislumbrado por los juristas medievales, con la noción filosófica de un *Derecho Natural* destinado a regir la producción de normas jurídicas. Podría entenderse, de este modo,

que los derechos naturales son aquellos que se encuentran en el área de intersección definida por los derechos individuales y el Derecho Natural.



Pero tampoco es así exactamente. *No todos* los derechos individuales que puedan entenderse como derivados del Derecho Natural son necesariamente derechos naturales en el sentido apuntado de constituir derechos esenciales y universales. Es el caso, por ejemplo, de ciertos derechos individuales reconocidos por juristas medievales —como el derecho a reclamar una deuda, o no hacerlo—, que algún autor contemporáneo ha descrito como un ámbito de libre elección de la persona derivado del Derecho Natural y, por tanto, como un derecho natural.<sup>208</sup>

Pero dejando a un lado el hecho de que nunca llegó a acuñarse entre los juristas medievales la expresión ‘derechos naturales’, lo cierto es que esas normas jurídicas no guardan la menor relación con los derechos naturales concebidos como *antecedentes y equivalentes de los actuales derechos humanos*, por más que se encuentren incluidos en el área de intersección de los derechos individuales y el derecho natural.

**3. El arraigo en la naturaleza humana.** En cambio, los derechos naturales definidos por Vitoria y sus seguidores están de modo inequívoco en el origen de los derechos humanos, ya que comprenden derechos de carácter esencial y universal. La razón

última por la que reúnen esta doble condición es que se trata de derechos que derivan, no ya del Derecho Natural o de la naturaleza en general, sino precisamente *de la naturaleza humana*, que —como mostraron los antropólogos renacentistas— es esencialmente universal. Por derechos naturales habría que entender, por tanto, el *núcleo central* del área de intersección entre los derechos individuales y el Derecho Natural, formado por *los derechos más íntimamente ligados a la naturaleza humana*.

Este es el sentido en que Las Casas proclamaba que un derecho natural como la libertad era ‘un derecho *inherente* al Hombre’,<sup>209</sup> o en que Suárez se refería, por ejemplo, al ‘derecho *intrínseco* de la libertad’.<sup>210</sup> De esa condición de derechos ‘inherentes’ e ‘intrínsecos’ a la naturaleza humana derivaría su carácter *inalienable*, ya que es lógicamente imposible despojar una cosa de una característica inherente a ella si no es desnaturalizándola. Por ser la vida, por ejemplo, un derecho inherente a la naturaleza humana, afirmaba Vitoria que ‘el hombre *no puede renunciar* al derecho de defenderse’,<sup>211</sup> y por ser la libertad igualmente inherente a esa naturaleza, declaraba Las Casas que ‘aunque los indios de su propia voluntad quisieran someterse (...) y perder su libertad (...) sería *nula y de ningún valor tal voluntad*’,<sup>212</sup> ya que lo inherente es por naturaleza inalienable.

Se entendía necesario *conocer* en profundidad la naturaleza humana y, a partir de ahí, *promover* todo aquello que favoreciese su despliegue. Las Casas afirmaba que lo ‘naturalmente conveniente’ para la persona era ‘todo aquello sin lo cual no puede conservarse la naturaleza humana’,<sup>213</sup> siendo eso lo que merecía una especial protección jurídica. Siguiendo la distinción que hacía Aristóteles entre acto y potencia (lo que una cosa es y lo que está ordenada a ser), se pretendía que la naturaleza humana llegase a ser en acto todo aquello que pareciese ser en potencia. Se pretendía, en definitiva, lo que en lenguaje contemporáneo se llama *realización de la persona*.

Salta a la vista, en este sentido, la disposición de los escolásticos humanistas a aplicar el Derecho Natural de un modo muy diferente al de los escolásticos anteriores. Mientras que estos últimos enfocaban los problemas sobre todo desde la óptica del *bien común de la sociedad*, y se esforzaban en derivar del Derecho Natural los *deberes* que correspondían a cada uno, los escolásticos humanistas se caracterizaron por abordar esos problemas también desde la óptica del *bien personal de los ciudadanos*, actuando como sus abogados defensores y procurando derivar del Derecho Natural los *derechos* que pudieran corresponderles.

Este cambio de enfoque tendría un impacto trascendental en la concepción y percepción social de las personas, que ya no serían contempladas como simples individuos con más o menos poder, sino como seres humanos *investidos de derechos esenciales*; unos derechos que el Estado *no les concede* de forma discrecional, sino que *les reconoce* necesariamente por ser inherentes a su naturaleza. Si la aparición de los primeros derechos individuales elevó la percepción social de quienes los ostentaban —ya que esos derechos se veían como atributos de la persona—, el reconocimiento de los derechos naturales elevó la percepción social de *todas* las personas, ya que todas los ostentaban; y lo haría de un modo mucho más profundo y radical, ya que esos derechos se entendían como *atributos esenciales de la persona*. Fue un avance crucial en el proceso histórico de *dignificación* universal del ser humano.

**4. La clave de la felicidad.** Pero la filosofía de los derechos naturales iría más lejos, intentando aportar incluso la clave de la felicidad humana. Menchaca, en particular, tomaría esta dirección al acoger la creencia clásica de ‘haber sido depositadas en nuestra naturaleza las semillas de las virtudes (...) que si pudieran desarrollarse nos llevarían por sí mismas a una *vida dichosa*’.<sup>214</sup> A partir de ahí, asignaría a los derechos naturales la función de *proteger el desarrollo* de esas virtudes.

En contraste, efectivamente, con la concepción actual de la felicidad, asociada comúnmente a la *satisfacción de los deseos*, los filósofos clásicos, de Aristóteles a Cicerón, entendieron la felicidad como producto del *ejercicio de la virtud*. Menchaca no pensaba que los derechos naturales pudieran brindar la felicidad por sí mismos, pero sí creía que podían proteger el desarrollo de las virtudes humanas —de modo análogo a como las cáscaras de los huevos protegen el desarrollo de las crías en su interior— y que el ejercicio de esas virtudes desarrolladas haría, en efecto, felices a las personas. Por eso afirmaba audazmente que los ‘derechos naturales (...) encerraban la felicidad de los mortales’.<sup>215</sup>

Asimismo, en línea con otros escolásticos humanistas, Vitoria distinguiría siempre entre la *felicidad humana*, que las autoridades civiles debían favorecer —en especial mediante el respeto de los derechos naturales de los ciudadanos— y la *felicidad eterna*, cuya promoción correspondía a las autoridades eclesiásticas.<sup>216</sup> La distinción revelaba la voluntad de separar intelectualmente la esfera terrenal de la espiritual, de tal modo que el razonamiento ético y jurídico fuese *autónomo* respecto del religioso, aunque desde la perspectiva cristiana se procurase siempre conectar uno con otro. De esta forma se promovía una *secularización* del pensamiento ético y jurídico en el ámbito público, siendo auspiciada paradójicamente desde posiciones eclesiásticas.<sup>217</sup> Tal vez fuera Grocio quien con mayor claridad llegara a expresar esta secularización intelectual con su célebre afirmación de que toda la lógica subyacente al Derecho Natural tendría plena validez *aun cuando Dios no existiera*.<sup>218</sup> Sería precisamente el carácter secular de la filosofía de los derechos naturales el que abriría al fin el camino a su universalización.



Portada del libro *Controversias illustres*, de Fernando Vázquez de Menchaca (fig. 104)





## 13. LA IDENTIFICACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

SOBRE LA BASE DE la filosofía de los derechos naturales, dirigida a proporcionar un fundamento general a todos estos derechos, comenzó un proceso de *identificación diferenciada* de los distintos derechos naturales, señalando en cada caso un fundamento específico en la naturaleza humana. Vale la pena detenerse a examinar la fundamentación filosófica de cada uno de ellos.

### I. DERECHOS DE PRIMERA GENERACIÓN

**1. La vida y la integridad física.** Vitoria justificó el derecho natural a la vida por ser la vida un *don natural* otorgado a cada persona, junto con la *inclinación natural* a preservarla, conocida en la actualidad como ‘instinto de supervivencia’. Por ese mismo motivo, Suárez reconocería el ‘*derecho natural* que el hombre tiene de alimentar, proteger, y preservar su propio cuerpo.’<sup>219</sup> En esta declaración se observa la tendencia, común en la escolástica humanista, de extender este derecho a la preservación de la salud y la integridad física.

La vida se consideraba naturalmente el mayor de los derechos, al que había que otorgar preferencia si entraba en colisión con otros derechos. Por eso sostenía Vitoria que al ‘hombre que tiene hijos y esposa, y no tiene con qué socorrerles ni lecho para el descanso, y ve que en esas condiciones caminan hacia la muerte (...) *le está permitido robar* a los ricos.’<sup>220</sup> Ahora bien, el principio de la prioridad de la vida se aplicaba también en favor de los demás. En caso de sufrir un atraco, por ejemplo, Vitoria escribió:

‘Mucho mejor es *permitir el propio despojo* de ropa y dinero que matar al ladrón (...) si se tratase de un robo de poca importancia, no tendría excusa quien matara al ladrón por no perder unas monedas.’<sup>221</sup>

Atención especial merecieron las violaciones *estatales* del derecho a la vida y la integridad física de los ciudadanos, en especial las que tenían lugar en el ejercicio de la función pública de hacer cumplir la ley. Un caso claro era el uso de la tortura para extraer declaraciones de los acusados, que a veces llegaba a provocar la muerte. A estos excesos del Estado respondieron enérgicamente autores como Vives o Vitoria al propugnar una serie de *garantías procesales y penales* que protegiesen la vida y la integridad física de los acusados. Fue una reacción radical. Vives condenó el uso de la tortura ya que suponía, en su opinión, imponer al acusado ‘unas penas ciertísimas por un delito incierto’, lo que conducía, además, a forzar confesiones falsas en muchas ocasiones, ya que el ‘dolor obliga a mentir hasta a los inocentes.’<sup>222</sup> Vitoria, por su parte, sostendría que si ‘un juez (...) obtuviera a fuerza de tormentos la confesión del reo, no podría condenarle, porque obrando así no es juez.’<sup>223</sup>

Pero el mayor aporte a la definición de las garantías procesales y penales de los ciudadanos provino, sin duda, del franciscano leonés Alfonso de Castro, destacado jurisconsulto de la corte y autor de una obra monumental titulada *De la potestad de la ley penal* (1551) que muchos especialistas consideran el primer tratado general de ciencia penal. El tratado tendría un doble objetivo: por una parte, reducir el número de crímenes mediante la racionalización del sistema penal y, por otra, reducir la violencia ejercida por el sistema penal sobre acusados y condenados. En ambos casos se trataba de proteger al máximo el derecho a la vida y la integridad física de los ciudadanos.

De forma muy resumida, Castro propugnaba que el reo solo pudiera ser acusado de aquellos delitos que estuvieran descritos

con anterioridad en la ley penal *de manera precisa e inequívoca*, sin que cupiera aplicar la analogía en su interpretación, como se hace generalmente en otros ámbitos legales donde no están en juego derechos tan esenciales como la vida o la libertad; propugnaba que hubiera una *proporcionalidad* entre los delitos y las penas, poniendo así fin a la práctica común de la época de infligir castigos extremadamente severos por delitos relativamente menores; y propugnaba, por último, una *moderación* general del juez en la aplicación de la ley penal, de manera que, ante la duda, sentenciase siempre a favor del reo, y que en todo caso mitigase la severidad de la pena impuesta.<sup>224</sup>



Alfonso de Castro (fig. 105)

Con respecto a la pena de muerte, criticaba con dureza a aquellos reyes que imponían la pena capital por ‘culpas levísimas, como, por ejemplo, matar un cuervo en posesiones reales, con lo que se demuestra que valúan en más la vida de un animal que la de un hombre.’<sup>225</sup> Pedía una drástica reducción del recurso a la pena de muerte, que limitara su uso en exclusiva a aquellos casos en que, dada la extrema gravedad y vileza del crimen, la pena careciese de todo posible efecto correctivo sobre el criminal, de modo que solo cupiese separarlo del cuerpo social, igual que se separa un miembro infectado de un cuerpo sano. Fue una propuesta restrictiva de la pena capital, en extremo audaz si se considera el estado del sistema penal de la época.

Pero la propuesta más innovadora de Castro fue quizás la introducción del concepto de ‘prevención’ en el Derecho Penal, que solo empezaría a ponerse en práctica en la segunda mitad del siglo XX. ‘Es necesario —decía— que todos los gobernantes del mundo (...) entiendan que no han sido puestos por Dios solamente para que castiguen los crímenes, sino para que (...)

*procuren evitar que se cometan.* El Gobernante (...) debe imitar en este punto al buen médico, que, tomando a su cargo (...) la salud de un hombre, no solo procura restituírsela (...) sino que pone toda su diligencia en impedir que contraiga la enfermedad.<sup>226</sup> Esa era precisamente la lógica que inspiraba la visión del Estado asistencial propuesto por Vives. Si los niños tuvieran educación —pensaba— y si los adultos tuvieran una mínima instrucción e inserción laboral, encontrarían una utilidad social a sus facultades naturales, y las calles de las ciudades no estarían pobladas de ociosos abocados a la delincuencia y, probablemente, a la condena penal.

El tratado de Castro fue publicado en diversos países europeos, donde sus planteamientos penales serían estudiados y acogidos por juristas como Grocio, así como por filósofos como el alemán Gottfried Leibniz, siendo posteriormente desarrollados por el penalista italiano Cesare de Beccaria, que en la segunda mitad del siglo XVIII promovería una renovación radical de la doctrina y práctica penales.

La defensa del derecho a la vida se extendió incluso a situaciones extremas como la guerra, donde la legalidad y las normas básicas de convivencia parecían quedar sustituidas por la violencia generalizada y la ley del más fuerte. Vitoria, en particular, insistiría en que, aun en tiempo de guerra, ‘nunca es lícito matar directa e intencionadamente a un inocente.’<sup>227</sup> La norma se dirigía, en esencia, a proteger lo que ya entonces Vitoria identificaba como ‘población civil’ en los conflictos armados,<sup>228</sup> compuesta en su gran mayoría por ‘niños’, ‘mujeres’, ‘campesinos’, ‘peregrinos’ y ‘clérigos’, todos los cuales ‘se presumen inocentes, mientras no se demuestre lo contrario.’<sup>229</sup>

Pero la norma protegía también a los combatientes una vez dejasen de representar un peligro, bien fuera porque hubieran sido hechos prisioneros o porque la guerra hubiese concluido. En ambos casos, Vitoria proponía distinguir entre los simples

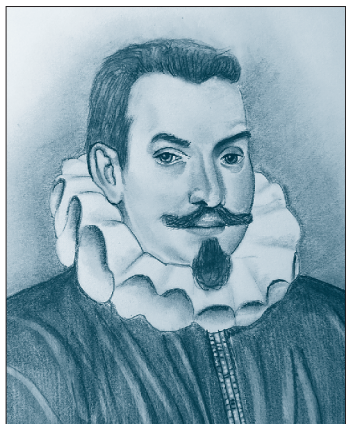
*soldados* —que habían ido a la guerra confiando de buena fe en el criterio de su rey, y que, por tanto, debían considerarse inocentes, aun cuando la causa de la guerra fuera injusta— y los *responsables* de haber iniciado la guerra, o de haber cometido graves crímenes en su transcurso.<sup>230</sup>

Los primeros preservaban intacto su derecho a la vida y a la libertad, según Vitoria, con lo que establecía un principio esencial del derecho de guerra que finalmente encontraría plasmación internacional en el Convenio de Ginebra de 1929 relativo al trato de prisioneros.<sup>231</sup> Los segundos, en cambio, deberían ser juzgados, ya fuera por un tribunal especial o por el Estado vencedor actuando como juez. Su autoridad judicial internacional derivaba del hecho de considerarse los crímenes de guerra verdaderos *ilícitos internacionales*, ya que violaban derechos naturales de carácter universal.<sup>232</sup> Esta es precisamente la lógica que subyace al *Derecho Penal Internacional*, que solo empezaría a materializarse en el siglo XX.

**2. La libertad.** Con ser esencial el derecho a la vida, fue otro derecho natural, el derecho a la libertad, el que más atrajo la atención de los filósofos y juristas de la escolástica humanista. Las Casas sostenía que ‘la libertad de los hombres’ era ‘después de la vida (...) la cosa más preciosa y estimable’,<sup>233</sup> en tanto que Suárez afirmaba que todos los seres humanos eran ‘*por su naturaleza* libres y no sometidos a nadie.’<sup>234</sup>

La clave estaba, en efecto, en la singularidad de la naturaleza humana. Lo que permitía a Las Casas definir la libertad como ‘un derecho inherente al Hombre’ era precisamente la peculiar capacidad racional del ser humano, que lo facultaba de forma natural para el ejercicio de la libertad. De acuerdo, en efecto, con la idea de Vitoria de que Dios dejó al hombre ‘entregado a su propia deliberación’,<sup>235</sup> el derecho a la libertad se fundaba, en última instancia, en la *facultad deliberativa* del ser humano.

Surgieron por aquellos años ideas extraordinariamente audaces sobre la libertad humana, entre las cuales destacaban de modo especial las del humanista y naturalista andaluz Fernán Pérez de



Fernán Pérez de Oliva (fig. 106)

Oliva, que con el tiempo llegaría a ser rector de la Universidad de Salamanca.<sup>236</sup> Oliva concebía la libertad como aquello que permitía a cada ser humano, no ya elegir entre opciones alternativas según sus preferencias, sino *crear* verdaderamente su propia persona, haciendo de su vida *una obra singular*. ‘El libre albedrío —escribió— es aquel por cuyo poderío es el género humano *señor de sí mismo*, y cada hombre, tal cual, *el que quisiera hacerse*,’<sup>237</sup> alumbrando así un concepto de libertad como *autocreación* que tardaría varios siglos en retomarse, y que solo llegaría a

desarrollarse desde el punto de vista filosófico en la obra de algunos pensadores del siglo XX, como la del francés Jean-Paul Sartre.

Un ejemplo claro de la voluntad de respetar rigurosamente el derecho a la libertad individual lo ofrece Vitoria en el curso de un debate jurídico sobre la frecuente dedicación de los labradores de la época a cazar en bosques públicos. Frente a quienes sostenían que debía prohibírseles la caza, ya que los distraía del cultivo de sus tierras, Vitoria insistía en que debía respetarse su libertad *aun cuando eso supusiese efectivamente el abandono de sus tierras*.<sup>238</sup> Era preferible, a su entender, cometer errores en el ejercicio de la libertad que hacer lo correcto por imposición ajena. Defendía, en definitiva, lo que hoy se conoce vulgarmente como el ‘derecho a equivocarse’, asumido como parte de un proceso de aprendizaje hecho posible por el ejercicio de la libertad.

Tal vez la mejor manera de comprender el carácter inherente de la libertad en la naturaleza humana sea observar los efectos deshumanizadores derivados de su supresión. Justo en esa dirección apuntaron pensadores como Oliva, que advertía que cuando



alguien es obligado de forma sistemática a actuar ‘por fuerza’, ‘vive *disipado* y apartado de sí mismo’;<sup>239</sup> o como Vitoria, que señalaba que la servidumbre era lícita cuando se circunscribía a la prestación de unos servicios determinados, pero que no podía ‘extenderse a *todo el hombre*’.<sup>240</sup> Cuando eso ocurría, se producía una inevitable *desnaturalización* del ser humano.

Así lo denunció Las Casas en relación con los indígenas americanos de su tiempo, que ‘por las angustias y amarguras (...) y sobresalto de su noble y natural condición (...) han *degenerado*’, convirtiéndose en seres ‘pusilánimes’ y ‘serviles’, hasta el punto de que ‘no osan respirar’ e incluso ‘vienen a dudar si son hombres o animales’. Esto era, según Las Casas, ‘cosa natural en los opresos’.<sup>241</sup> Fue precisamente esa toma de conciencia la que lo llevó a publicar su *Tratado sobre la esclavitud*, en el que denunciaba la condición de los esclavos americanos, y al que un siglo más tarde seguiría *Un tratado sobre la esclavitud*, del jesuita andaluz Alonso de Sandoval, estudiando y denunciando la condición de los esclavos africanos.

Sobre la base de toda esta fundamentación filosófica de la libertad, fue identificándose una serie de libertades particulares relativas a diferentes ámbitos de la actuación humana. La más elemental fue, seguramente, la libertad de la persona para dirigir sus movimientos según su propio criterio y sin restricciones legales, lo que se conoce actualmente como *libertad de circulación*. Vitoria proclamó esta libertad en los términos más amplios posibles, afirmando que toda persona era libre por naturaleza para viajar sin límites por su país, e incluso por todo el mundo. Sustentaba esta idea en la naturaleza social y comunicativa del ser humano que, como señalaba Vives, no se limita al contacto con los miembros



Residuo de explotación esclavista en 1912. Imagen de recolectores de caucho trabajando para la Peruvian Amazon Company, en Putumayo (Colombia). Ilustra la deshumanización resultante de la privación de libertad, tal como la describió Las Casas (fig. 107)

de una sociedad, sino que se proyecta de forma indefinida hacia toda la Humanidad. ‘La amistad de los hombres —afirmaba Vitoria— parece ser de Derecho Natural’, por lo que consideraba que iba ‘contra la naturaleza el impedir la amistad entre hombres inofensivos.’<sup>242</sup>

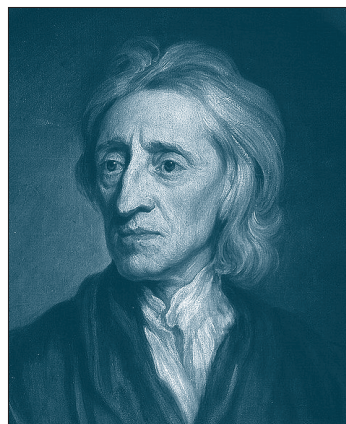
De ahí derivaba Vitoria algunos derechos naturales que aún no tienen reconocimiento en nuestros días, como la *libertad de emigrar* sin restricciones a cualquier país del mundo, así como otros derechos que sí tienen un amplio reconocimiento, como la *libertad de comercio*, aunque en ambos casos establecía la condición de no causar daño a nadie. Reconocía, por ejemplo, el derecho de los españoles a residir en América, siempre y cuando no ocasionasen perjuicio a los naturales, así como el derecho de comerciar con ellos, siempre que lo hiciesen ‘sin perjuicio para su patria.’<sup>243</sup> Proponía, en este sentido, que se importasen de América únicamente aquellos bienes que allí fuesen abundantes, y que se exportasen a América los bienes que allí fueran escasos, lo que se ajusta a lo que en la actualidad se entiende por comercio justo.

Otra expresión esencial de la libertad humana era la *libertad religiosa*. Vitoria sostenía con firmeza que ‘está prohibido por derecho natural compeler a los infieles a recibir la fe,’<sup>244</sup> lo que a su entender se aplicaba tanto a los musulmanes y judíos en España como a los indígenas en América. Basaba esta idea en el principio secular de que los fieles de estas religiones ‘no están obligados más que a aquello que pueden entender por razón natural. Ahora bien —señaló—, por la razón natural no se puede alcanzar la fe cristiana,’<sup>245</sup> lo que imponía necesariamente la regla de la tolerancia religiosa.

La única excepción a esta regla provenía de las prácticas religiosas que violasen los derechos naturales de otras personas, en particular el derecho a la vida. Cuando, según Vitoria, los participantes en rituales religiosos ‘sacrifican’ personas, o ‘se alimentan de carne humana’, sería lícito impedir el ritual ‘aunque no por el

pecado, sino por la injusticia que se hace con el hombre inocente.<sup>246</sup> Incluso en estos casos, entendía Vitoria que los ritos podían ser ‘tolerados’ si así lo exigía ‘el bien común de la comunidad política que los está practicando.’<sup>247</sup>

La regla de la tolerancia religiosa fue ampliamente aceptada por los pensadores de la escolástica humanista, así como por pensadores posteriores de otras escuelas europeas, que acogerían también los razonamientos éticos que la sustentaban. Un caso claro fue el del pensador inglés John Locke, que en su *Carta sobre la tolerancia* de 1689 argumentaba, como Las Casas, que, por su propia naturaleza, la religión no podía transmitirse por coacción exterior, sino solo por la *coacción interior* ejercida por el Evangelio. Locke la llamaría ‘persuasión interior’,<sup>248</sup> al aplicar el argumento a la tolerancia entre confesiones cristianas.<sup>249</sup> Esta obra influiría a su vez en el escritor francés Voltaire y en su famoso *Tratado sobre la tolerancia* de 1761, también centrado en la tolerancia religiosa dentro del mundo cristiano.<sup>250</sup>



John Locke (fig. 108)

Pero la libertad religiosa no es sino un aspecto más —aunque históricamente esencial— de la *libertad de conciencia*. Las Casas hizo un peculiar esfuerzo por fundamentar filosóficamente la libertad de conciencia en general, apoyándose en la teoría física de Aristóteles: ‘según enseña el filósofo, el modo natural de mover y dirigir las cosas (...) consiste en que se muevan *de acuerdo con el modo de ser y la naturaleza que tenga cada una de ellas*’, y precisó que ‘de una manera se mueven naturalmente los cuerpos pesados, como (...) la piedra, y de otra manera los leves, como el fuego (...) Pero la criatura racional —señalaba Las Casas, dejando ya de lado a Aristóteles— tiene una aptitud natural para que se lleve, dirija, o atraiga (...) *en virtud de su libre albedrío*, para que voluntariamente escuche (...) y voluntariamente preste su adhesión a

lo que oye.<sup>251</sup> Era, en resumen, materialmente imposible someter las personas a las ideas, por lo que solo quedaba el camino más humano y, por eso mismo, más eficaz, de someter las ideas a las personas.

Los escolásticos humanistas defendieron con gran seriedad el derecho a la libertad de conciencia, hasta el punto de sostener que las leyes del Estado debían ser desobedecidas cuando el ciudadano las considerase injustas, con lo que prefiguraron lo que se conoce hoy como derecho a la *desobediencia civil*. El incumplimiento de la ley por razones de conciencia se entendía como un derecho del ciudadano que podía afectar a cualquier ley estatal, incluidas las leyes tributarias, pero que alcanzaba especial relevancia en el ámbito militar, donde el ciudadano podía resistirse a ir a la guerra si la consideraba injusta. Se entendía, además, que las autoridades debían aceptarlo, con lo que se reconocía, en efecto, lo que se conoce hoy en día como el derecho a la *objeción de conciencia*.

Ahora bien, este derecho se entendía también como un *deber* moral del ciudadano. ‘Si al súbdito le consta la injusticia de la guerra —escribía Vitoria—, no le es lícito ir a ella’, lo que se justificaba porque ‘no es lícito matar a un inocente *en virtud de ninguna autoridad* (...) En este caso —señalaba— los enemigos son inocentes; luego no se les puede dar muerte.’<sup>252</sup> Se trataba, naturalmente, de proteger el derecho natural a la libertad de conciencia del ciudadano, al tiempo que se protegía el derecho natural a la vida de los soldados del ejército rival.

Todas estas expresiones radicales de la libertad de conciencia fueron retomadas en el siglo XIX por intelectuales influyentes, como el escritor estadounidense Henry Thoreau o el ruso León Tolstói, y en el siglo XX por activistas políticos como el abogado indio Mahatma Gandhi o el sudafricano Nelson Mandela. Tal como las concibió Vitoria, esas expresiones de la libertad de conciencia servían —en su condición de derechos— para preservar

la naturaleza deliberativa del ser humano, y —en su condición de deberes— para proteger el don natural de la vida.



De izquierda a derecha, Henry Thoreau, León Tolstói, Mahatma Gandhi y Nelson Mandela  
(figs. 109, 110, 111 y 112)

La libertad de conciencia constituye, en todo caso, solo una de las dos vertientes de la libertad de pensamiento, mientras que la otra está constituida por la *libertad de expresión*. Si la persona es libre para tener pensamientos y regirse por ellos, se entiende que también es libre para comunicarlos. Los escolásticos humanistas desarrollaron algo menos los perfiles de este derecho, aunque Vitoria proclamó, por ejemplo, que los cristianos tenían el ‘*derecho de predicar* y anunciar el evangelio.’<sup>253</sup> La libertad de expresión era concebida como un derecho natural de la persona basado en la naturaleza deliberativa y comunicativa del ser humano, por lo que tenía necesariamente un alcance universal.

A pesar de todos estos esfuerzos por configurar cada una de las dimensiones del derecho a la libertad, los representantes de la escolástica humanista procuraron definir un concepto de libertad en el sentido más amplio, de manera que su ejercicio no se entendiera nunca como algo limitado a una lista de derechos específicos. Esta debió ser la intención de Vitoria al proclamar: ‘Es lícito *todo lo que no está prohibido* ni (...) *va en perjuicio de los demás*.’<sup>254</sup> Se trataba de impulsar una *formulación abierta* del concepto de libertad que favoreciese siempre una interpretación expansiva de sus contornos. Algo parecido hizo Las Casas al propugnar el principio general según el cual ‘*se presume* que todo hombre es libre, mientras

no se demuestre lo contrario,<sup>255</sup> de manera que cuando, en un juicio, por ejemplo, ‘haya duda en la libertad de alguno (...) se ha de sentenciar *en favor de la libertad*’.<sup>256</sup> Era una forma más de priorizar y extender al máximo el derecho natural de la libertad como reflejo de la naturaleza deliberativa del ser humano.

**3. La igualdad.** Otro derecho natural, tan importante como el de la libertad y estrechamente vinculado a él, es el derecho a la igualdad. Vitoria reconocía este derecho natural al señalar que la igualdad era, en efecto, el *estado original* del hombre en la naturaleza. ‘El hombre ha sido creado en libertad —escribió—, pues en aquel primer estado feliz de inocencia *no había señores ni siervos*’. A este argumento naturalista añadía otro de carácter religioso: ‘Hizo Dios al hombre para que domine sobre los peces (...) *No dijo dominad sobre los hombres*’.<sup>257</sup> Las Casas vino a sintetizar ambos argumentos, así como a reflejar el vínculo existente entre libertad e igualdad, al afirmar que ‘no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió *idéntica libertad*’.<sup>258</sup>

Pero la fundamentación filosófica del derecho de igualdad no se limitaba a invocar el estado de naturaleza en que supuestamente se encontraban los hombres originalmente, sino que se orientó primordialmente a señalar la igual naturaleza de los hombres, que podía constatarse en cualquier momento. Como advirtió Las Casas: ‘todos tienen su entendimiento y voluntad y su libre albedrío (...) Todos (...) tienen sus cinco sentidos exteriores y cuatro interiores, y se mueven por los mismos objetos (...) Todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan el mal y se alteran con lo que les hace daño’. En resumen, ‘todos (...) son *semejantes*’,<sup>259</sup> por lo que todos debían disfrutar de los mismos derechos naturales.

La igualdad se identificó, en efecto, como una característica natural de la especie humana, no compartida necesariamente por todas las especies animales. Es común, de hecho, que las especies



que, como los hombres, viven intensamente en sociedad —como las hormigas o las abejas— muestren una apreciable diversidad fisiológica entre sus miembros. Las hormigas soldado tienen, por ejemplo, unas enormes tenazas, no observables en otras castas de la misma sociedad, que a su vez tienen otros rasgos distintivos. Los humanos, en cambio, tienen todos —salvando las diferencias sexuales— los mismos órganos y las mismas facultades naturales. En esa igualdad de hecho se fundaría, en última instancia, la igualdad de derechos.

Pero era evidente que la igualdad humana iba más allá de una mera igualdad en la fisiología o en las capacidades de las personas, y que tenía también una dimensión teleológica. A diferencia de las abejas obreras, por ejemplo, cuyas vidas están naturalmente *subordinadas* a la supervivencia y reproducción de la abeja reina —al trabajar para ella y sacrificar su vida por ella si es amenazada—, las personas no parecen nacer subordinadas a otras personas, sino que tienden a vivir para sus propios fines. Así lo reconoció explícitamente Vitoria al afirmar que ‘todos los hombres por derecho natural son iguales y *ninguno es príncipe o superior por derecho natural* con respecto a los otros.’<sup>260</sup>

Se trataba, además, de una igualdad que permanecía intacta tras la constitución de las sociedades humanas. Como escribía Vitoria: ‘si antes de que los hombres se congregaran en ciudades no había nadie superior a los demás, no hay ninguna razón para que en esa sociedad civil uno se atribuya el poder sobre los otros,’<sup>261</sup> aunque eso no impedía que la sociedad civil pudiera *asignar* autoridad a ciertas personas para proteger el bien común. ‘La prudencia civil y gubernativa es necesaria —sostenía Vitoria— porque, aunque por derecho natural no existen los príncipes, los hombres por su naturaleza tienen que vivir en (...) sociedad (...) y (...) conviene que haya magistrados que gobiernen la república.’<sup>262</sup> La autoridad que surgiese de esa sociedad civil no supondría, por tanto, una quiebra del principio de igualdad.

En todo caso, la igualdad no se concebía únicamente a escala social, asegurando los mismos derechos naturales a todos los miembros de la sociedad, sino también *a escala universal*, asegurando el derecho de igualdad a todos los pueblos del mundo. Las observaciones de Las Casas, por ejemplo, en las que constataba la igualdad natural de la gente en sus diferentes aspectos, se aplicaban lógicamente a toda la especie humana, excluyendo cualquier posibilidad de que hubiera unos pueblos subordinados a otros. La razón de fondo era obvia para él: ‘Todo el linaje de los hombres es uno.’<sup>263</sup>

**4. La propiedad, un derecho ordinario.** Un caso particular fue el *derecho de propiedad*, que en la escolástica humanista se reconocía generalmente como un derecho ordinario y *no como un derecho natural*. Como escribió Vitoria: ‘Dios hizo las cosas *comunes* para todos, y los hombres son los dueños de todas ellas por derecho natural.’<sup>264</sup>



Indígenas mesoamericanos cultivando maíz en sus tierras. Códice florentino (fig. 113)

Fue al formarse la sociedad cuando, en su opinión, se produjo un reparto de la propiedad conforme a las leyes sociales. La propiedad tenía, pues, un carácter artificial y no natural, lo que en última instancia permitía a la sociedad ‘disponer de los bienes de cualquier particular’ siempre y cuando mediase una ‘justa causa.’<sup>265</sup>

Vitoria y sus seguidores sostenían que los indígenas americanos eran *propietarios legítimos de sus tierras*, y no podían ser despojados de ellas por los españoles, de igual modo que los judíos y musulmanes de España debían ser respetados en el disfrute de su propiedad de acuerdo con el Derecho Natural. Ahora bien, ¿cómo podía defenderse desde el Derecho Natural la propiedad de los indígenas si con anterioridad se había reconocido que la propiedad no era un derecho natural?

Vitoria y sus seguidores sostenían que los indígenas americanos eran *propietarios legítimos de sus tierras*, y no podían ser despojados de ellas por los españoles, de igual modo que los judíos y musulmanes de España debían ser respetados en el disfrute de su propiedad de acuerdo con el Derecho Natural. Ahora bien, ¿cómo podía defenderse desde el Derecho Natural la propiedad de los indígenas si con anterioridad se había reconocido que la propiedad no era un derecho natural?

La respuesta se encontraba en el derecho a la igualdad, porque se entendía, en efecto, que la propiedad era un derecho

ordinario, pero que todos estaban *igualmente* legitimados para disfrutarlo en virtud del derecho natural de la igualdad. El trinitario castellano Alonso de Castrillo escribió a este respecto: ‘Así como la natura a todos nos crió libres, así la natura a todos nos hizo *iguales en la posesión del mundo*’.<sup>266</sup> Y la misma línea siguió Las Casas al afirmar que ‘los infieles poseen a justo título el dominio de sus cosas; porque Dios *no hizo distinción* entre fieles e infieles con respecto a las cosas inferiores’.<sup>267</sup>

El propio Vitoria razonaría en estos términos al proclamar que los indígenas americanos eran ‘verdaderos dueños, pública y privadamente, *igual* que los cristianos’.<sup>268</sup> Lo que subyacía a este razonamiento era una particular dimensión de la igualdad, concebida no tanto como un principio de *no subordinación*, ya aludido, sino como un principio de *no discriminación* que impediría el trato desigual de la gente en virtud de sus condiciones o circunstancias personales.

Junto a los derechos naturales más fundamentales —como el derecho a la vida, la libertad o la igualdad— de los que, a su vez, proceden otros tantos derechos derivados —como el derecho a la integridad física, a la libertad de conciencia o a la no discriminación—, se reconocieron también ciertos derechos naturales de carácter más específico, dirigidos a proteger aspectos particulares de la naturaleza humana.

**5. La nacionalidad.** Uno de ellos fue el *derecho a la nacionalidad*, fundado en la naturaleza inherentemente social del ser humano. Privar a una persona de pertenecer a una comunidad humana se concebía, en efecto, como una grave *mutilación* de su naturaleza social. Así lo entendió Vitoria al escribir que ‘siendo el hombre un animal civil (...) si no fuese ciudadano de la ciudad en que nació, no sería ciudadano de ninguna, con lo que se le impediría el goce de un derecho natural’.<sup>269</sup>

**6. El matrimonio.** Otro de esos derechos era el *derecho al matrimonio*, fundado en la naturaleza afectiva y sexual del ser humano, así como en su aspiración vital de tener y criar hijos.<sup>270</sup>

En coherencia con estos deseos naturales de las personas, se entendía que el derecho natural al matrimonio incluía de manera concomitante el derecho a elegir libremente al cónyuge. Vitoria examinó, por ejemplo, el caso de una joven que quería casarse con un joven distinto del elegido por su padre, sentenciando resueltamente: ‘Como Dios hizo a la hija libre, y lo mismo al hijo, parece ser que en lo referente al matrimonio les dio el privilegio de casarse con quienes quisieren.’<sup>271</sup>

**7. El honor.** Un último ejemplo de estos derechos naturales dirigidos a proteger aspectos particulares de la naturaleza humana



Luis de Molina (fig. 114)

sería el *derecho al honor*, estudiado y descrito en detalle por el jesuita castellano Luis de Molina. El fundamento de este derecho se encontraba en la aspiración natural de todo ser humano a obtener el ‘reconocimiento’ de sus semejantes y de su comunidad por su demostrada adhesión a los valores sociales, así como por sus contribuciones al bien común. Molina concebía el honor como un ‘bien espiritual’ de la persona que no podía ser destruido ni enajenado por nadie, por lo que requería una especial protección jurídica del Estado.<sup>272</sup>

## II. DERECHOS DE SEGUNDA GENERACIÓN

Conviene resaltar una importante distinción conceptual admitida hoy día de manera común en la doctrina jurídica de los derechos humanos. Los derechos descritos pertenecen básicamente a la categoría de los llamados *derechos humanos de primera*

*generación*, que obligan al Estado a *proteger* una esfera de despliegue personal del ciudadano frente a posibles injerencias de otros ciudadanos, o del propio Estado. Pues bien, junto a estos derechos, fue desarrollándose a lo largo del siglo XX una nueva categoría de derechos humanos, catalogados habitualmente como *derechos sociales* —como el derecho al trabajo, a la educación o a la salud—, que obligan al Estado a *proveer* de manera positiva una serie de medios y condiciones para promover el despliegue personal del ciudadano en su entorno social. Son los llamados *derechos humanos de segunda generación*. Su satisfacción corresponde principalmente a los poderes públicos, que requieren una gran expansión en sus capacidades de actuación hasta construir lo que se conoce en la actualidad como el Estado asistencial.

La escolástica humanista no llegó a definir formalmente una doctrina de los derechos naturales de esta categoría, pero sí estableció sus bases filosóficas. El carácter absoluto con que se concibió el derecho a la vida —que permitía a los pobres robar a los ricos en estado de necesidad—, combinado con el carácter relativo otorgado al derecho de propiedad —que se consideraba subordinado al bien común de la sociedad— y la potestad reconocida al Estado para promover de forma activa el interés general —lo que le permitía reasignar recursos sociales en el ejercicio de sus funciones— serían, en efecto, los presupuestos ideológicos de un Estado asistencial capaz de satisfacer esos derechos sociales. El primero en emplear esas bases teóricas para proponer un Estado de estas características fue precisamente Luis Vives, quien tuvo la audacia de promover el establecimiento de un sistema público de hospitales dirigido a cuidar de huérfanos y viudas, atender a los enfermos, dar instrucción a los niños y buscar empleo a los parados. Su proyecto tardaría cuatro siglos en empujarse a construirse.

### III. DERECHOS DE TERCERA GENERACIÓN

En décadas recientes se han ido reconociendo unos nuevos derechos dirigidos a atender las necesidades específicas de diferentes colectivos, que han llegado a ser englobados en la nueva categoría de *derechos humanos de tercera generación*. Así como los derechos de primera generación exigían que el Estado los protegiese, y los de segunda generación que el Estado los proveyese de forma directa, los derechos de tercera generación exigen una combinación de ambos tipos de actuación pública. En el siglo XVI iría surgiendo una sensibilidad de esta naturaleza, dirigida hacia grupos de personas especialmente vulnerables —como los menores, los discapacitados o, en aquella época, las mujeres—, que exigían una atención específica por parte de los poderes públicos. Pero eso requería la existencia de un Estado asistencial que aún estaba lejos de desarrollarse, por lo que los derechos de este tipo apenas llegaron a esbozarse en términos teóricos.



En la estela de la filosofía de los derechos naturales, muchos artistas de la época mostraron una particular sensibilidad hacia grupos de personas en riesgo de postergación social, a las que representaron siempre en su plena dignidad humana. Fue, reconocidamente, el caso de los enanos en la obra de Velázquez (izquierda), los niños y niñas de la calle en la obra de Murillo (centro) y los viejos en la obra de Ribera (derecha) (figs. 115, 116 y 117)

En el caso de los menores, por ejemplo, Vitoria recordaría que un niño tenía una ‘personalidad propia e inalienable’, lo que lo llevaba a sostener —conforme a la teleología aristotélica— que el niño ‘no existe para utilidad de otro (...) sino *por razón de sí mismo*’,<sup>273</sup> es decir, como *un fin en sí mismo* según la expresión clásica



de Kant. Esto lo llevó a cuestionar ciertas costumbres de la época, como azotar a los niños para corregirlos, que en su opinión los volvía ‘tontos’ e ‘inhábiles’. No llegaba a condenar este método educativo cuando fuera empleado de forma responsable por los padres, pero se preguntaba seriamente si, en atención al interés de los niños, era ‘conveniente y racional’.<sup>274</sup>

En cuanto a los discapacitados, Vitoria prestó especial interés a las personas con discapacidad mental permanente, llegando a sostener que podían ser titulares de derechos como cualquier otra persona, en el entendido de que sus deficiencias de capacidad fuesen suplidas, cuando se entendiera necesario, por la actuación de un tutor.<sup>275</sup> Por aquella época surgieron, además, los primeros hospitales psiquiátricos, así como los primeros métodos pedagógicos destinados a facilitar la integración social de personas con diferentes tipos de discapacidad.<sup>276</sup> En ese marco se inscribiría, por ejemplo, el proyecto pedagógico del logopeda aragonés Juan de Pablo Bonet, que a principios del siglo XVII propondría un sistema pionero de signos de comunicación para personas con discapacidad auditiva y vocal, publicado en un innovador manual titulado *Arte para enseñar a hablar a los mudos* (1620).



Juan de Pablo Bonet junto a la letra A de su innovadora lengua de signos para sordomudos (figs. 118 y 119)

En lo que se refiere a las mujeres, no puede decirse que hubiera grandes cambios en su consideración social a lo largo del Renacimiento, pero la aceptación del principio general de la igualdad fue abriendo el camino a la concepción teórica de ciertos derechos para las mujeres. Un caso revelador de este proceso intelectual fue el tratamiento teórico que Suárez otorgó al respaldo popular que, según su teoría política, debían obtener las

costumbres legales para ver reconocido su valor jurídico. Frente a quienes pensaban que las mujeres, junto a otros grupos, debían ser excluidas del cálculo de ese respaldo popular, Suárez sostuvo que había que incluirlas, lo que lo convierte en un peculiar pionero del sufragio femenino. Lo más significativo es la razón que lo llevó a esa conclusión, que es *la ausencia de justificación legal o racional para su exclusión*.<sup>277</sup> Lo que, en efecto, subyacía a su argumento era el principio de que *la norma debía ser la igualdad* y que solo podían reconocerse excepciones a esa norma si se identificaban razones fundadas para ello. Fue una inversión completa de la lógica que inspiraba el sistema, intrínsecamente desigual, reinante en la era premoderna.<sup>278</sup>

| Desarrollo histórico de los derechos humanos | Descripción  | Ejemplos  |
|--|--|---|
| <b>Derechos de 1.ª generación</b>            | Protegen una esfera de despliegue personal del ciudadano frente a posibles injerencias de otros ciudadanos o del Estado.                           | Derecho a la vida, a la integridad física, a la libertad, a la igualdad, etc.                                     |
| <b>Derechos de 2.ª generación</b>            | Obligan al Estado a proveer medios materiales para promover el despliegue personal del ciudadano en su entorno social.                             | Derecho al trabajo, a la sanidad, a la educación, a la cultura, etc.  |
| <b>Derechos de 3.ª generación</b>            | Obligan al Estado a proteger al ciudadano y proveer medios para su despliegue personal. Especialmente dirigidos a proteger colectivos vulnerables. | Derecho al medio ambiente, al patrimonio común, etc.<br>Derechos del niño, de la mujer, de los discapitados, etc. |

El concepto actual de derechos humanos de tercera generación incluye asimismo algunos derechos reconocidos a la población general, y no a unos grupos específicos, pero que también se

caracterizan por requerir un intenso compromiso de los poderes públicos en la promoción del bien común. Es el caso del *derecho al patrimonio común*, por ejemplo, o el *derecho al medio ambiente*, también avanzados por la escolástica humanista. De un lado, Vitoria y Menchaca establecieron las bases doctrinales del principio de libertad de navegación marítima, lo que en la práctica significaba reconocer a los océanos como patrimonio común de la Humanidad. De otro, Vitoria proclamaría la responsabilidad de los gobiernos en la protección de la naturaleza, destacando especialmente su defensa de lo que se conoce en la actualidad como *biodiversidad*. ‘Es deber de todos —escribió— y principalmente de las autoridades, tomar los medios oportunos *para que no se extingan las especies útiles a los hombres*.’<sup>279</sup>

Cuando se contemplan todos estos derechos con la debida perspectiva, va surgiendo, como al tomar distancia de un mosaico, la visión general —trazada en sus inicios por Vitoria y Las Casas— de un sistema de derechos naturales concebido para posibilitar la realización de la persona mediante el ejercicio integral de sus facultades naturales, e incluso —como vislumbraron Oliva y Menchaca— para aspirar a una vida plenamente humana y potencialmente feliz.



## 14. LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

LOS PRIMEROS ESFUERZOS POR otorgar una *protección jurídica efectiva* a los derechos naturales se produjeron también en el contexto de la colonización americana y con ocasión de la disputa por las encomiendas. Las duras críticas al sistema realizadas en 1511 por Montesinos en su famoso sermón de Adviento encontraron en la corte un eco inmediato, hasta el punto de obligar al rey Fernando a convocar una primera junta de teólogos y juristas con el encargo de fijar los principios inspiradores de un *régimen legal* de las encomiendas, hasta entonces casi inexistente.



Fernando I (fig. 120)

### I. LAS LEYES DE BURGOS

El resultado de este esfuerzo se plasmó en las llamadas *Leyes de Burgos* de 1512, las cuales, aparte de precisar los deberes evangelizadores de los encomenderos en las islas de La Española y San Juan (de Puerto Rico), imponían una serie de restricciones y obligaciones dirigidas a proteger la vida, la salud y la dignidad de los indígenas encomendados.

**1. Texto legal.** Al dar respuesta a las denuncias de explotación laboral que según los dominicos estaba diezmando la población indígena, las Leyes de Burgos se orientaron fundamentalmente

a humanizar las condiciones de trabajo de los encomendados. Establecieron, por ejemplo, que los indígenas no podían transportar peso como animales de carga, y que no podían ser azotados por los encomenderos como medida disciplinaria. A eso se sumaba un régimen de descanso que obligaba a liberar a los indígenas durante cuarenta días por cada cinco meses trabajados.

Como complemento de estas medidas estrictamente laborales, se impusieron algunas medidas de mejora de las condiciones de vida de los encomendados, como la fijación de una dieta basada en pan y chile, complementada los domingos y fiestas con ‘ollas de carne guisada’,<sup>280</sup> además de una asignación monetaria anual a cada trabajador ‘para mejor poderse vestir e ataviar.’<sup>281</sup> En cuanto a las condiciones de sueño, se prohibió que nadie pudiera ‘dormir en el suelo como hasta aquí se ha hecho’, y se obligaba al encomendado a proporcionar ‘una hamaca’ a cada trabajador.<sup>282</sup>

También se adoptaron medidas especiales para la protección de mujeres y niños. Una disposición de 1512 establecía que las mujeres embarazadas quedaban exentas de trabajar en las minas a partir del cuarto mes, pudiendo asignárseles tan solo labores domésticas, menos exigentes. Solo un año después, en 1513, se extendería la exención a todas las mujeres casadas para facilitar la crianza de los hijos. También estaban exentos los niños y niñas menores de catorce años, a los que solo se podían asignar labores livianas que pudieran realizar ‘sin quebrantamiento de sus personas.’<sup>283</sup> El volumen de esas labores no podía interferir, en todo caso, con la formación profesional de los niños, de modo que ‘si alguno de los (...) muchachos quisiera aprender oficio lo pueda libremente hacer.’<sup>284</sup>

Todas estas medidas componen un régimen de condiciones laborales muy avanzado para la época, hasta el punto de que algunas de sus disposiciones no se generalizaron en Europa hasta finales del siglo XIX, lo que convierte a las Leyes de Burgos en una referencia clave en la historia del Derecho Laboral. Pero el



objetivo último de estas leyes era, en realidad, *salvar el mayor número de vidas posible* a fin de preservar a una población indígena en riesgo de extinción. Con ese fin se estableció un sistema público de ‘visitadores’ encargados de asegurar el cumplimiento de las leyes en cada hacienda, así como de imponer las debidas sanciones a los encomenderos que las incumpliesen. Es significativo, a este respecto, que a los visitadores se les ordenase llevar un libro con los nombres de todos los indios encomendados de su zona para apuntar con regularidad los nacimientos y las muertes, de modo que ‘el visitador tenga entera relación si crecen o disminuyen los dichos indios’, y pudiera reportar esa información a las autoridades coloniales.<sup>285</sup>

Desde una perspectiva estrictamente económica cabría entender que las Leyes de Burgos respondían a la necesidad de preservar la fuerza de trabajo del sistema colonial, y es quizás una de las motivaciones de sus redactores. Pero su vocación esencialmente humanitaria se hace patente en el hecho de que su promulgación se produjese precisamente en respuesta a las denuncias morales de los religiosos, y no en respuesta a los cálculos contables de los administradores. Y se revela de forma inequívoca en determinadas disposiciones del texto, desprovistas de toda lógica económica, como aquella que prohibía de modo taxativo al encomendero *insultar* a sus encomendados, o dirigirse a ellos con ningún ‘otro nombre (...) *sino el suyo*’.<sup>286</sup>

En alguna norma se observan incluso destellos de una ética humanista que trasciende la motivación puramente humanitaria, como aquella que prohibía al encomendero poner impedimentos a la celebración de ‘areitos’ o fiestas populares americanas, dejando entrever un principio de respeto por los *derechos culturales* de los pueblos indígenas.<sup>287</sup>

**2. El defensor de los indios.** En todo caso, las Leyes de Burgos tuvieron una aplicación desigual; muy insatisfactoria en

opinión de los dominicos destacados en el Caribe, entre los que sobresalió, por su especial vehemencia, Bartolomé de las Casas. Su primera respuesta consistió en negar la absolución de los pecados a los encomenderos que se confesaran con él si dispensaban un trato injusto a sus trabajadores, y llegó incluso a negar la extremaunción a encomenderos al borde de la muerte. En años posteriores, siendo ya obispo de Chiapas (México), daría instrucciones a todos los confesores de su diócesis para que hiciesen lo mismo y obligaran a los encomenderos a reparar, además, la injusticia ocasionada.<sup>288</sup> Pero su acción principal se dirigiría a lo que actualmente se conoce como funciones de *lobby*, influyendo en las autoridades, tanto de América como de España, para arrancar decisiones y disposiciones protectoras de los indígenas. Todo ello iba a revelar una faceta fundamental de Las Casas, que sería su intensa militancia política, hasta el punto de poder entenderse que, junto a su condición de pionero en la teoría de los derechos humanos, fue también *el primer activista*.

Una de las principales autoridades que Las Casas logró atraer a su causa fue el cardenal Cisneros, el franciscano madrileño que fundó la Universidad de Alcalá e impulsó uno de los proyectos más ambiciosos del humanismo lingüístico renacentista, que fue la elaboración de una *Biblia polígota* con los textos consolidados de las Sagradas Escrituras en arameo, hebreo, griego y latín. Su prestigio intelectual lo llevaría a ser consejero de los reyes Isabel y Fernando, e incluso a ser nombrado regente de Castilla a la muerte de Fernando, en 1516, en espera de la mayoría de edad de Carlos. Esto permitiría a Cisneros apoyar el activismo de Las Casas, e incluso *integrarlo* en la propia administración imperial. La expresión con que tradicionalmente se califica a Las Casas, de *defensor de los indios*, no constituye, en efecto, un simple apelativo popular, sino que designa un *cargo público* oficial, que le otorgaba la facultad legal extraordinaria de intervenir ante las autoridades ejecutivas y judiciales cada vez que se produjese un abuso o

una violación de los derechos naturales de los indígenas. Así pues, al ser nombrado por Cisneros ‘protector universal de todos los indios’, Las Casas pasaría a asumir en 1517 la *primera autoridad institucional encargada de la protección de los derechos humanos*. El cargo vendría a prefigurar también la institución del *ombudsman*, o defensor del pueblo, creada siglos después en los países escandinavos, si bien su función se orientaba específicamente a la defensa de los nativos americanos del Imperio.

El cargo probaría ser en extremo difícil de ejercer, no solo por la habilidad de los conquistadores para escapar al control institucional, sino por su capacidad para influir en la corte y forzar cambios legislativos limitadores de las facultades del defensor de los indios. Con el paso de los años, Las Casas se iría convenciendo de que la única solución posible era la abolición total de la encomienda, no solo por la dificultad práctica de hacerla compatible con el trato humanitario, sino por la *inhumanidad intrínseca* de una institución basada en la supresión de la libertad, que, en su evolución intelectual, Las Casas llegaría a concebir como un derecho inherente a la naturaleza humana y, por tanto, inalienable.

## II. LAS LEYES NUEVAS

En 1542 Las Casas escribiría un encendido alegato político, conocido como el *Octavo remedio*, en el que reclamaría —entre otros remedios para hacer justicia en América— que ‘todos los indios (...) *se incorporen en la Corona Real de Castilla y León*’ como los demás súbditos de la Corona, es decir, como ciudadanos enteramente libres, lo que implicaba la abolición definitiva del sistema de encomiendas.<sup>289</sup> Ese fue el texto con el que intentó convencer a la Corona, presentándolo ante una junta de teólogos y juristas convocada ese mismo año para fijar el rumbo ético-político del Imperio, tal y como ocurriría en ocasiones anteriores y posteriores en que estaba en cuestión la justicia de la política colonial.

**1. Texto legal.** El texto debió convencer a la junta, y al propio rey, quien en el mismo año de 1542 promulgaría las llamadas *Leyes Nuevas*, concebidas para ajustar de una vez la política colonial a los



Carlos I (fig. 121)

principios humanos y cristianos que en teoría la inspiraban. El encabezamiento que se otorgó al texto es revelador de su contenido y propósitos: *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por Su Majestad para la gobernación de las Indias, y el buen tratamiento y conservación de los indios* (al final de este volumen se ofrece el texto original completo, lamentablemente desconocido por el público general).

El concepto de ‘conservación de los indios’ se refiere, por supuesto, a la protección del derecho a la vida, la integridad física y la salud de los indígenas americanos, con vistas a preservar e incrementar la población nativa. El propio rey afirmaba en el texto que ‘nuestro principal intento y voluntad ha sido y es (...) la *conservación y aumento* de los indios’,<sup>290</sup> disponiendo, en consecuencia, que ‘cualquier persona que matare o hiriere o pusiere las manos injuriosas en cualquier indio, o le tomare su mujer o hija, o hiciere otra fuerza o agravio, sea castigado conforme a las leyes de estos reinos.’<sup>291</sup>

Como en el caso de las Leyes de Burgos, las Leyes Nuevas de 1542 contenían rigurosas normas laborales dirigidas a preservar la salud de los indígenas. Imponían nuevos límites al trabajo de carga de los nativos, ‘de tal manera que de la carga inmoderada no se siga peligro en la *vida, salud y conservación* de los (...) indios.’<sup>292</sup> El texto mostraba, además, especial preocupación por determinadas actividades económicas peligrosas, como la ‘pesquería de perlas’, de la que ‘se han seguido muertes de muchos indios y negros’, ordenando que ninguno ‘sea llevado a dicha pesquería contra su voluntad, *so pena de muerte*.’<sup>293</sup> En cuanto a las poblaciones locales que más habían decaído en número por efecto de la conquista, se

ordenó que los indígenas *dejasen de trabajar* para recobrar la salud y la vitalidad demográfica. ‘Mandamos —disponía el texto— que los indios que al presente son vivos en las islas de San Juan y Cuba y Española, por agora (...) *se dejen holgar* para que mejor puedan *multiplicar*’.<sup>294</sup>

Pero lo más innovador de las Leyes Nuevas, y lo que revelaría su carácter *esencialmente humanista*, fue sin duda su defensa del derecho a la libertad, comenzando por la abolición total de la esclavitud. Por una parte, se establecía que ‘de aquí en adelante, por ninguna causa (...) se pueda hacer esclavo indio alguno’;<sup>295</sup> por otra parte se declaraba que los que ya habían sido esclavizados lo fueron ‘contra razón y derecho’,<sup>296</sup> y se ordenaba que ‘se pongan en libertad’<sup>297</sup> de manera inmediata, ‘sin tela de juicio, sumaria y brevemente’.<sup>298</sup>

Más complejo era el asunto de las encomiendas, tanto desde el punto de vista jurídico como político, lo que obligó a hacer una regulación diferenciada del sistema. En lo fundamental, se dispuso (1) la prohibición total de constituir nuevas encomiendas, (2) la prohibición de mantener encomiendas por parte de las autoridades coloniales, procediéndose a la liberación inmediata de los encomendados, y (3) la supresión general de todas las encomiendas, pero permitiendo su conservación hasta la muerte del encomendero. Esta fue la única concesión que se hizo con la libertad de los indígenas, introducida por razones de prudencia política —muy bien fundadas, como se verá—, para evitar una previsible rebelión de encomenderos que pudiera poner en peligro toda la nueva legislación. Al tratarse, en todo caso, de una disposición transitoria, nada impediría, previsiblemente, la desaparición gradual del sistema de encomiendas de acuerdo con el espíritu de las Leyes Nuevas, cuyo objetivo expreso era reconocer a todos los súbditos como ‘personas libres’.<sup>299</sup>

La protección del derecho a la igualdad se materializó sobre todo en disposiciones dirigidas a asegurar el acceso de los

indígenas al derecho de propiedad en las mismas condiciones que los colonos españoles. En términos de principio, se prohibía a los colonos quedarse con nada ‘contra la voluntad de los indios (...) so pena de perdimiento de todos sus bienes’.<sup>300</sup> La norma era que si el colono necesitaba ‘cosas de comer y beber’, las tenía que ‘comprar de los indios pagándoles el justo precio como lo pagaría a otro español’.<sup>301</sup> En materia fiscal, la tributación se limitaba a ‘lo que buenamente los (...) indios puedan pagar (...) sin fatiga’, de tal manera que esos tributos ‘sean menos que los que solían pagar en tiempos de los caciques’ americanos.<sup>302</sup>



Frontispicio de las  
Leyes Nuevas, de 1542 (fig. 122)

A fin de proteger todos estos derechos, las Leyes Nuevas dispusieron, por último, un reforzamiento general del sistema administrativo y judicial de las colonias para garantizar un acceso real

a la justicia. Tanto el Consejo de Indias como el procurador o las audiencias locales eran instruidos para garantizar que los indígenas fueran ‘bien tratados’, reaccionando cuando tuvieran noticia de haberse cometido ‘excesos’, y ‘castigando a los culpados *por todo rigor* conforme a la justicia’.<sup>303</sup> En cuanto a los juzgados, se instaba a que ‘en los pleitos (...) entre indios’ no ‘haya largas, como suele acontecer por la malicia de algunos abogados (...) sino que sumariamente sean determinados’.<sup>304</sup> Así se dirigía el rey a todas estas autoridades coloniales, e insistía en que el buen trato a los indígenas había de ser su ‘principal cuidado’ y aquello ‘de lo que principalmente’ se les habría de ‘tomar cuenta’.<sup>305</sup>

**2. Oposición a los encomenderos.** Fue una legislación de trascendencia histórica, y así se reconoció en el momento de su aprobación. Cuando los enviados de la corte llegaron a México con su anuncio, fueron recibidos con entusiasmo por la población indígena, hasta el punto de levantarse arcos triunfales para marcar



el evento.<sup>306</sup> Pero, como era de esperar, los encomenderos se opusieron de manera frontal a las Leyes Nuevas, llegando a convencer a las autoridades del Virreinato de Nueva España de la inviabilidad material de la colonización si desaparecían las encomiendas. Muchos de ellos habían asumido grandes deudas para poner en marcha sus explotaciones, y no veían cómo afrontarlas tras un cambio tan radical en el marco legal.

En su apelación al rey, insistieron en la necesidad de mantener el carácter hereditario de las encomiendas, logrando forzar en 1545 la decisión real de suspender por un tiempo la disposición de las Leyes Nuevas que les negaba ese carácter. Al final predominó la norma de limitar la herencia a *dos vidas* únicamente —la del propietario y sus herederos directos— quedando prohibidas, en todo caso, las encomiendas de las autoridades coloniales, así como todas las formas de trato cruel o inhumano.<sup>307</sup>

En el Virreinato del Perú la respuesta fue más radical. Los encomenderos se levantaron en armas bajo el mando de Gonzalo Pizarro —hermano paterno de Francisco— y exigieron la abolición completa de las Nuevas Leyes. A ellos se enfrentó decididamente el recién nombrado virrey, Blasco Núñez, pero fue hecho prisionero por las fuerzas de Pizarro y embarcado de vuelta a España. Núñez logró escapar de ese destino, formando un ejército con el que intentó sofocar la sublevación pizarrista, pero fue en vano. En 1546 su ejército fue derrotado por el ejército rebelde, y el propio virrey fue decapitado en el campo de batalla. La única forma que encontró la corte de apaciguar la revuelta fue aceptar la derogación de las disposiciones más innovadoras de las Leyes Nuevas, lo que se decidió por fin en 1548.<sup>308</sup>

La esclavitud quedó vigente en ese virreinato, pese a ser escasa en número, y pervivieron muchas de las encomiendas privadas.



Blasco Núñez, virrey del Perú (fig. 123)

Estas desaparecieron solo con el paso del tiempo y el mestizaje de la población —que haría la institución inviable desde el punto de vista legal— hasta agotarse de forma definitiva en la segunda mitad del siglo XVIII.

**3. Reacción de Las Casas.** Este fue precisamente el contexto convulso en que Las Casas decidió escribir su famosa diatriba titulada *Brevísima historia de la destrucción de las Indias*, en la que denunciaría ardientemente los abusos y excesos cometidos por los conquistadores españoles en el Nuevo Mundo. Los historiadores que han hecho el esfuerzo de contrastar los relatos contenidos en el texto con los hechos históricos documentados han coincidido en cuestionar su veracidad en diversos extremos, tanto por describir hechos que Las Casas no pudo haber presenciado —y que nadie más ha atestiguado ni acreditado— como por ofrecer cifras desorbitadas de las muertes indígenas.<sup>309</sup>

El documento fue utilizado, además, por las potencias rivales de España para deslegitimar la colonización española, y legitimar su propia colonización, dando lugar a lo que se ha dado en llamar la *leyenda negra* de la conquista española. La *Brevísima relación* llegó a utilizarse, incluso, para componer el cuadro de una supuesta política genocida del Imperio español en América, a pesar de que jamás se ha encontrado un solo documento oficial que acredite esa política —de entre millones de documentos disponibles— y a pesar de que numerosos documentos oficiales acreditan una política de signo *exactamente contrario*, dirigida a la preservación y aumento de la población indígena amenazada, como es el caso de las propias Leyes de Burgos y las Leyes Nuevas.

Dados los errores y exageraciones de Las Casas, buena parte de la historiografía española ha venido señalándolo como principal responsable de la leyenda negra americana. Pero hay razones para exonerar a Las Casas de estas acusaciones, o al menos para comprender sus motivos personales. Entre estos últimos destaca

su ingente inversión personal en la lucha por los derechos naturales de los indígenas, en la que dejó varias décadas de su vida y sus mayores anhelos vitales. Las Casas era consciente, además, de la *enormidad moral* de lo que estaba en juego —la dignificación histórica del ser humano—, por lo que, creyendo verse en el dilema de elegir entre el valor de la verdad y el de la justicia, se decantó por la justicia. No es una opción exenta de riesgos e inconvenientes, pero tampoco es infrecuente, por razones obvias, entre activistas determinados a remover conciencias.

Hay, además, una razón sustancial para eximir a Las Casas del cargo tradicional de fabricar propaganda negra contra su propio país, y es el hecho de que la *Brevísima relación* no se escribió para las potencias extranjeras ni para sus opiniones públicas, sino para influir en la *corte española*. La primera redacción del texto se terminó precisamente en 1542, y fue leída, al parecer, por el Consejo de Indias y por el propio rey, quien a finales de ese mismo año acabaría por aprobar las Leyes Nuevas.<sup>310</sup> A medida que transcurrían los acontecimientos en América, Las Casas incorporaría nuevos pasajes al libro, reflejando el curso negativo que estaban cobrando, y reaccionando ante la aparente necesidad de hacer denuncias más conmovedoras. Solo en 1552 decidió editar el escrito, incluyéndolo en una densa colección de tratados, y con una tirada muy limitada.<sup>311</sup> De algún modo, la *Brevísima relación* encontró su camino hacia las imprentas holandesas, inglesas y francesas —desgajada, por supuesto, del volumen de tratados en que se insertaba— y lo demás es historia conocida.

Ya ha pasado, en todo caso, tiempo suficiente como para dejar en un segundo plano los desperfectos ocasionados en la imagen histórica de España, y valorar debidamente la figura personal de Las Casas, no solo como uno de los grandes inspiradores de la



Portada de la edición holandesa de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1609) (fig. 124)

filosofía de los derechos naturales, sino como el impulsor principal de las Leyes Nuevas, que constituyen, de hecho, *el primer instrumento jurídico de protección de los derechos humanos* jamás aprobado. Consciente de esta trascendencia histórica, un historiador estadounidense especializado en la colonización americana llegó a comparar su carácter revolucionario en el plano ético, político y jurídico con el que tuvo el *De revolutionibus* de Copérnico en el plano científico, filosófico y religioso, señalando la coincidencia de que ambos textos se publicasen precisamente en el mismo año.<sup>312</sup>

Desde una perspectiva histórica, la aplicación parcial y limitada de las Leyes Nuevas puede atribuirse fundamentalmente a la carencia de un sistema económico alternativo que pudiese articular materialmente la colonización, así como al escaso arraigo social de los valores éticos y políticos que las sustentaban en el momento y lugar en que debían aplicarse. Suponían un cambio radical en la calidad de las relaciones humanas, y su tiempo, como suele decirse, aún no había llegado. La cabeza segada del virrey Núñez vendría a simbolizar la interrupción de un *cambio civilizacional* aún prematuro.

### III. TRASCENDENCIA HISTÓRICA DE LA LEGISLACIÓN DE INDIAS

La historia no se detuvo, en todo caso, con ese revés. Pocos años después de la revocación parcial de las Leyes Nuevas tendría lugar el ya descrito debate de Valladolid de 1550, que fijaría unos conceptos fundamentales sobre la igual dignidad de los indígenas, difíciles de compatibilizar con las formas iniciales de dominación colonial. En 1571 el jurista extremeño Juan de Ovando decidiría recopilar las obras de Las Casas referentes a la colonización, y ponerlas a disposición del Consejo de Indias con objeto de fundamentar una nueva política colonial. Como fruto de este esfuerzo se aprobaron las *Ordenanzas de 1573*, inspiradas también por el

espíritu humanista de Las Casas, y que instaban a los colonizadores a prescindir del uso de la fuerza en su labor evangelizadora, así como a trabar ‘amistad’ con los indígenas, ‘mostrándolos mucho amor (...) y no mostrando codicia de sus cosas.’<sup>313</sup>

Como puede apreciarse, la colonización americana estuvo sometida de manera constante a las presiones de dos corrientes ideológicas y políticas opuestas que podrían calificarse, respectivamente, como *partido supremacista*, defensor de la sujeción política y jurídica de los indígenas, y *partido igualitarista*, defensor de sus derechos naturales.<sup>314</sup> El resultado de la persistente confrontación entre estos dos partidos sería una legislación colonial, conocida de forma genérica como *Leyes de Indias*, que en última instancia se limitaría a introducir unos principios humanitarios básicos en el proceso de colonización.

Pero esos principios no actuarían solos. En combinación con otros cambios paralelos en el orden ideológico, como la asunción progresiva de la unidad natural del género humano —que a su vez propiciaría cambios fundamentales en el orden material, como el creciente mestizaje de la población—, las *Leyes de Indias* contribuirían a humanizar la vida colonial, por más que dejaran fuera las aspiraciones más radicalmente humanistas formuladas por los filósofos de los derechos naturales.

Pasarían siglos antes de que estas semillas intelectuales llegasen a encontrar suelo fértil, aunque acabarían encontrándolo, por fin, en tierras no muy alejadas de aquellas donde germinaron, brevemente, por primera vez...



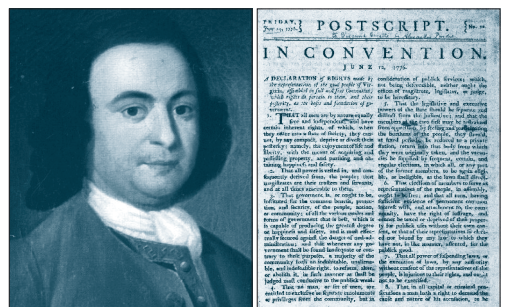


# 15. LAS GRANDES DECLARACIONES DE DERECHOS

EN POCO MÁS DE una generación, los pensadores de la escolástica humanista lograron definir la filosofía de los derechos naturales, identificar cada uno de esos derechos e impulsar la primera legislación para su protección efectiva. Fue uno de los logros más deslumbrantes del pensamiento renacentista, y su influencia se proyectaría más allá de su contexto original del siglo XVI. Las grandes declaraciones de derechos de los siglos siguientes mostrarían, de hecho, unas raíces inequívocamente renacentistas que la comunidad académica aún no ha reconocido suficientemente.

## I. LA DECLARACIÓN DE DERECHOS DE VIRGINIA

La primera de esas declaraciones fue la llamada *Declaración de Derechos* de Virginia de 1776, adoptada unas semanas antes de la independencia de Estados Unidos. Su principal redactor fue el jurista virginiano George Mason, inspirado seguramente en el formato de la Carta de Derechos aprobada en Inglaterra en 1689 (*Bill of Rights*), ya que ambos textos contienen una reclamación de derechos expuesta en forma articulada. Desde el punto de vista sustancial, sin embargo, la relación entre un documento y otro es más bien remota, y *absolutamente inexistente* en lo que se refiere a los derechos naturales. El



George Mason junto a la Declaración de Derechos de Virginia, de 12 de junio de 1776 (figs. 125 y 126)

texto inglés no los contempla en ninguno de sus aspectos, limitándose a definir las relaciones de poder entre los estamentos políticos nacionales. No resulta difícil, en cambio, apreciar la influencia de la filosofía de los derechos naturales, articulada en sus orígenes por la Escuela de Salamanca y transmitida a Estados Unidos por una variedad de vías, tanto americanas como europeas.

Ya el artículo 1.º de la Declaración deja constancia de su filiación filosófica: ‘*Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, y poseen ciertos derechos inherentes a su persona (...)* de los que *no pueden ser privados* por ningún convenio’. Es patente que la frase encierra una concepción de la unidad natural del género humano, ya que evoca una naturaleza humana compartida por ‘*todos los hombres*’. Transmite, además, la idea clave de que de esa naturaleza compartida *se derivan necesariamente unos derechos*, a los que denomina, como Las Casas, ‘derechos inherentes’ a la persona. Por último, y como consecuencia del carácter inherente de esos derechos, se afirma su carácter *inalienable*, lo que niega la posibilidad de renunciar a ellos o enajenarlos, conforme al razonamiento formulado explícitamente por Las Casas dos siglos antes.

Entre los primeros derechos naturales reconocidos por la Declaración figura ‘el goce de la *vida y libertad*’, así como ‘los medios para adquirir y poseer la *propiedad* y de buscar y conseguir la *felicidad* y la *seguridad*’, lo que refleja una amplia coincidencia con los principales derechos naturales identificados originalmente por los escolásticos humanistas.<sup>315</sup>

El derecho primordial a la vida se vio reconocido y ampliado por el concepto general de seguridad, y por un sistema de *garantías procesales* concebidas para proteger a los acusados de la violencia del Estado. En línea con la moderación penal propugnada por Castro, se prohíben los ‘castigos crueles e inusuales’<sup>316</sup> y se reconoce además el derecho del acusado a ser juzgado por un jurado popular.<sup>317</sup>

Por su parte, el derecho a la libertad que se proclama comprende la *libertad de expresión* —que a su vez se extiende a la ‘libertad de imprenta’— y la *libertad religiosa* que, en línea con lo escrito por Vitoria y Las Casas, permite a cada ciudadano practicar su credo ‘de acuerdo a los dictados de su conciencia.’<sup>318</sup>

El derecho a la igualdad se reconoce, aunque de forma discreta, en la referencia a la naturaleza ‘igualmente libre’ de todos los hombres, a semejanza de la ‘idéntica libertad’ de que gozaban todas las personas según Bartolomé de las Casas.<sup>319</sup>

La principal novedad del documento es la consideración de la propiedad como un derecho inherente a la persona, algo que los escolásticos humanistas habían rechazado de manera expresa, y que podría explicarse en razón del carácter liberal-burgués de la Revolución americana. Es posible también que respondiese al influjo intelectual de Locke, que desde el siglo XVII venía situando el derecho de propiedad a la misma altura que el derecho a la vida o la libertad.<sup>320</sup>

Por último, la Declaración proclamó el derecho de toda persona a ‘buscar y conseguir la felicidad’, lo que podría apuntar al espacio de crecimiento personal del ciudadano que, según Menchaca, debían proteger los derechos naturales para poder alcanzarse la felicidad personal, o bien entenderse como el reverso jurídico del deber que, según Vitoria, tenían las autoridades civiles de promover la felicidad terrenal de la ciudadanía.<sup>321</sup>

Por lo demás, el documento tiene la limitación fundamental de ser un texto meramente *declarativo*, que no genera derechos exigibles por los ciudadanos. La explicación parece encontrarse en la oposición de los esclavistas americanos a aprobar un texto vinculante que pudiera permitir a un tribunal disponer la emancipación de sus esclavos en virtud del ‘derecho inherente’ a la libertad.<sup>322</sup> Por ser un texto declarativo, nadie en Estados Unidos tuvo que emplear su autoridad para hacer efectivos los derechos contenidos en el documento, como hizo el virrey de Perú con

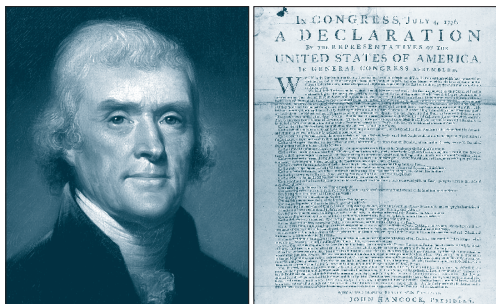
las Leyes Nuevas. Nadie, en definitiva, perdió la cabeza por la Declaración de Derechos.

## II. LA DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA DE ESTADOS UNIDOS

La siguiente gran declaración en que se proclamarían e identificarían derechos naturales de las personas fue la *Declaración de Independencia de Estados Unidos*, aprobada el 4 de julio de 1776. Inspirada en la recién aprobada Declaración de Derechos, el texto mostraría igualmente su filiación filosófica respecto de la escolástica humanista.

Para empezar, la mención de Dios y del orden divino resulta indicativa del contexto predominantemente religioso en que se originó la doctrina de los derechos naturales. Es algo que se

observa con claridad en el párrafo fundamental de la Declaración, que afirma solemnemente: ‘Sostenemos como evidentes en sí mismas estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que están *dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables*; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad’. El párrafo refleja el pensa-



Thomas Jefferson junto a la Declaración de Independencia de EE.UU., de 4 de Julio de 1776 (figs. 127 y 128)

miento original renacentista con notable fidelidad, ya que proclama unos ‘derechos inalienables’ reconocidos a ‘todos los hombres’ en razón de su común naturaleza. Al estar, por ejemplo, naturalmente facultados para el *ejercicio de la libertad*, todos los hombres habrían de tener reconocido el *derecho a la libertad*. Esta es la lógica naturalista que subyace a unos derechos considerados *evidentes en sí mismos (self-evident)*.

El redactor original de la Declaración fue el político virgiano Thomas Jefferson, si bien la tradición académica ha venido atribuyendo a Locke el papel de inspirador intelectual del texto, hasta el punto de sugerirse que la referencia de Jefferson a ‘la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad’ no sería sino una transposición del reconocimiento que hizo Locke de la facultad de todo hombre para proteger ‘su vida, su libertad y su propiedad.’<sup>323</sup> Pero cualquier lector familiarizado con la literatura temprana de los derechos naturales reconocerá que las referencias a la vida, la libertad y algún otro derecho constituían una expresión retórica habitual, y que, en este caso, se observa más bien una *divergencia sustancial* entre Jefferson y Locke, ya que el segundo consideraba la propiedad como un derecho natural, y el primero le negaba categóricamente esa condición, en línea con los juristas del Renacimiento.

Menos sentido aún tiene atribuir a Locke el papel de fundador filosófico de los derechos naturales, ya que no desarrolló ninguna filosofía dirigida a fundamentar los derechos naturales de carácter universal.<sup>324</sup> Se limitó a acoger el concepto general de unos derechos naturales disfrutados por todas las personas en la era preestatal y, a partir de ahí, exponer una *teoría política* sobre la obligación del Estado de proteger esos derechos, ya que los ciudadanos habían renunciado a su derecho de protegerlos por sí mismos en el momento de constituirse el Estado.<sup>325</sup> Nada más. Es dudoso, incluso, que Locke se adhiriese realmente al espíritu de esta filosofía, dadas las contradicciones que pueden observarse en su vida y su obra.

Es conocido, por ejemplo, que invirtió buena parte de su fortuna en el tráfico de, lucrándose con las actividades de este tipo desarrolladas por la Royal African Company y la Bahamas Adventures.<sup>326</sup> También es sabido que contribuyó a la redacción de las *Constituciones fundamentales para el Gobierno de Carolina* de 1669, que consagraban la servidumbre hereditaria y los

derechos absolutos de vida o muerte de los propietarios sobre sus esclavos.<sup>327</sup> Es una biografía que contrasta de manera radical con las de los defensores originales de los derechos naturales, como Vitoria o Las Casas, marcadas por una inequívoca vocación humanista.<sup>328</sup>

Hay, además, una parte importante de la obra de Locke que tendría por efecto *socavar* el fundamento filosófico de los derechos naturales, como es el caso de su teoría psicológica de la *tabula rasa*. Locke entendía, en efecto, que la mente humana era como un ‘papel en blanco’<sup>329</sup> que se desarrollaba tan solo en virtud de las experiencias del individuo, sin que cupiese atribuir ninguna manifestación de la mente a la actuación de facultades innatas, como la facultad deliberativa o la facultad lingüística.<sup>330</sup> Pero la doctrina original de los derechos naturales se basaba precisamente en la existencia de esas facultades naturales, que constituían el fundamento de los correspondientes derechos. La libertad de expresión, por ejemplo, se fundaba en la facultad deliberativa del ser humano, en conjunción con su facultad lingüística y comunicativa.<sup>331</sup> Sin ese *fundamento naturalista* se perdería por completo el sustento filosófico de los derechos naturales. La psicología moderna ha desechado resueltamente la teoría de la *tabula rasa*, pero lo cierto es que la idea influyó durante mucho tiempo en importantes corrientes de pensamiento, e incluso en el público general, que de este modo quedaría mal equipado intelectualmente para comprender el fundamento de los derechos naturales.

Nada de esto excluye, en todo caso, la posibilidad de que Locke ejerciera alguna influencia intelectual, bien al transmitir la noción general de los derechos naturales, o bien al introducir algunas propuestas específicas, ligadas probablemente al reconocimiento de derechos económicos. La filosofía de los derechos naturales que se definió en el siglo XVI fue difundida en Europa a lo largo del siglo XVII de la mano de dos grandes figuras intelectuales, Suárez y Grocio, proyectado el primero hacia la Europa



católica fundamentalmente, y el segundo hacia la Europa protestante. Locke pudo haber sabido de los derechos naturales a través de cualquiera de ellos, o de algún autor intermedio, y asumido después el papel de *divulgador* principal de los derechos naturales en el ámbito cultural anglosajón.

Los derechos naturales reconocidos en la Declaración de Independencia son, en cualquier caso, muy semejantes a los de la Declaración de Derechos —con la salvedad ya indicada del derecho de propiedad— y en ningún caso generan derechos efectivos, ya que ambos textos tenían un carácter estrictamente declarativo, quizás por las mismas razones políticas. En retrospectiva, cabe reconocer que la fórmula de la Declaración tuvo, pese a sus limitaciones, la virtud de ir introduciendo en la conciencia colectiva la noción de unos derechos naturales universalmente compartidos, al tiempo que salvaba el inconveniente inmediato de provocar a unos poderes políticos capaces de forzar su derogación.

### III. LA DECLARACIÓN DE DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO

Solo unos años después de aprobarse las declaraciones americanas se adoptaría otro de los grandes documentos históricos en materia de derechos humanos, que fue la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Sería firmada por el rey Luis XVI en 1789 al calor de la Revolución francesa, y luego se convertiría en preámbulo de la Constitución aprobada ese mismo año.

En una primera lectura, la Declaración de 1789 parece inspirarse en sus precedentes americanos, y de manera muy especial en la Declaración de Derechos de Virginia, con la que coincidiría en proclamar el derecho natural



Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, de 26 de agosto de 1789 (fig. 129)

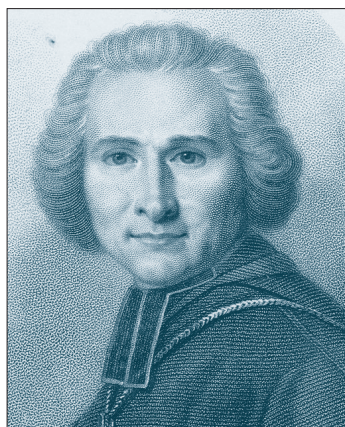
a la propiedad, junto a la libertad, la igualdad y la seguridad.<sup>332</sup> Ahora bien, desde el punto de vista doctrinal, la Declaración revela una profunda influencia de la filosofía de los derechos naturales formulada por la escolástica humanista, lo cual no resulta extraño si se piensa que en su redacción participaron importantes eclesiásticos, como el abad Grégoire o el abad Sieyès, así como seglares de formación religiosa, como Jérôme Champion de Cicé o Jean-Joseph Mounier, que pudieron haber recibido y transmitido la tradición humanista de los dominicos y jesuitas del Renacimiento.

Es elocuente a este respecto que el texto emplee precisamente la expresión ‘derechos naturales’, acuñada en el siglo XVI. La introducción de la expresión ‘derechos del hombre’ representa una novedad formal, pero no sustancial, ya que la Declaración maneja ambas expresiones *indistintamente*.<sup>333</sup> Con ello se acredita la continuidad histórica del concepto, confirmada además por el uso de otras expresiones de origen inconfundible, como la calificación de los derechos como ‘inalienables’ o ‘imprescriptibles’, precisamente por considerarse inherentes a la naturaleza humana.<sup>334</sup>

Es también revelador el hecho de que la Declaración proclame los ‘deberes’ naturales de los ciudadanos, además de sus ‘derechos’, reflejando la doctrina escolástica del Derecho Natural, que inicialmente identificó los deberes naturales de las personas y solo después incorporó los derechos.<sup>335</sup>

Pero es en el enunciado de cada uno de los diferentes derechos naturales donde mejor puede apreciarse el origen filosófico de la Declaración. El artículo 1.º, por ejemplo, atribuido al abad Grégoire, proclama que ‘los hombres nacen y permanecen libres e iguales’, lo que remite naturalmente al pensamiento renacentista,

y en especial a la célebre frase de Castrillo de que ‘todos nacimos iguales y libres’.<sup>336</sup>



Abad Grégoire (fig. 130)

Por su parte, el tratamiento de la libertad en sus diferentes dimensiones parece reflejar ideas avanzadas por Vitoria. La proclamación, por ejemplo, del derecho a ‘la libre comunicación de ideas y opiniones’ evoca la noción de *ius communicationis* concebida por Vitoria para justificar la libertad de expresión, entre otras libertades. Más clara aún es la semejanza en la definición del concepto general de libertad. La afirmación de la Declaración de que ‘la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a los demás’<sup>337</sup> y el criterio de que ‘nada que no esté prohibido por la Ley puede ser impedido’<sup>338</sup> parecen extraídos directamente de los escritos jurídicos de Vitoria.

En lo referente al derecho a la seguridad personal, varios artículos se ocupan de regular las garantías procesales de los acusados. Se declara que ‘ningún hombre puede ser acusado, arrestado o detenido, salvo en los casos determinados por la Ley’;<sup>339</sup> que ‘la Ley solo debe establecer penas estricta y evidentemente necesarias’;<sup>340</sup> y que ‘cualquier hombre se considera inocente hasta ser declarado culpable’;<sup>341</sup> todo ello en sintonía con la preocupación de Castro por limitar legalmente el poder del Estado contra el ciudadano.

Por último, en el preámbulo se recoge el objetivo de que los derechos naturales —y de manera más concreta las actuaciones de los gobernantes regidas por los derechos naturales— redunden en ‘la felicidad de todos’.<sup>342</sup> En vez de proclamar la felicidad como un derecho natural específico, al modo de las declaraciones americanas, la Declaración de 1789 parece concebir la felicidad como el resultado general de vivir una vida humana protegida en sus derechos naturales, conforme a la función protectora que Menchaca atribuyera expresamente a estos derechos en el siglo XVI.

Ahora bien, al igual que sus precedentes americanos, el texto francés tendría un valor puramente declarativo, incluso después de incorporarse como preámbulo en las constituciones de 1789 y 1791. Pero de este modo se introduciría en Francia, y después en

otros países, la práctica de insertar declaraciones de derechos en las constituciones, lo que, con el paso de los años, evolucionaría hacia la adopción de catálogos de derechos constitucionales, ya plenamente ejecutivos, conocidos como *derechos fundamentales*. De ahí derivaría buena parte de la trascendencia histórica de la Declaración de 1789.

En una primera aproximación a la historia de los derechos humanos, llama la atención que transcurriese más de siglo y medio hasta aprobarse una nueva declaración, lo que tal vez pueda atribuirse a la acogida ambivalente que tuvo el concepto mismo de los derechos humanos en la Ilustración. Frente a sectores políticos e intelectuales que recibieron de manera favorable el concepto, e impulsaron su proclamación y desarrollo legal, se levantaron voces influyentes que cuestionaron de raíz su razón de ser. Fue el caso del filósofo escocés David Hume, por ejemplo, así como del inglés Jeremy Bentham, que dejaría para la historia su famosa sentencia de que ‘los derechos naturales son una tontería, y los derechos naturales e imprescriptibles (...) una tontería sobre zancos.’<sup>343</sup>

Lo mismo ocurriría en el periodo posilustrado. Marx, por ejemplo, criticaría los derechos humanos —y en particular los derechos fundamentales de la libertad, la igualdad y la propiedad— como ‘los derechos del hombre egoísta, separado de otros hombres y de la comunidad.’<sup>344</sup> Como alternativa, propugnaría una transformación en las condiciones materiales de vida capaz de emancipar a la gente de su miseria, así como del individualismo que en su opinión encerraba necesariamente el concepto de derechos humanos.

#### IV. OTRAS VÍAS DE EXPANSIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Esto no significa que las cuestiones relativas a los derechos humanos quedasen olvidadas desde los tiempos de las primeras

declaraciones. Por el contrario, fue en su estela cuando empezó a plantearse la abolición de la institución internacional que más abierta y masivamente violaba el derecho a la vida, la libertad y la igualdad de las personas: la esclavitud.

En Estados Unidos, varios estados del norte aprobaron leyes que abolían la esclavitud poco después de la Revolución, como efectivamente hizo Pensilvania en 1780. Otros Estados, como Massachusetts, adoptaron disposiciones constitucionales relativas al principio de igualdad, y los jueces las interpretaron como incompatibles con la esclavitud, lo que condujo a la práctica desaparición de la institución. La iniciativa política provino en general de grupos religiosos minoritarios, como los cuáqueros o los evangélicos, que veían la esclavitud como la antítesis del mensaje cristiano. Su alianza con ciertas élites ilustradas favorables a los derechos naturales forjó una corriente abolicionista que tuvo un gran impacto ideológico en la población y acabaría facilitando la adopción de los cambios legales necesarios.

En Francia, la esclavitud de las colonias fue abolida por la Convención en 1794 tras un memorable discurso del parlamentario Georges-Jacques Danton en el que invocaba ‘los grandes principios desarrollados por el virtuoso Las Casas que —según afirmó— habían sido desconocidos’ hasta entonces.<sup>345</sup> Pero la decisión provocaría una reacción en los propietarios de esclavos que acabaría forzando a Napoleón a decretar su restablecimiento en 1802, de modo semejante a como ocurrió con las Leyes Nuevas. La lucha por la abolición de la esclavitud continuaría, sin embargo, encabezada en gran medida por el abad Grégoire, conocedor y divulgador de la figura de Las Casas, de quien escribiría una bien documentada *Apología*.<sup>346</sup>



Imagen de una popular campaña abolicionista inglesa del siglo XIX. El lema —¿Acaso no soy un hombre y un hermano?— parece unir dos famosas frases pronunciadas por la libertad de los indígenas americanos: ‘¿Acaso no son hombres?’ de Montesinos, y ‘Son nuestros hermanos’ de Las Casas (fig. 131)

Pero fue en Inglaterra donde el movimiento abolicionista alcanzaría mayor éxito. En su extracción sociológica se parecía al movimiento estadounidense, ya que estaba formado inicialmente por cuáqueros y evangélicos, pero en su fundamentación teórica se asemejaba más al movimiento francés, inspirado en gran medida en la obra de Las Casas. Es algo patente en los escritos del principal representante intelectual del movimiento, Thomas Clarkson,<sup>347</sup> así como en su principal líder político, William Wilberforce, a quien un poeta de la época apodararía ‘el nuevo Las Casas’.<sup>348</sup> En 1807 el movimiento lograría la abolición del tráfico de esclavos y, en 1833 la tenencia misma de esclavos, desatando, por vía de la hegemonía mundial británica, un proceso abolicionista a escala global que solo concluiría con la abolición de la esclavitud en Brasil, en 1888.

En la segunda mitad del siglo XIX, y especialmente en la primera del XX, fue cobrando protagonismo otro aspecto de la protección de los derechos humanos llamado *Derecho Internacional Humanitario*, dirigido a lograr, según proclamaba uno de sus textos fundacionales, un ‘acuerdo universal’ sobre los ‘derechos de las personas en tiempo de guerra’,<sup>349</sup> en consonancia con el principio establecido por Vitoria y Grocio de que las personas preservan sus derechos naturales en los conflictos armados.

## V. LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Si los acuerdos humanitarios sirvieron para mitigar el sufrimiento de los combatientes en las dos guerras mundiales, no impidieron la perpetración de crímenes masivos en los márgenes de la Segunda Guerra Mundial. Fue precisamente la conmoción internacional suscitada por estas violaciones de derechos a gran escala la que daría origen a la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* aprobada en el seno de la Organización de Naciones Unidas en 1948.



La referencia a la expresión ‘derechos humanos’ en el título, junto al abandono definitivo de la de ‘derechos naturales’, parece revelar una desvinculación respecto de la tradición cristiana del Derecho Natural en la que surgió la filosofía de los derechos naturales. Es algo que puede entenderse por la *vocación universal* del texto, destinado a una diversidad de culturas ajenas a esa tradición, aunque también, indudablemente, por el *proceso de secularización* experimentado por la cultura occidental, heredera de esa tradición.<sup>350</sup>

Ahora bien, la Declaración de 1948 contiene numerosas muestras de continuidad filosófica, articulada de manera más o menos consciente por sus redactores. Sobresale, por ejemplo, el hecho de que el preámbulo se exprese en términos de ‘reconocimiento’ de los derechos humanos, y no de ‘instauración’ de esos derechos, ya que solo cabe reconocer lo que ya existe. Los escolásticos humanistas hablaban coherentemente de ‘reconocer’ derechos naturales, porque consideraban que estaban *inscritos* en la misma naturaleza humana, pero si se prescinde por completo del concepto de unos derechos inherentes a la persona, la noción de ‘reconocimiento’ carece por completo de sentido.

También es significativa la mención del carácter ‘inalienable’ de esos derechos, ya que es un concepto que Las Casas y otros pensadores dedujeron precisamente de su carácter *inherente* a la persona. Sin una noción filosófica de lo que es inherente a la persona, la distinción entre derechos alienables e inalienables queda desprovista de todo fundamento.

La Declaración, por lo demás, acoge planteamientos propios de la tradición del Derecho Natural, como es la proclamación de *deberes* fundamentales de las personas, junto al reconocimiento



Declaración Universal de Derechos Humanos, de 1948 (fig. 132)

de los derechos. Es algo que se observa en el propio artículo 1.º, que establece que ‘todos los seres humanos (...) *deben* comportarse fraternalmente los unos con los otros’; o en el artículo 26, según el cual ‘toda persona tiene *deberes* respecto a la comunidad’. Otros artículos reproducen incluso la idea central de la doctrina de los derechos naturales, que es la relación entre el ejercicio de esos derechos y la realización de las potencialidades de la persona, y apuntando como objetivo expreso ‘el desarrollo pleno de la personalidad’.<sup>351</sup>

Las incongruencias doctrinales contenidas en el documento pueden explicarse en parte por la diversidad ideológica de las personalidades intelectuales que influyeron en su redacción. Entre ellas figuraron desde pensadores católicos, como el francés Jacques



Jacques Maritain y Julian Huxley (figs. 133 y 134)

Maritain, hasta humanistas seculares, como el inglés Julian Huxley. La aprobación de un documento único por el comité de redacción requirió concesiones ideológicas de todas las partes presentes, dando lugar a lo que los negociadores políticos y diplomáticos llaman con ironía ‘un camello’, entendido como ‘un caballo dibujado por un comité’; es decir, un documento sometido a las exigencias de todas las partes negociadoras, con la consiguiente pérdida de coherencia interna.

El catálogo de derechos de la Declaración de 1948 es el más amplio de todas las declaraciones, e incluye naturalmente los derechos a la vida, la libertad y la igualdad, que por su carácter primordial, reciben un tratamiento ampliado en una diversidad de artículos.

El catálogo de derechos de la Declaración de 1948 es el más amplio de todas las declaraciones, e incluye naturalmente los derechos a la vida, la libertad y la igualdad, que por su carácter primordial, reciben un tratamiento ampliado en una diversidad de artículos.

La vida y la seguridad, por ejemplo, se protegen con una serie de garantías procesales del ciudadano frente al Estado, como la presunción de inocencia, la prohibición de la tortura o la

imposibilidad de imponer penas por violar leyes no vigentes en el momento de su comisión; todas ellas con una larga tradición en la historia de las declaraciones de derechos, así como en la filosofía original de los derechos naturales.<sup>352</sup>

La libertad, por su parte, se protege en sus formas más tradicionales, como la libertad de circulación, de conciencia o de expresión, a las que se suman unas libertades históricamente más recientes, como la libertad de reunión o libertad de asociación, así como alguna libertad de nuevo cuño, como la libertad de investigación.<sup>353</sup>

En cuanto al derecho de igualdad, recibe un tratamiento privilegiado en esta declaración, tanto en su aspecto de *no subordinación*, al prohibirse de manera expresa la esclavitud, como de *no discriminación*, al condenarse enfáticamente cualquier distinción por razón de 'raza, color, sexo, idioma, religión, o de cualquier otra índole'.<sup>354</sup>

También reconoce el derecho humano a la propiedad, a diferencia de la tradición humanista, aunque le otorga un estatus inferior al que tuvo en la tradición liberal. Está complementado, además, por una amplia gama de *derechos sociales* (como el derecho al trabajo, al descanso, a la vivienda, a la asistencia médica, a la educación y a la cultura) que se corresponden en gran medida con la categoría de *derechos de segunda generación* y que vienen a desarrollar el concepto de Estado asistencial vislumbrado en su día por Vives.<sup>355</sup>

Al catálogo se incorporan otros derechos específicos, como el derecho a la nacionalidad o el derecho al matrimonio, propuestos originalmente por Vitoria, así como el derecho al honor y la reputación, estudiado y propugnado por Molina.<sup>356</sup>

Todos estos derechos se convertirían con el tiempo en derechos efectivos para un número creciente de personas en todo el mundo gracias a la incorporación implícita o explícita de la Declaración en los textos constitucionales de los diferentes

países. La vía iniciada con el acogimiento constitucional de la Declaración de 1789 alcanzaría, en efecto, un desarrollo sin precedentes con la Declaración de 1948, que de este modo se convertiría en el documento internacional de mayor resonancia jurídica jamás aprobado.

Pero su alcance real supera, en todo caso, el ámbito estrictamente jurídico. La filosofía humanista que subyace a la Declaración le confiere una autoridad ética y política de alcance universal, hasta el punto de ser ampliamente reconocida en nuestros días como la *Carta Magna* de la sociedad internacional.

## 16. LOS DERECHOS HUMANOS EN EL SIGLO XXI

LA EVOLUCIÓN MÁS RECIENTE de los derechos humanos se ha caracterizado en lo fundamental por la ampliación y desarrollo de los derechos de tercera generación, así como por el establecimiento de mecanismos institucionales para una protección más efectiva de los derechos humanos en todo el mundo.

Entre los derechos de tercera generación que han tenido un mayor desarrollo sobresalen algunos de los que fueron sugeridos en los inicios del Renacimiento —como los derechos de las personas con discapacidad, los derechos de los niños, los derechos de las mujeres o el derecho al medio ambiente—, y se suman a ellos otros tantos derechos nuevos, como el derecho a la paz o el derecho al desarrollo económico. Tanto en el ámbito interno como en el ámbito internacional se ha producido un creciente reconocimiento de estos derechos, si bien su desarrollo jurídico y su grado de aplicación son aún bastante desiguales.

### I. INSTITUCIONES DE NACIONES UNIDAS

**1. El Consejo de Derechos Humanos.** En cuanto a la institucionalización del sistema de protección de los derechos humanos, cabe resaltar el papel del *Consejo de Derechos Humanos* de la ONU, creado en 2006 a partir de un órgano anterior más limitado. Compuesto por cuarenta y siete Estados miembros rotativos, la función del Consejo es velar por el cumplimiento internacional de la Declaración de 1948, así como de los instrumentos jurídicos

que se derivan de ella. Y lo hace fundamentalmente a través de dos dispositivos institucionales: la revisión periódica universal y la atención de denuncias.



Sala del Consejo de Derechos Humanos en la sede de Naciones Unidas de Ginebra. El techo —pintado por Miquel Barceló— parece estar inspirado en el mar, acaso intuyendo la conexión histórica entre la globalización oceánica y los derechos universales (fig. 135)

Mediante la revisión periódica universal, cada Estado miembro de la ONU se somete con regularidad a un examen ante el Consejo, en el que se revisa el estado general de los derechos humanos en el país, así como el sistema nacional dirigido a su protección. El Estado examinado tiene la oportunidad de explicar las medidas adoptadas para mejorar esa protección desde su último examen, y el Consejo emite una serie de recomenda-

ciones dirigidas a reforzarla. Es un proceso esencialmente *colaborativo*. No hay mecanismos coactivos ni sanciones impuestas contra los países examinados, aunque la concentración de la atención internacional sobre la labor realizada por un Estado constituye un importante *estímulo moral* para adoptar nuevas medidas administrativas, e incluso introducir reformas políticas.

El Consejo de Derechos Humanos tiene también la facultad de atender denuncias específicas de particulares de cualquier lugar del mundo cuando se observe un cuadro persistente de violaciones manifiestas de los derechos humanos en un determinado país. Si la denuncia se admite a trámite, se forma un *grupo de trabajo*, compuesto por cinco expertos, encargado de examinar la situación y de elevar al Consejo el correspondiente informe. Es entonces cuando el Estado interesado tiene la oportunidad de aportar al Consejo las informaciones que considere oportunas. Es un proceso *confidencial*, aunque el Consejo tiene la facultad de hacerlo público si lo estima oportuno, con la consiguiente intensificación de la presión moral sobre el Estado en cuestión.



**2. El alto comisionado para los Derechos Humanos.** Otro actor clave es el *alto comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos*, que es el principal funcionario de la ONU en materia de derechos humanos. Su función consiste en reforzar los mecanismos internacionales dirigidos a proteger estos derechos, así como supervisar el cumplimiento de las normas universalmente reconocidas. La labor se asemeja, en este sentido, a la realizada en su día por Las Casas en su condición de defensor de los derechos naturales de los indios, aunque contando con un mandato global. Lo que en la actualidad caracteriza al alto comisionado es su capacidad de prestar *asistencia técnica* a los Estados nacionales, que son, en definitiva, los que tienen la principal responsabilidad en la protección de los derechos humanos.

**3. La Corte Penal Internacional.** Pero la mayor novedad en el proceso de institucionalización de la protección internacional de los derechos humanos ha sido, sin duda, la creación de la *Corte Penal Internacional*, acordada en la Conferencia Diplomática de Roma de 1998. La filosofía que anima a la Corte proviene en última instancia de Vitoria, y en concreto de su idea visionaria de que las violaciones de los derechos naturales —especialmente en sus manifestaciones más graves y masivas— constituyen ilícitos internacionales que deben ser castigados de acuerdo con un concepto de *justicia universal*. Concibió la posibilidad de que crímenes de este tipo, como los crímenes de guerra o la agresión militar, pudiesen ser juzgados por ‘un juez superior’<sup>357</sup> o, en su defecto, por el ‘príncipe’ vencedor de la guerra, actuando ‘como legítimo juez.’<sup>358</sup>

Su competencia universal radicaba en el carácter universal de los derechos naturales. ‘Es lícito castigar (...) a los malhechores



Conferencia Diplomática de Roma donde se estableció la Corte Penal Internacional (fig. 136)

del propio territorio', razonaba, 'luego también es lícito hacerlo con los extranjeros'.<sup>359</sup> También debía ser universal el criterio de justicia aplicado. Por eso insistía en que el príncipe vencedor actuase como 'árbitro' y 'no como acusador',<sup>360</sup> para que en calidad de juez pudiese dictar una verdadera 'sentencia' con valor legal.<sup>361</sup> En cuanto a la condena que finalmente se impusiese a los culpables, no podía constituir una simple venganza, sino que había de imponerse 'a título de pena'<sup>362</sup> al servicio del 'bien público' universal,<sup>363</sup> y debía ser, en todo caso, moderada y 'proporcionada a la culpa'.<sup>364</sup>

Ideas como estas fueron expresadas por otros pensadores de la escolástica humanista, como Suárez y Grocio, así como por



Fase oral del juicio de Núremberg (fig. 137)

diversos juristas ilustrados y posilustrados, pero solo fueron llevadas a la práctica después de la Segunda Guerra Mundial para juzgar los crímenes de guerra y genocidio aparentemente cometidos por las autoridades de las dos grandes potencias vencidas: Alemania y Japón. Lo cierto es que la autoridad de los tribunales de Núremberg y Tokio, establecidos en 1945,

carecía de verdadero fundamento en el Derecho Internacional, pero se erigieron sobre la base de un razonamiento jurídico análogo al apuntado por Vitoria, que apelaba a la exigencia ética insuperable de juzgar unos crímenes atentatorios contra los valores más esenciales de la Humanidad.

Se pretendía, además, juzgar a los acusados por unos delitos que tampoco tenían reconocimiento previo en el Derecho Internacional, lo que implicaba violar un principio esencial del Derecho Penal que impide aplicar a los reos leyes penales que no hayan sido promulgadas con antelación. De nuevo, se razonó que los crímenes en cuestión violaban principios universales de la justicia humana que los acusados conocían necesariamente en

el momento de su comisión, y que justificaban su procesamiento penal incluso en ausencia de base legal. También en este caso se recurrió a una lógica análoga a la ofrecida por el Derecho Natural, pese a considerarse en aquel momento doctrinalmente superado.

La actual Corte Penal Internacional se inscribe en la misma tradición jurídica de justicia universal, aunque fue diseñada para superar las deficiencias de los tribunales anteriores. Se concibió desde el principio como una corte *imparcial*, de carácter internacional y no controlada por las potencias dominantes; se entendió que debía tener un sólido fundamento en el Derecho Internacional, para lo que se aprobó un *tratado multilateral* suscrito por un amplio sector de la comunidad internacional; y se procedió a *definir los delitos* para los que sería competente, a fin de respetar las garantías procesales de los acusados. La Corte fue investida, en definitiva, de todos los atributos propios de un ‘juez superior’ en materia de ilícitos internacionales, como lo concibiera en su día Francisco de Vitoria.\*

En todo caso, la Corte Penal Internacional solo puede juzgar los crímenes más atroces y ofensivos para la comunidad internacional, como los crímenes de guerra, los crímenes contra la Humanidad, la agresión militar o el genocidio, y debe regirse siempre por el llamado *principio de complementariedad*, que la habilita para juzgar únicamente aquellos



Sede de la Corte Penal Internacional en La Haya (figs. 138 y 139)

\* Tuve la enorme suerte de participar en la Conferencia de Roma que creó la Corte Penal Internacional, en 1998, como miembro de la delegación diplomática española. Mi labor fue francamente modesta, limitándose a negociar aspectos procedimentales del funcionamiento de la Corte, pero fui plenamente consciente de la significación histórica del evento que estaba presenciando. Vi cómo el esfuerzo teórico de Vitoria y otros pensadores por establecer un sistema legal capaz de combatir las mayores violaciones de los derechos naturales en cualquier parte del mundo estaba teniendo su plasmación institucional en la comunidad internacional. La visión humanista de una justicia universal estaba materializándose, finalmente, ante mis propios ojos.

crímenes que los Estados competentes no puedan o no quieran juzgar. Sobre esta base legal echó a andar la Corte, cuya primera sentencia fue dictada en 2012, lo que significa que aún tiene por delante la inmensa tarea de ganarse el prestigio que requiere su función, tanto en términos de capacidad técnica como de imparcialidad política.<sup>365</sup>

**4. Balance histórico.** Al examinar los desarrollos institucionales del siglo XXI, se hace obvio que el proceso de implantación de un sistema internacional capaz de garantizar la protección universal de los derechos humanos se encuentra aún en una *fase inicial de desarrollo histórico*, por más que sus orígenes se remonten al siglo XVI.

Porque ahí empezó todo, en efecto: en el proceso de globalización renacentista que unió a todos los continentes habitados de la Tierra, propiciando el reconocimiento de una naturaleza humana universalmente compartida. De ahí surgió una filosofía humanista dirigida a preservar lo esencial de esa naturaleza común, en todas las personas y en todas sus dimensiones. Si, en otras palabras, el desarrollo de la navegación oceánica llevó al descubrimiento de la Humanidad, y el avance de la antropología renacentista permitió el descubrimiento de la *humanidad* de la Humanidad, la invención de los derechos humanos apuntó a la *protección* de la Humanidad y, más concretamente a la protección de la humanidad de la Humanidad.

Lanzó el proyecto ético más trascendente de la era moderna.



## SECCIÓN CUARTA

---

# EL ORIGEN DE LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA

~ LA EMANCIPACIÓN DE LA HUMANIDAD ~

**L**A UNIVERSALIDAD DE LA naturaleza humana reconocida en el Renacimiento encontró pronto su reflejo en la universalidad de los derechos naturales reconocidos a las personas. Pero los pensadores renacentistas eran del todo conscientes de la naturaleza inherentemente *social* del ser humano, así como del carácter esencialmente *natural* de la sociedad humana. Esto implicaba la existencia de un ámbito de decisión colectiva en el que cada ciudadano debía poder participar en su condición de miembro de la sociedad, y en el ejercicio de su derecho natural a la libertad. Pero no tenía sentido ejercer esa libertad si antes no se reconocía a la sociedad el derecho natural de decidir *colectivamente* su propio destino.

Es un derecho que hoy se identifica generalmente con el concepto político de *democracia*, y que la doctrina jurídica moderna reconoce como un derecho humano de carácter colectivo. Interesa en especial reconstruir el proceso por el que se diseñó la arquitectura ideológica e institucional que sustenta este derecho, ya que su desarrollo será clave para la emancipación histórica de la especie humana.





## 17. EL PRINCIPIO REPRESENTATIVO

EL PRIMER PASO HACIA el gobierno democrático se dio en la Europa bajomedieval, y consistió en asegurar que la *voz* del pueblo llegase siempre al rey antes de tomar decisiones de especial trascendencia. Hubo, por supuesto, precedentes históricos de participación popular en la democracia de la Grecia clásica, pero fue una experiencia limitada a las *ciudades-estado*, nunca extendida a los grandes Estados territoriales, donde la participación política de la ciudadanía resulta naturalmente más compleja en términos prácticos.<sup>366</sup>

Aquella era, además, una participación popular *multitudinaria* que discurría en las plazas públicas. De ella se tenía noticia en la Edad Media por vía de los filósofos clásicos, que en su mayoría la consideraban una experiencia política fallida, describiéndola como ‘el gobierno de las turbas’. El proceso de toma de decisiones respondía, en efecto, a una dinámica social incontrolada que hoy se conoce como *psicología de masas*, que producía como resultado una acción política arbitraria, incoherente y carente de rumbo.<sup>367</sup>

La vía elegida en el Medievo para llevar al soberano la voz del pueblo consistió en permitir que los ciudadanos eligiesen libremente unos *representantes populares* para viajar a la corte en respuesta a una convocatoria real de carácter periódico, y trasladar ahí los intereses e inquietudes de sus electores. Es lo que se conoce como *principio representativo*, que alcanzaría un gran desarrollo en siglos posteriores, demostrando además su gran utilidad como corrector de la inconsistencia política que caracteriza al gobierno de las multitudes desorganizadas.

## I. LAS CORTES DE LEÓN

Los documentos históricos muestran que el principio representativo tenía ya una articulación institucional a finales del siglo XII. Hay constancia, por ejemplo, de que en 1188 se procedió a reconocer una amplia representación



Colegiata de San Isidoro. Sede de las Cortes de León desde 1188 (fig. 140)

al estamento popular en el reino de León, incluyéndolo en el principal órgano consultivo del rey Alfonso IX, que solía reunirse en la Colegiata de San Isidoro de León. La inclusión de la representación popular supuso la constitución de las llamadas *Cortes de León*, reconocidas como la primera expresión del parlamentarismo europeo.<sup>368</sup>

**1. Origen histórico.** Fue un proceso histórico gradual. El rey venía asesorándose a través de un órgano llamado *curia regia*, compuesto por representantes del clero y la nobleza, a fin de tratar los asuntos ordinarios de gobierno. En cierto momento entendió oportuno incorporar una representación general de la ciudadanía, formando lo que se conocía como *curia plena*, que se reunía con carácter extraordinario. Con el mantenimiento de este formato en sucesivas reuniones, se propiciaría la inserción institucional de las Cortes en el gobierno del reino de León.<sup>369</sup>

¿Y qué llevó a Alfonso IX a tomar esta decisión histórica? El principal motivo fue, al parecer, la debilidad política del rey al asumir el trono, en 1187, con la corta edad de diecisiete años. Se coronó, además, con la oposición de su madrastra, doña Urraca, que maniobraba políticamente en favor de las aspiraciones de su propio hijo, Sancho. En estas circunstancias, el nuevo monarca creyó oportuno procurarse el apoyo popular para afianzar la estabilidad de su reinado.<sup>370</sup>

La persistencia de esta fórmula se atribuye, por otra parte, a la necesidad de recaudar impuestos minimizando la previsible resistencia popular. El reino de León estaba viendo frenada su acción de Reconquista hacia el sur por la resistencia de diversas fuerzas musulmanas, y requería la exacción de nuevos fondos para relanzar la empresa. Tanto el clero como la nobleza estaban exentos del pago de impuestos, por lo que la contribución fiscal del pueblo era clave.<sup>371</sup> Al recabar su opinión sobre los modos y tiempos de la contribución, el rey estaba reconociendo al pueblo su papel primordial en el sostenimiento económico del reino, lo que permitiría al pueblo adquirir la condición de actor y socio político en la gobernación del Estado.<sup>372</sup>



Alfonso IX de León. Catedral de Santiago de Compostela (fig. 141)

**2. Funcionamiento.** La constitución de las Cortes se iniciaba siempre con una convocatoria del rey, que solía producirse dos veces al año. Acto seguido se procedía a la elección de los representantes o *procuradores* del pueblo, generalmente por el procedimiento de voto a mano alzada en las plazas públicas de las respectivas localidades, aunque las autoridades municipales de las villas y ciudades podían designar también un número determinado de procuradores propios. El principio de representación popular quedaba salvaguardado en la medida en que esas autoridades habían sido previamente elegidas por los vecinos del municipio.<sup>373</sup>

Los procuradores recibían de sus electores instrucciones precisas de las posiciones que debían tomar en las Cortes, sin apenas otorgar un margen a la discrecionalidad del procurador; es lo que se conoce en la tradición parlamentaria como *mandato imperativo*.<sup>374</sup> Una vez reunidos en León los representantes de los diferentes estamentos, comenzaban las sesiones parlamentarias, celebradas, inicialmente, en el claustro de la Colegiata de San

Isidoro a lo largo de varios días. No se conoce con precisión el funcionamiento de las sesiones, pero se descarta que hubiera reuniones plenarias y votaciones como en los parlamentos actuales, ya que tenían el propósito más limitado de facilitar la expresión de las posiciones de cada estamento ante los demás estamentos, y ante el propio rey, que a la luz de lo expuesto aprobaba las oportunas disposiciones.



Claustro de la Colegiata de San Isidoro (fig. 142)

**3. Legislación.** Un caso especialmente relevante de esta legislación real de base parlamentaria fue el conjunto de decretos de aplicación general conocido como los

*Decreta* de León, probablemente promulgados tras la segunda sesión de Cortes de 1188.<sup>375</sup> Su trascendencia histórica residiría en tres aspectos fundamentales:

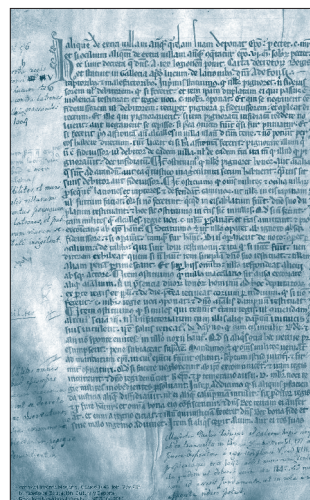
Por una parte, *institucionalizaban la relación política del rey con las Cortes* recién constituidas. El documento comienza, en efecto, con la siguiente declaración real: ‘Yo, Don Alfonso (...) habiendo celebrado curia en León con (...) los obispos y los magnates (...) y con los ciudadanos elegidos en cada una de las ciudades, establecí y confirmé bajo juramento que (...) respetaría las buenas costumbres (...).’<sup>376</sup> Y concluye afirmando: ‘También prometieron todos los obispos, y todos los caballeros y los ciudadanos (...) ser fieles a mi consejo, a fin de mantener la justicia y conservar la paz’. Este cruce de compromisos entre el rey y las Cortes iría trabando de forma inadvertida un nuevo sistema de gobierno.

Por otra parte, las ‘buenas costumbres’ que el rey juraba respetar *protegían unas prerrogativas ciudadanas que siglos después se concebirían como derechos naturales de las personas*, lo que revela el influjo político que tuvo el principio de representación popular. Así, al comprometerse el rey a que ‘ni yo ni otro cualquiera entre por la fuerza en casa de otro o le haga algún daño en ella o en sus

bienes',<sup>377</sup> estaba protegiendo el derecho a la seguridad de los ciudadanos, y en particular la *inviolabilidad del domicilio*, actualmente reconocido en la mayoría de los textos constitucionales.<sup>378</sup> Al disponer que nadie podría ser detenido 'a no ser por medio de los justicias (...) puestos por mí; y ellos (...) hagan cumplir fielmente el derecho',<sup>379</sup> estaba protegiendo la libertad de los ciudadanos y, en concreto, su *libertad de circulación*.<sup>380</sup> Por último, al decretar que 'si alguno de los justicias denegase justicia al querellante o la demorase maliciosamente (...) se obligue al justicia a pagar al querellante el doble tanto de su demanda',<sup>381</sup> estaba protegiendo el *derecho a la justicia* que debe asistir a todo ciudadano.

El tercer aspecto fundamental del documento es que reconoce una serie de decisiones de especial trascendencia colectiva que el rey no puede tomar sin consultar a las Cortes. 'Prometí también —proclama el rey— que no haré guerra ni paz ni pacto a no ser con el consejo de los obispos, nobles y hombres buenos, *por cuyo consejo he de regirme*'.<sup>382</sup> Es el antecedente de la tradición constitucional que requiere el consentimiento expreso del parlamento para declarar la guerra, hacer la paz o concluir tratados internacionales.

**4. Propagación del modelo.** La experiencia parlamentaria de León se reproduciría pronto en los demás reinos ibéricos. En 1250 se reunieron en Sevilla las primeras Cortes de Castilla con representación popular, que entre otros aspectos destacaron por el reconocimiento y desarrollo legal de la *inmunidad parlamentaria*, en virtud de la cual los procuradores no podían ser detenidos mientras estuvieran en el ejercicio de su función representativa. Fijaron incluso unas dietas de viaje y un salario parlamentario para el sostenimiento de los procuradores mientras estuviesen



Código con el texto de los Decreta de León (fig. 143)



desplazados, lo que implicaba el reconocimiento social e institucional de su función pública.<sup>383</sup>

También surgieron parlamentos con representación popular en los reinos de Aragón y Valencia, así como en el condado de Barcelona. Coincidiendo básicamente con el proceso de unión de estos reinos, se otorgó en 1283 el llamado *Privilegio General*, que se parecía a los *Decreta* leoneses en la medida en que recogía una serie de compromisos recíprocos entre el rey y las Cortes. Pero su rasgo más sobresaliente era que, más allá de la habitual función parlamentaria de informar las decisiones tributarias, llegaría a compartir con el rey el *poder legislativo* en ciertas materias, lo que señala la función principal que irían adoptando los parlamentos europeos en siglos posteriores.<sup>384</sup>

La introducción del principio representativo en la acción de gobierno se extendió, en realidad, por toda Europa, y fue en Inglaterra donde alcanzó mayor desarrollo. En 1215 el rey Juan sin Tierra fue obligado a aceptar un documento político conocido como *Carta Magna*, que entre otras cosas exigía el consentimiento expreso de los representantes estamentales antes de aprobarse cualquier tributo, lo que significaba ir más allá del parlamentarismo original, que solo requería un procedimiento de *consulta*

previa. Pero el documento restringía la representación estamental a los ‘arzobispos, obispos, abades, duques y barones principales’, a los que solo se sumaban ‘quienes posean tierras directamente de Nos’ (del rey).<sup>385</sup> No había, en definitiva, una verdadera representación popular ni, por tanto, un parlamento en sentido propio.

Así fue, al menos, hasta 1265, cuando el líder de una revuelta aristocrática, Simón de Montfort, hizo una convocatoria parlamentaria sin consentimiento real que por primera vez incluía representantes de los burgos (*boroughs*),



Simón de Montfort.  
Catedral de Chartres (fig. 144)



a imitación de las Cortes de León.<sup>386</sup> Desde entonces, y con ciertas interrupciones, el parlamentarismo inglés seguiría desplegándose hasta hacerse con el poder legislativo. Llegaría incluso a constituirse en centro de la vida política inglesa, formando lo que se conoce en ciencia política como *sistema parlamentario*.

El reconocimiento de la voz del pueblo tuvo, pues, un efecto transformador de la acción de gobierno que superó ampliamente sus propósitos iniciales.



## 18. EL PRINCIPIO DEMOCRÁTICO

EL PRESIDENTE DE ESTADOS Unidos Abraham Lincoln pronunció en 1863 un discurso histórico expresando su compromiso con el gobierno democrático, al que se refirió célebremente como el gobierno ‘del pueblo, por el pueblo y para el pueblo.’<sup>387</sup> A partir de esta simple fórmula puede explicarse con facilidad el proceso por el que fue desarrollándose el principio democrático a lo largo de la era moderna, si bien las transformaciones no se produjeron justo en ese orden. La definición política de esos tres rasgos esenciales de la democracia surgió, en realidad, de las tres grandes corrientes del pensamiento político renacentista —republicanismo, constitucionalismo y sufragismo—, cada una de las cuales apareció en respuesta a las posibilidades y exigencias de su tiempo.

### I. REPUBLICANISMO

Los primeros esfuerzos se dirigieron a asegurar un gobierno *para el pueblo*, es decir, orientado al bien común. De acuerdo con un patrón típicamente renacentista, ciertos intelectuales del siglo XVI se dedicaron a estudiar los tratados clásicos de ciencia política, así como la historia política de Grecia y Roma, con el objetivo de racionalizar al máximo el sistema de gobierno de la época. Aunque la corriente se conoce generalmente como *republicanismo*, no debe entenderse necesariamente en oposición a la monarquía hereditaria, como se entendería hoy, ya que algunos de sus representantes se inclinaban, de hecho, por la forma monárquica de

gobierno. El nombre responde más bien a la especial admiración que sentían por la república romana, caracterizada por una *organización institucional racional* que estaría en la base de su éxito y su continuidad histórica. Se hablaría, por tanto, de *república* para referirse a cualquier Estado que tuviera una institucionalidad racional de acuerdo con sus necesidades políticas, con independencia de que la jefatura del Estado fuera o no hereditaria.

**1. Castrillo.** Un exponente destacado de esta corriente intelectual fue el trinitario castellano Alonso de Castrillo, que en 1521 escribió su asombroso *Tratado de república*, en el que intentaba



Alonso de Castrillo (fig. 145)

extraer enseñanzas prácticas del estudio de los diferentes sistemas políticos de la Antigüedad. Esa era, para él, la base de la ‘ciencia’ de la gobernación de los pueblos, que él consideraba ‘la más excelente de todas las ciencias’.<sup>388</sup>

Su método consistía en observar cómo las normas políticas vigentes en una sociedad determinada afectaban la moralidad de gobernantes y gobernados, haciéndolos más o menos virtuosos. El objetivo último era alertar de aquellas normas que tendían a socavar la virtud de gobernantes y gobernados, y proponer otras que reforzasen su virtud, de modo que la república pudiera servir eficazmente al bien común. Comprobó, por ejemplo, que los ocupantes de cargos públicos tendían a afianzar y expandir su poder con el paso del tiempo, hasta el punto de abusar de sus cargos a costa de los ciudadanos. ‘La duración en el oficio —escribió— no es sino *atrevimiento* para el pecado’,<sup>389</sup> ya que ‘creciendo el tiempo mengua la virtud y crece la *cubdicia*’ (codicia).<sup>390</sup> El riesgo era extremo, en su opinión, en el caso de los cargos vitalicios ya que, según decía, ‘los gobernadores perpetuos *desprecian la gente común*’ y además ‘trocan el provecho del pueblo por el provecho suyo’.<sup>391</sup>

La solución era suprimir los cargos vitalicios y establecer en su lugar un sistema de *limitación de mandatos* que, en opinión de Castrillo, tendría un efecto moral positivo sobre quien ejercía el poder. Insistió sobre todo en que el ‘temor de todo gobernante’ a convertirse en ‘gobernado’ lo hacía generalmente ‘más justo’,<sup>392</sup> con lo que se anticipó cuatro siglos al filósofo austrobritánico Karl Popper, que en el siglo XX propugnaría como principal rasgo estructural de las sociedades democráticas —o *abiertas*, como él las llamaba— el *miedo de los gobernantes* a ser retirados de sus puestos, lo que los llevaba a moderarse en el ejercicio del poder.

Ahora bien, no bastaba con limitar los tiempos. Era preciso que al término de cada mandato el gobernante asumiese la responsabilidad política de su gestión y *rindiese cuentas* de la labor realizada. Si son los hombres, como afirmaba Castrillo, libres e iguales por naturaleza, era un ‘agravio’ a esa naturaleza común que ‘un hombre consienta ser gobernado (...) sin que el gobernador se obligue a *dar cuenta* de cómo gobierna.’<sup>393</sup> La rendición de cuentas era un principio político de raigambre clásica que luego alcanzaría especial importancia en el sistema parlamentario inglés bajo el concepto institucional de *accountability*.

Pero si los cargos vitalicios tenían efectos corruptores, tanto más los tenían los cargos hereditarios, donde la tendencia al abuso de poder se agravaba no solo a lo largo de la vida del gobernante, sino que se pasaba de generación en generación. Inspirado en la tradición clásica, Castrillo propuso sustituir los cargos hereditarios por cargos *electivos*, incluso en el caso del jefe de Estado, con lo que llegó a propugnar, como forma ideal de gobierno, una *monarquía electiva*, análoga en cierta medida a los actuales sistemas presidencialistas, centrados en la figura del jefe de Estado electo. Atento siempre a los efectos morales de las normas políticas sobre gobernantes y gobernados, defendió esta forma de gobierno al afirmar que ‘sabrán ser mejor súbdito quien en algún tiempo mandó y aquél sabrá mejor mandar que en algún tiempo

fue súbdito.<sup>394</sup> A esto se sumaba el incentivo positivo de la reelección. Recordaba que la reelección de los mandatarios romanos era considerada un ‘grande honor’ y sostuvo que ‘la cubdicia de la gloria de ser reelegidos a estos los hizo más justos.’<sup>395</sup>

No parece que Castrillo concibiese estos procesos electorales en términos democráticos en sentido estricto, ya que su referencia fue siempre la experiencia romana, donde el voto estaba fuertemente sesgado en favor de las clases privilegiadas.<sup>396</sup> Pero es patente que los conceptos políticos de Castrillo respondían, en este y en otros casos, al ideal republicano de racionalidad institucional en interés del pueblo.

**2. Vitoria.** Otra figura relevante de esta corriente intelectual fue el propio Francisco de Vitoria, que en 1528 pronunció una de sus famosas reelecciones, conocida como *Sobre el poder civil*, en la

que formuló sus principales tesis sobre el origen y ejercicio del poder político.

Partió de la idea de que el poder político era una realidad natural, cualquiera que fuera la forma de gobierno adoptada, ya que ninguna sociedad era capaz de perdurar sin dirección política. Las sociedades podían elegir la forma de gobierno que estimasen oportuna —ya fuera monárquica, aristocrática o democrática— en el entendido de que cualquiera de ellas podía servir al bien común. De acuerdo con la taxonomía clásica de Aristóteles, Vitoria entendía por *monarquía* el gobierno de uno solo, por *aristocracia* el gobierno de varios (los mejores) y por *democracia* el gobierno de

todos. Pero comprendía que estos tres sistemas no eran necesariamente excluyentes entre sí, y que cada uno de ellos respondía, de hecho, a una necesidad básica del poder político. La monarquía respondía a la necesidad de unificar la acción de gobierno,



Primera edición de las Relecciones de Vitoria (Lyon, 1557) (fig. 146)



ya que, si la república tenía que actuar como un solo cuerpo, debía tener una sola cabeza; la aristocracia respondía a la necesidad de incorporar a la acción de gobierno a las personas más talentosas de la sociedad, de manera que pudiesen aportar sus especiales cualidades al bien común; y la democracia servía para trasladar al poder político el sentir de la sociedad en su conjunto, lo que nunca podía perderse de vista si de verdad se quería servir al interés general.<sup>397</sup>

En línea también con Aristóteles, Vitoria pensaba que la fórmula política óptima era un *modelo mixto* que integrase las tres formas de gobierno en una sola república, de modo que el poder se ejerciese con unidad de acción, con competencia intelectual y en sintonía con el pueblo. Pero así como Aristóteles pensaba que en ese modelo la aristocracia de los mejores debía tener preponderancia, Vitoria asignaba ese papel preponderante a la monarquía, ya que entendía que el mayor peligro para cualquier república era la división política, y que la monarquía era el sistema que mejor conjuraba ese peligro. Algunas monarquías del Renacimiento, como España, habían desarrollado instituciones que incorporaban a la acción de gobierno el principio aristocrático —mediante una incipiente burocracia de *letrados*— así como el principio democrático —a través de las Cortes—, lo que llevó a Vitoria a señalar al sistema español de la época como ejemplo de sistema político mixto.<sup>398</sup>

En todo caso, y con independencia de la forma de gobierno instaurada, Vitoria insistía en que todas las acciones de los gobernantes debían realizarse siempre *al amparo de la ley*. Es lo que se conoce actualmente como *principio de legalidad*, que tiene un origen clásico, pero que en la Edad Media había sido sustituido en gran medida por el gobierno personalista de los reyes. Para rehabilitar su uso, Vitoria insistía en que ‘las leyes dadas por la república obligan a todos’, de modo que si el rey las desobedeciese, ‘haría injuria a la república y a los demás ciudadanos.’<sup>399</sup> El sometimiento

del rey a la ley fue, por tanto, la marca característica del pensamiento republicano de Vitoria.

**3. Maquiavelo.** La figura más destacada del republicanismo renacentista fue, en todo caso, Nicolás Maquiavelo; no por los consejos políticos expresados en *El Príncipe*, que no se dirigían precisamente al bien común, sino por sus *Discursos*, escritos años después y orientados fundamentalmente a asegurar la estabilidad y continuidad política de la república.

Maquiavelo acogió, como Vitoria, el esquema aristotélico de las tres formas de gobierno, decantándose también por el modelo mixto. Pero no lo justificó, como Vitoria, por la aportación positiva de los principios monárquico, aristocrático y democrático, sino porque su integración institucional servía para contener la tendencia a la corrupción inherente a cada uno de ellos.

Pensaba, en efecto, que la monarquía tendía a degenerar en tiranía, la aristocracia en oligarquía y la democracia en caos, entendiendo por *degeneración* el proceso por el que los detentadores del poder dejaban de regirse por el bien común y pasaban a regirse por su interés particular. Había, sin embargo, una forma de evitar esa degeneración, y consistía en oponer a los tres poderes entre sí.

Se trataba de reconocer la *pugna política latente en toda sociedad* y operar sobre esa base. Maquiavelo observó, por ejemplo, que en los inicios de la república romana el poder real, o jefatura del Estado, estaba encarnado por dos *cónsules* asistidos por un *Senado* de extracción noble, mientras que la plebe estaba institucionalmente excluida. Fue entonces cuando se produjo una sublevación popular que acabó por forzar la instauración de los llamados *tribunos de la plebe*, los cuales ‘no abolieron por completo el poder real para aumentar el de los nobles, ni se privó a estos de toda su autoridad para darla al pueblo, sino que haciendo un *poder mixto*, se organizó una *república perfecta*’<sup>400</sup>

El perfeccionamiento de la república provenía, por tanto, del *conflicto político* en el seno de la sociedad, que era algo que Maquiavelo valoraba de forma positiva. Sostenía, en efecto, que en política ‘los buenos ejemplos vienen de la buena educación, y la buena educación de las buenas leyes, y estas de aquellos desórdenes, que muchos inconsideradamente condenan.’<sup>401</sup> Pensaba que era preferible crear vías institucionales para que los conflictos políticos pudieran canalizarse sin necesidad de recurrir a la fuerza. ‘Nada contribuye más a la firmeza y estabilidad de una república —sostenía— como el organizarla de suerte que las opiniones que agitan los ánimos tengan *vías legales de manifestación*.’<sup>402</sup>

| Formas de gobierno | Estado puro (al servicio del bien común) | Estado corrupto (al servicio del poder) | Institución romana (periodo republicano) |
|--------------------|--|---|--|
| Gobierno de UNO    | Monarquía                                | Tiranía                                 | Consulado                                |
| Gobierno de VARIOS | Aristocracia                             | Oligarquía                              | Senado                                   |
| Gobierno de TODOS  | Democracia                               | Caos                                    | Tribunos de la plebe                     |

A diferencia de Castrillo y otros pensadores republicanos, Maquiavelo no confiaba demasiado en la posibilidad de mejorar moralmente a gobernantes y gobernados. Tenía, de hecho, un concepto bastante negativo de la naturaleza humana y no aspiraba a cambiarla. En su opinión, ‘quien funda un estado y le da leyes debe suponer a todos los hombres malos y dispuestos a emplear su malignidad natural siempre que la ocasión se lo permita. Si dicha propensión está oculta algún tiempo, es por razón desconocida (...) pero el tiempo, maestro de todas las verdades, la pone pronto de manifiesto.’<sup>403</sup> Por medio de la observación del despliegue de esa naturaleza humana en sociedad, Maquiavelo intentaría

describir la *mecánica política* subyacente a todas las sociedades, y a partir de ahí diseñar una *ingeniería institucional* capaz de regularla de manera pacífica, e incluso ordenada.

Por último, Maquiavelo haría un examen de la república, entendida —aquí sí— en oposición a la monarquía hereditaria. Se decantó resueltamente en favor del sistema republicano, aduciendo su mayor adaptabilidad. ‘Las repúblicas —dijo— tienen más vida y mejor (...) que las monarquías, pues pueden acomodarse, a causa de la variedad de genios de sus ciudadanos, a la diversidad de los tiempos, cosa imposible para un príncipe; porque un hombre acostumbrado a proceder de cierto modo no cambia de costumbres (...) y cuando los tiempos varían en sentido contrario a sus procedimientos, por necesidad sucumbe.’<sup>404</sup>

Estas ideas, y en particular la concepción dinámica y conflictiva de la república, encontrarían eco en las constituciones de siglos posteriores, que incorporarían un sistema de canalización institucional del conflicto político, conocido como *sistema de pesos y contrapesos*, por el que los diferentes poderes del Estado se limitan entre sí, evitando excesos en la acción de gobierno.

## II. CONSTITUCIONALISMO

**1. Tomás de Aquino.** Los esfuerzos históricos por instaurar un gobierno *del pueblo*, y no solo para el pueblo, tuvieron su génesis en el pensamiento político de santo Tomás. Su punto de partida fue la aceptación de la doctrina medieval del origen divino del poder de los reyes, pero introduciendo un matiz que tendría una inmensa trascendencia histórica; entendió que el poder de los reyes *no provenía directamente de Dios*, sino que se transmitía *de forma indirecta*. Dios hacía depositaria del poder legítimo a la comunidad política, y esta se lo encomendaba después al rey. Santo Tomás lograba con ello sintetizar la concepción católica tradicional con la concepción secular clásica del origen del poder.

Entendió que la instauración de ese poder se instrumentaba a través de un pacto (*'pactum'*) entre el pueblo y el rey, en el que el pueblo encomendaba al rey asumir la responsabilidad de gobernar al servicio del bien común, y el rey aceptaba el compromiso a cambio de la obediencia del pueblo. Se trataba de un verdadero *pacto constitucional* —o, simplemente, 'constitución'—, ya que a través de él se constituía originalmente el poder político del Estado, definiéndose sus términos fundamentales. No era necesario que el pacto se hubiera manifestado de manera expresa en un evento histórico concreto, ya que en todo caso se entendía que se había ido forjando, implícita o explícitamente, a través de un largo proceso histórico.

La consecuencia fundamental de esta concepción pactista del origen del poder era que si el rey incumplía su compromiso básico de velar por el bien común y, en lugar de eso, gobernaba en su propio interés, el pueblo podía incumplir su deber de obediencia al rey, hasta el punto de rebelarse legítimamente contra él.<sup>405</sup> Se entendía que, al gobernar en su propio interés, *dejaba de ser rey para convertirse en tirano*, con lo que se disolvían las obligaciones contraídas por el pueblo.

Ahora bien, santo Tomás no era ningún agitador irresponsable, y advertía de que no toda forma de tiranía legitimaba la rebelión, ya que los daños ocasionados por la rebelión podrían ser aún más lesivos para el bien común que los causados por el tirano. Se requería una perpetración sistemática de crímenes contra la población para justificar la sublevación popular. Aun así, la teoría política de santo Tomás conllevaría una ruptura radical respecto de la tradición católica, que, al predicar el origen divino del poder, exhortaba al pueblo a obedecer de forma incondicional a los gobernantes. 'No hay autoridad sino bajo Dios', dejaría dicho san Pablo, por lo que 'quien resiste a la autoridad resiste la disposición de Dios.'<sup>406</sup>



Coronación de Carlomagno por el papa León III en el año 800, reflejo de la concepción medieval del poder real, recibido de Dios (fig. 147)

Es cierto que la Iglesia ya había alterado esta doctrina con anterioridad, adoptando en el siglo XIII las tesis del obispo inglés John de Salisbury, que no solo legitimaban la rebelión popular, sino también el *tiranicidio*. Pero se trataba de un planteamiento netamente distinto al de santo Tomás, ya que la causa legitimadora no era para Salisbury la opresión del pueblo, sino la *herejía*. La rebelión era un castigo a la traición cometida por el rey contra Dios —de quien había recibido el poder— y no contra el pueblo —a quien no debía nada—. El pueblo era solo el ejecutor material de un castigo divino, declarado por el Papa. En el planteamiento de santo Tomás, en cambio, el pueblo actuaba en nombre propio, reaccionando al hecho de que el rey había traicionado *su* encargo. Podía actuar legítimamente contra el rey porque se entendía que el poder era, en efecto, *del pueblo*. Es lo que se conoce en la doctrina política moderna como *principio de soberanía popular*.

**2. Desarrollo del constitucionalismo en España.** Pero estas ideas caerían en el olvido durante más de dos siglos, siendo rescatadas en la España del Renacimiento, donde llegarían a hacerse hegemónicas hasta el punto de inspirar sublevaciones políticas, proyectos constitucionales y una variedad de manifestaciones culturales. Los tratadistas políticos defenderían sistemáticamente el homicidio del rey en casos extremos, y dedicarían sus tratados al propio monarca, que rutinariamente ordenaría su publicación; incluso protegería a alguno de estos autores al ser objeto de alguna forma de persecución. Estas ideas llegaron a componer, por tanto, lo que se conoce como *constitución interna* —tácitamente consensuada— de la España de la época.<sup>407</sup>

En cuanto a los factores que podrían haber favorecido el singular arraigo de estos conceptos políticos en la cultura renacentista española, se podría apuntar, entre otros, el impacto de la experiencia parlamentaria en la formación de la conciencia política del



pueblo. Cabría reconocer igualmente el papel de Vitoria, al restablecer la centralidad de la obra de santo Tomás —su cofrade dominico— en el programa de estudios de la Universidad de Salamanca, desde donde se proyectarían las nociones políticas de *soberanía popular* y *rebelión legítima*.

La primera gran expresión política de estas ideas fue, sin duda, la *rebelión comunera* desatada en Castilla en 1520. El origen de la rebelión se encontraba en la negativa de las ciudades castellanas a aceptar unos nuevos impuestos destinados a sufragar proyectos imperiales que en nada beneficiaban al pueblo castellano, y que eran requeridos por un emperador percibido como extranjero. Pero esta resistencia se tradujo pronto en un plan más ambicioso, destinado a hacer explícito, y plasmar por escrito, un pacto político entre el rey y el pueblo castellano que los rebeldes consideraban implícito en el gobierno de Castilla. Esto convertiría al movimiento comunero en la *primera rebelión constitucionalista* de Europa.

El pacto constitucional tendría su principal expresión en la llamada Ley Perpetua de Castilla, o *Constitución de Ávila*, aprobada en esa ciudad al inicio de las revueltas por una Junta de Procuradores de las Cortes, constituida en órgano representativo del pueblo castellano. Ahí redactaron un texto que habría de ser firmado por Carlos I, en el que el rey se comprometía a gobernar ‘no reconociendo a superiores temporales’ más allá del ‘*contrato* hecho y contraído entre Nos y los dichos nuestros Reynos de Castilla y León, y procuradores de ellos, y con las Comunidades y vecinos y moradores de ellos.’<sup>408</sup>

La reivindicación principal era la aplicación de las leyes tradicionales de Castilla y León, recogidas en una serie de ‘capítulos’ que prescribían el respeto a las prerrogativas de las Cortes de



Rebelión comunera, derrotada en Villalar (fig. 148)

ambos reinos. Por eso hacían decir al rey: ‘otorgamos los dichos capítulos (...) y mandamos como Leyes Perpetuas de estos Reynos [las] hechas en Cortes.’<sup>409</sup> La promesa quedaba sellada por una nueva proclamación pactista al final del documento, en el que el rey se comprometía a ‘guardar perpetua e inviolablemente’ las ‘leyes generales’ de Castilla y León, y ello ‘por *conveniencia* otorgada por Nos y los dichos nuestros Reynos.’<sup>410</sup> La rebelión comunera fue sofocada por Carlos I en 1521, por lo que nunca llegó a consumarse el pacto constitucional demandado, pero eso no le impidió dejar una huella profunda en la cultura política del Renacimiento.

En el plano intelectual, las ideas políticas de santo Tomás fueron recogidas especialmente por la Escuela de Salamanca, que en aquel preciso momento estaba desarrollando la filosofía de los derechos naturales. No sorprende, en este sentido, que los pensadores de Salamanca tendiesen a *conectar las nociones tomistas de rebelión legítima y tiranicidio con la nueva doctrina de los derechos naturales*, aunque no siempre lo hiciesen de modo explícito.

**3. Vitoria.** El primero en avanzar esta síntesis teórica fue Vitoria, que en su tratamiento del derecho a la vida y, en particular, del derecho natural de toda persona a defenderse para preservarla, escribió: ‘Lícito es al súbdito defenderse del rey que injustamente le atacare, *llegando hasta matarle*.’<sup>411</sup> Justificaba el tiranicidio, por tanto, pero solo como un *derecho individual* circunscrito a la persona en peligro de muerte.

**4. Soto.** Domingo de Soto sería el siguiente en articular la teoría política de santo Tomás en el contexto de los derechos naturales. Aplicando con mayor amplitud el pensamiento tomista, concebiría a la monarquía como un sistema donde la sociedad decidía originalmente ‘*transferir* su autoridad y poder a un solo rey’<sup>412</sup> a fin de promover el bien común. De ahí derivaba el derecho

de la sociedad a *rescatar* el poder transferido —aun por vía de la fuerza— cuando el poder se usara contra la sociedad, pudiendo incluso recurrir al tiranicidio. Así pues, a diferencia de Vitoria, Soto entendía la rebelión como un *derecho colectivo*, perteneciente a la sociedad en su conjunto, y solo ejercitable en un contexto de criminalidad sistemática del rey contra la sociedad.

Como prueba del carácter colectivo de este derecho, Soto negaría que cualquier individuo pudiera matar al rey *aun en defensa propia* mientras no estuvieran acreditados sus crímenes contra la sociedad. Solo eso convertiría al rey en tirano y solo eso generaría el derecho al tiranicidio. Era necesario, además, que se celebrase un ‘juicio público’ por el que la sociedad pudiese determinar el crimen y fijar el castigo correspondiente.<sup>413</sup> Soto entendía que era el pueblo el que había visto violado su derecho y era el pueblo el que estaba legitimado para rescatarlo.

El dramaturgo madrileño Lope de Vega presentó estas ideas en forma teatral por medio de su famosa obra *Fuenteovejuna* (1613), donde reflejaría las tesis de Soto con extraordinaria precisión. Tomando un pequeño pueblo andaluz como metáfora de la política estatal, Lope contaría la historia de un señor local que comete una serie de crímenes contra la población, incluyendo la violación de una joven. Ante el desprecio sistemático a la ley por parte del señor, los vecinos deciden ajusticiarlo conforme a su costumbre, pero no sin antes celebrar una reunión del *concejo municipal* a fin de tomar una decisión colectiva. Una vez tomada, proceden contra el tirano ‘todos a una’ en una acción dramática que vendría seguida de una reveladora escena final en la que el rey da su aprobación a la sublevación popular.<sup>414</sup>



Escena clave de *Fuenteovejuna*, de Lope de Vega, donde el personaje central de la obra, el pueblo, se rebela legítimamente contra el tirano (fig. 149)

**5. Menchaca.** También Menchaca se haría heredero del pensamiento político tomista, tanto en lo que se refiere al origen popular del poder como al derecho de rebelión popular contra el tirano. Aun reconociendo, como santo Tomás, que Dios era la ‘causa universal’ de todo, incluso de los actos políticos de los hombres, afirmaba que la ‘causa particular’ del poder del rey era el pueblo. ‘Todo poder justo y legítimo —sostenía— ha dimanado inmediata y particularmente del *consentimiento del pueblo* y la elección de los ciudadanos.’<sup>415</sup> Ese poder del rey era limitado y estaba ordenado al bien común, por lo que excederse en sus funciones o abusar de ellas contra los ciudadanos ‘sería lanzarlos *con todo derecho* a la desertión y la desobediencia.’<sup>416</sup>

Pero esa desobediencia popular que justificaba Menchaca equivaldría, en realidad, a la actual *resistencia pasiva*, y no generaría el derecho al tiranicidio. Este solo surgiría si el rey amenazase la vida de algún ciudadano, que naturalmente podría matarlo *en defensa propia*. También podía ejercerlo cualquier otra persona interviniendo legítimamente *en defensa de sus conciudadanos*. Ambas situaciones serían comunes en un contexto de desobediencia popular, ya que la respuesta más habitual del rey sería aplicar la fuerza para restablecer la obediencia. Menchaca concebía, por tanto, el tiranicidio como un derecho individual derivado del derecho natural a la vida, y no como un derecho colectivo derivado de la ruptura del pacto constitucional. Esto significa que, desde un punto de vista doctrinal, adoptaba la posición de Vitoria, basada en la protección del derecho a la vida, y desde el punto de vista práctico se aproximaba a la tesis de Soto, ya que hacía el tiranicidio efectivamente viable en el contexto de una rebelión popular.

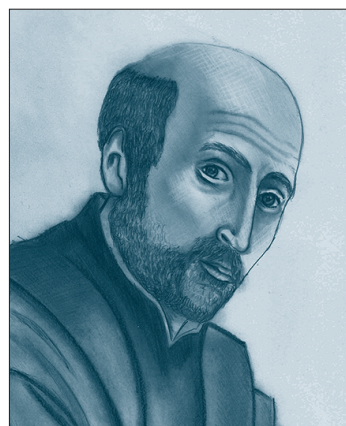
**6. Las Casas.** El constitucionalismo experimentaría un brillante desarrollo lateral en la obra de Bartolomé de las Casas, que tendría la originalidad de aplicar el pensamiento político tomista a los casos de dominación política *externa*, con la vista puesta,

naturalmente, en la defensa de los derechos naturales de los indígenas. Hizo suya la distinción, avanzada por santo Tomás, entre el *tirano por usurpación del poder*, que era ilegítimo desde el principio, y el *tirano por abuso de poder*, que era inicialmente legítimo, pero que luego quedaba deslegitimado por sus crímenes. Entendió que los americanos de su tiempo estaban sometidos a ambos tipos de tiranía. Padecían una tiranía por usurpación del poder, ya que los gobernantes anteriores a la conquista eran plenamente legítimos, y padecían una tiranía por abuso de poder, ya que la colonización conllevaba una violación sistemática de sus derechos naturales.

Ante esta situación, sostuvo que ‘por derecho natural, *les será a estos lícito acudir a las armas* y no solo impedir el desembarco y la entrada de los españoles, sino también rechazar justamente como hostiles los ataques que estos injustamente les hacen.’<sup>417</sup> El planteamiento de Las Casas fue el primer esfuerzo teórico dirigido a defender la *legitimidad de la lucha de los pueblos colonizados y oprimidos* por su liberación, que sería ampliamente reconocida cuatro siglos después.

Ahora bien, en el umbral del siglo XVII se produciría un importante relevo entre los representantes de la ideología constitucionalista. Así como el primer desarrollo teórico de las ideas constitucionales había sido protagonizado por los frailes dominicos (santo Tomás, Vitoria, Soto y Las Casas), su desarrollo posterior estaría fundamentalmente en manos de los jesuitas, más determinados a ver sus tesis políticas llevadas a la práctica.

**7. Roa.** Entre ellos destacaría el jesuita castellano Juan Roa y su obra *Los ámbitos de la justicia* (1591).<sup>418</sup> En sintonía con la mayoría de los escolásticos humanistas, pensaba que ‘el pueblo (...) que da su consentimiento a un jefe o rey, e incluso a sus sucesores (...) *les confiere el poder*



Juan Roa (fig. 150)

*de soberanía*'. Pero Roa disentía de sus colegas al entender que con ese acto no se confería la soberanía misma, sino solo *su ejercicio* o, como él decía, el 'poder' de soberanía.<sup>419</sup> El pueblo —afirmaba— 'jamás abdicó de sus derechos', por lo que 'puede con todo derecho (...) *obligar a dimitir* de sus cargos a tiranos perversos' o simplemente 'a los gobernantes que no cumplen lo pactado'.<sup>420</sup> La idea de 'obligar a dimitir' a un jefe de Estado en estas circunstancias aparece como un precedente teórico de la institución legal del *impeachment*, o juicio político al gobernante, desarrollada de manera formal en el constitucionalismo anglosajón en siglos posteriores.

Esto no excluía, en todo caso, el derecho al tiranicidio en situaciones extremas. Roa concebía el tiranicidio en términos semejantes a los de Soto, es decir, como un derecho colectivo del pueblo. 'El simple particular —decía— no puede lícitamente matar al tirano (...) si no es por orden (...) de la comunidad', lo que explicaba por razones de 'orden público', así como por el hecho de que los particulares eran súbditos del rey y no estaban facultados, como es lógico, para castigar a su superior. El castigo del rey correspondía 'a toda la comunidad política (...) a la que está *sometido*'.<sup>421</sup>



Felipe II (fig. 151)

La publicación de estas ideas le granjeó a Roa serios problemas con la Inquisición vaticana, que condenaría su obra más polémica por su justificación de la rebelión popular.<sup>422</sup> El representante del Vaticano en Madrid se lamentaría amargamente del atrevimiento intelectual de Roa, así como de otros 'modernos españoles', que de forma pública habían 'defendido en libros impresos este remedio de la fuerza'.<sup>423</sup> En el caso particular de Roa, se quejaba, además, de que 'después

de la prohibición del libro' por parte de la Iglesia, el rey Felipe II le hubiera concedido un 'priorato de 1500 ducados de renta'.<sup>424</sup>

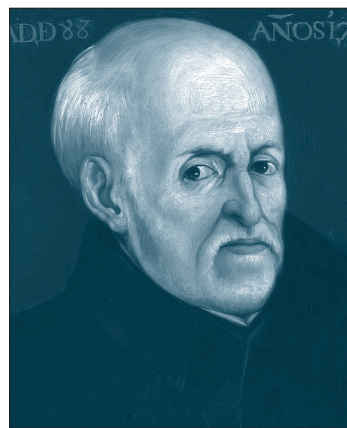


Haciendo uso de su jurisdicción universal sobre el clero, el Vaticano condenó a Roa a un arresto de tres años en la ciudad de Roma. Felipe II intentaría interceder en su favor e instruiría a su embajador ante la Santa Sede para que solicitase del Papa una remisión de la pena, pero encontró una fuerte resistencia. En su carta al embajador escribió, de forma reveladora, que el libro ‘se imprimió con mi licencia, habiéndolo visto y aprobado teólogos y juristas’,<sup>425</sup> llegando incluso a justificar esa actuación en favor de Roa ‘por haberme servido con dicho libro.’<sup>426</sup> La gestión no llegó a producir efectos, lamentablemente, y Roa permanecería en su exilio romano hasta el fin de sus días.

**8. Mariana.** Pero eso no detuvo al movimiento constitucionalista. Poco después surgiría, de hecho, el autor más identificado históricamente con la defensa de la rebelión popular y el derecho al tiranicidio: el jesuita castellano Juan de Mariana. Sus tesis más radicales quedaron expuestas en un libro titulado *Del rey y de la institución real*, escrito en 1599 a petición de los preceptores del príncipe (Felipe III), a quien finalmente dedicaría el texto.

En línea con los demás teóricos del constitucionalismo, Mariana sostendría que ‘el poder real, si es legítimo, ha sido creado *por consentimiento de los ciudadanos*,’<sup>427</sup> pero entendía, como Roa, que ese acto no suponía transferir toda la autoridad de la república. ‘¿Cómo podemos (...) suponer —escribió— que los ciudadanos hubiesen querido despojarse de toda la autoridad ni transferirla (...) sin restricción, sin tasa, sin medida?’<sup>428</sup>

Era consciente de que el poder absoluto conducía de modo sistemático a la tiranía, y que cualquier concesión excesiva al poder real amenazaba con ocasionar, antes o después, ‘la



Juan de Mariana (fig. 152)

disminución y pérdida de nuestros *derechos naturales*.<sup>429</sup> Señalaba, por ejemplo, la tendencia de la tiranía a cercenar el derecho de reunión, o el derecho a la libertad de expresión, advirtiendo que el tirano que ‘prohíbe que el pueblo se reúna (...) le prohíbe hablar de los negocios públicos (...) quitándole la facultad de hablar libremente.’<sup>430</sup> *Cuando el rey violaba de manera sistemática estos y otros derechos naturales, el pueblo podía ejercer contra él la autoridad que se había reservado en el momento de instituirle. ‘¿Por qué no le hemos (...) de destronar —se preguntaba— como han hecho más de una vez nuestros mayores?’*<sup>431</sup> Mariana reconocía así, de forma explícita, el vínculo esencial entre la filosofía de los derechos naturales y la doctrina de la rebelión legítima como expresión de la soberanía popular.

La rebelión era, en cualquier caso, el último recurso. Para evitar la tiranía era necesario, en primer lugar, establecer límites al poder real en el momento mismo de constituirse el poder. Según Mariana, el poder del rey ‘debe ser limitado desde un principio por leyes y estatutos’,<sup>432</sup> poniendo como ejemplo de ello a los espartanos en el ámbito griego clásico, y a los aragoneses en el ámbito ibérico de su época. Al rebasar esos límites, no de manera ordinaria, sino violando deliberadamente principios humanos fundamentales, a los que Mariana se refería como ‘leyes de la humanidad’,<sup>433</sup> habría que ‘pensar cómo podría destronársele.’<sup>434</sup>

Su planteamiento era semejante al de Soto, al afirmar que ‘conviene (...) consultar *el parecer de todos*, dando por lo más acertado lo que se establece *de común acuerdo*.’<sup>435</sup> Si ese acuerdo se lograra, habría que ‘amonestar’ al rey antes de pasar a la acción ‘y llamarle a razón y a derecho.’<sup>436</sup> Si el rey rechazase ‘todo género de observaciones’, debería ‘empezarse por declarar públicamente que no se le reconoce como rey (...) y puesto que de ahí ha de nacer necesariamente una guerra, conviene explicar la manera de defenderse, procurar armas’ y, en última instancia, ‘*matar a hieirro al príncipe*’. ‘Dado este caso —precisaba— no solo reside esta

facultad en el pueblo, reside hasta en cualquier particular que (...) quiera empeñarse en ayudar de esta suerte la república.<sup>437</sup> El derecho al tiranicidio no era, pues, un derecho *colectivo* en exclusiva, como lo concibió Soto, sino también *individual*, como lo pensaron inicialmente Vitoria y Menchaca.

Con todo, Mariana entendía el derecho al tiranicidio como un elemento *disuasorio* contra la degeneración de la monarquía más que como un recurso político de uso ordinario. Consciente, como Castrillo, de que el poder absoluto tendía a ser opresivo, sostenía que es ‘siempre (...) *saludable* que estén persuadidos los príncipes de que, si oprimen la república (...) están sujetos a ser asesinados.’<sup>438</sup> ‘Justo es que teman —decía— quienes dan que temer a los demás.’<sup>439</sup>

Pese a los esfuerzos de Mariana por restringir y racionalizar el derecho a la rebelión popular y el tiranicidio, sus tesis causaron gran escándalo fuera de España, muy especialmente en la vecina Francia, donde se consideró que habían podido inspirar ideológicamente a François Ravillac en su asesinato del rey Enrique IV en 1610. De ahí que ese mismo año la obra política de Mariana fuese quemada en público por el verdugo de París.

**9. Suárez.** Semejante suerte correría la obra del último de los grandes teóricos jesuitas del derecho de resistencia, Francisco Suárez, por más que su planteamiento combinase nociones renacentistas de rebelión por iniciativa popular —introducidos por santo Tomás— con conceptos medievales de rebelión por decreto papal —propuestos en su día por Salisbury—. Suárez creía que el rey de Inglaterra Jacobo I estaba cometiendo una grave herejía al imponer su autoridad sobre la Iglesia anglicana, y entendía que estaba arrastrando al pueblo inglés a esa herejía, ya que lo obligaba a un juramento de fidelidad religiosa. Al ser una política real dirigida a servir únicamente los intereses de la monarquía a costa del bien común, entendía que el rey se había convertido en tirano, lo

que generaba el derecho de rebelión popular.<sup>440</sup> La respuesta previsible del rey inglés fue dar orden de quemar la obra política de Suárez en todas las plazas públicas y mercados de Londres, orden que fue ejecutada efectivamente en 1614.

**10. Recepción del constitucionalismo en Europa.** Pero no cabe inferir de estos incidentes que las ideas constitucionalistas fueran rechazadas de modo unánime fuera de España. En absoluto. Tuvieron una inmediata acogida en países como Francia y Flandes, especialmente expuestos a la influencia cultural española; el primero por su proximidad geográfica y cultural, y el segundo por su vinculación política bajo el Imperio de los Austrias.

En Francia apareció un audaz panfleto político, difundido bajo el seudónimo de Étienne Brutus y titulado *Vindiciae contra tyrannos* (1579), que, anticipándose a Suárez, combinaba concepciones medievales y renacentistas del derecho a la rebelión popular, también en respuesta a la reforma protestante y en el contexto de las guerras de religión. El título que se dio al panfleto en la versión francesa —y luego en otras lenguas— fue *Del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo, y del pueblo sobre el príncipe*, lo que en sí mismo resume la esencia del planteamiento constitucional.

En Flandes se produjo la circunstancia paradójica de que los tratadistas y propagandistas políticos recibieron las ideas constitucionalistas desarrolladas por los autores españoles y las pusieron al servicio de la rebelión nacional que en aquel momento despuntaba contra la influencia política española. Uno de los primeros fue el diplomático Aggaeus van Albada, representante político de las nacientes Provincias Unidas de los Países Bajos en las fallidas negociaciones de paz de Colonia de 1579, cuyas actas acabaría publicando. Ahí expondría argumentos de naturaleza constitucional para justificar la revuelta contra Felipe II, para lo que se apoyaría fundamentalmente en citas de Menchaca.<sup>441</sup> La idea básica era que Felipe II estaba incumpliendo su juramento de 1549 de

preservar los derechos y privilegios neerlandeses, entendiéndose que violaba el pacto constitucional contraído entre el pueblo y el rey.<sup>442</sup> Fue, como se puede observar, un planteamiento análogo al de la rebelión comunera, centrado en la reivindicación de leyes y derechos propios, aunque en este conflicto se entremezclaban también motivos religiosos.

Pero el más influyente de los constitucionalistas neerlandeses de la época fue, sin duda, Johannes Althusius. En su principal tratado político, publicado en 1603, describiría el pacto constitucional como un ‘acuerdo de mandato’ por el que el pueblo encomendaba al gobernante servir a la ‘utilidad y salud’ de la república.<sup>443</sup> Pese a que la autoridad más citada a lo largo de su estudio fue Menchaca, entendió el derecho a la resistencia popular de acuerdo con la concepción de Soto, es decir, como un derecho colectivo del pueblo. Y así como Soto requería alguna forma de ‘juicio público’ antes de iniciar la rebelión, Althusius proponía una institución representativa específica para ‘juzgar’ si el rey había cumplido o no el mandato popular.<sup>444</sup> Concibió un órgano compuesto por *éforos*, una figura tomada de los asesores del rey en la antigua Esparta, que individualmente tenían un rango inferior, pero que estaban por encima del rey cuando decidían colectivamente. Althusius entendía que esta función había sido asumida en la práctica por la representación estamental de los Estados Generales de las Provincias Unidas, competentes, por tanto, para declarar la rebelión popular.

También Hugo Grocio manejaría los conceptos de soberanía y resistencia popular, en línea con su habitual inspiración salmantina, aunque difícilmente podría ser considerado un representante del constitucionalismo, dada su incoherencia política. Justificó el derecho a la rebelión contra Felipe II sobre la base de un supuesto



Johannes Althusius (fig. 153)

pacto constitucional traicionado, pero negó ese mismo derecho en la perspectiva de una nación independiente y protestante. Si, en ese futuro contexto, el poder cometiese excesos en el uso de la fuerza, Grocio recomendaría al pueblo ‘la gloria de la paciencia.’<sup>445</sup>



George Buchanan (fig. 154)

Las tesis constitucionalistas fueron recibidas también en otros países europeos, como Escocia o Inglaterra, donde llegarían a marcar de modo decisivo el curso de los acontecimientos políticos. Uno de los primeros autores en reflejar estas ideas fue el historiador escocés George Buchanan, que en su *Diálogo sobre los derechos de la Corona* de 1579 habló de un *pacto recíproco* entre el pueblo y el rey que, en caso de

incumplimiento real, precipitaría un juicio político por parte de un órgano representativo del pueblo, desarrollando, por tanto, el procedimiento prescrito por Soto.<sup>446</sup>

Los escritos de Buchanan se emplearon para justificar la rebelión de Oliver Cromwell de 1642, que iniciaría la guerra civil inglesa, y cuyo resultado sería un régimen republicano, proclamado en 1651. Tanto el juicio político como la posterior ejecución del rey Carlos I eran consecuencias materiales del pensamiento constitucional del Renacimiento, si bien la justicia de su aplicación fue dudosa, ya que Carlos I no era realmente un tirano. En este y otros supuestos, las ideas constitucionales



Juicio político al rey Carlos I (fig. 155)

serían utilizadas políticamente al servicio de las guerras de religión, como luego se utilizarían al servicio de otros fines políticos.

**11. La idea del contrato social.** Pero el pensamiento constitucionalista no dejó de evolucionar, y en su desarrollo histórico daría origen a una nueva corriente intelectual que llegaría a ocupar



una posición central, no solo en la ciencia política, sino en las ciencias sociales en general: el *contractualismo*.

Primeros teóricos del Pacto Constitucional



Su origen puede encontrarse en la obra de Menchaca, quien por primera vez describió a la sociedad humana como resultado de un *contrato social*. Fiel a su compromiso con los derechos naturales, y en particular con el derecho a la libertad, Menchaca concibió una teoría política según la cual ningún ciudadano podría ser cargado con obligaciones sociales que no hubiese aceptado previamente. La teoría política del pacto constitucional había tenido como objetivo preservar la libertad colectiva de la sociedad, ya que reconocía que ninguna sociedad podía ser obligada a obedecer a un gobernante al que no hubiera aceptado antes —de forma expresa o tácita—, pero no preservaba la libertad individual, ya que nadie había preguntado al ciudadano si quería o no formar parte de esa sociedad.

Para no dar por supuesta ninguna obligación del individuo que restringiese su libertad natural, Menchaca entendió que, con anterioridad al pacto bilateral por el que se constituía el poder político en una sociedad, debía haber un *contrato multilateral* por el que todos los miembros de la sociedad constituían la sociedad misma. A partir de ahí, todas las obligaciones atribuidas al ciudadano en el seno de la comunidad política encontraban su fundamento en la libre voluntad expresada por cada uno de ellos, al menos en términos teóricos, es decir, en el proceso histórico de consentimientos expresos y tácitos.

Fue una desviación radical del pensamiento clásico, y muy en particular del pensamiento aristotélico, que concebía la sociedad como una realidad natural, y no como una construcción artificial

creada por la mano del hombre. El hecho de comparar la sociedad humana con un instrumento jurídico no sugiere sino una deformación profesional de Menchaca, semejante a la que pudo afectar al propio Aristóteles; si no extraña que un biólogo como Aristóteles concibiese la sociedad humana como una colmena de abejas, tampoco sorprende que un jurista como Menchaca la concibiese como un contrato multilateral.\*

En respuesta a quienes equiparaban las sociedades humanas a organismos biológicos, concluyendo que sus partes —los individuos— debían subordinarse siempre al todo —la sociedad—, Menchaca advirtió que ‘entre los ciudadanos solo existe cierta sociedad de buena fe (...) y cada uno parece haber entrado a formar parte de dicha sociedad principalmente para su propia utilidad’, si bien advirtió que nunca era lícito ‘quebrantar en lo esencial la buena fe de este *contrato*’.<sup>447</sup>

Las razones de ‘propia utilidad’ que, según Menchaca, impulsaban a la gente a vivir en sociedad eran fundamentalmente las señaladas en el pensamiento clásico, es decir, la indefensión natural del ser humano en su entorno natural y su necesidad innata de encontrar compañía en otras personas. Pero, una vez en sociedad, Menchaca destacaba que ‘el hombre (...) hace guerra con suma frecuencia al hombre (...) Así que la suprema autoridad (...) era de absoluta necesidad (...) *para que los más débiles no fueran atropellados por los más fuertes*’.<sup>448</sup> Él mismo recapitularía el relato al escribir que ‘las exigencias de la vida humana y una natural inclinación a formar sociedad (...) dieron origen a la vida social y política de los hombres; la vida social fue causa

\* Hace unos años escribí un libro titulado *Polis: Historia natural de la sociedad* en el que intenté sintetizar ambas concepciones de la sociedad humana: como realidad natural y como construcción artificial. Se basaba en la idea de que todas las poblaciones humanas habían establecido contratos sociales más o menos explícitos, y no solo en su pasado histórico, sino también en su pasado evolutivo. Eso significa que la selección natural neodarwiniana podría haber favorecido el desarrollo de facultades que permitiesen a los individuos desenvolverse mejor en su entorno social, y a las sociedades desenvolverse mejor en su entorno natural. La sociedad humana sería, de este modo, una realidad artificial y natural (originalmente artificial y actualmente natural).

de discordias y disensiones, y las discordias dieron origen (...) al poder jurídico civil.<sup>449</sup>

La exigencia metodológica de identificar un acto libre de la persona para justificar cualquier obligación individual convierte a Menchaca en fundador del *liberalismo político*, y la regla de explicar los fenómenos sociales como efecto de comportamientos individuales interconectados lo convierte en pionero del llamado *individualismo metodológico*, aplicado en la actualidad en diversas ciencias sociales. Pero Menchaca nunca adoptó una posición que pudiera calificarse de individualismo dogmático o asocial. Su visión contractual del origen de la sociedad lo condujo, de hecho, a una comprensión contractual de las propias leyes del Estado, que de este modo pasarían a entenderse como la *materialización de la voluntad popular*, una noción ampliamente aceptada en siglos posteriores.<sup>450</sup>

Otro contractualista destacado sería Mariana, que propuso una explicación semejante del origen de la sociedad y el Estado, aunque orientada fundamentalmente a justificar la institución monárquica. ‘En un principio —escribió— los hombres, como las fieras, andaban errantes por el mundo’, sin ‘leyes que les obligasen ni jefes que les mandasen’. Después, ‘a medida que iban (...) aumentando en número iban presentando (...) las formas de la sociedad.’<sup>451</sup> Pero la vida en sociedad no estaba exenta de riesgos: ‘Viendo (...) los hombres que estaba su vida cercada de peligros y que ni aun los parientes se abstendían entre sí de *violencias y de asesinatos*, empezaron los que se sentían oprimidos por los poderosos a *asociarse* y a fijar los ojos en el que parecía aventajarse a los demás por su lealtad y sus sentimientos de justicia, esperando que bajo el amparo de este evitarían todo género de violencias.’ De ahí surgiría el Estado, que Mariana identificaría expresamente con la ‘dignidad real’, es decir, con el rey.<sup>452</sup>



Del rey y la institución real, de Juan de Mariana (1599) (fig. 156)

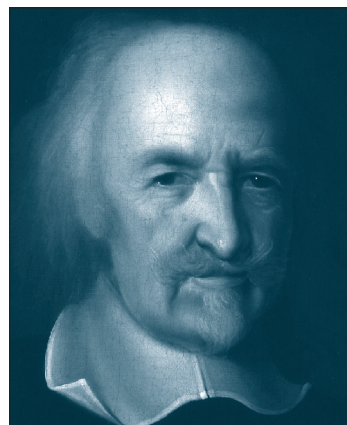
De ahí surgieron también los *derechos fundamentales* de los ciudadanos, como el derecho a la vida, la seguridad o la integridad física, que no eran sino los derechos naturales de las personas —derivados de su naturaleza humana—, pero quedando ahora encomendada al Estado su *protección*, y no solo su respeto. Mariana vio con claridad la conexión entre la creación del Estado y la protección de estos derechos cuando escribió: ‘Nacieron, así, de nuestra propia debilidad, la sociedad, los sentimientos de humanidad y las más santas leyes, bienes todos divinos con los que hemos podido embellecer y asegurar la vida.’<sup>453</sup> ‘No debemos, pues, atribuir sino (...) al temor y la conciencia de nuestra propia fragilidad (...) *los derechos que nos constituyen hombres*.’<sup>454</sup>

También las teorías del contrato social tuvieron una pronta acogida entre los autores neerlandeses, empezando, como era habitual, por Hugo Grocio. Muy en línea con las tesis de Menchaca, Grocio partiría de la idea de que ‘Dios creó al hombre (...) libre (...), de modo que las acciones de cada uno (...) quedarán sujetas no a la voluntad de otro sino a la de uno mismo.’<sup>455</sup> La formación de la sociedad, y posteriormente del Estado, resultaba, así, de ‘la voluntad de los individuos’, bien fuera ‘mediante la aceptación formal de *pactos*, tal y como sucedió en su origen, o mediante un consentimiento tácito, tal y como sucedió en tiempos posteriores, en los que cada individuo *se asociaba* al cuerpo de una república ya constituida.’<sup>456</sup> Ahora bien, mientras el contractualismo de Menchaca y Mariana servía para apuntalar doctrinalmente la obligación del rey de proteger los derechos naturales de los ciudadanos —bajo amenaza de rebelión popular si incumplía su obligación—, el contractualismo de Grocio quedó desprovisto de ese potencial político cuando el autor cambió de posición para negar el derecho de resistencia.

Y este cambio de posición creó escuela. En 1651, el pensador inglés Thomas Hobbes publicó un tratado titulado *Leviatán*, donde presentaría una teoría política diferente, ya exenta de

contradicciones manifiestas como las de Grocio, que integraría los conceptos aparentemente contrapuestos de contrato social y soberanía monárquica (entendida esta última en oposición a la soberanía popular).

Hobbes heredó algunas nociones políticas originadas en la obra de Menchaca y Mariana, y las aplicaría hasta sus últimas consecuencias. Advertiría, como estos dos autores, la tendencia al conflicto y la guerra de todos contra todos en un entorno preestatal, hasta el extremo de afirmar el egoísmo innato del ser humano; adoptaría la noción de Menchaca de un contrato social en el origen de la sociedad humana, hasta el punto de proclamar el carácter puramente ‘artificial’ de la sociedad; y señalaría, como Mariana, la preferencia de la población por la figura de un rey pacificador.



Thomas Hobbes (fig. 157)

Sin embargo, a diferencia de estos dos autores, que distinguían entre un contrato social por el que se creaba la sociedad y un pacto constitucional por el que se constituía el Estado, Hobbes reducía la narración a un único evento en el que todos los participantes suscribían un acuerdo multilateral en los siguientes términos: ‘Transfiero a este hombre (...) mi derecho de gobernarme (...) con la condición de que vosotros transfiráis a él vuestro derecho, y autoricéis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO’,<sup>457</sup> que Hobbes comparaba a un gran monstruo bíblico llamado ‘Leviatán’.

Salta a la vista que en este relato solo hay un pacto, el de los miembros de la sociedad entre sí, y no un



Imagen de portada de la primera edición del Leviatán, representando a un rey físicamente integrado por una multitud humana. Metáfora de un cuerpo político constituido por un contrato social (fig. 158)



pacto posterior entre la sociedad y el rey, que aquí se limita a recibir todo el poder político como resultado de una entrega *gratuita* pactada de forma multilateral. Hobbes defendía, por tanto, una concepción *contractualista pero no constitucionalista* del poder. El rey no había suscrito pacto alguno, por lo que no tenía obligación ninguna. Los ciudadanos, en cambio, se habían comprometido ante los demás ciudadanos a obedecer al rey instituido, y no podían volverse atrás por más que el rey defraudase la expectativa popular de preservar el orden, o incluso si cometiese crímenes masivos contra el pueblo.<sup>458</sup> Con esta teoría política, Hobbes estaba favoreciendo el retorno al *absolutismo monárquico*, aunque ya no estaría sustentado por una justificación religiosa, sino por una lógica esencialmente secular, lo que lo convertiría en antecedente ideológico del *totalitarismo* político moderno.<sup>459</sup>

Y no se trataba de un simple ejercicio académico. El verdadero propósito de Hobbes era sostener doctrinalmente la restauración de la dinastía de los Estuardo en Inglaterra tras la experiencia republicana y dictatorial de Cromwell. Esto se lograría finalmente en 1660 con la coronación de Carlos II, que había tenido como preceptor precisamente a Hobbes, y que profesaría un decidido anglicanismo político, alejado de las inclinaciones más tolerantes de su padre, el malogrado Carlos I.

En contraste con Hobbes, la obra de Locke supondría un retorno a las tesis constitucionalistas y contractualistas del Renacimiento, como puede observarse en sus *Dos tratados sobre el Gobierno civil*, publicados de forma conjunta en 1689. El primero de ellos contenía la refutación de un libro reciente del filósofo inglés Robert Filmer, que a su vez criticaba las tesis constitucionalistas sobre el origen del poder, especialmente las de Suárez, de modo que Locke se alineaba de manera indirecta con estas tesis. En el segundo tratado Locke describía el origen de la sociedad como resultado de un contrato social al que las personas se adherían ‘por su propio consentimiento’,<sup>460</sup> reconociendo que en esa

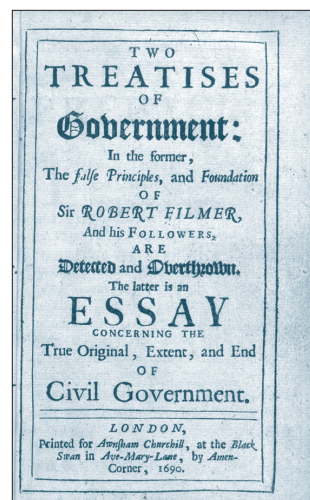


vida en sociedad surgían conflictos violentos que solo podían superarse confiando todo el poder normativo a un órgano supremo —ya fuera individual o colectivo— que encarnaría el Estado. Su narración se distanciaba, por tanto, del relato de Hobbes, que no distinguía entre la formación de la sociedad y el Estado, y se ajustaba, en cambio, a la narración original de Menchaca y Mariana.

Y así como estos autores pensaban que el pueblo retenía la soberanía cuando confiaba el poder al rey, Locke entendía también que el poder real era solo un ‘poder fiduciario’<sup>2461</sup> otorgado para unos fines determinados, y que el pueblo podía levantarse para rescatarlo cuando el rey contraviniese esos fines. Aunque el origen renacentista de estas ideas resulte patente, Locke omitió toda referencia a los autores originales, diferenciándose en eso de los autores neerlandeses anteriores a él, que sí reconocieron sus fuentes intelectuales.

Un rasgo característico del pensamiento de Locke es que negaba de manera expresa el derecho al tiranicidio, cualesquiera que hubieran sido los crímenes del tirano, y cualesquiera que fueran los efectos debilitantes de esta norma sobre el derecho efectivo a la rebelión popular. En ausencia de una justificación doctrinal por su parte, solo cabría entender esta excepción por el temor a las posibles represalias desde el poder, lo que parece avalado por el hecho de que el autor no se atreviese a poner su nombre en la portada del libro —aun suprimiendo este elemento de riesgo— y optara por publicarlo *anónimamente*.

Otro rasgo característico del relato de Locke es que entendió que en la vida social preestatal las personas tenían derecho a proteger sus derechos naturales, e incluso a proceder de forma directa contra quien los vulnerase, pero que ese derecho de protección había sido transferido en su totalidad al gobierno en el momento



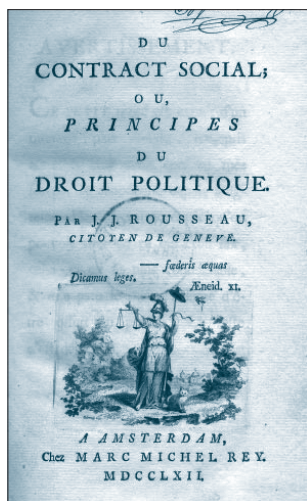
Portada de una de las primeras ediciones de los *Dos tratados de gobierno*, de John Locke.

No aparece el nombre del autor (fig. 159)

de constituirse el Estado. Ese acto de renuncia individual *reforzaba la legitimidad de los ciudadanos* a la hora de exigir del Estado la protección de sus derechos naturales, hasta el punto de poder revertir la situación por la fuerza si el Estado no lo hacía.

Conviene recordar, en todo caso, el concepto que tenía Locke de los derechos naturales, resumidos en su célebre tríada

de la vida, la libertad y la propiedad. El derecho a la igualdad, que tanto habían valorado los humanistas del Renacimiento, había sido convenientemente relegado por Locke, y siendo sustituido por el derecho de propiedad, que los humanistas consideraron un derecho ordinario. Y no eran cambios neutros desde el punto de vista político: así como Hobbes servía a los intereses del absolutismo monárquico, Locke sirvió a los intereses del capitalismo mercantil del que formaba parte, estableciendo, de hecho, las bases ideológicas de un *liberalismo económico* que por su propia dinámica tendería a entrar en conflicto con los presupuestos filosóficos del liberalismo político.



Portada de *El contrato social*.  
Edición de 1762 (fig. 160)

No fue Locke, en todo caso, sino Rousseau, quien popularizaría la noción y la expresión literal de ‘contrato social’, convertida precisamente en título de su principal obra política, de 1750. Su narrativa política partía de un estado ancestral de libertad natural donde la gente seguía tan solo sus instintos egoístas. No carecía de instintos morales, pero resultaba peligroso desplegarlos en ese entorno hostil. Tampoco podía imponerse una solución colectiva porque eso vulneraría la libertad natural de los individuos. Rousseau razonó, entonces, en los siguientes términos: ‘Encontrar una forma de asociación capaz de defender (...) la persona y los bienes de cada uno de los asociados, pero de modo que (...) solo obedezca a sí mismo, y quede tan libre como antes. Este es el problema fundamental, cuya solución se encuentra en el contrato social.’<sup>462</sup>

Al igual que en la teoría de Hobbes, en el relato de Rousseau se constituían por un mismo acto la sociedad y el Estado. Cada parte del contrato unía su 'voluntad individual' a la de los demás, pero no para agregarse en una 'voluntad de todos' formada por los instintos egoístas de todas las partes, sino para constituir una nueva 'voluntad general' integrada por los instintos *morales* de todos, ordenados al 'bien común'.<sup>463</sup> Con ello se producía un tránsito del 'estado de naturaleza', donde cada cual disfrutaba de sus 'derechos naturales', al 'estado civil', donde cada uno disfrutaría exclusivamente de sus 'derechos civiles'.<sup>464</sup>

¿Y en qué consistían esos derechos civiles? Pues, básicamente en la facultad de *obedecer* la voluntad general. Los derechos naturales de las personas, como el derecho a la libertad, habían sido entregados de forma *irreversible* por todas las partes del contrato social, y solo podían ejercerse en la medida en que coincidiesen con los derechos civiles. Esto no le impedía a Rousseau afirmar que las personas eran libres en el estado civil, ya que se habían incorporado a él mediante un acto libre.<sup>465</sup>

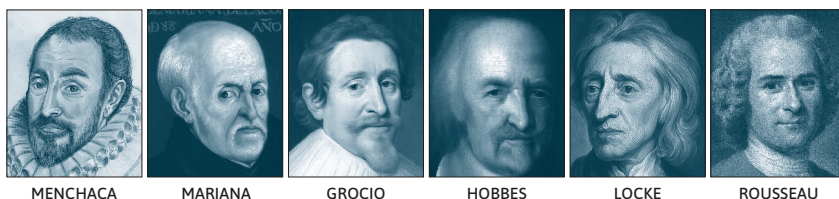
Hay un claro paralelismo con la obra de Hobbes. Así como Menchaca había exigido un acto libre de asociación individual a la sociedad como una cuestión de principio, de modo que no pudiera presuponerse su deber de obediencia al Estado, para Hobbes y Rousseau ese supuesto acto de libre asociación se convertiría en un pretexto para justificar precisamente la sumisión del individuo al Estado, un *subterfugio intelectual* dirigido a legitimar el régimen absolutista.<sup>466</sup> No deja de resultar irónico que Menchaca concibiese el contractualismo como un desarrollo teórico del constitucionalismo político, dirigido en última instancia a proteger los derechos naturales de los ciudadanos, y que autores como Hobbes o Rousseau lo utilizaran para abortar el proceso histórico de reconocimiento de esos derechos.

Pero hay una diferencia esencial entre Hobbes y Rousseau. Mientras Hobbes entendía que el contrato social transfería el

poder a un soberano, Rousseau pensaba que *erigía al pueblo en soberano*. Si el ideal de Hobbes era el absolutismo monárquico, el ideal de Rousseau era el *absolutismo popular*. La opinión del pueblo debía ser consultada mediante la convocatoria regular de asambleas como las de la antigua Grecia, ya que Rousseau rechazaba de plano el principio representativo.<sup>467</sup> El problema de este sistema asambleario no era solo su dudosa viabilidad práctica —el propio autor lo calificó de ‘quimera’—, sino que, como todo sistema político, tendería a corromperse por los habituales procesos de concentración de poder. Y en ese caso el pueblo no podría recuperar el control del Estado, ya que no había, según Rousseau, un derecho de rebelión. El pueblo soberano no necesitaba, en su opinión, ‘ninguna garantía’ para asegurar su poder.<sup>468</sup>

Al final, a pesar de las diferencias teóricas existentes entre Hobbes y Rousseau, la obra de ambos autores consistiría en utilizar de forma política la noción de contrato social, no solo para anular los derechos naturales de los ciudadanos, sino para negar el derecho colectivo de rebelión popular, que se había concebido precisamente para proteger esos derechos naturales. La teoría del contrato social sobreviviría, en todo caso, a estas manipulaciones ideológicas, probablemente por su capacidad para representar la trama fundamental de intereses que subyace a cualquier sociedad que pretenda conjugar la unidad política del pueblo con la libertad natural de sus ciudadanos.

Primeros teóricos del Contrato Social



MENCHACA

MARIANA

GROCIO

HOBBS

LOCKE

ROUSSEAU

### III. SUFRAGISMO

Los esfuerzos teóricos orientados a hacer viable un gobierno *por el pueblo* tienen también un origen renacentista, y se identifican básicamente con el propósito de lograr que las principales decisiones políticas del Estado, así como los principales nombramientos políticos, cuenten siempre con el *sufragio* o apoyo explícito de la ciudadanía. Las primeras ideas sufragistas aparecieron como un desarrollo teórico del parlamentarismo, o bien como un desarrollo del constitucionalismo.

**1. Enfoque parlamentarista.** Un ejemplo claro de sufragismo de raíz parlamentaria sería la obra de Mariana, orientada a asegurar que las decisiones políticas que tradicionalmente requerían una *consulta* a las Cortes pasasen a requerir su *consentimiento*. Su modelo político eran las naciones donde, como él decía, ‘es mayor la autoridad de la república que la de los príncipes’,<sup>469</sup> lo que había de aplicarse necesariamente en tres ámbitos principales: el tributario, el legislativo y el dinástico.

En el primero de estos ámbitos, Mariana sostenía que el rey no podía ‘*imponer tributos* sin el consentimiento de los pueblos.’<sup>470</sup> Lo mismo sugería en el segundo ámbito, aunque expresado en forma de pregunta: ‘¿No cabe acaso decir lo mismo cuando se trate de *sancionar nuevas leyes* (...) que (...) solo son tales cuando estén (...) aprobadas por las costumbres de los súbditos?’<sup>471</sup> Y también en el tercer ámbito: ‘¿No se ha de decir (...) lo mismo cuando se ha de *designar sucesor a la corona* (...) sobre todo si por no tener el príncipe descendencia (...) ha de pasar el trono a otra familia?’<sup>472</sup> Si el rey no compartía la voluntad del pueblo en estos supuestos, solo podía, según Mariana, ‘*acatar la voluntad de sus súbditos*, resignarse, y callar.’<sup>473</sup>

Se producía así un tránsito fundamental desde el planteamiento constitucional, que solo requería que el rey respetase los

derechos de la ciudadanía, a un nuevo concepto político, por el que el rey debía respetar, además, la *voluntad política* de la ciudadanía. Así lo había expresado Menchaca al afirmar que ‘si el príncipe (...) quisiera (...) obligar al pueblo contra su voluntad (...) ha de ser llamado tirano, porque ejerce para con el pueblo mayor poder del que en realidad tiene.’<sup>474</sup>

**2. Enfoque constitucionalista.** Por su parte, el sufragismo de raíz constitucional encontraría en Roa su principal valedor teórico. Siguiendo las premisas generales del constitucionalismo, entendía que la soberanía política correspondía al pueblo en el momento de transferir el poder al gobernante, así como en el momento de rescatar ese poder cuando sus abusos lo hubiesen convertido en tirano. Pero, a diferencia de otros autores, Roa pensaba que el pueblo retenía *en todo momento* la soberanía política de la república, por lo que siempre podía ‘cambiar sus gobernantes’ de forma legítima, y no solo en circunstancias excepcionales de tiranía, sino simplemente cuando hubiera ‘motivos justificados’ que respondiesen al ‘interés del pueblo.’<sup>475</sup>

El pueblo quedaba de este modo investido de la condición de juez, no solo de la legitimidad política del gobernante, sino de la *oportunidad política* de sus decisiones. Y así como el derecho del pueblo a rebelarse contra el tirano disuadía a los gobernantes de violar los derechos de los ciudadanos, su derecho a cambiar de forma libre a los gobernantes disuadía a esos gobernantes de apartarse de la voluntad popular, que a partir de este momento pasaría a impulsar toda la acción de gobierno. Y no era este un efecto indeseado de la teoría política de Roa, sino que él mismo reconoció que el propósito de su obra era precisamente proponer un ‘procedimiento justo’ por el que el pueblo pudiera ‘conquistar el poder político.’<sup>476</sup>



**3. Enfoque mixto.** Tanto el sufragismo de raíz parlamentaria como el de raíz constitucional pueden encontrarse en la teoría política de Las Casas, formulada, sorprendentemente, antes que las teorías de Mariana y Roa.

Las Casas partía de la noción de que todas las personas y todos los pueblos eran originalmente libres por Derecho Natural, por lo que cualquier gobernante o rey que se hubiese alzado con el poder mediante la violación de esas libertades era incuestionablemente *ilegítimo*. Eso implicaba presuponer que todos los reyes de su época dados por legítimos ‘tuvieron su origen en el pueblo a través de *elecciones libres*’.<sup>477</sup> Solo había aceptar que el poder se transmitiera de manera hereditaria cuando así lo hubiera acordado la ciudadanía al investir al nuevo rey, ya que, según Las Casas, es justo en ese momento cuando ‘el pueblo (...) decretó los derechos del Rey’.<sup>478</sup> Si no se hubiera acordado así, o si se había agotado la línea dinástica, habría que celebrar nuevas elecciones. No podía ser de otro modo.

Pero Las Casas advertía, además, de que ‘cuando el pueblo eligió sus príncipes o su rey, no perdió su propia libertad’ ni ninguno de sus derechos naturales, ya que consideraba estos derechos absolutamente irrenunciables. De ahí infería que ‘ninguna sumisión, ninguna servidumbre, ninguna carga puede imponerse al pueblo sin que el pueblo (...) dé su *libre consentimiento*’.<sup>479</sup>

Era un principio político procedente de la tradición parlamentaria que siglos después se invocaría para justificar la Revolución americana (*No taxation without representation*). Pero Las Casas promovería una expansión de este principio, ampliándolo a cualquier acción de gobierno que afectase a los derechos de los ciudadanos. ‘En asuntos que han de beneficiar o perjudicar a todos —afirmaba—, es preciso actuar de acuerdo con el *consentimiento general* (...) Habría, por tanto, que *citar a todo el pueblo*’.<sup>480</sup> También este principio llegaría a ser adoptado por la Revolución americana, que lo incorporaría a sus dos principales textos

fundacionales —la Declaración de Derechos y la Declaración de Independencia—, bajo la expresión ‘consentimiento de los gobernados’ (*consent of the governed*).<sup>481</sup>

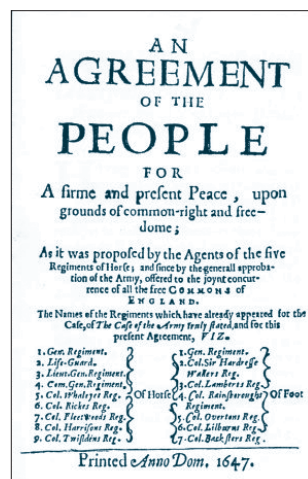
**4. Sufragismo y democracia.** La obligación política de recabar de forma constante el consentimiento popular permitía responder, por una parte, a la exigencia teórica de respetar la voluntad soberana del pueblo —supuestamente expresada en el pacto constitucional— y, por otra, a la exigencia teórica de respetar la libertad individual del ciudadano —supuestamente expresada en el contrato social—. Al convocar de manera regular el sufragio de la ciudadanía, se sustituían estos pactos y contratos originarios por un *compromiso social y político constantemente renovado*.

Pero el pensamiento sufragista no se limitó a promover un modelo de gobierno apegado a la voluntad popular, sino que se atrevería a cuestionar la legitimidad política de todo gobierno instaurado sin contar con ella. Este fue, en particular, el planteamiento de Las Casas, que probablemente elaboró su teoría política sufragista con el objetivo de denunciar el proceso de conquista de los pueblos americanos. Más allá de esta denuncia, Las Casas reconoció el derecho de resistencia de estos pueblos frente al poder imperial, pero entendió que había una fórmula mejor para poner fin a esa situación de ilegitimidad política: subsanar las carencias del proceso de incorporación al Imperio recabando el *consentimiento político* de los pueblos sometidos. ‘Sin su propio consentimiento y el beneplácito de sus ciudadanos —afirmaba—, no puede dárseles un nuevo rey’,<sup>482</sup> por lo que debían ser ‘llamados y citados y avisados y oídos y que los indios informen de lo que conviene a su derecho.’<sup>483</sup> Las Casas establecería de este modo los presupuestos básicos del *derecho de libre determinación de los pueblos*, que en el siglo XX sería universalmente reconocido a los pueblos coloniales u oprimidos como expresión del principio democrático.

A esta capacidad del pueblo para dar o negar su consentimiento a las grandes decisiones había que sumar su derecho a promulgar *costumbres legales* propias, conocidas también como normas jurídicas consuetudinarias. Suárez ofreció una justificación teórica de este derecho al señalar que toda comunidad política con poder legislativo, es decir, capaz de darse leyes, tenía también la facultad de establecer sus costumbres legales, ya que estas no eran otra cosa que leyes no escritas, establecidas por el uso.<sup>484</sup> Solo se distinguían por su modo de adopción, y no por la materia que regulaban. Tampoco se caracterizaban por una menor jerarquía legal, ya que podían alcanzar incluso rango constitucional.

Suárez entendía que estas normas se aprobaban necesariamente por ‘el consentimiento del pueblo’<sup>485</sup> y se esforzó en concretar la forma en que debía identificarse ese consentimiento. Su conclusión fue que, así como los procesos electorales se decidían por mayoría, las costumbres debían considerarse aprobadas cuando fueran observadas por ‘la mayor parte de la comunidad’.<sup>486</sup> Y su ‘criterio para computar la mayoría del pueblo’ era contabilizar a todas ‘las personas hábiles para dar su consentimiento’, incluyendo naturalmente a ‘las mujeres’, pero descontando a ‘los niños y los dementes’.<sup>487</sup>

A mediados del siglo XVII surgió en Inglaterra un importante movimiento popular conocido como *Levellers*<sup>488</sup> que actuaría como *caja de resonancia* de prácticamente todos los usos y conceptos democráticos desarrollados en el Renacimiento. Entre ellos se incluía la noción de los derechos naturales de la persona, la limitación temporal de los mandatos públicos, el derecho a la rebelión popular, el contrato social o la defensa de las costumbres legales del pueblo, recogidas en la práctica jurisdiccional inglesa (*common law*). Su labor fue sobre todo panfletaria, por lo



An Agreement of the People, primer panfleto político de los Levellers, de 1647 (fig. 161)

que careció de coherencia teórica, pero tuvo la indudable significación histórica de constituir el *primer movimiento popular de signo democrático*.<sup>489</sup>

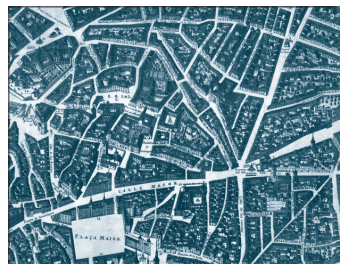
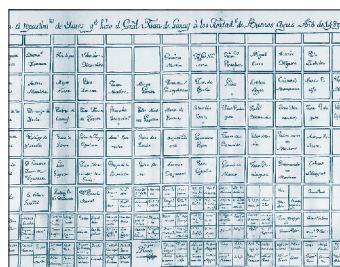
La principal aportación de los *Levellers* consistió en proseguir la línea apuntada por Mariana y Las Casas de realizar el principio de soberanía popular a través del parlamentarismo. Desde sus primeros manifiestos reclamaron, por ejemplo, una reforma que asegurase la periodicidad de las sesiones parlamentarias y adaptase la representatividad de las circunscripciones electorales a su peso demográfico. Reclamaron, además, una ampliación de la base electoral hasta acercarse al sufragio universal, así como la abolición de la Cámara de los Lores del Parlamento, donde estaba representado el estamento nobiliario. No lograron ninguno de sus objetivos de modo permanente, ya que fueron perseguidos y disueltos por Cromwell, pero marcaron un hito en el proceso histórico de convertir una institución como el Parlamento, ordenada en sus inicios a una función exclusivamente representativa, en un instrumento que haría efectivamente viable el *control popular de la acción de gobierno*, algo que, junto al reconocimiento de los derechos humanos, sería el rasgo distintivo de la democracia moderna.

## 19. EL PRINCIPIO UTÓPICO

LA COLONIZACIÓN DEL NUEVO MUNDO introdujo una nueva perspectiva de lo que podría deparar el futuro, tanto en lo individual como en lo colectivo.

Desde el punto de vista individual, las tierras recién descubiertas atrajeron una avalancha de aventureros de toda España, deseosos de emprender una nueva vida en el hemisferio americano, y buscar una prosperidad que les resultaba esquiva en el rígido entorno económico y social de la época. La misma atracción suscitaba después el Nuevo Mundo entre los colonos ingleses de Norteamérica, dando lugar a lo que llegaría a conocerse como el ‘sueño americano’ (*American dream*).

Desde el punto de vista colectivo, la ausencia de ciertas herencias físicas y psicológicas permitió proyectar el futuro del Nuevo Mundo de un modo que resultaba inimaginable en el Viejo. Es algo que se comprueba fácilmente al examinar, por ejemplo, los planos fundacionales de las ciudades coloniales, trazados partiendo de cero conforme a un sistema cuadrangular, en contraste con los planos de las ciudades europeas contemporáneas, que reflejan un crecimiento gradual e improvisado, condicionado siempre por el legado histórico. Lo mismo ocurriría con la concepción de la sociedad en su conjunto, que hacía posible



Arriba, el plano fundacional de Buenos Aires, diseñado por Juan de Garay en 1580. Abajo, el plano del casco antiguo de Madrid (figs. 162 y 163)

por primera vez proyectar sociedades utópicas, libres de los lastres materiales e ideológicos del pasado. Surgió, en definitiva, la oportunidad de crear un mundo nuevo en el Nuevo Mundo.

## I. EXPERIMENTOS SOCIALES EN AMÉRICA

Los primeros experimentos sociales basados en esta premisa se dirigieron a establecer un modelo de sociedad colonial opuesto a la expansión atropellada de los primeros años.

**1. El proyecto de Las Casas.** Uno de esos experimentos fue encabezado por el propio Las Casas, proponiéndolo expresamente como alternativa al sistema de encomiendas. Ya en un memorial presentado a Carlos I en 1517, Las Casas pedía la concesión de una amplia franja de tierras cultivables en la llamada *Tierra de Gracia* —en el norte de la actual Venezuela— con el fin de establecer las nuevas comunidades. Pidió también que se proporcionasen incentivos especiales a los labradores españoles, tales como animales, semillas o medicinas gratis, con el fin de animarlos a asentarse en los territorios concedidos. El objetivo era que se integrasen en comunidades compuestas también por indígenas, con los que habrían de compartir los medios asignados, e instruirlos en los sistemas de cultivo europeos. Con el tiempo, pensaba Las Casas, se convertirían en prósperas comunidades mestizas.<sup>490</sup>

Imaginó igualmente los servicios sociales que habría que asegurar en las nuevas comunidades, detallando incluso la forma (en cruz) de los hospitales. Pero, por encima de todo, Las Casas creyó necesario asegurar una dotación de religiosos (franciscanos y dominicos) encargados de la evangelización de los indígenas, así como de la elevación moral de las comunidades, de modo que no se reprodujese el desarme normativo de unos y otros que predominó en los primeros años de la conquista. Se trataba de crear una sociedad nueva basada en el modelo de las primeras comunidades



cristianas, cuya preservación requería, por su propia naturaleza, un *aislamiento* completo respecto del entorno colonial, de manera que no se contaminasen del clima circundante de desorden social y explotación laboral.<sup>491</sup>

El rey concedió en 1520 las tierras solicitadas, y las comunidades comenzaron a formarse poco a poco, pero los conflictos armados con las poblaciones indígenas vecinas desbarataron por completo los planes de Las Casas. Lanzaría un nuevo proyecto unas décadas después, pero fue un fracaso igualmente desolador.<sup>492</sup>

**2. Los hospitales-pueblo.** Mejor suerte tendría el sacerdote y jurista castellano Vasco de Quiroga con sus *hospitales-pueblo*, fundados a partir de 1531 junto a la ciudad de México. Aunque surgieron como hospitales benéficos para indígenas, sufragados por Quiroga en persona, evolucionaron con el tiempo para convertirse en modelos de vida comunitaria inspirados explícitamente en la utopía americana de Tomás Moro. Ni el fundador ni sus seguidores parecieron captar la intención satírica del libro, y se embarcaron con entusiasmo en el proyecto colectivista que Moro había querido ridiculizar. Fue una de las mayores quijotadas de la historia.

Pero tuvo éxito. Desde el punto de vista de la organización social y económica, los hospitales-pueblo siguieron con bastante fidelidad el modelo de la *Utopía*. Quiroga se maravilló de que Moro hubiera imaginado una sociedad tan acorde con el carácter y la cultura indígenas, desconociendo probablemente que el autor había contado con informes contemporáneos de viajeros portugueses y españoles.

Tal y como disponían las reglas fundacionales escritas por Quiroga, los hospitales-pueblo eran sociedades agrarias de



Quiroga fundando un hospital-pueblo conforme a la *Utopía* de Moro (que figura tras él respaldando el proyecto) (fig. 164)

propiedad comunal de las que se había desterrado el lujo y el dinero, y en las que se trabajaba para el bien común unas seis horas al día. Quiroga se dirigiría específicamente a los miembros de las nuevas comunidades pidiéndoles trabajar ‘según vuestras fuerzas’, pero repartiendo los frutos del trabajo ‘según que cada uno (...) haya menester’;<sup>493</sup> una fórmula económica que Marx propondría en el siglo XIX como principio rector de su propia sociedad utópica, resumida en el famoso lema: ‘de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades.’<sup>494</sup>

Desde el punto de vista de la organización política, Quiroga concibió los hospitales-pueblo como ‘repúblicas’ donde se combinaba el sistema familiar indígena con el sistema democrático de los concejos municipales españoles. Cada comunidad era, de



Hospital-pueblo de Tzintzuntzán  
(México) (fig. 165)

hecho, una amalgama de familias extensas, cada una de las cuales era gobernada por el abuelo de mayor edad. Pero la comunidad en su conjunto estaba regida por un *Consejo de Gobierno*, formado por un *principal* elegido por los padres de familia, y tres *regidores* designados por turno entre los electores. Los asuntos públicos eran tratados por el Consejo durante varios días y luego sometidos a votación general. Junto a este

sistema se erigía un poder religioso complementario, representado por la figura del *cura-rector*, que era responsable fundamentalmente de la vida religiosa de la comunidad, pero cuyo acuerdo era necesario también para decidir los grandes asuntos públicos. Se trataba, por tanto, de un régimen político mixto: democrático y teocrático.

Los hospitales-pueblo no proliferaron mucho en número, aunque sí tuvieron una larga trayectoria, hasta el siglo XIX aproximadamente, lo que les permitió servir de modelo para otros proyectos utópicos americanos. Uno de esos proyectos, el más ambicioso sin duda, fue el de las misiones integradas por padres jesuitas

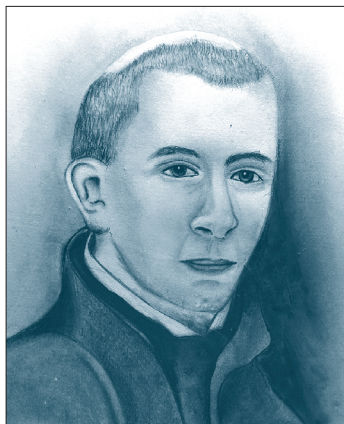
(fundamentalmente) e indígenas guaraníes (fundamentalmente), asentadas en las cuencas de los ríos Paraná y Uruguay, hoy pertenecientes al territorio de Paraguay, Uruguay, Argentina y Brasil.

**3. Las misiones jesuítico-guaraníes.** Tuvieron su origen en las políticas de control territorial y demográfico impulsadas por el virrey del Perú a principios de siglo XVII, dirigidas a concentrar o ‘reducir’ las poblaciones guaraníes dispersas en asentamientos permanentes, razón por la cual se conocen también como *reducciones jesuítico-guaraníes*. Respondieron también al mandato evangelizador recibido por España, que la Compañía de Jesús se ofreció a cumplir en toda la región, así como al designio de las poblaciones guaraníes de integrarse políticamente para asumir el control efectivo de sus tierras. A esto se sumó la creciente amenaza de los colonos portugueses y españoles del entorno, que a menudo incursionaban en su territorio, e incluso capturaban indígenas para su venta en el mercado de esclavos, lo que naturalmente llevó a los guaraníes a buscar refugio. Las reducciones vinieron a cumplir, de este modo, el triple objetivo de extender la jurisdicción de la Corona, realizar la misión apostólica de la Iglesia y proteger los derechos naturales de los indígenas.

La primera de las misiones se estableció en 1609, siendo seguida por treinta más en los años inmediatamente posteriores. Una comunidad media se componía de 2000 indígenas y dos jesuitas, y su población podía oscilar entre 1000 y 7000 habitantes. En su conjunto, las comunidades estaban integradas económica y gubernativamente, llegando a formar una auténtica unidad política —de unos 140 000 indígenas en total—, conforme a la visión original del virrey de fundar una verdadera ‘república de indios’ bajo su jurisdicción.

El impulsor material del proyecto fue el jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya, primer superior de las misiones, que se esforzó en dotarlas de una organización política acorde con la

trama de poderes e intereses que las originaron. Por una parte, la república en su conjunto tendría una relación de sujeción con la Corona de España, lo que le permitiría solicitar concesiones, e



Antonio Ruiz de Montoya (fig. 166)

incluso privilegios reales, que a menudo logró. Por otra, cada misión tendría una organización política interna que, como en el caso de los hospitales-pueblo, reproducía la estructura de los municipios españoles, pero bajo el nombre de *cabildo*. Al frente de cada cabildo había un *corregidor*, elegido democráticamente entre los caciques de los diversos clanes que integraban la misión, y asistido por dos *alcaldes*, también elegidos democráticamente, que al mando de una pequeña burocracia (compuesta por alguaciles, escribanos, contadores, etc.), harían cumplir las

reglas de la misión y los mandatos del corregidor. Su labor incluiría la aplicación de castigos más o menos severos, pero excluyendo naturalmente la pena de muerte, que había quedado abolida en toda la república.

Como en el caso de los hospitales-pueblo, el poder civil estaba complementado por un fuerte poder religioso. Los dos jesuitas de cada misión eran, en la práctica, sus verdaderos administradores; uno de ellos asumía las responsabilidades temporales y



Plano fundacional de la misión de La Candelaria (fig. 167)

el otro las espirituales. El componente teocrático primaría, en todo caso, sobre el democrático. Es algo que se comprende fácilmente con solo observar el plano fundacional de cualquiera de las misiones. Las viviendas de los indígenas se ordenaban regularmente alrededor de una plaza central presidida por una gran iglesia, que a su vez estaba flanqueada por la vivienda de los jesuitas y el camposanto. En el lado

opuesto de la plaza solía erigirse una estatua de la Virgen junto a dos capillas menores.

Y no era solo el *espacio* de la misión el que estaba ordenado en un sentido religioso, sino también el *tiempo*. Toda la comunidad se levantaba a las cuatro de la mañana para celebrar la misa diaria, y una vez cumplida la jornada laboral se rezaba el rosario, concluyendo el día con cánticos religiosos interpretados en comunidad. Incluso los días festivos se dedicarían fundamentalmente a la celebración litúrgica.

La actividad económica se regía por el principio de *autosuficiencia* de cada una de las misiones. A los cultivos tradicionales indígenas, como el maíz, la patata o el algodón, los jesuitas incorporaron la ganadería europea, en especial vacuna, que resultaría particularmente productiva dada la abundancia de pastos en la región. Como en la *Utopía* de Moro o en los hospitales-pueblo, quedarían desterrados el dinero y el lujo, y la jornada laboral sería de seis horas. Pero esta jornada se dividiría en horas dedicadas a la tierra común —la mayor parte— y horas dedicadas a los pequeños huertos asignados gratuitamente a cada unidad familiar (de matrimonio e hijos). Se trataba, por tanto, de un sistema *cuasicolectivista*.

Pero la actividad agrícola estaba complementada por una intensa actividad fabril. Las misiones establecieron unos talleres de carpintería, forja, cerámica, curtiduría, tejido y tonetería —entre otras muchas— que con el tiempo deslumbrarían al mundo. La integración agrícola-fabril, unida a la integración comercial de las distintas misiones, generaría una prosperidad sin precedentes en la región, hasta el punto de que los competidores económicos atribuirían la riqueza de las misiones a unas supuestas minas de oro, regentadas por los jesuitas, que jamás se descubrieron.

Buena parte de ese éxito económico podría imputarse al hecho de que los talleres no eran solo centros de producción, sino



también *centros de instrucción* en las diversas profesiones. Se hizo, en efecto, una inversión en capital humano que no tenía parangón en la época, y no solo en las llamadas *artes mecánicas*, sino también en las *artes liberales*. Un decreto de Felipe II de 1570 ordenó que ‘hubiese escuelas (...) en todos los lugares de indios’, donde había de enseñarse a ‘leer y escribir’, pero tuvo una aplicación deficiente en el conjunto del Imperio; no así en las misiones guaraníes, donde la educación se reconoció y se respetó efectivamente como un derecho de todos los niños.

Aprendieron a leer y escribir en español, aunque la lengua predominante en las misiones fue siempre el guaraní, que en todo caso quedaría potenciado cuando los jesuitas lo dotaron de una grafía y una gramática normalizadas, y más aún cuando sus talleres publicaron los primeros textos guaraníes en letra impresa. El resultado de todo ello fue un notable *mestizaje cultural* que encontraría su expresión más patente en la nomenclatura de los habitantes de las misiones: adoptaban un nombre cristiano en español, pero preservando su apellido indígena (Nicolás Ñeenguirú, por ejemplo).

Fue en el ámbito artístico, sin embargo, donde más brilló el talento guaraní, y donde mejor se expresó ese mestizaje cultural. Cada misión tenía, por ejemplo, un coro y una orquesta que interpretaban oratorios, misas y hasta óperas, incluyendo composicio-

nes propias que fusionaban melodías europeas y americanas. Y se interpretaban con instrumentos musicales fabricados en los propios talleres de las misiones, desde los violines hasta los órganos. Por su parte, las pinturas y esculturas de los templos darían expresión visual a esta síntesis cultural, integrando estilos y motivos de la tradición guaraní con formas artísticas de origen europeo.

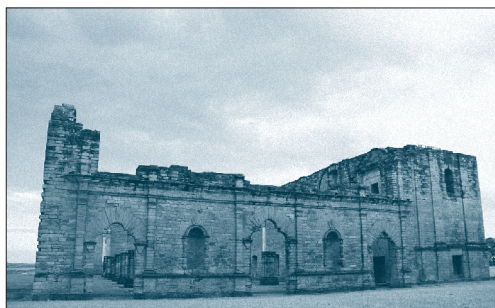


Ángel ‘guaraní’ con una maraca en la mano izquierda. Expresión plástica del mestizaje cultural) (fig. 168)



Las misiones tuvieron, además, una asombrosa dimensión militar. Los constantes ataques de los llamados *paulistas* (cazadores de esclavos con sede en Saõ Paulo) obligaron a los guaraníes a formar ejércitos organizados para su propia defensa, contando para ello con la experiencia militar de no pocos jesuitas que habían servido previamente, en su condición de laicos, en diversas guerras europeas. Siendo necesario contrarrestar las armas de fuego de sus enemigos, procedieron a equiparse con fusiles, explosivos y cañones, también de fabricación propia. Gracias a esta capacitación militar las misiones pudieron vencer a los *paulistas* en la gran batalla de Mbororé, de 1641, con la que lograron preservar su condición de personas libres.

Fue un hecho desgraciado, en cambio, que los guaraníes tuvieran que emplear esa fuerza de autodefensa un siglo después para enfrentarse a la propia Corona de España, que en su día había favorecido la constitución de las misiones y promovido su modernización militar. En 1750, el rey Fernando VI firmó, en efecto, el llamado *Tratado de Madrid*, por el que España cedía a Portugal las tierras ocupadas por las misiones guaraníes a cambio de



Misión jesuítica de Jesús de Tavarangüé (Paraguay) (fig. 169)

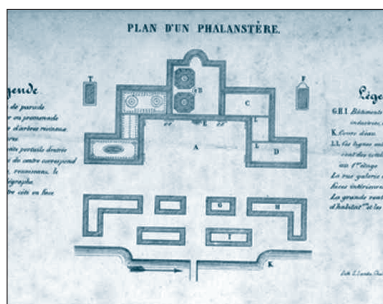
la Colonia de Sacramento, situada en la margen izquierda del Río de la Plata. Los guaraníes perderían con la permuta toda garantía de conservar su libertad, por lo que no les quedó más remedio que luchar. Así lo hicieron, contra los ejércitos españoles y portugueses, en la llamada *guerra Guaranítica* de 1754-1756, que se saldó con una derrota devastadora. Supuso la destrucción de las misiones guaraníes, e incluso la expulsión de los jesuitas de todo el Imperio por su supuesta implicación militar en el conflicto.

#### 4. Impacto y continuidad de la experimentación utópica.

El auge y caída de las misiones tuvo un enorme impacto en la vida intelectual de la época, en la que se discutió la idoneidad de diversos aspectos de su vida comunitaria. Pero no hubo discusión respecto al hecho de que los guaraníes acudieron a las misiones por voluntad propia y continuaron allí, durante generaciones, por voluntad propia. Parece que incluso los descendientes de aquellos indígenas se hicieron eco del testimonio de sus ancestros, al evocar décadas después la época de las misiones como *un tiempo feliz*.<sup>495</sup>

Tampoco faltaron pensadores ilustrados de la época que, pese a su oposición a la Iglesia —y a los jesuitas en particular—, hicieron muestra de notable honestidad intelectual al expresar su admiración por la utopía cristiana de guaraníes y jesuitas. Montesquieu, por ejemplo, reconoció ‘la gloria’ de la Compañía de Jesús por ‘haber llevado a aquellos países (...) la idea de humanidad’, señalando especialmente su mérito por ‘gobernar a los hombres haciéndolos felices’.<sup>496</sup> Y no fue el único en expresarse así. Voltaire resaltó el hecho de que los jesuitas hubieran logrado ‘gobernar un país tan vasto’ sin hacer el menor uso de la fuerza, y que hubiesen ‘conciliado esos pueblos’ mientras los hacían sorprendentemente ‘industriosos’. Llegó al extremo de referirse a las misiones guaraníes como un ‘triunfo de la humanidad’.<sup>497</sup>

Unas décadas después de la desaparición de las misiones jesuíticas comenzaron a surgir proyectos utópicos análogos, basados también en el modelo de pequeñas sociedades colectivistas autosuficientes, aunque de carácter crecientemente secular. Fue el caso de las comunidades impulsadas por el industrial inglés Robert Owen, o de los *falansterios* diseñados por el intelectual francés Charles Fourier, ambos inscritos en lo que se conoce generalmente



Plano fundacional de un falansterio en Chalons-sur-Saône, Francia (1843) (fig. 170)

como *socialismo utópico*.<sup>498</sup> También se concibieron para el Nuevo Mundo fundamentalmente, siguiendo la idea de que ahí podría prosperar mejor una sociedad nueva, con la diferencia de que estas comunidades congregaron solo a gente de origen europeo.<sup>499</sup> Fueron, en todo caso, experiencias comparativamente menores tanto desde el punto de vista de su dimensión —ya que incluyeron en total a unos pocos miles de personas— como de su duración —ya que todas las comunidades se disolvieron en unos pocos años—. Eso no impidió que el socialismo utópico ejerciera posteriormente una influencia ideológica de largo alcance, no solo a través del movimiento socialista, sino también a través de los movimientos anarquista y comunista.<sup>500</sup>



## 20. LAS REVOLUCIONES ATLÁNTICAS

LA NOCIÓN DE REBELIÓN popular legítima surgió como una emanación natural de la teoría constitucional del origen del poder: el incumplimiento del pacto constitucional por parte del rey habilitaba la recuperación del poder por parte del pueblo que se lo otorgó. Demasiado a menudo se ha confundido esta idea de rebelión con el concepto de *revolución*, pasando por alto una importante connotación que ha adquirido este concepto político en la era moderna, y es que una revolución no es solo una rebelión popular considerada legítima, sino una rebelión popular legítima *por un nuevo orden social*.<sup>501</sup>

La *rebelión comunera*, por ejemplo, fue una sublevación popular considerada legítima por sus protagonistas, pero su objetivo era la *preservación* de unas leyes tradicionales cuya vigencia estaba siendo amenazada. No pretendía instaurar un nuevo modelo político ni social, por lo que difícilmente podría considerarse una revolución en sentido propio. Pero el descubrimiento del Nuevo Mundo alumbró la posibilidad de aspirar de manera realista a un nuevo orden político y social, y esta aspiración acabó por vincularse en diversos contextos con el derecho a la rebelión popular de raíz constitucional. El resultado fue el concepto moderno de revolución.

### I. LA REVOLUCIÓN GUARANÍ

El primer proceso histórico en el que puede observarse claramente esta vinculación ideológica es la guerra Guaranítica, donde

los guaraníes se rebelaron contra el emperador en defensa de la *utopía cristiana* en que vivían, y que veían peligrar. En este caso se dio la peculiaridad de que el orden social que motivaba la rebelión



Caballería armada de la misión de San Javier, descrita por el jesuita polaco Florian Paucke (fig. 171)

ya había sido construido en gran medida, y en eso se diferenciaría de las revoluciones posteriores, que pretendían generalmente la *instauración* de una utopía. Pero la diferencia no es sustancial desde el punto de vista ideológico, ya que en todo caso se produciría una rebelión popular legítima por un orden social utópico. La guerra Guaranítica podría denominarse, por este motivo,

*Revolución guaraní*, y reconocerse resueltamente como la *primera revolución americana*.

Es ilustrativo, a este respecto, observar la justificación ofrecida en su momento por los propios guaraníes para legitimar su lucha. Apelaron a la existencia de un *pacto de sujeción* entre el pueblo guaraní y el rey, operado a través de los jesuitas, en virtud del cual el pueblo aceptaba la autoridad real a cambio de que esta lo protegiese en el disfrute de sus tierras y sus derechos naturales.<sup>502</sup> Por este motivo denunciaron los guaraníes el Tratado de Madrid, que los forzaba a trasladarse a unas tierras remotas si querían evitar la esclavitud. El rey habría incumplido con este tratado su parte del pacto constitucional, por lo que los guaraníes podían rescatar el poder de soberanía que le habían confiado.

En su momento se debatió si los jesuitas habían combatido en la guerra, o si se habían limitado a ofrecer cobertura ideológica para el combate. La raíz constitucional de la justificación ofrecida por los guaraníes está fuera de toda duda, y lo único que queda por dilucidar es la cuestión —poco relevante ya— de si los jesuitas transmitieron a los guaraníes esta doctrina de forma específica para justificar esa guerra, o si ya se la habían transmitido



previamente con carácter general. El hecho cierto es que para el siglo XVIII la Corona española ya había adoptado los postulados políticos del *despotismo ilustrado*, abandonando los principios constitucionales anteriormente asumidos. Dada la identificación secular de los jesuitas con esos principios constitucionales, su expulsión del Imperio podría entenderse como un acto de supresión política e ideológica.<sup>503</sup>

## II. LA REVOLUCIÓN VIRGINIANA

La primera revolución americana llevada a cabo con éxito fue, en todo caso, la Revolución virginiana de 1776. Así como la Revolución guaraní pretendía proteger una utopía cristiana, la Revolución virginiana se dirigió sobre todo a promover una *utopía democrática*. En ambos casos se pensó que la utopía podía realizarse únicamente en el Nuevo Mundo, libre de los lastres políticos del Viejo Mundo. Uno de sus instigadores intelectuales, el publicista inglés Thomas Paine, escribió de forma reveladora: ‘Tenemos la oportunidad de (...) formar el sistema político más noble sobre la faz de la Tierra. En nuestro poder está *iniciar el mundo de nuevo*. Una ocasión así no se ha dado desde tiempos de Noé. *El nacimiento de un mundo nuevo está a nuestro alcance*.’<sup>504</sup>

**1. Raíces ideológicas.** En los años de tensión que precedieron al estallido de la Revolución, e incluso en el curso de la propia guerra de Independencia, la clase dirigente de las colonias americanas, y en particular la de Virginia, comenzó a incorporar los principales conceptos políticos del republicanismo, constitucionalismo y sufragismo, tal y como habían sido desarrollados en el Renacimiento y la Ilustración.



Escena de la Revolución americana.  
Batalla de Princeton (1777) (fig. 172)

Virginia se convertiría, así, en caja de resonancia de todas las ideas democráticas propuestas hasta entonces, de manera semejante a como ocurrió con los *Levellers* un siglo antes, aunque en este caso los conceptos fueron adoptados por juristas, políticos y filósofos, que supieron integrarlos de modo más coherente.

Es algo que puede observarse en los primeros documentos revolucionarios, como la propia Declaración de Independencia de 1776, donde se reflejan de manera fiel los principios originales de la teoría constitucional, tal y como había sido apuntada por santo Tomás y desarrollada en siglos posteriores. Tras proclamar los principales derechos naturales, la Declaración afirma en su párrafo segundo que '*para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno.*'<sup>505</sup>

A continuación se hace un llamamiento a la prudencia insurreccional, tal y como hiciera originalmente santo Tomás, y como repitieran de forma casi ritual los constitucionalistas posteriores: 'La prudencia, claro está, aconsejaría que no se cambie por motivos leves y transitorios gobiernos de antiguo establecidos', requiriéndose la comisión sistemática de crímenes políticos contra el pueblo. Por eso se afirma que 'cuando una larga serie de abusos y usurpaciones (...) demuestra el designio de someter al pueblo a un despotismo absoluto, *es su derecho, es su deber, derrocar ese gobierno.*'<sup>506</sup> Al aplicar, por último, estas nociones generales a los propósitos concretos del momento, se afirma que la 'historia del actual Rey de la Gran Bretaña es una historia de *repetidos agravios*', procediéndose a continuación a la exposición de '25 agravios concretos' del monarca contra los colonos.

**2. Texto constitucional.** Los mismos principios constitucionales pueden encontrarse de modo explícito en la Constitución

de Estados Unidos de 1787. En el propio preámbulo se escenifica incluso una especie de pacto constitucional entre el pueblo y el gobierno para instaurar el poder político. ‘Nosotros, el pueblo (...) —proclama el texto— *establecemos (...)* esta Constitución (...).’<sup>507</sup> Más adelante se regula de manera formal la figura del *impeachment* al que puede verse sometido el jefe del Estado por graves crímenes contra la confianza del pueblo, como la ‘traición’ o el ‘cohecho’. De este modo se institucionaliza el procedimiento de juicio político al gobernante, avanzado en su día en la obra política de Soto, Roa y Althusius. Se cierra así el círculo de la teoría constitucional, formulada en el propio texto constitucional.

También la tradición de pensamiento republicano inspiraría la Constitución estadounidense de 1787. En línea con la preocupación de Castrillo ante la perpetuación —y consiguiente corrupción— de los gobernantes en el poder, se estableció un sistema de *limitación de mandatos* en los cargos públicos que restringía a cuatro años el mandato presidencial, y a seis, cuando no a dos, los mandatos parlamentarios (seis para los senadores, y dos para los miembros de la Cámara de Representantes). De igual modo, y en línea con la insistencia de Vitoria en que el gobernante actuase siempre bajo el *principio de legalidad*, se somete al presidente a un texto constitucional detallado, y hasta se lo hace garante de su protección. El texto llega a fijar las palabras que debe pronunciar el presidente en el juramento de su cargo, con ese preciso fin: ‘Juro (...) que desempeñaré legalmente el cargo de Presidente (...) y que sostendré, protegeré y defenderé la Constitución de los Estados Unidos.’<sup>508</sup>

Pero el mayor influjo del pensamiento republicano se materializaría, sin duda, en la organización de los poderes del Estado. Según la teoría política de Montesquieu, el Estado debía



Preámbulo de la Constitución de 1787

(fig. 173)

dividirse en tres poderes públicos diferenciados en sus funciones —ejecutivo, legislativo y judicial— en una relación de no subordinación, de tal manera que no se concentrase el poder decisorio del Estado, derivando en un sistema tiránico. El texto constitucional recoge esta división de poderes y la refleja fielmente al definir cada uno de ellos en los tres primeros artículos. Ahora bien, la singularidad de la Constitución de 1787 reside en que regula la interacción de los tres poderes del Estado de acuerdo con la idea de Maquiavelo de *canalizar institucionalmente el conflicto político* que se produce de forma inevitable en el seno de toda república, llegando a identificar cada uno de los tres poderes del Estado con cada uno de los tres principios clásicos del poder político —monárquico, democrático y aristocrático—, de tal modo que el poder ejecutivo del presidente encarnaría el principio monárquico, el poder legislativo del Congreso encarnaría el principio democrático y el poder judicial del Tribunal Supremo encarnaría el principio aristocrático (ya que sus miembros habrían de elegirse entre las personas más sabias y honestas de la república).<sup>509</sup>

|                         | Poder constitucional | Órgano constitucional |
|-------------------------|----------------------|-----------------------|
| Principio monárquico    | Poder Ejecutivo      | Presidente            |
| Principio aristocrático | Poder Judicial       | Tribunal Supremo      |
| Principio democrático   | Poder Legislativo    | Congreso              |

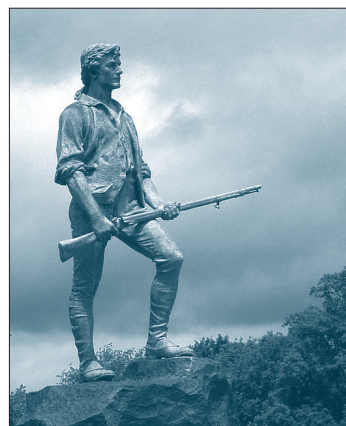
El verdadero genio de la Constitución de 1787 fue insuflar a todo el sistema político un aire democrático al hacer derivar los tres poderes del *sufragio popular*. Se materializaría así el principio sufragista general, expresado en la Declaración de Independencia, de ejercer siempre el poder con el ‘consentimiento de los

gobernados'. La elección popular del presidente fue una novedad política radical en su época; la elección de los parlamentarios se hacía ya sin distinciones estamentales, e incluso la designación de los jueces del Tribunal Supremo iba a tener una base sufragista, ya que los nominaría el presidente y los confirmaría el Senado, ambos elegidos por sufragio popular.<sup>510</sup>

**3. Bill of Rights.** A esto se sumó la introducción de un catálogo de derechos fundamentales de los ciudadanos, inspirado en la Declaración de Derechos de 1776, que supondría una limitación esencial del poder político. Se hizo mediante la aprobación de una serie de enmiendas constitucionales en 1791, conocida como *Bill of Rights*. El ejemplo se extendería después a otros países hasta convertir el catálogo de derechos fundamentales en un *componente estructural básico* de cualquier constitución democrática.

Aunque las enmiendas del *Bill of Rights* estaban orientadas generalmente a la protección de derechos individuales, una de ellas, la segunda, pretendía proteger el derecho colectivo del pueblo a resistirse a la tiranía. En ella se reconocía 'el derecho del pueblo a poseer y a portar armas', algo que actualmente suele relacionarse con el ejercicio de la defensa personal ante la delincuencia común. Pero la expresión venía inmediatamente precedida de otra que revela su verdadero significado, que es la necesidad de 'una milicia bien ordenada para la seguridad de un Estado Libre'.

Se trataba de proclamar y hacer efectivo el derecho a la rebelión popular contra el tirano, ya fuera un tirano por usurpación de poder o por abuso de poder. Así lo reconoció uno de los ponentes de la enmienda, George Mason, al prevenir a sus compatriotas de que *desarmar al pueblo es la forma más eficaz de esclavizarlo*.<sup>511</sup> Los



Monumento a la milicia popular americana. Lexington, Massachusetts (fig. 174)

legisladores comprendieron, en efecto, la tendencia a la concentración y abuso de poder inherente a todo sistema político, cualquiera que fuera la ingeniería institucional dispuesta para contenerla, por lo que decidieron reconocer a la milicia popular —y no al ejército regular del Estado— como la última línea de defensa de la Constitución. Todo el sistema constitucional reposaría, por tanto, sobre la voluntad y la capacidad del pueblo para protegerlo, mediante la fuerza si fuera preciso.

La tradición académica estadounidense ha venido considerando la Constitución de 1787 como heredera de la Carta Magna inglesa de 1215, pero nadie que se detenga a comparar ambos textos podría confirmar esta idea. La Carta Magna no era en absoluto una constitución de base popular, y —aparte de la invocación del juicio por jurado, propio de la tradición legal inglesa— no contiene ninguno de los principios políticos básicos que inspiran la Constitución estadounidense. Lo mismo cabe decir de la supuesta influencia de la *Revolución Gloriosa* inglesa de 1688, o del *Bill of Rights* que emanó de ella en 1689. La Revolución Gloriosa no puede considerarse una revolución, ya que no fue una insurrección popular, sino oligárquica, y no impulsó ninguna utopía política, sino un simple relevo en las élites gobernantes. No sorprende, en este sentido, que el viejo Bill of Rights contuviera una simple lista de reclamaciones de poder de la nueva oligarquía, y no una lista de derechos fundamentales de los ciudadanos. La arquitectura general y los conceptos esenciales que sostienen la Constitución de 1787 provinieron principalmente de la tradición de pensamiento político desarrollada en Europa desde el Renacimiento, siendo la integración del pensamiento constitucional, republicano y sufragista la que finalmente sentaría las bases de un gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo.



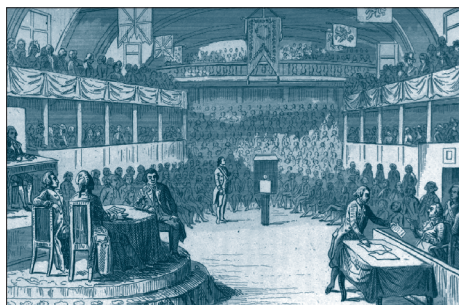
### III. LA REVOLUCIÓN FRANCESA

La Revolución francesa de 1789 mostraría una clara línea de continuidad política e ideológica. Los grupos políticos que estuvieron en el origen de la Revolución tenían pleno conocimiento de la tradición de pensamiento constitucional, así como de los conceptos de soberanía popular y rebelión legítima, hasta el punto de incorporarlos de forma sistemática a su discurso. Entre los autores políticos más conocidos en Francia figuraba desde hacía tiempo Juan de Mariana, probablemente por el papel que se le atribuyó un siglo antes como supuesto inspirador ideológico del asesinato de Enrique IV. Las fuerzas contrarrevolucionarias empezaron a emplear, de hecho, el término ‘Mariana’ para designar de manera despectiva a la república surgida de la Revolución. El concepto fue apropiado después por los propios revolucionarios, pero encarnándose en el imaginario colectivo en la figura de una joven llamada ‘Marianne’, llegando a constituirse, hasta hoy, en símbolo de la República Francesa. Es un hecho elocuente del influjo de la tradición del pensamiento constitucional renacentista en la Revolución de 1789.<sup>512</sup>

Más elocuente aún es la inserción de los conceptos constitucionales en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, donde se afirma, por ejemplo, que el ‘principio de toda Soberanía *reside esencialmente en la Nación*’, y se añade que ‘ningún cuerpo ni ningún individuo pueden ejercer autoridad alguna que no emane expresamente de ella.’<sup>513</sup> Para el caso de que eso se intentase, se proclama ‘la resistencia a la opresión’ como uno de los ‘derechos naturales (... ) del Hombre.’<sup>514</sup>

Tres años después de la adopción de la Declaración tendría lugar otro evento crucial en la Revolución francesa, que fue el juicio político al rey Luis XVI, llevado a cabo en términos semejantes al que se celebró para juzgar a Carlos I de Inglaterra en el siglo XVII. El hecho de que en este caso el juicio se celebrase cuando la

república ya era una realidad llevó a alguno de los intervinientes, como Maximilien Robespierre, a afirmar que el juicio político era inútil, y que el rey debía ser ejecutado por el simple hecho de que la república había sido proclamada. Pero eso no evitó que el juicio



Juicio político a Luis XVI  
en la Convención (1792) (fig. 175)

discurriera conforme a los principios básicos de la teoría constitucional y se acusase al rey de tiranía por violentar la soberanía popular. En todo caso, y como ya ocurriera antes con Carlos I, se hizo un dudoso servicio a la justicia, ya que Luis XVI tampoco era un rey tiránico.

La Declaración de 1789 recoge igualmente desarrollos teóricos de la teoría constitucional, como es el caso del contractualismo, y se refiere a la Nación como una ‘asociación política’, en línea con la tradición intelectual que va de Menchaca a Rousseau. También hace explícita la noción clave, impulsada en los inicios por Menchaca, Mariana y Locke, de que el objeto primordial de la constitución del Estado es precisamente la defensa de los derechos naturales. ‘La finalidad de toda asociación política —dice de forma expresa— es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del Hombre.’<sup>515</sup>

Se recogen también algunos de los principios básicos del pensamiento republicano, tales como la rendición de cuentas de los gobernantes, proclamándose concretamente que la ‘sociedad tiene derecho a *pedir cuentas* de su gestión a cualquier Agente público.’<sup>516</sup> Con más énfasis aún se proclama el principio de la *separación de poderes*, llegando a afirmarse que cualquier sociedad que no la instaure ‘carece de Constitución.’<sup>517</sup>

La Declaración incorpora, por último, los principios esenciales del sufragismo. Proclama, en particular, el derecho de todos los ciudadanos a participar en la elaboración de las leyes, ya fuera

‘personalmente o a través de sus Representantes’, y añade que todos los ciudadanos ‘pueden presentarse y ser elegidos para cualquier dignidad, cargo o empleo públicos’,<sup>518</sup> con lo que se reconoce tanto el *sufragio activo* como el *sufragio pasivo* de los ciudadanos.

#### IV. ‘OCCIDENTE’

Cuando se observan todos estos hechos con una perspectiva suficientemente amplia, emerge la idea general de que, en los siglos que siguieron al descubrimiento del Nuevo Mundo, la cultura europea experimentó un nuevo despliegue en todos los ámbitos, hasta el punto de *trascenderse a sí misma*. Se generó, en efecto, un nuevo espacio atlántico en el que circularon infinidad de personas, seres vivos y bienes culturales, propiciando una transformación sustancial de la vida material de los pueblos implicados. Y ocurrió lo mismo en el plano de las ideas, donde hubo un constante trasiego de conceptos científicos y ético-políticos, originados generalmente en el contacto entre ambos mundos y desarrollados posteriormente en reiterados caminos de ida y vuelta. Nació así el espacio cultural, ético y político conocido actualmente como ‘mundo occidental’. Nació *Occidente*.



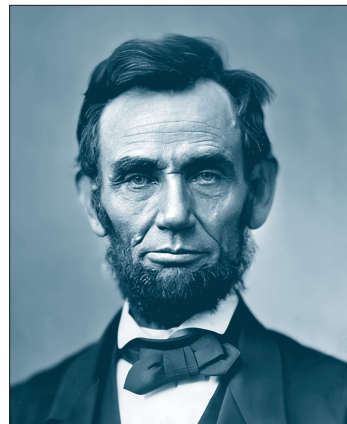
Representación cartográfica temprana del espacio occidental, elaborada por Diego Gutiérrez en 1562 (fig. 176)



## 21. LA UNIVERSALIDAD DE LA DEMOCRACIA

EN UN DIÁLOGO DE la película *Lincoln* (2012), el presidente pronuncia unas agudas palabras sobre el éxito del sistema político estadounidense surgido de la Revolución. ‘Lo que hemos logrado —dice— es mostrar al mundo que la democracia no es el caos’. La significación histórica de la Revolución residió, en efecto, en que por primera vez se puso a funcionar una forma de gobierno considerada inviable desde su ocaso en la Grecia clásica.

Era necesario, eso sí, ampliar la base social del sufragio, de manera que pudiera considerarse realmente universal.. Había que incluir a todas las personas adultas con independencia de su raza —lo que se logró básicamente en los sistemas democráticos a lo largo del siglo XIX— y con independencia de su sexo —lo que se logró a lo largo del siglo XX—. Pero no bastaba con que el sufragio fuera ‘universal’ en cada nación. Se entendía necesario *universalizar el propio sistema democrático* extendiéndolo al mundo entero. Lincoln —el verdadero presidente— dio esta interpretación a la Declaración de Independencia de Estados Unidos, señalando que el texto no pretendía únicamente dar libertad al pueblo estadounidense, sino generar una ‘esperanza en el mundo’ para ‘todo tiempo futuro’.<sup>519</sup>



Abraham Lincoln (fig. 177)

Un hito fundamental en la materialización de esta visión política fue la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, que incorporó en su preámbulo conceptos esenciales del

pensamiento democrático, como los derechos naturales, el principio de legalidad o el derecho a la resistencia popular. Reclamó, literalmente, ‘que los *derechos humanos* sean protegidos por un *régimen de Derecho* a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la *rebelión contra la tiranía*’<sup>520</sup>

Igualmente explícita es la adopción que hace la Declaración de los principios básicos de la tradición sufragista, al proclamar que la ‘*voluntad del pueblo* es la base de la autoridad del poder político’ y precisando que ‘esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas, que habrán de celebrarse por sufragio universal e igual y por voto secreto’.<sup>521</sup> La exigencia del carácter *secreto* del voto tiene como finalidad garantizar la libertad efectiva del votante frente a potenciales presiones estatales o sociales, lo que se traduce en términos prácticos en la generalización del voto mediante urna y papeleta, sistema que aún no ha sido superado técnicamente desde el punto de vista de la transparencia electoral.<sup>522</sup>

Dos décadas después de adoptarse la Declaración de 1948 se firmaría otro documento fundamental en materia de derechos humanos: el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966, que tendría la particularidad de configurar el derecho democrático al sufragio *como un derecho colectivo del pueblo*, y no solo como un derecho individual de los ciudadanos. Se materializaba así la concepción renacentista del sufragio como expresión de la libre voluntad del pueblo en la determinación de su destino político. El artículo primero del Pacto es claro a este respecto: ‘*Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación*. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y (...) su desarrollo económico, social y cultural’.<sup>523</sup> Fue la plasmación jurídico-política de la aspiración democrática expresada cuatro siglos antes por Roa al proclamar de manera visionaria ‘la libertad de todos los pueblos’.<sup>524</sup>

El reconocimiento universal de la democracia, entendida efectivamente como el derecho de todos los pueblos a determinar



libremente su destino, aparece como el punto culminante de un largo proceso histórico que tuvo su origen con la legitimación política de la rebelión popular como medio de proteger los derechos naturales de los ciudadanos. Fue a partir de entonces cuando surgió la democracia como un sistema institucional que permitiría a la ciudadanía orientar la acción de gobierno conforme a sus intereses y prioridades. Ahí comenzaría el proceso de *emancipación democrática* de una población que hasta entonces había permanecido sumida en un estado de infantilidad política, a las órdenes de reyes supuestamente ungidos por Dios. Fue un cambio político de inmenso poder transformador.

En el curso de esa emancipación la población tendría que desarrollar nuevas habilidades personales, tales como el arte de la argumentación política o la comprensión empática de las perspectivas ajenas, todo ello con el fin estratégico de *asumir el control* del destino colectivo. Se generaría de este modo un nuevo espacio de crecimiento personal, identificado en la actualidad con el concepto político de *ciudadanía*.

Sería, en realidad, una expansión de las facultades innatas de las personas —propias de su naturaleza social—, pero aplicadas a un escenario social de otra escala y complejidad. Al ser el desarrollo de las facultades naturales una fuente singular de satisfacción y felicidad para el ser humano, no resulta extraño que el ejercicio de las habilidades ciudadanas haya llegado a convertirse en un *fin en sí mismo*, hasta el punto de considerarse categóricamente irrenunciable. Más allá de los fines materiales de los pueblos, que estuvieron naturalmente en el origen histórico de la democracia, la protección de esa *humanidad expandida* justificaría hoy su reconocimiento como derecho universal.





## SECCIÓN QUINTA

---

### LA SOCIEDAD INTERNACIONAL

~ EL CONCIERTO DE LA HUMANIDAD ~

**E**L PROCESO DE GLOBALIZACIÓN multiplicó las vías de contacto entre poblaciones humanas a una escala sin precedentes, lo que en última instancia favoreció la aparición de una concepción universal de la comunidad humana. Pero los contactos surgidos de ese proceso no tendrían un carácter exclusivamente interpersonal, sino que se desarrollarían en el marco de unas relaciones *entre sociedades* que necesariamente iban a condicionar su naturaleza.

Así sucedió, en particular, en el espacio del Nuevo Mundo, marcado por una colisión de civilizaciones dispares y una total ausencia de tradiciones normativas que definen los términos de convivencia. Y si este escenario de conflicto suscitó un debate filosófico sobre la naturaleza humana y los derechos fundamentales derivados de ella, también forzó una reflexión ética y jurídica sobre los principios básicos que habrían de regir las relaciones entre sociedades humanas, desembocando finalmente en el proyecto histórico de construir una *sociedad de sociedades* de alcance global, actualmente conocida como *sociedad internacional*.



## 22. EL PRINCIPIO DEL FIN DE UNA ERA

SOLO UNOS MESES DESPUÉS de que Montesinos pronunciase su histórico sermón de Adviento denunciando los estragos de la conquista en La Española, ya se estaban enfrentando en la corte valoraciones contrapuestas sobre la licitud moral y legal de la empresa americana. El propio Montesinos viajaría a España para ofrecer su testimonio en oposición al franciscano Alonso de Espinal, más alineado con las tesis de los conquistadores.

### I. LA CUESTIÓN LEGAL DE LA CONQUISTA

Conmocionado por el relato de Montesinos, el rey Fernando mandó crear una comisión formada por teólogos y administradores coloniales a fin de proponer cambios legislativos que armonizasen el proceso colonizador con los propósitos humanitarios de la Corona, y con los fines evangelizadores que le asignaba la Iglesia. La comisión se reunió más de veinte veces, y tuvo como principal fruto las Leyes de Burgos de 1512.<sup>525</sup>

Esas leyes contribuyeron a humanizar el trato dispensado a los indígenas, pero no entraron a determinar cuál era el *título legal* que supuestamente justificaba la conquista, y que algunas mentes inquietas ya empezaban a cuestionar.

**1. Primeras polémicas.** Para aclarar el asunto, Fernando pidió a la comisión de teólogos y administradores fijar sus posiciones por escrito, obteniendo como respuesta dos tratados

jurídicos de distinto signo: uno orientado a la misión evangélica de la Iglesia, escrito por el dominico castellano Matías de Paz, y otro guiado por las razones de Estado, escrito por el jurista leonés Juan López de Palacios.<sup>526</sup>

El texto de Paz marcaba ciertos límites a la conquista, negando de entrada que el deseo de aumentar la riqueza o el poder del Estado fuese un justo título. Solo reconocía como justo título el propósito evangelizador encomendado por el Papa a la monarquía española. Pero alertaba de que las campañas militares se estaban librando, de hecho, sin informar antes a los indígenas americanos de la fe cristiana, y que, en esas circunstancias, los indígenas tenían derecho a defenderse *por cualquier medio*.

Por su parte, el tratado de Palacios reconocía al rey de España un poder absoluto para conquistar tierras americanas en nombre del Papa. Consideraba que la Iglesia tenía una jurisdicción universal y que podía encomendar a cualquier príncipe cristiano el sometimiento de cualquier nación que se negase a reconocerla. De la concesión del Papa derivaba, en definitiva, el justo título de conquista.<sup>527</sup>

**2. El Requerimiento.** A la luz de estos informes se decidió elaborar una proclamación solemne que sirviese para fundamentar



Acto formal de Requerimiento (fig. 178)

jurídicamente cada acción de conquista, y su redacción fue asumida por el propio Palacios. El documento aprobado en 1513, conocido como *Requerimiento*, exhortaba a los indígenas a aceptar el poder universal de la Iglesia, así como la sujeción política a los reyes de España, en línea con las tesis defendidas por el redactor. Pero también requería que los indígenas permitiesen la prédica de la religión cristiana, en atención a las tesis defendidas por Paz. Si los indígenas aceptaban estas condiciones, no habría



ningún título justificativo de la guerra; pero, si las rechazaban, podían esperar todo tipo de medidas coactivas, entre las cuales se incluían, en último término, su esclavización y sometimiento político.<sup>528</sup>

Si ya en términos de principio el documento era objetable, en su aplicación práctica llegó a ser verdaderamente grotesco. Era objetable porque, aunque combinaba el lenguaje expeditivo de Palacios con el más comedido de Paz, lo cierto es que ambos asumían el principio etnocéntrico de la jurisdicción universal de la Iglesia. Y su aplicación resultó grotesca porque se incumplieron sistemáticamente los protocolos legales previstos. A veces se leía el Requerimiento sin la debida traducción, o ante una población indígena cautiva o incluso ausente. No es de extrañar que al tener conocimiento del texto, y de su peculiar puesta en práctica, Las Casas reaccionase diciendo que no sabía si reír o llorar.<sup>529</sup>

Años después, y ante la acumulación de críticas, el emperador Carlos convocó una reunión del Consejo de Indias para expresar su preocupación sobre los procedimientos empleados por los conquistadores y encargar una normativa que corrigiera los excesos registrados. Fruto de esa reunión fueron las *Ordenanzas de Granada* de 1526, en las que el emperador denunciaba una larga lista de abusos, e instruía a los capitanes sobre el modo correcto de proceder. Debían leer el Requerimiento ‘tantas veces como fuera necesario’ para asegurarse de que se comprendiera, y cada expedición debía incorporar dos eclesiásticos encargados de la instrucción religiosa, así como de la protección de los indígenas ante la eventual ‘rapacidad y crueldad’ de los conquistadores.<sup>530</sup>

**3. La *duda indiana*.** Fue un esfuerzo por racionalizar y humanizar la expansión americana, pero, de nuevo, dejaba intactos los fundamentos teóricos en que se había venido fundando. Su cuestionamiento sustancial solo tendría lugar con la entrada en escena de las grandes figuras intelectuales de la Escuela de Salamanca.

Ya en 1535 Soto se preguntaría: ‘¿Con qué derecho retenemos el imperio ultramarino que ahora se descubre?’ y respondiéndose cándidamente: ‘En verdad, no lo sé.’<sup>531</sup> Ahí surgió una duda metó-

dica de gran trascendencia ética y política que formaría parte de la llamada *duda indiana*.

La duda indiana tenía, en efecto, dos vertientes fundamentales: la cuestión de la naturaleza humana de los indígenas americanos y su potencial esclavización, referida generalmente como la *polémica de los naturales*; y la cuestión de la legitimidad de la conquista española de América, referida como la *polémica de los justos títulos*.<sup>532</sup> El origen de esta última podría situarse precisamente en 1535, ya que al mismo tiempo que Soto planteaba su duda radical, Vitoria impartía sus primeras conferencias, en las que cuestionaba la licitud ética y jurídica de la con-

quista, recopiladas después bajo el título *Relecciones sobre los indios*. La importancia histórica que iban a alcanzar esas relecciones estaría presagiada por el hecho, de indudable relevancia simbólica, de contar con la asistencia del propio emperador.<sup>533</sup>

## II. LAS TESIS DE VITORIA

Vitoria abordó, en primer lugar, los siete títulos que habían venido alegándose desde instancias oficiales, o próximas al poder, y que él calificó resueltamente como ‘títulos no legítimos’.

**1. Los siete títulos no legítimos.** Comenzó por cuestionar las tesis ‘cesaristas’ (1) que atribuían una jurisdicción universal al emperador Carlos. Se fundaban en la idea de que algunos emperadores romanos, como Augusto o Antonino Pío, habían ostentado el título de ‘Señor de todo el orbe’, y que el superviviente Sacro



Lección de teología en Salamanca, pintada por Martín de Cervera sobre la puerta del archivo de la biblioteca universitaria (fig. 179)

Imperio Romano Germánico era heredero del antiguo Imperio Romano. Al suceder Carlos a su abuelo Maximiliano, se habría convertido él mismo en ‘César’ de ese imperio y, por tanto, en ‘Señor de todo el orbe.’<sup>534</sup>

A esto respondió Vitoria que, siendo todos los hombres iguales por naturaleza, se requería una ley que proclamase al emperador ‘Señor de todo el orbe’, apuntando que ‘no existe tal ley’ y advirtiéndole que, aun cuando existiera, sería ‘ineficaz’ porque no había nadie con la jurisdicción universal necesaria para promulgarla. La conclusión era obvia: ‘El emperador no es Señor de todo el orbe.’<sup>535</sup>

A la refutación de las tesis cesaristas contribuyó también, y de modo singular, Domingo de Soto, argumentando desde la perspectiva del pensamiento constitucional renacentista. ‘Para que una sociedad instituya un rey —escribió—, *se requiere que se reúna en asamblea general*, o que por lo menos la mayor parte de ella consienta en tal elección. Pues bien. Nunca en el mundo se celebró tal asamblea (...) Por tanto, nunca hubo un solo emperador que fuera dueño del mundo.’<sup>536</sup>

Una vez rebatidas las tesis ‘cesaristas’, Vitoria pasó a cuestionar las tesis ‘papistas’ (2). ‘Dicen —escribió— que el Sumo Pontífice es monarca de todo el orbe (...) y, consiguientemente, pudo nombrar a los reyes de España príncipes de aquellos bárbaros.’<sup>537</sup> A esto respondió que ‘el Papa *no* es señor (...) temporal de todo el orbe’. Señaló el hecho de que Jesucristo no tuvo en su día ningún poder temporal en la Tierra, concluyendo: ‘Si Cristo no tuvo el dominio temporal (...) mucho menos lo tendrá el Papa’. Más aún, afirmó que el Papa no tenía siquiera potestad espiritual sobre los indígenas que no hubieran recibido de forma voluntaria la fe cristiana, ‘luego tampoco temporal’, sentenció. Por todo ello, sostuvo que, aun cuando los indígenas ‘no quisieran reconocer ningún dominio del Papa, no por eso él puede hacerles la guerra y ocupar sus bienes’. Y si el mismo Papa no podía hacerlo, mucho menos quienes pretendían actuar en su nombre.<sup>538</sup>

La negación de las tesis cesaristas y papistas comportó naturalmente la negación de las tesis llamadas ‘cesaropapistas’, aún defendidas por autores relevantes, según las cuales el Papa tenía



Grabado de Jan Wierix, de 1585. Perfecta expresión de las tesis cesaro-papistas, donde el propio Jesucristo entrega el poder del mundo al emperador y al papa (fig. 180)

jurisdicción universal como vicario de Cristo, lo que le permitía designar al emperador ‘señor del mundo’ para proteger la fe en el orden temporal. Su fundamentación combinaba los argumentos de las tesis cesaristas y papistas, por lo que no fue necesaria una refutación adicional; pero, recapitulando los razonamientos ya expuestos, Vitoria pudo concluir que cuando los españoles llegaron navegando al Nuevo Mundo ‘no llevaban consigo *ningún derecho* para ocupar sus territorios’ y, por tanto, ningún justo título para hacer la guerra a los indígenas resistentes.<sup>539</sup>

‘Otro título que puede alegarse —continuaba Vitoria en su disertación— es el *derecho de descubrimiento*’ (3), el derecho tradicional de ocupar y ejercer jurisdicción sobre las islas y tierras hasta entonces deshabitadas, consideradas *terra nullius*, o tierra de nadie. Admitía que este título era conforme al Derecho Natural, ya que así fueron ocupando la Tierra las diferentes poblaciones humanas desde tiempos inmemoriales, lo que era además una práctica ampliamente aceptada en la época. Pero Vitoria advirtió que las tierras del Nuevo Mundo *no* eran en modo alguno *terra nullius*, ya que los indígenas americanos llevaban siglos ocupándolas de forma lícita. Insistía en que ellos eran sus ‘verdaderos dueños, tanto pública como privadamente’, lo que significaba que ejercían la soberanía política sobre sus territorios y la propiedad legal de sus tierras. Admitía, en definitiva, que el descubrimiento era un justo título para ocupar las tierras, e incluso para hacer la guerra a quien impugnase esa ocupación, pero ‘como aquellos bienes tenían dueño —señalaba—, no caían bajo este título.’<sup>540</sup>

Abordó luego el supuesto título de *infidelidad religiosa* de los indígenas (4) que algún autor había denunciado como la negativa a ‘recibir la fe de Cristo, no obstante haberseles propuesto (...) insistentemente.’<sup>541</sup> Tenía especial importancia porque este era precisamente el motivo que fundaba el Requerimiento, junto al principio de autoridad papal.

Vitoria pensaba, como Las Casas, que la evangelización americana debía realizarse *convenciendo* a los indígenas y ofreciéndoles un *testimonio* cristiano, pero no vio que esa fuera la línea seguida. Por un lado, apuntó que los indígenas ‘no están obligados a creer al primer anuncio que se les haga de la fe de Cristo’, ni siquiera tras su repetición insistente, ya que ‘el solo anuncio (...) *no es ningún argumento* ni motivo para creer’. Por otro lado, cuestionaba que se hubiera ofrecido a los indígenas un verdadero testimonio cristiano. ‘Por el contrario —señalaba—, tengo noticias de muchos escándalos, crueles delitos y muchos actos de impiedad’. Reconocía que ‘muchos religiosos y otros eclesiásticos parecen haber puesto en este cometido dedicación y cuidado suficiente, tanto con su vida como con su (...) predicación’, pero denunciaba que esos religiosos hubieran sido ‘estorbados por otros cuyos intereses son muy ajenos a ese fin.’<sup>542</sup> Concluía, en resumidas cuentas, que ‘si se propone la fe (...) de ese modo y no la aceptan, no por eso pueden los españoles (...) proceder contra ellos por derecho de guerra (...) porque no han hecho *ninguna injuria* a los españoles.’<sup>543</sup>

Si, a pesar de ello, los conquistadores recurrían a la guerra para imponer la fe, no solo actuaban de modo ilícito, sino que atentaban contra la propia religión cristiana. Vitoria sostenía que ‘creer es un *acto de la voluntad*, y el temor *disminuye la voluntad*.’<sup>544</sup> Los indígenas no podían, por tanto, ser ‘movidos a creer’ mediante la guerra, sino solo a ‘fingir que creen’, por lo que calificaba esa coacción como un ‘abominable sacrilegio.’<sup>545</sup>

Semejante tratamiento daría al título, alegado con frecuencia, de que los indígenas cometían sistemáticamente pecados mortales

que era necesario atajar (5). No se aducía en este caso la infidelidad de los indígenas, que era únicamente una cuestión de fe, sino los pecados cometidos, que eran conductas efectivas.

Vitoria distinguió entre aquellos pecados que iban contra la ley de Dios —como la idolatría— y los pecados contra la ley natural —como la antropofagia—. La diferencia esencial estribaba en que no era posible demostrar a los indígenas que obraban mal cuando violaban las leyes divinas, pero sí cuando violaban las leyes naturales, cuya comprensión estaba al alcance de todo ser humano. Pero Vitoria negó de forma categórica que hubiera un justo título para hacer la guerra a los indígenas, cualquiera que fuese el tipo de pecado cometido, no solo porque la Iglesia carecía de jurisdicción sobre ellos, sino porque no era función de la Iglesia promover la guerra contra los pecadores. Y si no había motivo para promoverla contra los pecadores cristianos, que tenían mayor culpa por conocer la doctrina, tanto menos lo habría para actuar contra los indígenas americanos, que no la conocían.<sup>546</sup>

Otra de las justificaciones invocadas fue la llamada ‘elección voluntaria’ de los indígenas (6). ‘Cuando los españoles llegaron al territorio de los bárbaros —escribió Vitoria resumiendo este supuesto justo título— les hicieron saber que eran enviados por el Rey de España (...) y les exhortaron a que lo aceptaran como su señor (...) Ellos contestaron que les placía, y nada hay tan natural como dar por válida la voluntad de un dueño que quiera transferir su propiedad a otro.’<sup>547</sup>

‘Tampoco este título es idóneo’, respondió Vitoria, ya que en decisiones como estas suele mediar ‘el miedo y la ignorancia’, que ‘vician toda elección’, especialmente cuando quienes reclaman el sometimiento político son ‘gentes armadas.’<sup>548</sup> ‘Como (...) en estas circunstancias —concluyó Vitoria— no se dan los requisitos necesarios para una elección legítima, este título *no es idóneo* (...) *en absoluto* para ocupar y poseer aquellos territorios.’<sup>549</sup>



Finalmente, examinó el último de los justos títulos alegados, que consideraba las tierras americanas una especial ‘donación de Dios’ a España como nación descubridora y piadosa (7). Expresaba una ideología supremacista apoyada en el Antiguo Testamento —de cuando Dios puso a los cananeos en manos de los judíos, su pueblo elegido— que luego se reflejaría en otros proyectos expansionistas, como el de Estados Unidos —con su fe en el *destino manifiesto* de la nación, supuestamente elegida por la Providencia Divina para difundir el progreso en el mundo—.



Representación alegórica del destino manifiesto. La Providencia ampara el avance de los colonos estadounidenses hacia el Oeste, con la consiguiente retirada de las poblaciones nativas (fig. 181)

Vitoria desestimó la pretensión por completo, al afirmar que no había en las Sagradas Escrituras nada que justificase, siquiera de forma indirecta, la donación divina a España, añadiendo una interesante reflexión de santo Tomás según la cual ‘el Espíritu Santo reparte sus dones *para la perfección de las virtudes*, y no, naturalmente, para hacer la guerra y ocupar tierras ajenas.<sup>550</sup> Se preguntó, además, si no había ‘mayores pecados (...) entre los cristianos que entre aquellos bárbaros’, lo que dejaría al título desprovisto de todo fundamento.<sup>551</sup>

A la vista del examen y refutación de estos siete títulos, Vitoria apeló a la conciencia del rey, así como a la ‘salvación’ de su alma, ‘o, mejor —añadiría— a la de aquellos a quienes corresponde informar sobre estos asuntos’, mediante la invocación de una cita bíblica ajustada al caso, y de especial trascendencia moral: ‘¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si él se pierde y condena?’<sup>552</sup>

**2. Los siete títulos legítimos.** Vitoria pasaría luego a considerar siete ‘títulos legítimos’, no alegados por los defensores de las

conquistas, pero que en teoría podrían justificar la eventual incorporación de las naciones americanas al Imperio español.

El principio fundamental que inspiraba el planteamiento de Vitoria era el principio de ‘sociedad o comunicación natural’ entre los hombres, también llamado de ‘amistad y sociedad humana’, en virtud del cual ‘la amistad entre los hombres’ era de Derecho Natural. Todo impedimento a la ‘amistad entre hombres inofensivos’ operaba, en su opinión, ‘contra el derecho natural’.<sup>553</sup> En aplicación de este principio, los españoles podían, por ejemplo, ‘recorrer aquellos territorios y permanecer allí, aunque *sin hacer daño alguno*’ a los indígenas, quienes, en ese caso, no podrían prohibírselo.<sup>554</sup>

Basaba este principio en la idea de que ‘al principio del mundo, siendo todas las cosas comunes, a cualquiera le estaba permitido (...) recorrer las regiones que quisiera. Y esto no parece haberse abolido por la división de bienes, pues nunca fue intención de las gentes suprimir la intercomunicación de los hombres por ese reparto.’<sup>555</sup> Era, por tanto, un principio de aplicación universal. ‘No será lícito a los franceses —señalaba— prohibir a los españoles que recorrieran Francia, ni tampoco que allí se establecieran, o viceversa, si eso no constituyera (...) daño para ellos, luego tampoco será lícito a los bárbaros’. Finalmente, afirmaba: ‘Ellos admiten a otros bárbaros, de cualquier parte que sean. Luego cometerían injusticia con los españoles si no los admitieran.’<sup>556</sup> Como se observa en este caso, Vitoria concebía a los pueblos indígenas en los mismos términos que los demás pueblos, por lo que les atribuía los mismos derechos y las mismas obligaciones, aplicándoles la norma general de la *reciprocidad*.

Sobre la base del principio universal de sociedad humana, Vitoria justificó también la práctica comercial de los españoles en el Nuevo Mundo —siempre que no perjudicase a los indígenas— e incluso el disfrute y la explotación de los recursos naturales que no tuvieran dueño. Pensaba que era un principio de derecho natural que los indígenas americanos podían entender a la perfección,

por lo que culminaba su razonamiento afirmando que ‘si, una vez se han dado razones de todo, los bárbaros no quieren acceder, sino que prefieren acudir a la violencia, los españoles pueden (...) rechazar la fuerza con la fuerza (...) y poner en práctica todos los demás derechos de guerra’, de los que podía derivar ulteriormente un título legítimo de ocupación (1).<sup>557</sup>

Consideró que el mismo principio de sociedad humana era aplicable también a la predicación del Evangelio. ‘Si los bárbaros —decía— permitieran a los españoles predicar el Evangelio libremente (...) tanto si reciben la fe como si no la reciben, no es lícito declararles la guerra.’<sup>558</sup> Ahora bien, ‘si los bárbaros (...) impidieran a los españoles anunciar el Evangelio, estos pueden predicar aun contra la voluntad de aquéllos (...) y si fuera necesario, aceptar la guerra (...) hasta que den oportunidad de predicar’ (2).<sup>559</sup> ‘Lo mismo hay que decir —añadió— si, aun permitiendo la predicación, impiden las conversiones, matando (...) a los conversos (...) o atemorizando con amenazas a los demás’ (3).<sup>560</sup> En este último caso, y si fuera estrictamente necesario para proteger a los conversos, cabría incluso *deponer al tirano* y coronar a un nuevo príncipe (4).<sup>561</sup>

En todo caso, Vitoria establecería una serie de salvaguardas moderadoras, insistiendo sobre todo en que las causas de guerra justa debían ser *reales*, y no inventadas o provocadas ‘de tal manera que *no se busquen pretextos* para la guerra.’<sup>562</sup> Advertía, además, de que, aun cuando una guerra fuera justa, no siempre resultaba conveniente desde el punto de vista del bien común, por lo que se debía evitar que ‘con estas guerras, matanzas y expolios (...) la conversión de los bárbaros se obstaculice.’<sup>563</sup>

Pero el más interesante de los supuestos tratados por Vitoria es quizá el de la *defensa de los inocentes* (5) en referencia a crímenes considerados especialmente aberrantes, como los sacrificios humanos o la antropofagia. Justificaba una intervención protectora en estos casos porque ‘Dios mandó a todos y cada uno el

cuidado de su prójimo’, extendiendo ese derecho de intervención a la facultad de obligar a los reinos en cuestión a que ‘renuncien a tales ritos’. Si no lo hicieran, podía ‘declarárseles la guerra’ e incluso ‘establecer un nuevo gobierno’.<sup>564</sup>



Antropofagia ritual. Códice magliabechiano (fig. 182)

Fue una posición secundada por algunos seguidores de Vitoria, como Las Casas, que sin embargo recomendaba prudencia ante el riesgo de causar daños mayores con la intervención; o como Menchaca, que proponía que la

intervención no fuera decidida por un solo rey —en este caso el rey de España— sino por ‘todos los restantes príncipes del mundo’ ya que, en su opinión, era de la ‘incumbencia de todos (...) acudir en apoyo y auxilio de aquel pueblo, víctima de la tiranía.’<sup>565</sup> Lo que subyacía a este derecho de intervención era la idea de que el respeto a los derechos naturales de las personas era tan importante como la soberanía de los reyes, pudiendo incluso prevalecer sobre esa soberanía en casos extremos. El principio ha sido rescatado por la doctrina internacional más reciente bajo el nombre de *injerencia humanitaria* o *responsabilidad de proteger*.

Vitoria se anticipó también a su tiempo al prefigurar el derecho de libre determinación de los pueblos (6). Así como rechazó que los pueblos indígenas pudiesen incorporarse al Imperio español mediante un acto de aceptación que estuviera viciado por el miedo, lo admitió como legítimo cuando se tratase de una ‘verdadera elección voluntaria’, es decir, libre de coacciones, y con el refrendo democrático de la ciudadanía. Partiendo del principio de que ‘cada república puede darse su propio gobierno sin que para ello sea necesario el consenso de todos’, entendía que en este tipo de consultas era suficiente ‘el consentimiento de la mayoría.’<sup>566</sup>

Y si Vitoria concibió por primera vez la posibilidad de que una república se uniese a otra mediante un acto libre y

democrático, Las Casas vendría a desarrollar su pensamiento, reconociendo también la posibilidad de que cualquier pueblo colonizado pudiera *separarse* por esta misma vía, lo que suponía completar el principio de libre determinación.

El último de los títulos legítimos reconocidos por Vitoria era el derivado de las guerras justas libradas en ‘amistad y alianza’ con naciones indígenas (7). En una conflagración entre pueblos americanos ‘la parte que fue víctima de injusticia tiene derecho a declarar la guerra’ y ‘llamar en su auxilio a los españoles y repartir con ellos el botín de la victoria, como (...) hicieron los tlascaltecas contra los mexicanos.’<sup>567</sup> En aplicación de las reglas de la guerra justa, el botín podía consistir en territorios de la república agresora, que de este modo se incorporarían legítimamente al Imperio.

Al margen de estos siete títulos legítimos, Vitoria plantearía la posibilidad teórica de gobernar de forma lícita sobre aquellos pueblos indígenas que se mostrasen incapaces de gobernarse por sí mismos. En general, no dudó en reconocer esa capacidad a los indígenas, alegando que ‘poseen ciudades establecidas ordenadamente (...) matrimonios claramente constituidos, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercaderes, cosas todas ellas que requieren el uso de la razón.’<sup>568</sup> Pero no habiendo viajado al Nuevo Mundo, aceptó la ‘discusión’ del asunto para el caso de ciertas poblaciones indígenas, ‘supuesta la rudeza que les atribuyen los que han estado allí.’<sup>569</sup> De confirmarse esa realidad, ‘sería no solo legítimo sino muy conveniente’ asumir su gobierno, igual que se hacía —y se hace— con los ‘faltos de juicio’, incapaces de gobernar su propia vida. Pero la cuestión permanecía pendiente de confirmación. Por eso insistía en que ‘esto queda propuesto solamente, sin afirmarlo’, y ‘con la salvedad de que se haga *por su bien*’.<sup>570</sup>



Batalla de Otumba (1520),  
donde españoles y tlascaltecas  
lucharon juntos contra los mexicas.  
Lienzo de Tlaxcala (fig. 183)

### III. LA CONTROVERSIAS SOBRE VITORIA

**1. Acusación.** Toda esta disertación sobre los justos títulos sería oportunamente utilizada por ciertos abogados de la conquista, como Ginés de Sepúlveda, que tendrían la osadía de presentarla como un aval a sus planes imperiales, valiéndose del prestigio intelectual y moral de Vitoria.<sup>571</sup> Fueron muchos los que en su día cayeron víctimas de esta manipulación, e incluso hoy no faltan historiadores que siguen reproduciendo el rumor infundado de que Vitoria justificó las conquistas, perpetuando así una grave distorsión histórica.<sup>572</sup>

**2. Defensa.** El hecho más obvio que destacar para disipar este rumor es que jamás se ha aportado *un solo documento* donde Vitoria justifique públicamente las conquistas americanas. La sección de las reelecciones sobre los indios que reconocía algunos títulos legítimos no hablaba en ningún lugar de ‘conquistas’; su encabezamiento se limitaba a anunciar los ‘Títulos legítimos por los cuales *podieron venir los bárbaros a poder de los españoles*’,<sup>573</sup> y recogía una diversidad de vías posibles, desde la incorporación voluntaria hasta la defensa de los inocentes. Algunos de estos títulos podrían resultar discutibles desde la perspectiva actual, pero ninguno de ellos amparaba la *guerra no provocada para la apropiación de tierras ajenas*, que es lo que realmente caracteriza la acción de conquista.<sup>574</sup>

Cabría, en teoría, atribuir a Vitoria una voluntad distinta de la que expresó públicamente si hubiera algún documento privado que mostrase una actitud diferente, pero *tampoco se conoce ningún documento de esa naturaleza*.<sup>575</sup> Sí hay, en cambio, documentos privados de Vitoria que confirman plenamente sus pronunciamientos públicos. Especialmente elocuente, en este sentido, es la carta que dirigió a su amigo, el dominico Miguel de Arcos, en 1534: ‘Cuanto al caso del Perú —escribió indignado—, ya (...) no me



espantan (...) las cosas que vienen a mis manos (...) que se me hiela la sangre (...) en mentándomelas.' Denunció, en particular, la falta de una ofensa previa por parte del cacique inca que pudiera justificar la acción de guerra en Perú, apuntando que 'a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la (...) batalla (...) nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho *ningún agravio* a los cristianos, ni cosa por donde les debiesen hacer la guerra.' En el mismo sentido se pronunciaría contra quienes legitimaban la conquista americana negando la condición humana de los indígenas: 'En verdad —razonó—, si los indios no son hombres, sino monas, no son capaces de cometer ofensa. Pero si son hombres y prójimos, y por eso mismo fueron convertidos en vasallos del Emperador, *no veo cómo excusar a estos conquistadores* (...) ni sé qué tan gran servicio hagan a Su Majestad de echarle a perder sus vasallos.' Por último, ante la eventualidad de que se le exigiese desde las altas jerarquías justificar a los conquistadores del Perú —'peruleros', como él los llamaba, despectivamente—, afirmó: 'Antes se me seque la lengua y la mano, que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad.'<sup>576</sup>

A esto cabría sumar el hecho de la reputación de Vitoria como hombre de excepcional rectitud. Si ya es osado atribuir a un autor una intención distinta de la que expresó literalmente en su obra, tanto más lo será si esa supuesta intención se contradice radicalmente con la significación moral de su vida. En este caso, se llega al extremo de suponer que, después de alertar al emperador y a sus consejeros del riesgo de perder su alma por las conquistas, se dispuso a urdir un expediente legal para facilitar la continuación de esas conquistas. Se le imputa, así, un cinismo extremo que está más allá de toda realidad histórica conocida.

Por último, la afirmación de que Vitoria habilitó jurídicamente el proceso de conquista requeriría acreditar que sus tesis sobre los justos títulos fueron efectivamente acogidas por la administración de las Indias e incorporadas de algún modo a la legislación

colonial. Pero no se conoce ningún documento oficial que recogiese de manera formal o sustancial las tesis de Vitoria sobre los justos títulos y las convirtiese en preceptos operativos de política imperial. Al margen, por tanto, de las intenciones subjetivas de Vitoria, cabe concluir que *objetivamente* sus tesis sobre los justos títulos no actuaron como expediente legitimador del proceso de conquista.

La sección de las elecciones dedicada a los justos títulos respondía, en realidad, a la *exigencia teórica* de mostrar cómo podría haberse producido la incorporación de los pueblos americanos *sin violar ninguno de los preceptos del derecho de guerra*.<sup>577</sup> No era, por tanto, ningún programa de acción. Así lo indica el hecho de que el encabezamiento de la sección se refiriese *en pasado* a cómo ‘pudieron’ los indígenas venir a poder de los españoles.<sup>578</sup> Ahora bien, si Vitoria condenó los títulos no legítimos que venían fundando la conquista, y tampoco propuso los títulos en teoría legítimos para justificar la expansión imperial, cabe preguntarse si no contempló ninguna forma de presencia lícita de los españoles en el Nuevo Mundo.

**3. La ‘vía portuguesa’.** La respuesta a esta pregunta es que propuso una *presencia comercial limitada*, al modo de la desplegada por Portugal en la costa occidental de África. Advirtió cómo ‘los portugueses sostienen un intenso comercio con naciones semejantes, que ellos *no conquistaron*, y les reporta grandes beneficios’.<sup>579</sup> Siguiendo ese modelo, la Corona española podría mantener sus rentas mediante la aplicación de impuestos sobre el comercio transatlántico, lo que Vitoria justificaba plenamente por haber sido España la que había abierto esa vía comercial y le prestaba protección. En esos términos, la presencia española podía continuar ‘sin faltar a la equidad y la justicia’, por lo que no era preciso ni conveniente abandonar el Nuevo Mundo, como defendían por entonces algunos autores.<sup>580</sup>

El rechazo de este modelo por parte de los sectores políticos que pretendían seguir adelante con las conquistas ocasionó a Vitoria serios problemas con la corte. En 1539 el emperador Carlos envió una carta al prior del convento salmantino de San Esteban, al que Vitoria pertenecía, pidiéndole que llamase al orden a los frailes que cuestionaban sus derechos de conquista; que les impusiese silencio sobre estas cuestiones; y que recogiese sus manuscritos más controvertidos para enviarlos a la corte. Pronto se moderaría esa reacción inicial, quizá por la intervención de eclesiásticos cercanos al poder, y eso le permitió a Vitoria expresar libremente sus opiniones sobre todos los asuntos americanos. Incluso sería consultado después por el propio emperador. Pero el envío inicial de la carta es indicativo del rechazo frontal que suscitaron las ideas de Vitoria en sectores políticos influyentes ligados a la conquista.<sup>581</sup>



Estatua de Vitoria frente al Convento de San Esteban de Salamanca, donde vivió, murió y reposan sus restos (fig. 184)

**4. Significación histórica de la obra de Vitoria.** No era un rechazo infundado, ya que, si bien las vías que Vitoria reconoció como legítimas fueron desatendidas por la administración imperial, su condena de las vías no legítimas no pudo ser eludida. Forzó, de hecho, una revisión sustancial de la política imperial que produciría una amplia legislación dirigida a moderar y humanizar la empresa americana. Así, por ejemplo, se dirigió una Orden Real sobre ‘nuevos descubrimientos’ a la Audiencia de Perú, en 1549, en la que se prohibía todo uso de la fuerza, salvo en legítima defensa, y aun entonces ejercida con moderación.<sup>582</sup> Ese mismo año, el Consejo de Indias dispuso que toda nueva expedición desde España habría de contar con la autorización expresa del emperador, tras el debido informe favorable de una junta de teólogos y juristas.<sup>583</sup> Por último, el 16 de abril de 1550 se dio la orden general

de *suspender todas las conquistas americanas* hasta que una junta de teólogos —la junta que protagonizaría el debate de Valladolid— decidiese el modo de proceder.

Esa junta no produjo una resolución formal, pero Las Casas señaló después que, así como sus miembros no llegaron a ningún consenso en la cuestión de las encomiendas, ‘decidieron que las expediciones que vulgarmente llamamos “conquistas” son inicuas,



Retrato del gobernador de Chile, García de Loyola, con su mujer, la princesa inca Beatriz Clara. Ejemplo de diplomacia matrimonial en la América de la segunda mitad del siglo XVI (fig. 185)

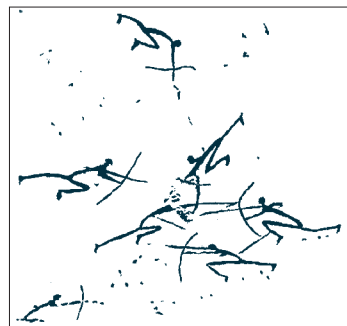
ilícitas e injustas, y por eso deben quedar totalmente prohibidas en adelante.’<sup>584</sup> Así se explica que las Ordenanzas de 1573, destinadas a regular de manera sistemática las expediciones americanas, establecieran que la palabra ‘conquista’ debía excluirse de los textos oficiales. La razón de esta política quedaría explicada después, en la *Recopilación de Leyes de Reinos de las Indias* de 1680, según la cual la palabra ‘conquista’ debía ‘ser omitida para que no haya lugar, ni se provea pretexto, para causar violencia o daño a los indios.’<sup>585</sup>

No fue un cambio puramente verbal. La realidad es que, tras la fase inicial de conquistas más expeditivas, como las de Cortés o Pizarro, se abrió un nuevo periodo de expansión relativamente incruenta. Uno de los instrumentos privilegiados de la nueva política fue la *diplomacia matrimonial*, que, en el marco general de la política de mestizaje, permitió a los capitanes y gobernadores españoles pactar cuotas de poder con las jefaturas indígenas e incorporar su autoridad local al proyecto imperial. Un especialista en historia americana se refiere en este sentido a ‘una de las paradojas más inadvertidas de la conquista española del Nuevo Mundo: en muchos lugares no fue realmente una conquista sino un proceso negociado (...) por cada episodio de armas hubo decenas, quizá cientos, de casos en que los indígenas llegaron a algún acuerdo con los recién llegados tras poco o ningún derramamiento de sangre.’<sup>586</sup>

Más allá de su impacto material en la política imperial del momento, la obra de Vitoria ejercería una influencia intelectual de alcance histórico. Encontraría un eco inmediato en el trabajo de Las Casas y Menchaca, entre otros pensadores, que llevarían los postulados de Vitoria hasta sus últimas consecuencias, dando origen a lo que podría considerarse *la primera corriente de pensamiento antiimperialista* de la historia.

Tanto Vitoria como sus seguidores se caracterizaron por enfocar las cuestiones éticas y políticas de su época desde la perspectiva radical del *bien común del género humano*, ajustándose a la noción que cuatro siglos después promovería el pensador alemán Edmund Husserl, del filósofo como ‘funcionario de la Humanidad’. Y así serían reconocidos por quienes conocieron su obra. Una famosa biografía sobre el ensayista e historiador inglés del siglo XVIII Samuel Johnson le atribuiría un expresivo comentario sobre Vitoria y sus discípulos, frecuentemente citado: ‘Me encanta la Universidad de Salamanca —afirmó— porque cuando los españoles tuvieron dudas sobre la legitimidad de la conquista de América, la Universidad de Salamanca dictaminó que no era legítima’, algo que dijo, al parecer, ‘con gran emoción’.<sup>587</sup>

Desde una perspectiva histórica, Vitoria aparece como el primer pensador en emplear su autoridad moral y su conocimiento especializado para oponerse abiertamente a una actuación del poder considerada injusta, lo que lo convierte probablemente en el *primer intelectual público* de la era moderna.<sup>588</sup> Más allá de esto, Vitoria se distinguiría por propugnar la *prohibición general de la guerra* como medio de enriquecimiento y expansión nacional, algo que hasta entonces nadie había propuesto como *norma jurídica universal*. Su obra significaría, por tanto, el fin de una larga era,



Representación más antigua que se conoce de una escena de guerra. Cueva de Roure (Castellón) (fig. 186)

cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos, marcada por un permanente estado de guerra no percibido como contrario a una ley fundamental de la convivencia humana. Significaría, más exactamente, el principio del fin de esa era.



## 23. LA LEY GLOBAL

LA IDEA DE VITORIA para poner fin al estado de guerra permanente y, en general, instaurar un orden justo y estable en el mundo, fue la de constituir una *sociedad internacional* que integrase a todas las naciones sobre la base de unas normas básicas de convivencia.

El proceso por el que se acordasen esas normas sería, en realidad, el proceso de constitución de la propia sociedad internacional, ya que una sociedad no es otra cosa que una población regida por normas comunes. En su histórico estudio de las especies animales, Aristóteles distinguió entre animales meramente *gregarios*, caracterizados por el simple hecho de vivir en grupos —como las palomas o los atunes— y animales propiamente *sociales*, caracterizados por desplegar una *acción colectiva* dirigida a satisfacer el *interés general* de la sociedad —como es el caso de las abejas, las hormigas o los hombres—. Cada una de estas especies sociales tiene sus propios mecanismos para organizar la acción colectiva y, en el caso de las sociedades humanas, ese mecanismo es la ley. Desde este punto de vista, la lógica subyacente a la visión de Vitoria era que, así como la ley había convertido en sociedad a las diversas poblaciones humanas, una ley común a todas ellas podría convertirlas en una sociedad internacional.

Un problema elemental que se planteaba en aquella época era la dificultad de reunir a todos los países del mundo para acordar esa ley global, a lo que se sumaba el hecho, aún más elemental, de que las naciones no tenían conciencia de pertenecer a una sociedad global que requiriese normas comunes. La solución que encontró Vitoria para superar estas dificultades fue, sencillamente,

*inventarse* la existencia de la sociedad internacional, e ir creando una serie de normas concebidas en su interés, en la esperanza de que la percepción de sus beneficios prácticos acabase propiciando su adopción general y, con ello, la formación progresiva de la sociedad internacional. Fue un alarde de imaginación política, consistente en *dar por supuesta* una realidad para provocar su aparición.

## I. EL DERECHO INTERNACIONAL MODERNO: CARACTERÍSTICAS

No es que no hubiese normas transfronterizas antes del proyecto de Vitoria. Desde la época de la Roma clásica había ido surgiendo, de hecho, un conjunto de costumbres legales que regulaban diversos aspectos de las relaciones privadas entre ciudadanos romanos y extranjeros, conocido como *Ius Gentium* o Derecho de Gentes. A lo largo de la Edad Media los juristas de la tradición del Derecho Romano irían incorporando una serie de costumbres legales entre Estados, derivadas a la vez del Derecho Natural y de los usos internacionales.

Así llegó al Renacimiento el *Ius Gentium*, al que Vitoria decidió imprimir una triple transformación. Por una parte, quiso otorgar *universalidad* a las normas internacionales, dirigiéndolas a servir el interés general de la Humanidad, y no solo, como ocurría hasta entonces, el interés nacional de los Estados participantes. Por otra parte, se propuso dar *generalidad* a ese conjunto de normas, de manera que regulasen todos los aspectos fundamentales de la convivencia internacional. Finalmente, se esforzó en asegurar la *integridad* del conjunto de normas, de manera que compusiesen un sistema normativo coherente, y no una mera acumulación de disposiciones dispersas. Esta triple transformación acabaría por convertir el *Ius Gentium* clásico en el *Derecho Internacional* moderno, lo que justifica plenamente que se le reconozca a Vitoria la

paternidad de este derecho. Interesa especialmente examinar cada una de estas tres transformaciones.

**1. Universalidad.** La universalidad del Derecho Internacional puede descomponerse, a su vez, en tres elementos. En primer lugar, tendría como principio rector el interés general de la Humanidad o, como lo llamó Vitoria, ‘el bien común de todos.’<sup>589</sup> En segundo lugar, se aprobaría por el acuerdo general de los Estados de la sociedad internacional, al que Vitoria se refería como ‘el consenso de la mayor parte de todo el orbe.’<sup>590</sup> (El hecho de que fuera posible adoptar decisiones de este modo reflejaría una concepción del conjunto de las naciones como *una entidad política*, ya que nadie concibe que una multitud desintegrada adopte decisiones por mayoría). En tercer lugar, las normas que efectivamente se aprobasen habrían de ser aplicadas por cada uno de los Estados que componen la sociedad internacional, que en este caso lo harían ‘en virtud de *la autoridad de todo el orbe*’.<sup>591</sup>



En la estela filosófica de Vitoria, Suárez explicaría la ‘razón’ del Derecho Internacional, al escribir que ‘el género humano, por muy dividido que esté en distintos pueblos y reinos, siempre tiene alguna *unidad (... ) política y moral*; a ella se refiere el precepto natural del *mutuo amor*, el cual alcanza a todos.’<sup>592</sup> Partía de la doctrina aristotélica que concebía las sociedades existentes como grupos autosuficientes para la consecución de sus fines,

pero cuestionaba que esa autosuficiencia fuera total, por lo que era necesario integrarlas en una sociedad mayor. ‘Aunque cada (...) reino sea en sí mismo una comunidad perfecta —escribió—, todos los reinos son de alguna manera miembros de este universo que abarca *todo el género humano*, pues esas comunidades por separado nunca son tan autárquicas que no necesiten de alguna ayuda, asociación o comunicación mutua.’<sup>593</sup> Esto explicaba la necesidad de reconocer un ‘derecho *común a todos los pueblos* (...) introducido por *la autoridad de todos ellos*.’<sup>594</sup>

Si la inspiración cristiana de esta filosofía resulta evidente, su reconocimiento político y jurídico supondría, de hecho, una *secularización* del concepto evangélico de comunidad humana como totalidad de los hijos de Dios, ya que incluiría a todas las naciones con independencia de su credo o cultura y, por supuesto, con independencia de su raza. A eso se sumaría la secularización del concepto cristiano de *igualdad* de todos los hombres, derivado de su condición de *hermanos* entre sí. En términos políticos, esto se traduciría en una concepción de la sociedad internacional como una unión de naciones *iguales*, reconocida actualmente como *principio de igualdad soberana* de los Estados.

También cabría ver una raíz clásica en la noción de sociedad internacional. Cicerón y otros filósofos estoicos concibieron la Humanidad como una gran familia, unida por vínculos de amistad y obligaciones recíprocas. Pero nunca llegaron a transformar ese concepto moral en un *proyecto político y jurídico*. Se trataba, además, de una visión moral relativamente débil, ya que el principio de igualdad de todos los pueblos estuvo siempre ausente.

**2. Generalidad.** La generalidad del Derecho Internacional surgió de un esfuerzo de Vitoria por trascender el reducido ámbito de aplicación del *Ius Gentium*. Cuestiones absolutamente centrales a las relaciones internacionales, como la guerra, carecían de regulación jurídica en el *Ius Gentium*. Vitoria percibió con claridad

que si el cometido del Derecho Internacional era promover el bien común de la Humanidad, no podía dejar sin regulación una cuestión con un impacto tan decisivo en ese bien común, lo que lo llevó a dedicar una de sus reelecciones específicamente al llamado *Derecho de Guerra*. Es algo que tendría una especial trascendencia en el desarrollo del Derecho Internacional como disciplina académica, ya que a partir de entonces todos los grandes teóricos dedicarían a esta cuestión un tratado monográfico.<sup>595</sup>

Lo que hizo Vitoria fue, básicamente, fundir la doctrina clásica del *Ius Gentium* con la doctrina cristiana de la *guerra justa*, cuyo resultado sería el núcleo fundacional del Derecho Internacional moderno.<sup>596</sup>



La doctrina de la guerra justa no tenía en sus orígenes naturaleza jurídica, sino religiosa y moral, y encontraba su fundamento en el mandato cristiano del amor al prójimo, así como en la bienaventuranza de los pacíficos contenida en el Sermón de la Montaña. Sus desarrollos iniciales fueron impulsados por los primeros padres de la Iglesia, y luego por filósofos cristianos como san Agustín, san Isidoro o santo Tomás. Era sobre todo una guía de actuación para los reyes cristianos en su relación con otros reyes, aunque tuvo escaso seguimiento entre ellos, e incluso en la propia Iglesia, que apenas se esforzaría en hacerla cumplir. ¿En qué consistía exactamente?

Antes que nada, suponía una condena de cualquier forma de guerra agresiva, iniciada para agrandar la riqueza o la gloria del rey.

A esa condena la seguía una autorización para hacer la guerra *en defensa propia* para preservar los derechos de la nación, o *en restitución de derechos* usurpados por una agresión previa. En este último caso, debían concurrir tres condiciones esenciales: (1) que la guerra fuera declarada por una *autoridad legítima*, es decir, por un rey soberano; (2) que hubiera una *causa justa*, es decir, una ofensa previa digna de ser vindicada; y (3) que se librara con *recta intención*, es decir, siguiendo principios de equidad, tanto en el transcurso de la guerra como a su conclusión. El objetivo último de la guerra justa sería la consecución de una *paz justa* que instaurase un orden justo, de tal modo que cupiera esperar que el cese de hostilidades abriese un periodo indefinido de ‘tranquilidad’, como lo llamaba san Agustín.

Vitoria adoptó este esquema básico, intentando aportar una justificación teórica, tanto desde la legalidad nacional como internacional. Desde la legalidad nacional argumentó que la responsabilidad de un soberano era asegurar la continuidad y prosperidad de su pueblo, lo que incluía, como es obvio, preservar ‘la paz y la seguridad de la república’. ‘Tal seguridad —señaló— no puede darse (...) a no ser que los enemigos sean disuadidos (...) por el miedo a la guerra.’<sup>597</sup> Desde la legalidad internacional, su punto de partida fue el enorme drama de la guerra, con sus ‘matanzas’, ‘incendios’ y ‘devastaciones’,<sup>598</sup> que necesariamente continuarían ‘si los tiranos, los ladrones y los depredadores pudieran ofender y oprimir impunemente a los buenos y a los inocentes, y no fuese lícito a estos, a su vez, escarmentar a los culpables.’<sup>599</sup> Así es como la guerra justa contribuiría a promover ‘el *bien común de todo el orbe*’.<sup>600</sup>

El mismo enfoque universal adoptaría Suárez: ‘Para que los pueblos vivan en paz —escribió—, debe existir ese poder para castigar las injurias de unos Estados contra otros. Mas este poder —añadió— no reside en ningún superior, pues nosotros suponemos que no existe ninguno; es necesario que exista, por tanto,



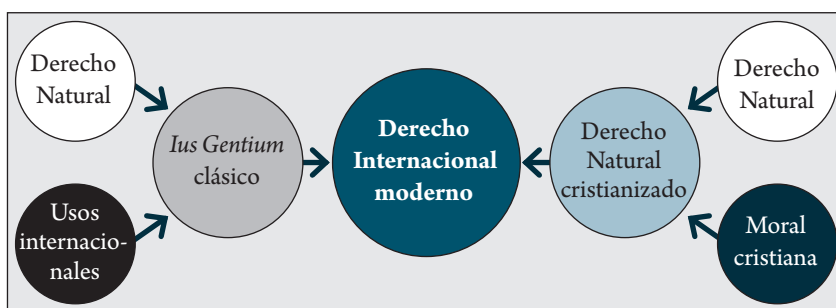
en el jefe del Estado injuriado, al que queda sujeto el ofensor en virtud de la injuria cometida.’<sup>601</sup> ‘De lo contrario —señaló— peligraría el bien del género humano.’<sup>602</sup>

Para Vitoria, el bien común de la Humanidad no solo actuaba como título justificativo de la guerra, sino que en ciertos casos podía también imponer restricciones a la acción de guerra. ‘Siendo la república —escribió— parte de todo el orbe (...) aunque la guerra fuese útil para una (...) república’, sería ‘injusta’ si resultase ‘nociva para el orbe.’<sup>603</sup> El Derecho de Guerra no estaba, por tanto, únicamente al servicio de la paz y la seguridad nacionales, sino también, y sobre todo, al servicio de *la paz y la seguridad internacionales*, como lo está hoy en día. Emergería así una idea de fondo: ‘la tranquilidad y la paz se encuentran entre los *bienes humanos*, de tal modo que, sin seguridad, ni siquiera los bienes más excelso pueden dar la felicidad.’<sup>604</sup> La concepción de la paz como una condición necesaria para la vida humana prefiguraría una especie de *derecho universal a la paz* protegido por un Derecho de Guerra ordenado precisamente a ese fin.

Ahora bien, el Derecho Internacional concebido por Vitoria fue algo más que el resultado de fundir la doctrina del *Ius Gentium* con la de la guerra justa. De hecho, la doctrina de la guerra justa no era sino un componente más —aunque esencial— de un *Derecho Natural cristianizado* que había ido desarrollándose a lo largo de la Edad Media sobre la base del Derecho Natural clásico.

El rasgo distintivo de este Derecho Natural cristianizado es que no se iba a limitar a observar la naturaleza en general para derivar de ella normas jurídicas, sino que se centraría en la naturaleza humana, y especialmente en la manera de protegerla a la luz del mandamiento cristiano del amor —definido por santo Tomás como *querer el bien del otro*—. Así es como fue introduciéndose un elemento *volitivo* —derivado de la voluntad— en el proceso de formación del Derecho Natural, concebido en sus orígenes como un proceso esencialmente cognitivo.

También el *Ius Gentium* era el resultado de una fusión de diferentes tradiciones legales. Por una parte estarían los usos internacionales, formados históricamente mediante acuerdos tácitos entre los Estados, y por otro estaría el Derecho Natural, desarrollado por los juristas para impartir justicia en las relaciones internacionales. La doctrina del *Ius Gentium* integraría ambas tradiciones y dispondría que los usos entre los Estados serían reconocidos como costumbres legales internacionales cuando se ajustasen a los principios de justicia del Derecho Natural.



La obra de Vitoria puede entenderse, por tanto, como una síntesis general del *Ius Gentium* clásico con el Derecho Natural cristianizado. De esa síntesis general surgirían principios jurídicos esenciales del orden internacional, como el de la paz y la seguridad internacionales, dirigido a proteger la vida y la prosperidad de los pueblos; o el principio de sociedad y comunicación humana, que hoy se conoce como *principio de cooperación internacional*, destinado a promover la asociación productiva entre todas las naciones; o el respeto a los derechos naturales, dirigido a proteger el desarrollo vital de todas las personas. El progresivo reconocimiento de principios de esta naturaleza iría otorgando al Derecho Internacional moderno un alto grado de generalidad.

**3. Integridad.** La integridad del Derecho Internacional sería el producto del ensamblaje racional de las normas y principios

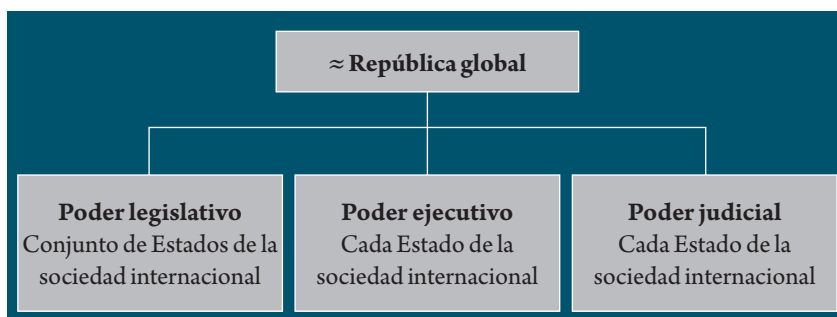
jurídicos existentes con el fin de servir lo mejor posible a la sociedad internacional. En su *Relección sobre los Indios*, Vitoria enunció por primera vez algunos de estos principios, esforzándose en lograr un equilibrio entre ellos. En particular, su propuesta de despliegue comercial limitado en el Nuevo Mundo podría entenderse como un esfuerzo por compatibilizar los principios de paz y seguridad internacionales.

El conjunto del Derecho Internacional debía quedar racionalmente integrado, y eso incluía a todas las normas internacionales, cualquiera que fuera su modo de promulgación: ya fuera mediante la práctica de los pueblos —lo que generaba *Derecho Consuetudinario*— o mediante el tratado formal suscrito entre naciones —lo que generaba *Derecho Convencional*—. Todo ese complejo de normas se integraría bajo el principio rector del interés general de la Humanidad. Si, por ejemplo, varios Estados suscribiesen un tratado para la defensa común, el tratado entraría a formar parte del Derecho Internacional, ya que sus fines serían acordes con el principio de paz y seguridad internacionales y, por tanto, con el interés general de la Humanidad. Pero si el tratado tuviera como fin la agresión a otros países, carecería por completo de validez jurídica por contravenir el principio de paz y seguridad internacionales, esencial al interés general de la Humanidad.

Una vez realizada la triple transformación promovida por Vitoria —en términos de universalidad, generalidad e integridad—, el *Ius Gentium* dejaría de ser una mera acumulación de normas transfronterizas relativamente marginales adoptadas en interés de los Estados para convertirse en lo que hoy se conoce como Derecho Internacional: el *sistema normativo general de la sociedad internacional*. Nadie hasta entonces había planteado nada semejante.

## II. LA INSTITUCIONALIDAD INTERNACIONAL

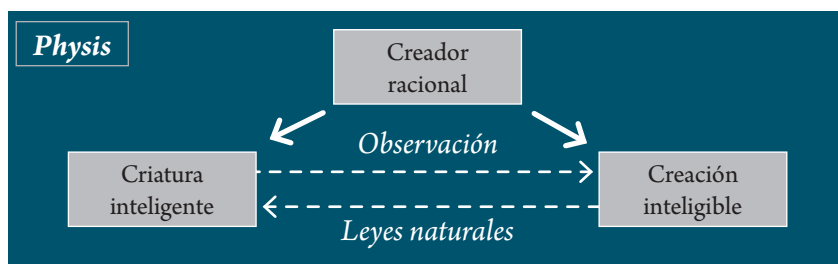
Más allá de la definición de los rasgos estructurales del Derecho Internacional, Vitoria se interesó por la articulación institucional de ese Derecho en la sociedad internacional. Concibió ‘el orbe entero’ como una especie de ‘república’<sup>605</sup> provista de una división de funciones análoga a la de un Estado; con un poder legislativo especializado en la promulgación de normas, un poder ejecutivo especializado en la aplicación de esas normas, y un poder judicial especializado en asegurar el cumplimiento general de las normas. No había órganos centrales de la sociedad internacional que pudieran desempeñar esas funciones, por lo que estarían distribuidas entre todos los Estados. Sería, por tanto, una especie de república global (*res publica totius orbis*) configurada como una *sociedad internacional descentralizada*.



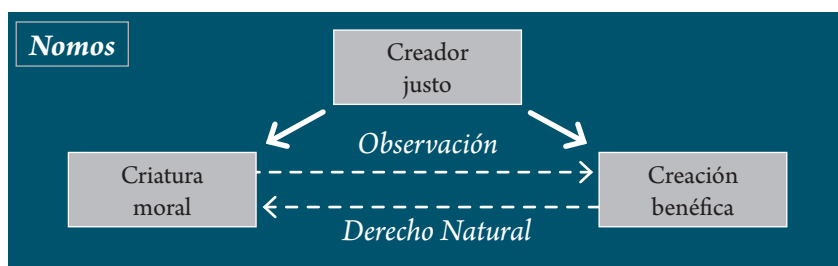
**1. Poder legislativo.** El poder legislativo de la sociedad internacional sería ejercido mediante la aceptación general de prácticas internacionales consideradas acordes con el Derecho Natural. Para comprender el proceso intelectual por el que estas prácticas se juzgaban acordes o no con el Derecho Natural, resulta útil volver a los orígenes de la disciplina, fundada filosóficamente por Cicerón.

Cicerón partió de la idea de que el creador del universo era un ser *racional* que había infundido racionalidad a toda la creación. La tradición griega se refería a ese universo ordenado como *physis*,

o naturaleza, concebida como una *creación inteligible* estructurada por *leyes naturales*, y no como un simple cúmulo de materia. Pero esas leyes solo podía descubrirlas el ser humano en su condición de *criatura inteligente*, dotada de una racionalidad que reflejaba la del creador. Cuando esa criatura inteligente observaba con atención la naturaleza inteligible —incluyendo la propia naturaleza humana—, podía inferir las leyes naturales que la estructuraban. Es lo que se conocía en la era clásica como *filosofía natural*.



De igual modo, Cicerón pensaba que era posible inferir las leyes de las sociedades humanas, conocidas en la tradición griega como *nomos* (normas). Entendía que el creador era también un ser absolutamente *justo* que había imbuido de justicia a toda la naturaleza, dando lugar a una *creación benéfica*. El ser humano había sido dotado por el creador de un sentido de la justicia que era reflejo del suyo, lo que lo convertía en una *criatura moral* capaz de observar la naturaleza —y en particular la naturaleza humana— y extraer de ella las leyes que habrían de regir las sociedades humanas. Es lo que se conocía como *Derecho Natural*.



Pero había una diferencia esencial entre ambos procesos. Así como el descubrimiento de las leyes naturales era un producto exclusivo de la *razón*, el descubrimiento de las leyes humanas era una combinación de razón y sentido de la justicia que Cicerón denominaba *recta razón*.

Algunas normas básicas de Derecho Natural se derivan fundamentalmente de la razón, como el *principio de reciprocidad*. La idea de tratar a los demás como uno espera ser tratado se conoce como *regla de oro* y es reconocida de manera universal. Puede haber quien *incumpla* la regla, pero es difícil concebir que alguien *postule su incumplimiento* como norma social. El consenso universal en torno al principio de reciprocidad procedería, en este caso, de una racionalidad básica común a toda la especie.

Otras normas de Derecho Natural se derivan en mayor medida del sentido de justicia, como en el caso de los derechos naturales, que no concitan un consenso inmediato entre la gente, dada la diversidad de los valores que inspiran su sentido de justicia. En estos casos, quien aboga por la norma tiene que ir más allá de la argumentación lógica, y señalar los beneficios observables en la vida de las personas por efecto de la adecuación de la norma a la naturaleza humana.<sup>606</sup>

Pues bien, la aplicación de este tipo de reglas de Derecho Natural a los usos internacionales vigentes daría lugar a la formación de normas de *Ius Gentium* y, posteriormente, de Derecho Internacional. En eso consistiría precisamente el poder legislativo de la sociedad internacional. Vitoria reconocería ese poder al afirmar que ‘el orbe entero (...) tiene *potestad para dar leyes justas y convenientes para todos*.’<sup>607</sup> Más exactamente, entendía que las leyes internacionales se adoptarían ‘*por consenso* de la mayor parte de todo el orbe’, que de este modo actuaría como un órgano legislativo mundial.<sup>608</sup> Insistía en que no eran meros acuerdos, aplicables a quienes hubieran consentido en ellos, sino verdaderas *leyes* de aplicación general, lo que lo llevaba a afirmar, por ejemplo, que



‘si (...) la mayoría (...) estableciese que los embajadores fueran inviolables (...) o que el mar fuese común (...) esto tendría (...) fuerza de ley, aun con la oposición de los demás.’<sup>609</sup>

**2. Poder ejecutivo.** El poder ejecutivo de la sociedad internacional diseñada por Vitoria sería ejercido por cada *Estado* de esa sociedad, encargado de aplicar las leyes previamente aprobadas por el conjunto de Estados. Estos últimos podrían aprobar, por ejemplo, la inviolabilidad de los embajadores como medio de preservar la paz y la seguridad internacionales. En ese caso, los soberanos de cada Estado tendrían la obligación de respetar la norma, e incluso de *hacerla respetar* en su ámbito de soberanía —protegiendo, en su caso, al embajador agredido y castigando a los agresores—. La misma obligación de cumplir y hacer cumplir el Derecho Internacional tendrían los Estados respecto a la protección de los derechos humanos, por ejemplo, o respecto de la cooperación internacional dentro de su ámbito de soberanía.

El pensamiento político de Vitoria se había significado por la defensa del principio de legalidad en el ámbito de la república, lo que exigía que el rey actuase siempre con sometimiento a la ley. Lo que hacía ahora era trasladar esa exigencia a todos los soberanos del mundo como partes que eran del poder ejecutivo de esa especie de república global que estaba proyectando.

**3. Poder judicial.** El poder judicial de la sociedad internacional sería ejercido también por cada uno de los Estados soberanos, pero su labor se limitaría a hacer cumplir los principios de paz y seguridad en el ámbito internacional. Como señaló Vitoria, ‘los príncipes tienen autoridad no solo sobre sus súbditos, sino también sobre los extraños, para obligarles a abstenerse de ofensas, y esto (...) en virtud de la autoridad de todo el orbe.’<sup>610</sup>

Lo que hizo Vitoria, en realidad, fue cooptar la doctrina de la guerra justa para su proyecto de Derecho Internacional, y

configurarla como un *sistema penal global* contra quien violase la paz y la seguridad internacionales. ‘El príncipe que hace la guerra justa —escribió— se convierte, por fuerza del mismo derecho, en juez de sus enemigos, y puede castigarlos *según derecho*’, aunque solo adquiriría este poder jurisdiccional internacional al ser víctima de una agresión.<sup>611</sup>

Cuando eso ocurría, el rey del Estado agredido estaba obligado a examinar *como un juez* si el ataque en cuestión constituía una causa que justificase responder con la guerra. En esa labor debían asistirlo ‘los senadores y gobernadores, y en general todos los que (...) intervienen en el consejo público’, ya que ‘el rey solo no basta para examinar las causas de la guerra’. Asignó una especial responsabilidad a estos consejeros, al subrayar que ‘si por su negligencia se hiciera una guerra injusta’ habría que ‘imputar a cada uno’ la responsabilidad por no haberla evitado.<sup>612</sup>

Siguiendo las pautas de la función jurisdiccional, Vitoria pediría examinar las causas de la guerra ‘con gran diligencia’, e incluso ‘*escuchar (...) las razones de los adversarios*, si quisieran discutir las razonablemente con serenidad.’<sup>613</sup> Se introducía de este modo el *principio de contradicción*, característico del proceso penal, en el examen de la causa. Si, en efecto, se entendía que había una causa justa para hacer la guerra, Vitoria sostenía que no era lícito ‘castigar con la guerra a los que han cometido ofensas leves puesto que la medida del castigo debe estar *de acuerdo con la gravedad del delito*.’<sup>614</sup> Aplicaba, así, al Derecho de Guerra el *principio de proporcionalidad* defendido por juristas como Alfonso de Castro en el juicio penal.

La guerra era, por tanto, un *castigo penal* por la ofensa cometida, aunque, según Vitoria, nunca debía hacerse ‘con el fin de arruinar la nación contra la que hay que luchar’. Negaba incluso el derecho a deponer al rey agresor, salvo que hubiese cometido ‘gran cantidad de atrocidades’, y no pudiera garantizarse ‘la paz y la seguridad de otra manera’. En última instancia, podía justificarse

su deposición porque la paz era precisamente la finalidad de la guerra.<sup>615</sup>

Ahora bien, la guerra no era tan solo un procedimiento de castigo, sino que llevaba consigo una serie de consecuencias jurídicas que iban más allá de una mera condena penal. Al concluirse la guerra podía imponerse, por ejemplo, la *restitución* de todos los derechos que hubiesen sido usurpados por la agresión inicial, así como una *indemnización* por los gastos y daños ocasionados al país inocente en el curso de la guerra. Cabía imponer, incluso, *medidas de seguridad* que evitasen una nueva agresión en el futuro, como ‘levantar fortificaciones en el territorio enemigo’<sup>616</sup> o ‘exigir rehenes, naves, armas y otras cosas de los enemigos (...) necesarias para mantenerlos en el cumplimiento de su deber.’<sup>617</sup> Todo ello se justificaba, una vez más, porque ‘el fin de la guerra es la paz y la seguridad.’<sup>618</sup>

Suárez desarrolló técnicamente la idea de guerra justa como procedimiento penal de la sociedad internacional. Definiría la ‘facultad para declarar la guerra’ como un ‘poder de jurisdicción’<sup>619</sup> que permitía iniciar un ‘proceso criminal’<sup>620</sup> dirigido por el soberano de la nación agredida actuando en calidad de ‘justo juez.’<sup>621</sup> Pero Suárez consideró también la posibilidad de que los litigios internacionales se resolviesen por medios alternativos, como el *arbitraje*. ‘Es el mejor medio’, escribió, negándose a aceptar que todos los litigios entre Estados tuvieran que dirimirse por medio de la guerra. ‘Esto —dijo— sería contrario a la prudencia y al bien común del género humano.’<sup>622</sup> Pero pensaba que los soberanos no estaban obligados a cumplir las decisiones arbitrales si no habían podido participar en la designación de los árbitros, reconociendo, por otra parte, que era un procedimiento ‘rarísimo’ en su época, ya que ‘muy frecuentemente el soberano tiene a los jueces extranjeros por sospechosos.’<sup>623</sup>

Todo este proyecto de sociedad internacional descentralizada podría parecer ingenuo en la medida en que depende enteramente

de la voluntad de los Estados para adoptar y aplicar normas en interés de la Humanidad, por encima de sus propios intereses.



Platón (fig. 187)

Pero Vitoria y sus seguidores eran plenamente conscientes de este problema. Fundaban su esperanza en la acción, tal vez marginal, pero constante, del sentido de justicia innato en el ser humano. Platón había observado, por ejemplo, que los combatientes luchaban con más fuerza cuando creían hacerlo del lado de la justicia que cuando se sabían del lado de la injusticia.<sup>624</sup> Siendo así, cabía confiar en que la diferencia de motivación entre unos y otros tuviera un efecto acumulado a lo largo de la historia. El sentido de la justicia implantado en la naturaleza humana

pondría de este modo los cimientos de una sociedad internacional justa.

### III. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL DERECHO INTERNACIONAL

**1. Gentili.** Todas estas ideas iban a trascender el ámbito del catolicismo a fines del siglo XVI, y a encontrar una especial recep-



Alberico Gentili (fig. 188)

tividad en diversos países protestantes. Uno de los autores más sobresalientes fue el jurista italiano Alberico Gentili, que en su juventud se convirtió al protestantismo, y que más adelante ocuparía la cátedra de Derecho Civil en la Universidad de Oxford. Gentili adoptó los presupuestos fundamentales del Derecho Internacional establecidos por Vitoria. Entendió que se orientaba al bien común del género humano, que se aplicaba a la totalidad de los Estados y que incluía todos los aspectos

fundamentales de las relaciones internacionales, como el Derecho de Guerra o la cooperación internacional. La principal divergencia con Vitoria y sus seguidores fue su especial énfasis en los antecedentes romanos del *Ius Gentium* en detrimento de la tradición cristiana. De ahí derivaría la asignación de un papel preponderante a la figura del *jurista*, por encima del teólogo, en la interpretación y desarrollo del Derecho Internacional, todo lo cual no le impidió fundar su doctrina jurídica sobre el Derecho Divino y el Derecho Natural ligado a él.

**2. Grocio.** Pero el más destacado de los juristas protestantes en el periodo de gestación del Derecho Internacional fue, sin duda, Hugo Grocio. La escasa difusión de la obra de Gentili, unida a la fractura religiosa que persistía en la Europa del siglo XVII, explicaría que en el mundo protestante se llegase a considerar a Grocio fundador del Derecho Internacional hasta hace muy poco. En términos de principio, adoptó aparentemente los postulados fundamentales de Vitoria, reconociendo al Derecho Internacional como la 'Ley de la Sociedad Humana',<sup>625</sup> llegando a hablar incluso de un *Estado universal*.<sup>626</sup> También incorporó la doctrina de la guerra justa al sistema de Derecho Internacional, desarrollando importantes aspectos del Derecho Humanitario de guerra para la protección de los derechos naturales de combatientes y civiles. Pero Grocio se distinguiría, sobre todo, por su adopción del principio de sociedad y comunicación natural propugnado por Vitoria como base de la cooperación internacional, especialmente en el ámbito de la libertad de navegación y la libertad de comercio. Apeló a su autoridad, y a la de Menchaca, para negar el *derecho de apropiación por descubrimiento* cuando se tratase de espacios geográficos que, como el mar, fueran bienes comunes de la Humanidad de acuerdo con el Derecho Internacional que estaba emergiendo. En su condición de teólogo, adoptó buena parte de la tradición escolástica que sustentó el Derecho

Internacional, introduciendo las modificaciones exigidas por la doctrina protestante.

Pero al aplicar estos principios jurídicos fundamentales, Grocio se desvió sustancialmente del espíritu universalista que los inspiraba. Por una parte, concibió un *derecho natural de castigar*, con la guerra incluso, a todo aquel que quebrantase el Derecho Natural. Esa guerra no tenía que ser declarada por una autoridad legítima, sino que podía iniciarla cualquier particular, y no requería haber sido víctima de un ataque.<sup>627</sup> Con ello se subvertían las garantías y restricciones que sustentaban la tradición jurídica de la guerra justa. Por otra parte, cambió de forma radical su posición respecto al derecho de descubrimiento, pasando a considerarlo un título legítimo de apropiación, incluso cuando se tratase de espacios marítimos considerados comunes.<sup>628</sup> La combinación de este derecho con el concepto ampliado de la guerra justa permitió a Grocio habilitar jurídicamente el proyecto imperial de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales.

**3. Kant.** En general, puede decirse que el Derecho Internacional protestante experimentó un proceso de *renacionalización* con respecto a la visión universalista de sus orígenes. El jurista alemán Samuel Pufendorf confirmaría esta tendencia en el siglo XVII, y el diplomático suizo Emer de Vattel la desarrollaría en el XVIII. Kant supuso, en cambio, una excepción a esta regla, e incluso una inversión de tendencia, en coherencia con la raíz escolástica de su filosofía. Distinguió de forma clara entre el *Derecho de las Naciones*, que incluía las normas internacionales que aplicaban los Estados en su propio interés, y el *Derecho Cosmopolita*, en interés de la Humanidad, que se aplicaría cuando todos los Estados tuvieran un régimen político representativo.

En ese escenario futuro regiría una norma universal de cooperación internacional que Kant llamaba ‘principio de hospitalidad’, y en todo el mundo se respetarían los derechos individuales



de las personas por medio de un reconocimiento mutuo de los Estados. Kant recogería, en definitiva, los principios fundamentales del Derecho Internacional avanzados por Vitoria. Su única discrepancia sustancial consistió en rechazar la guerra justa como remedio contra el estado de guerra permanente, proponiendo el arbitraje como única alternativa viable para resolver los conflictos internacionales en un mundo ya regido por el Derecho Cosmopolita.<sup>629</sup>

**4. Recuperación de Vitoria.** Tanto las coincidencias como las discrepancias con Vitoria se hicieron sin referencias explícitas a su obra, que en gran medida había quedado olvidada desde el siglo XVII. Solo sería rescatada para el mundo académico a finales del XIX gracias a la labor del jurista e historiador belga Ernest Nys. Su objetivo era dotar de fundamento teórico a un Derecho Internacional moderno que recuperase su vocación universal, pero que integrase las tradiciones jurídicas católica y protestante. La obra de Vitoria vino a asumir ese papel, al encajar sorprendentemente bien con la doctrina moderna, lo que puede atribuirse a que esa doctrina incorporaba, de hecho, buena parte de su legado.<sup>630</sup>

Al otro lado del Atlántico se produjo un episodio paralelo de recuperación académica de la obra de Vitoria, en este caso protagonizado por el jurista presbiteriano James Brown Scott a principios del siglo XX. Su libro titulado *El origen español del Derecho Internacional moderno* (1934)<sup>631</sup> introdujo la obra de Vitoria en el mundo anglosajón, reconociendo su papel fundacional. Pero la labor de Scott serviría, sobre todo, para introducir la visión universalista de la sociedad internacional en la clase dirigente estadounidense.



Retrato de Vitoria en el Departamento de Justicia de EE.UU. En ausencia de un retrato original en el cual basarse, el artista le asignó el rostro de su seguidor contemporáneo más destacado: James Brown Scott (fig. 189)

Su influencia más directa la ejercería como asesor jurídico del Departamento de Estado, comprometiendo a su país con la constitución de una *corte internacional de arbitraje* para la resolución de controversias entre Estados, algo que ya podría entenderse como un paso hacia la construcción de una sociedad internacional *centralizada*.

## 24. EL PACTO GLOBAL

VITORIA CONCIBIÓ LA FORMACIÓN de la sociedad internacional como un proceso histórico de consensos implícitos y explícitos, semejante al que había originado en su opinión las sociedades nacionales. No invocó, por tanto, un *contrato social internacional* análogo al contrato social que, según Menchaca y sus seguidores contractualistas, habría alumbrado las sociedades nacionales.

### I. FILOSOFÍA DE LA SOCIEDAD INTERNACIONAL

El primer autor en fundir las concepciones de Vitoria y Menchaca, proponiendo un contrato social que instituyese formalmente la sociedad internacional fue, al parecer, Immanuel Kant. Así como Menchaca había concebido el surgimiento de las diferentes sociedades nacionales como resultado de un acuerdo por el que las personas se asociasen desde su *libertad natural*, Kant entendió que la sociedad internacional podría surgir de un acuerdo por el que los Estados se asociasen en virtud de su *soberanía nacional*. La sociedad internacional nacida de ese acuerdo pondría fin al *estado de naturaleza*, o mundo sin ley, en que habían vivido los Estados desde tiempos inmemoriales.

**1. La paz perpetua.** Su ensayo *Sobre la paz perpetua* (1795) tenía como objetivo inmediato poner fin al estado de guerra permanente en el mundo, y sustituirlo por un 'estado de paz' que fuese fruto de un '*pacto* entre los pueblos' formado por el compromiso de todos de tratar los conflictos internacionales por vías

pacíficas.<sup>632</sup> De ese pacto surgiría, en efecto, una ‘federación para la paz’ con el encargo de promover la resolución pacífica de las controversias por vía del arbitraje y la mediación.<sup>633</sup>

Pero Kant dudaba de la eficacia de este acuerdo de mínimos. ‘Los Estados con relaciones recíprocas entre sí —escribió— no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un *Estado de pueblos* (...) que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la Tierra.’<sup>634</sup> Con este gran pacto se instituiría no solo una sociedad internacional potencialmente universal, sino también, y sobre todo, una ‘república mundial’<sup>635</sup> con una ‘constitución legal’ para todo el ‘género humano.’<sup>636</sup>

Pese al carácter visionario del proyecto, Kant insistía en que no era una idea ‘fantástica ni extravagante’, ya que se sustentaba en una serie de fenómenos desencadenados por el proceso de globalización, como la expansión del comercio internacional, la movilidad migratoria o la difusión de la cultura, que habían reforzado el ‘establecimiento de una comunidad (...) entre los pueblos’ hasta el punto de que ‘la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás.’<sup>637</sup>



Viñeta de 1866 representando satíricamente el sistema de equilibrio de poderes (fig. 190)

**2. El equilibrio de poderes.** Lo cierto es que el planteamiento de Kant estaba muy alejado de la realidad de las relaciones internacionales en los siglos XVIII y XIX, en los que no se registró ningún intento serio de concertación política internacional. Todo lo más, se confiaría en una técnica política de control recíproco, conocida como *equilibrio de poderes*, según la cual la paz habría de emerger de un sistema de

alianzas contrapuestas que evitase el surgimiento de una potencia hegemónica en Europa tentada de imponerse a las demás. Es lo que se ha conocido tradicionalmente como *sistema europeo*.

El origen de esta fórmula teórica suele situarse en la obra de Maquiavelo, aunque tiene precedentes en la Antigüedad. Sus proponentes defienden que la paz solo puede proceder de una *oposición mecánica de fuerzas* que haga la guerra imposible o indeseable para quien se plantee iniciarla. Siguen una lógica opuesta por completo a los promotores del pacto internacional, que desconfían de esa mecánica ciega de fuerzas —considerada inherentemente inestable— y apuestan, en cambio, por un *concierto inteligente de intereses* por medio del diálogo permanente entre los gobiernos.

**3. Decantación histórica.** La adopción de una u otra perspectiva teórica habría de tener un impacto decisivo en el curso de la historia, y las diferencias entre ellas tendrían profundas raíces filosóficas. Por un lado estarían los *pesimistas antropológicos*, como Maquiavelo o Hobbes, identificados con la máxima del comediógrafo romano Plauto de que ‘el hombre es lobo para el hombre’. Por otro lado estarían los *optimistas antropológicos*, como Vitoria o Kant, que confiarían más en las facultades humanas de entendimiento y cooperación. Vitoria sería inequívoco a este respecto al proclamar de forma elocuente que el hombre no es lobo para el hombre, ‘sino hombre’.<sup>638</sup>

A lo largo del siglo XIX y principios del XX el estado de opinión general se fue decantando poco a poco en favor de las tesis contractualistas, como la de Kant, hasta proponerse incluso la instauración de una *sociedad internacional centralizada*, con instituciones propias.

En este sentido se pronunciarían intelectuales destacados, como el novelista francés Victor Hugo o, más tarde, el inglés H. G. Wells. También surgieron iniciativas diplomáticas dirigidas a promover la paz internacional en la línea del acuerdo de mínimos

propuesto originalmente por Kant. En 1899 se celebró, por ejemplo, la Conferencia de Paz de la Haya, que congregó a veintiséis países de todo el mundo, a instancias del zar ruso Nicolás II, con el doble objetivo de limitar armamentos y fomentar el arbitraje internacional. No hubo avances en el primer objetivo, pero sí en el segundo, ya que ahí se firmó el *Convenio para el arreglo pacífico de los conflictos internacionales* que más tarde daría origen a la Corte Permanente de Arbitraje. Entre los propósitos de este convenio figuraría la confección de listas de juristas internacionales de reconocido prestigio que pudieran proponerse a los Estados como árbitros. La idea era disipar las sospechas que —como señalaba Suárez— solían tener los gobernantes respecto a los árbitros extranjeros. En 1907 se celebró una segunda Conferencia de Paz en la Haya, en la que, sobre la base del convenio anterior, se firmaron decenas de convenios bilaterales de arbitraje.

Pero el evento que en realidad logró movilizar a las élites políticas y a las opiniones públicas nacionales en favor de un sistema global que garantizase la paz y la seguridad internacionales fue,

sin duda, la Primera Guerra Mundial, generadora de una devastación sin precedentes. De un lado, el desarrollo de las capacidades del Estado moderno había hecho posible reclutar y destacar a millones de soldados, con lo que se incrementó su potencial de destrucción. De otro, la industrialización había facilitado la producción masiva de armas tecnológicamente avanzadas que



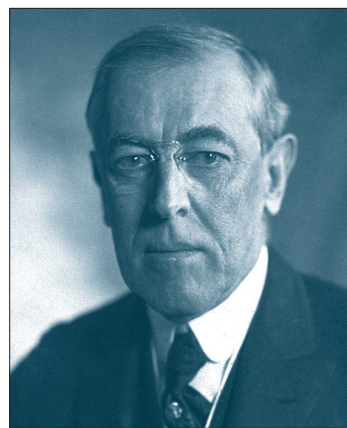
Carcasas de proyectiles de la Primera Guerra Mundial. La producción industrial aplicada a la guerra (fig. 191)

se mostraron extraordinariamente mortíferas. La combinación de estos factores produjo resultados visibles en los primeros compases de la guerra; decenas de miles de soldados llegarían a morir en un solo día de combate, lo que en el curso de la guerra se traduciría en la práctica desaparición de generaciones enteras.



Siguió avanzando, además, el proceso de globalización, que facilitaría la transmisión de los efectos de la conflagración a los cinco continentes, así como la ampliación de las alianzas militares y diplomáticas, hasta convertir el conflicto en una guerra que, por primera vez, sería verdaderamente *mundial*. Fue un gran estímulo en favor de la constitución de una sociedad internacional universal. La globalización de la guerra hizo comprender, en definitiva, la necesidad de promover una *globalización de la paz*.

Al clamor general en favor de una paz mundial pactada respondieron las potencias combatientes con campañas propagandísticas, intentando movilizar a sus tropas y a su población con el señuelo de que estaban librando ‘la guerra para acabar con todas las guerras’. Pero no era solo propaganda. La hecatombe humanitaria de la guerra hizo a las élites gobernantes efectivamente conscientes de la urgencia de instaurar un orden internacional concertado. Como diría en las postrimerías de la guerra el principal impulsor político de esta idea, el presidente estadounidense Woodrow Wilson, ‘no somos ya simples ciudadanos de un Estado. Las horas trágicas de los últimos treinta meses (...) han hecho de nosotros *ciudadanos del mundo*. No hay modo de volver atrás.’<sup>639</sup>

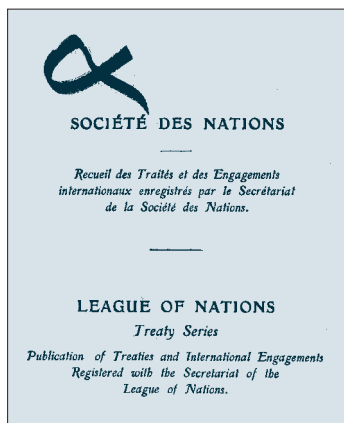


Woodrow Wilson (fig. 192)

## II. EL PACTO DE LA SOCIEDAD DE NACIONES

En sintonía con la tradición intelectual de Vitoria, Menchaca y Kant, el presidente Wilson propondría la celebración de un ‘acuerdo universal’<sup>640</sup> para el establecimiento de una ‘asociación de pueblos’<sup>641</sup> de carácter permanente, basada en la ‘igualdad de las naciones’<sup>642</sup> y ordenada al ‘interés general de la Humanidad.’<sup>643</sup> La voluntad de promover ese ‘concierto internacional’<sup>644</sup> se concretaría

tras la guerra mundial con la firma en Ginebra del *Pacto de la Sociedad de Naciones* de 1919, en virtud del cual la sociedad internacional quedaría formalmente constituida. Fue, sin duda, un hecho culminante en la historia humana.



Frontispicio del Pacto de la Sociedad de Naciones (1919); el 'contrato' social de Menchaca a escala global (fig. 193)

Aunque en un principio Wilson había concebido la Sociedad de Naciones como un club restringido de 'naciones democráticas',<sup>645</sup> de acuerdo con el concepto original de Kant, finalmente se inclinó por una asociación abierta, sin condicionamientos políticos, que pudiera integrar a 'la mayor parte de la humanidad', de acuerdo con la visión universal de Vitoria. Es así como el pacto fue firmado inicialmente por treinta y dos países de diferentes regiones del

mundo, con la invitación a todos los demás a una adhesión posterior. En pocos años se lograría reunir unas sesenta firmas.

**1. Fines.** Los propósitos generales de la Sociedad de Naciones se recogerían en el preámbulo del pacto, que propugnaba 'fomentar la cooperación entre las naciones', así como 'garantizarles la paz y la seguridad internacionales'. Con ese fin, los Estados signatarios se comprometerían ante todo a 'no recurrir a la guerra' y a 'observar rigurosamente las prescripciones del Derecho Internacional'.

El pacto reconocía otros principios esenciales del orden internacional, como el principio de 'integridad territorial' o el de 'independencia política' de los Estados,<sup>646</sup> pero se orientaría primordialmente a promover la paz y la seguridad internacionales mediante la 'reducción de los armamentos nacionales'<sup>647</sup> y el compromiso de resolver las divergencias mediante 'el procedimiento del arbitraje'<sup>648</sup> o algún otro procedimiento pacífico de solución de controversias.

La cuestión clave sería, en todo caso, la regulación de la guerra. El pacto declaraba expresamente que ‘toda guerra o amenaza de guerra, afecte de manera directa o no a uno de los Estados miembros de la sociedad, *interesa a la sociedad entera*’, añadiendo que esta ‘debe adoptar las medidas adecuadas para salvaguardar eficazmente la paz de las naciones.’<sup>649</sup> Establecía, en concreto, que ‘si un miembro de la sociedad recurre a la guerra, contrariamente a los compromisos contraídos’ el ataque se considerará ‘un acto de guerra *contra todos los demás miembros* de la sociedad.’<sup>650</sup> Esto llevaría a romper de inmediato ‘todas las relaciones comerciales o financieras’ con el Estado responsable, y a comprometerse los demás a prestarse ‘mutuo apoyo en la aplicación de las medidas.’<sup>651</sup> Se recogía, así, la aspiración de la época de constituir una verdadera coalición mundial contra la guerra.

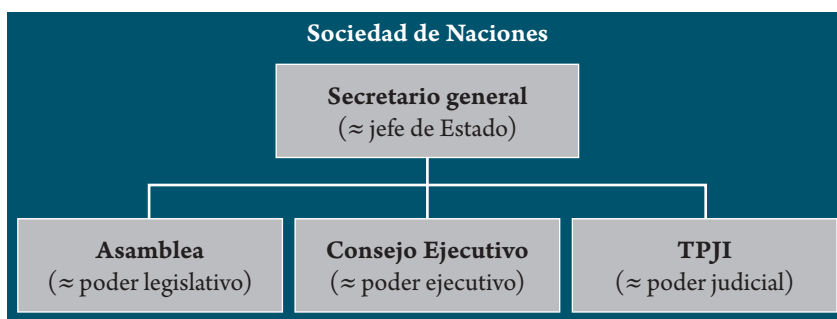
El pacto incorporaría, además, algunas de las primeras disposiciones internacionales para la protección de los derechos humanos, como el compromiso de asegurar unas ‘condiciones de trabajo equitativas y humanas para el hombre, la mujer y el niño,’<sup>652</sup> un ‘tratamiento equitativo a las poblaciones indígenas,’<sup>653</sup> un combate común contra la ‘trata de mujeres y niños,’<sup>654</sup> o un apoyo general a la ‘Cruz Roja’ y demás organizaciones voluntarias dirigidas a ‘mitigar los sufrimientos del mundo.’<sup>655</sup>

**2. Estructura.** Desde el punto de vista funcional, la Sociedad de Naciones se organizó de manera análoga a esa ‘especie de república de todo el orbe’ concebida originalmente por Vitoria, aunque se instrumentó a través de órganos comunes —y no a través de los Estados—, con lo que se consumaría la transición histórica de la sociedad internacional descentralizada a la sociedad



Lección de Salamanca, de José María Sert. Mural en la sede de la Sociedad de Naciones, donde se representa una clase de Vitoria en la Universidad de Salamanca bajo el pacto de unión de los cinco continentes (fig. 194)

internacional centralizada. Estaría presidida por un *secretario general*, que desempeñaría un papel análogo al de un jefe de Estado en una república nacional, y tendría como órganos principales la Asamblea, el Consejo Ejecutivo y el Tribunal Permanente de Justicia Internacional (TPJI).



La *Asamblea* tendría una especial significación política e histórica, ya que en ella estarían representados con voz y voto todos los Estados miembros de la Sociedad, y potencialmente todas las naciones del mundo. Encontraría un interesante precedente histórico en la obra del monje francés del siglo XVII Émeric Crucé, que propuso por primera vez la constitución de una *asamblea mundial de príncipes* con sede permanente en Venecia, encargada de discutir y resolver los conflictos internacionales. Ante la imposibilidad de convocar de manera constante a los príncipes, propuso crear una *asamblea de embajadores* o representantes permanentes, que equivaldría, básicamente, a la estructura de la Asamblea de la Sociedad de Naciones. El pacto otorgó a este órgano competencia para conocer ‘toda cuestión que entre en la esfera de acción de la sociedad o que afecte la paz del mundo’,<sup>656</sup> por lo que en principio podía adoptar normas y resoluciones de manera semejante a un poder legislativo nacional. Sus primeras sesiones despertaron una gran expectación mundial, pero lo cierto es que las normas de procedimiento del pacto establecían que solo podía tomar decisiones ‘por unanimidad’, lo que hacía

necesariamente inoperante a un órgano compuesto por decenas de miembros.<sup>657</sup>

El *Consejo Ejecutivo* se configuraría como una especie de poder ejecutivo de la sociedad internacional, especialmente en el ámbito de la paz y la seguridad internacionales. Se componía de nueve Estados miembros de la Sociedad, de los cuales cinco eran permanentes —las potencias vencedoras de la Primera Guerra Mundial: Estados Unidos, Reino Unido, Francia, Italia y Japón— y cuatro rotatorios. Sus ámbitos de actuación eran semejantes a los de la Asamblea pero, por tratarse de un órgano reducido y políticamente homogéneo, tenía una superior capacidad operativa. Todo ello revelaba un diseño político que suponía una transacción entre las aspiraciones universalistas de igualdad soberana de los Estados —encarnados por la Asamblea— y el reconocimiento de la jerarquía política internacional del momento —expresada en el Consejo—, en el entendimiento de que una Sociedad que ignorase la realidad política carecería por completo de eficacia.

Por último, el *Tribunal Permanente de Justicia Internacional* constituiría un auténtico hito histórico en la medida en que realizaba por primera vez las aspiraciones expresadas por Suárez, Kant y otros pensadores, de implantar un sistema de justicia internacional operado por agentes neutrales y sobre la base del Derecho Internacional.<sup>658</sup> Fue, incluso, un avance respecto al arbitraje que reclamaron estos autores, ya que tenía carácter permanente y estatuto propio. Su autoridad procedía, además, de la sociedad internacional, y no del acuerdo entre los países litigantes, de manera que si previamente se habían comprometido con el Tribunal tenían que aceptar su competencia y acatar sus sentencias. Su labor a lo largo de dos décadas fue bien valorada, pese a la estrechez de su margen de actuación.

Con el TPJI ocurriría lo mismo que con la Sociedad de Naciones en general, y es que la constitución de órganos propios de la sociedad internacional centralizada no supuso la *suplantación*

de la sociedad internacional descentralizada que existía hasta entonces, sino más bien su *complementación*. El Derecho de Guerra, por ejemplo, concebido como un sistema por el que los países hacían justicia en el ámbito internacional, siguió básicamente vigente, lo que sería criticado después como una carencia fatal del sistema.<sup>659</sup> También se preservó la capacidad legislativa



Sede original de la Sociedad de Naciones en Ginebra. Actualmente alberga organismos de la ONU (fig. 195)

de los Estados en su conjunto para aprobar normas internacionales mediante el hábito y el consenso, así como la función ejecutiva de cada Estado para cumplir y hacer cumplir las normas internacionales en su ámbito de soberanía.

Los trabajos de la organización tendrían que convivir, además, con la vieja diplomacia de alianzas, de manera que el principio de concertación internacional que se pretendía instaurar sufrió una constante interferencia de la lógica de poder desplegada por las potencias.

**3. Colapso.** El hecho es que la Sociedad de Naciones se desmoronó en apenas dos décadas. A lo largo de los años treinta hubo una sucesión de crisis internacionales a las que la organización fue incapaz de responder. Fue el caso de la invasión del territorio chino de Manchuria por el ejército japonés en 1931; la invasión de Abisinia —actual Etiopía— por Italia en 1935; la intervención de Alemania y la Unión Soviética en la guerra civil española entre 1936 y 1939, o la anexión alemana de Austria, seguida de la incorporación del territorio checo de los Sudetes en 1938. La siguiente crisis internacional sería la ocupación de Polonia por parte de Alemania, que supondría ya el inicio de la Segunda Guerra Mundial, con la práctica desaparición de la Sociedad de Naciones.

Las razones del fracaso de la organización han sido debatidas durante largo tiempo por los historiadores. La más apuntada



es la *no participación de las grandes potencias*, cuyo respaldo habría sido indispensable para hacer cumplir las resoluciones adoptadas. El caso más obvio es el de Estados Unidos, que había sido el principal impulsor de la organización, pero que se quedó al margen por la negativa del Senado a ratificar el tratado de adhesión previamente firmado por Wilson. Tampoco contó durante años con el concurso de Alemania, como castigo por la Primera Guerra Mundial, o de la Unión Soviética, por la desconfianza hacia el régimen bolchevique. Eso hizo que la organización descansase, en última instancia, sobre los hombros de Francia y Reino Unido, que no reunían el poder real suficiente para sostener una organización de dimensión universal.

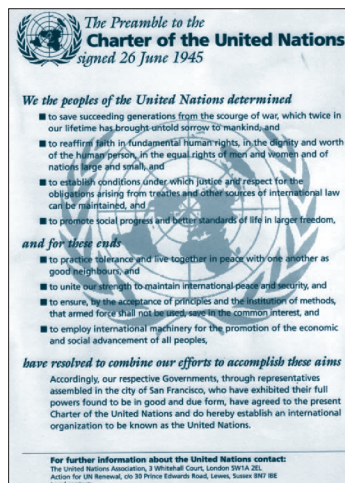
Otra de las razones apuntadas es el *diseño institucional* de la Sociedad y, en particular, las escasas facultades otorgadas al Consejo Ejecutivo para intervenir con autoridad en los conflictos internacionales. Esta razón podría estar ligada con la anterior, en el sentido de que un reforzamiento de las capacidades del Consejo Ejecutivo habría hecho el proyecto más creíble y, tal vez, más atractivo para potencias claves como Estados Unidos.

### III. LA ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS

La historia se repetiría, en todo caso, durante la Segunda Guerra Mundial, en la que pronto empezó a discutirse entre los aliados la posibilidad de crear una nueva organización de mantenimiento de la paz que pudiera imponer su autoridad allí donde la Sociedad de Naciones había fracasado, desarrollando, además, el principio de cooperación internacional para el progreso material de los pueblos.

**1. Fines.** Esos fueron los propósitos explícitos de la llamada *Carta del Atlántico* de 1941, firmada en altamar por los líderes de Estados Unidos y Reino Unido, Franklin D. Roosevelt y Winston

Churchill. La idea fue ganando apoyos en el transcurso de la guerra, y a su conclusión se celebraría la Conferencia Internacional de San Francisco, que acabaría por aprobar la *Carta de San Francisco* de 1945, hoy conocida como *Carta de Naciones Unidas*. Ahí surgiría una nueva oportunidad histórica para unir a todas las naciones del mundo en una sociedad internacional.



Preámbulo de la Carta de Naciones Unidas (fig. 196)

La Carta configuró la Organización de Naciones Unidas (ONU) como una organización de vocación universal dotada de poderes reforzados respecto a la Sociedad de Naciones, lo que supondría un paso más en el tránsito de la sociedad internacional descentralizada a la sociedad internacional centralizada. Técnicamente, puede decirse que la Sociedad de Naciones era en esencia una *organización intergubernamental*,

ya que no tenía más voluntad que la expresada en cada momento por los gobiernos de los Estados miembros, mientras que la ONU ya fue configurada como una *organización internacional*, capaz de desplegar una política y una acción propias en virtud de unos poderes transferidos por los Estados en el tratado fundacional.

Se constituyó, así, una sociedad internacional —y no una república global—, si bien la Carta de la ONU reflejaría algo más que un simple *contrato social*, reproduciendo, en realidad, el lenguaje empleado desde el Renacimiento para referirse al *pacto político* por el que el pueblo instituye el poder de gobierno. El preámbulo de la Carta recogía, de hecho, la expresión inicial de la Constitución de Estados Unidos, ‘*We the people (...)*’ (Nosotros el pueblo...), transformándola en ‘*We the peoples (...)*’ (Nosotros los pueblos...), sugiriendo la *constitución* de un nuevo poder legítimo a escala mundial.

La transferencia de poder se realizó, en la práctica, a través del proceso de firmas y ratificaciones internacionales iniciado en 1945. La Carta fue firmada originalmente por los cincuenta países representados en la Conferencia de San Francisco, entre los que se encontraban las potencias europeas vencedoras, la mayoría de las naciones asiáticas y la práctica totalidad de los Estados americanos. En las décadas siguientes fueron adhiriéndose más países, hasta completar la actual cifra de ciento noventa y tres, lo que supone un respaldo casi unánime a los fines universales de la organización.



Sede de Naciones Unidas en Nueva York (fig. 197)

Esos fines estaban recogidos en el preámbulo de la Carta, partiendo del deseo común de ‘preservar a las generaciones venideras del *flagelo de la guerra* que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la Humanidad sufrimientos indecibles.’<sup>660</sup> La fórmula reflejaba que el destinatario de los esfuerzos de la organización no era otro que la Humanidad en su conjunto, de acuerdo con la concepción original de Vitoria de la sociedad internacional; reflejaba igualmente su idea de que la paz era un presupuesto indispensable para la realización de cualquiera de los fines humanos, por lo que la contención de la guerra —y, por último, su erradicación— habría de ser la primera de las prioridades; y reflejaba, finalmente, el contexto histórico de devastación material y moral producido por las dos guerras mundiales debido al efecto combinado de la industrialización y la globalización.

La prioridad de la organización era, por tanto, el reforzamiento de los mecanismos para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales, estableciendo como principio rector que la fuerza armada solo pudiera utilizarse al servicio del ‘interés común.’<sup>661</sup> Pero la Carta recogía otros dos propósitos esenciales que habrían de tener un desarrollo superior al de la Sociedad de

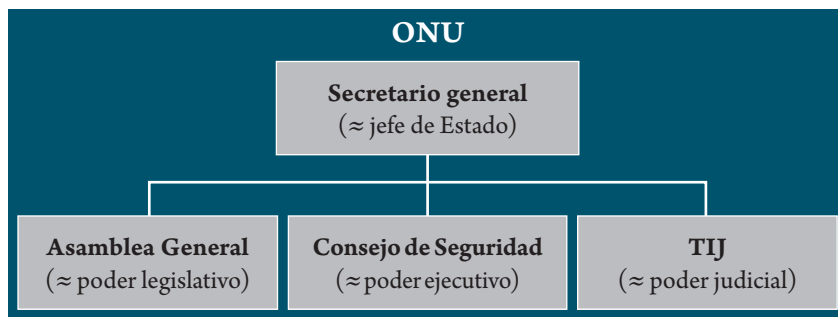
Naciones: la protección de los derechos humanos y el impulso de la cooperación internacional.

En cuanto al primero, la Carta proclamaría el compromiso colectivo con ‘los derechos fundamentales del hombre’, con ‘la dignidad y el valor de la persona humana’, y con ‘la igualdad de derechos entre hombres y mujeres’,<sup>662</sup> todo lo cual encontraría un desarrollo normativo en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y un desarrollo institucional en la Comisión de Derechos Humanos.

En cuanto al segundo propósito, la Carta expresaría la aspiración común de ‘promover el progreso social’ mediante la instauración de un ‘mecanismo internacional’ de cooperación económica destinado a elevar el nivel económico y social de todos los pueblos.<sup>663</sup> Ese mecanismo sería el Consejo Económico y Social, diseñado como parte de la organización, ligado a una variedad de organismos internacionales, formando parte de lo que se denomina comúnmente el *Sistema de Naciones Unidas*.

Con el primero de los propósitos se estaría asumiendo y materializando la noción original de Vitoria de los derechos naturales como derechos universales que todos los Estados habrían de respetar, y con el segundo se estaría desarrollando su principio de cooperación internacional como obligación de todos los Estados de impulsar de forma conjunta el progreso material de la Humanidad.

**2. Estructura.** Desde el punto de vista de su estructura orgánica, la ONU se asemejaría a la Sociedad de Naciones, reproduciendo también la concepción original de la sociedad internacional como una especie de república global con división de poderes. El *secretario general* sería una figura análoga a la del jefe de Estado; la Asamblea General sería un órgano de representación con poderes legislativos, al modo de un parlamento nacional; el Consejo de Seguridad ostentaría el poder ejecutivo, y el nuevo Tribunal Internacional de Justicia (TIJ) encarnaría el poder judicial.



La *Asamblea General* despliega un poder legislativo limitado, ya que sus resoluciones suelen tener carácter de *recomendación*, pero goza de una especial autoridad moral y política por ser el único órgano donde están representados con voz y voto casi todos los países del mundo. Tiene un papel importante en el ‘desarrollo progresivo del Derecho Internacional’, así como en ‘materias de carácter económico, social, cultural ( ... ) sanitario’ y de ‘derechos humanos’, hasta el punto de que a menudo su labor sirve de base a las tareas legislativas a nivel nacional.<sup>664</sup> En el ámbito de la paz y la seguridad internacionales, sus resoluciones no suelen ser decisivas, pero ocasionalmente pueden jugar un papel clave, especialmente cuando cuentan con el respaldo abrumador de los Estados miembros, lo que les confiere una significación singular y un peso político ineludible.\*

El *Consejo de Seguridad* puede entenderse como el poder ejecutivo de la ONU, aunque solo en el ámbito del mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales, en el que la Carta le atribuye una ‘responsabilidad primordial’.<sup>665</sup> De su naturaleza ejecutiva deriva su carácter restringido; está compuesto por quince Estados miembros, de los cuales cinco son permanentes (las potencias

\* Aún recuerdo el día en que, como joven diplomático, ocupé por primera vez el asiento de mi país en la Asamblea General. No hará falta decir que realizaba funciones subalternas: tomaba notas para informar a España de los discursos de los líderes internacionales. Pero no se me pasó por alto la significación ética y política de ver reunidos en un único órgano a los representantes de prácticamente todos los países del mundo. La idea visionaria de Vitoria de construir una sociedad internacional a escala universal había necesitado siglos para abrirse paso, pero ya era una realidad y podía visualizarse en una sola sala.

vencedoras de la Segunda Guerra Mundial: Estados Unidos, la Unión Soviética, China, Francia y Reino Unido) y diez rotatorios. De esa naturaleza ejecutiva se deriva también el modo de adoptar decisiones, que no requiere unanimidad; basta con una mayoría de diez votos, sin la oposición de ninguno de los miembros permanentes, lo que supone otorgar a estos un *derecho de veto*.

Pero donde mejor se expresa el carácter ejecutivo del Consejo de Seguridad es en las capacidades que se le atribuye en la resolución de controversias internacionales. En primera instancia, requerirá a las partes arreglar la controversia mediante ‘la negociación (...) la mediación (...) el arreglo judicial’ o cualquier otro ‘medio pacífico’ que logren acordar.<sup>666</sup> Si no logran resolver sus diferencias, someterán el caso al Consejo, que podría formular ‘recomendaciones’ al efecto.<sup>667</sup> En los casos en que se produzcan actos de agresión o amenazas a la paz, el Consejo podría disponer *medidas coercitivas limitadas* contra el Estado responsable, como

‘la interrupción (...) de las relaciones económicas’ o ‘la ruptura de relaciones diplomáticas’.<sup>668</sup>

Finalmente, si esas medidas se mostrasen ‘inadecuadas’, el Consejo podría adoptar medidas que implicasen el *uso de la fuerza armada* por tierra, mar o aire, con el fin de ‘mantener o restablecer la paz y la seguridad internacionales’.<sup>669</sup>

Esta es, sin duda, la mayor expresión de centralización de funciones en la sociedad internacional, aunque no proscribe la tradicional respuesta descentralizada por parte del Estado o Estados agredidos. La Carta proclama, por el contrario, el ‘derecho (...) de legítima defensa’, que en la interpretación actual no solo incluye la guerra en defensa propia ante una agresión

en curso, sino también en restitución de los derechos usurpados por una agresión previa. No obstante, a diferencia del derecho de



Detalle del mural de Per Krohg en la sala del Consejo de Seguridad de la ONU. El ave fénix que renace de sus cenizas representa la reconstrucción de la sociedad internacional tras el derrumbe de la Sociedad de Naciones (fig. 198)



guerra tradicional, estas acciones se conciben como *medidas de autotutela* de los Estados y no como actos jurisdiccionales de un sistema internacional descentralizado.

Esa labor está encomendada ahora al *Tribunal Internacional de Justicia*, definido en la Carta como el ‘órgano judicial principal de las Naciones Unidas’.<sup>670</sup> Así como su antecesor —el TPJI— requería que cada Estado reconociese su competencia —al firmar expresamente su estatuto—, el reconocimiento de la competencia del TIJ está implícito en la condición de miembro de la ONU. Si una de las partes de una controversia internacional se negase a acatar la jurisdicción del TIJ, la parte contraria podría recurrir al Consejo de Seguridad, que, si lo estima oportuno, puede ‘dictar medidas con objeto de que se lleve a efecto la ejecución del fallo’.<sup>671</sup> A la luz de disposiciones como estas, es difícil seguir concibiendo la sociedad internacional como una sociedad enteramente descentralizada.

**3. Balance y perspectivas.** El proceso ha sido largo, en todo caso, y aún queda mucho camino por recorrer. La ONU es, sin duda, una construcción imperfecta. A menudo se critica su ineficacia, especialmente al mostrarse incapaz de prevenir la guerra y resolver situaciones de injusticia internacional. Al mismo tiempo, se denuncia la concentración de poder en manos de los cinco miembros permanentes del Consejo de Seguridad, lo que contradice el principio de igualdad soberana de los Estados proclamado en la Carta. Ambas críticas tienen fundamento, pero no puede ignorarse la experiencia histórica de la Sociedad de Naciones, que mostró que una organización internacional que no refleje suficientemente la jerarquía real de la sociedad internacional no puede atraer el concurso de las grandes potencias, y que sin ellas el sistema se derrumba. La Organización de Naciones Unidas puede entenderse, por tanto, como resultado de un difícil equilibrio entre el principio de igualdad y la necesidad de eficacia.

Su principal reto de futuro será avanzar en ambos objetivos simultáneamente.

Por otra parte, es difícil negar que la ONU ha dado un impulso extraordinario al principio de cooperación internacional, especialmente a través de sus *agencias especializadas*, alguna de las cuales ha tenido un impacto indudable en amplios sectores de la población mundial (Unicef, por ejemplo, en la población infantil), mientras que otras han contribuido de forma decisiva al entendimiento entre los pueblos y la formación de una conciencia universal (Unesco). Pero el mayor logro de la Organización de Naciones Unidas ha sido, probablemente, el impulso de los derechos humanos a escala global, logrando una penetración sin precedentes en la conciencia colectiva de la Humanidad. Todo ello configura a la ONU como el mayor proyecto de concertación internacional jamás emprendido.

## 25. ¿HACIA EL ESTADO GLOBAL?

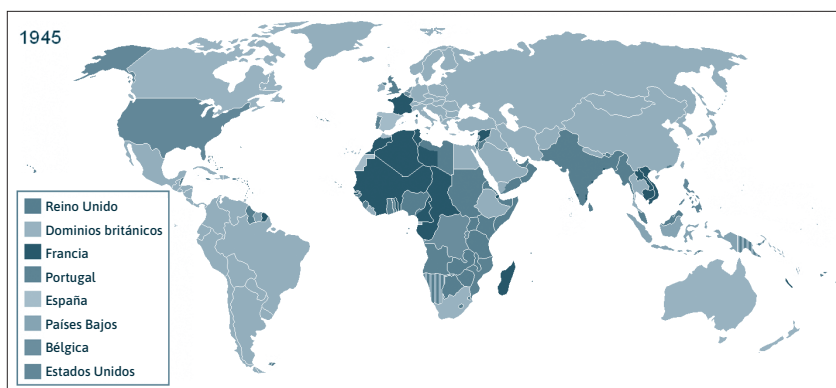
DESDE QUE EMPEZÓ A planearse en términos prácticos el establecimiento de una sociedad internacional centralizada —entre fines del siglo XIX y principios del XX—, surgieron voces que propugnaban la constitución de un Estado global como culminación natural del proceso. Si desde tiempos de Vitoria se entendía que la sociedad internacional estaba ordenada al bien común de la Humanidad, y el medio habitual para proteger el bien común de los pueblos había sido el Estado, parecía lógico considerar la posibilidad de ir más allá de aquella ‘especie de república global’ que esbozara Vitoria, y empezar a proyectar una verdadera república de dimensión global. El fracaso de la Sociedad de Naciones y las limitaciones de la Organización de Naciones Unidas se alegrarían después para señalar la necesidad de ir más allá de la concertación internacional y avanzar hacia la constitución de un verdadero poder político mundial.

Los proyectos políticos de esta naturaleza no han prosperado hasta el momento, pero la idea de establecer un poder coactivo de alcance global para hacer valer determinados principios esenciales de la sociedad internacional sí ha logrado un amplio apoyo, e incluso ha llegado a realizarse en algún caso a través de la propia Organización de Naciones Unidas.

### I. PROCESOS SUPRANACIONALES

**1. La descolonización.** El caso más claro en este sentido es el proceso de *descolonización* de la segunda mitad del siglo XX.

Algunas potencias europeas, como Francia y Reino Unido, aún conservaban amplios territorios bajo dominio colonial tras la Segunda Guerra Mundial, pero empezó a emerger un creciente consenso en torno a la incompatibilidad del régimen colonial con los principios básicos de igualdad soberana y libre determinación de los pueblos.



Territorios pendientes de descolonización tras la Segunda Guerra Mundial (fig. 199)

El origen de estas ideas se retrotrae en última instancia al pensamiento antiimperialista de Vitoria, Las Casas y Menchaca. Los tres condenaron de manera explícita las guerras coloniales y los tres defendieron el derecho de resistencia contra esas guerras. Pero, más allá de las acciones bélicas que habían dado origen al régimen colonial, estos pensadores se preocuparían por el régimen colonial en sí mismo y, en particular, por la situación de subordinación política y explotación económica que normalmente lleva aparejada.

A la luz de la experiencia americana, Vitoria denunciaba, por ejemplo, la injusticia de que un emperador legislase en favor de una de las repúblicas bajo su gobierno en detrimento de otras, ya que todas eran, en su opinión, repúblicas perfectas, no subordinadas a otras repúblicas.<sup>672</sup> En la misma dirección apuntó Menchaca, que si bien aceptaba que un emperador transfiriese oro, por

ejemplo, de una república del Imperio a otra que lo necesitase con urgencia —de América a España en aquella época—, exigía que a la primera se le ‘restituyese su oro’ una vez pasada la urgencia.<sup>673</sup>

Fue probablemente Menchaca quien mejor entendió la injusticia del régimen colonial, y quien lo criticó de forma más elocuente. Del mismo modo que negó toda justificación de la esclavitud por violar la libertad individual de las personas, intuyó que la sujeción colonial violaba la *libertad colectiva* de los pueblos e insistió en que ‘no es lícito (...) usurpar la jurisdicción ajena.’<sup>674</sup> Comprendió igualmente el *agravio moral* que suponía la subordinación de unos pueblos a otros, ya que con ello se negaba ‘la igualdad exigida por el derecho natural.’<sup>675</sup> Advirtió, por último, del riesgo de *inestabilidad política* que esta situación generaba. ‘La igualdad —escribió— es la que fomenta la paz y la tranquilidad, mientras que la desigualdad alimenta la sedición.’<sup>676</sup>

Al reconocer esta injusticia, Menchaca y Las Casas aceptaron el derecho a la insurgencia de las poblaciones sometidas, especialmente cuando ese sometimiento conllevara una violación sistemática de los derechos naturales. Vitoria fue más remiso a aceptar la sublevación popular, lo que lo condujo a proponer fórmulas pacíficas alternativas, como el derecho de libre determinación de los pueblos, que Las Casas completaría después.

Casi todas estas ideas encontraron eco en autores posteriores, como Hume o Kant, y de ahí se introdujeron en el debate ideológico de la era ilustrada y posilustrada. Hume escribió reveladoramente que consideraba los imperios como algo ‘destrutivo para la naturaleza humana,’<sup>677</sup> y Kant denunció toda forma de gobierno imperial, sin llegar a legitimar la insurgencia de los pueblos, en línea con la prudencia auspiciada por Vitoria.

Estos fueron, en todo caso, los principios políticos básicos que inspiraron el proceso descolonizador impulsado desde Naciones Unidas a partir de 1960. Ese mismo año, la Asamblea General adoptaría la histórica *Declaración sobre la concesión de*

*independencia a los países y pueblos coloniales,*<sup>678</sup> que, apelando al ‘derecho inalienable a la libertad’ de todos los pueblos, a la ‘igualdad de derechos (...) de las naciones’, y a la ‘necesidad de establecer condiciones de estabilidad’ —supuestamente amenazada por la violación de esos derechos—, declararía de forma solemne que todos los pueblos coloniales tenían el ‘derecho de libre determinación’, así como el derecho a decidir sobre su propio ‘desarrollo económico, social y cultural’.<sup>679</sup>

A esta resolución siguieron otras desarrollando los principios apuntados y estableciendo mecanismos institucionales para



Prolegómenos de la guerra de descolonización de Argelia (fig. 200)

el seguimiento internacional de la descolonización. Pero el proceso estaba resultando lento por la resistencia de las potencias coloniales, lo que llevó a la Asamblea General a adoptar una nueva resolución en 1970 que imponía a esas potencias ‘el deber de abstenerse de recurrir a cualquier medida de fuerza que prive a los pueblos (...) de su derecho a la libre determinación’. De incumplir este deber, los pueblos coloniales

podían oponer una ‘resistencia’ legítima, e incluso podían recibir apoyo extranjero en el ejercicio de su derecho.<sup>680</sup> Con ello se legitimaba política y jurídicamente la lucha armada que estaban librando diversos pueblos colonizados para alcanzar su independencia política.

En conjunto, puede decirse que el proceso se desarrolló con notable éxito. En pocas décadas se independizaron decenas de países que luego se sumarían a la sociedad internacional y hasta se harían miembros de Naciones Unidas, lo que imprimiría un cambio sustancial a su configuración política inicial. A ello contribuyó en gran medida el apoyo aplastante que tuvieron las resoluciones descolonizadoras de la Asamblea General, lo que en la práctica las convertía en expresiones de la voluntad general de la Humanidad. Pero el factor decisivo fue, probablemente, el



impulso que recibió el proceso de las dos superpotencias de la época, Estados Unidos y la Unión Soviética, que formalmente no tenían posesiones coloniales y que buscaban ampliar su influencia en regiones dominadas por las viejas potencias coloniales. Con todo, es innegable que la normativa emanada por la ONU se impuso sobre la soberanía nacional de grandes potencias como Francia o Reino Unido, que tuvieron que renunciar a buena parte de su territorio. La ONU actuó, en este sentido, como una entidad política soberana a escala global.

**2. La responsabilidad de proteger.** Otro ámbito donde la autoridad de Naciones Unidas se ha impuesto resueltamente sobre la soberanía de los Estados es el de la ‘responsabilidad de proteger’ (en inglés, *responsibility to protect*, o R2P), que permite la intervención exterior, incluso armada, para la protección de derechos humanos que estuvieran siendo masivamente violados.

Su antecedente teórico es la ‘defensa de los inocentes’ propuesta por Vitoria, Las Casas y Menchaca, dirigida a prevenir la antropofagia y los sacrificios humanos. Pero estos tres autores se esforzaron en poner límites a este derecho de intervención, de manera que se evitasen posibles abusos. Las Casas, por ejemplo, advirtió de la improcedencia de la intervención armada cuando los males que fuera a ocasionar pudieran ser mayores que los que pretendía evitar; Menchaca introdujo el requisito de que el derecho fuera ejercido por la sociedad internacional en su conjunto, y no por un solo Estado; y los tres coincidieron en que tenía que responder siempre a los intereses *de los pueblos victimizados*, y no de los Estados intervinientes.<sup>681</sup>

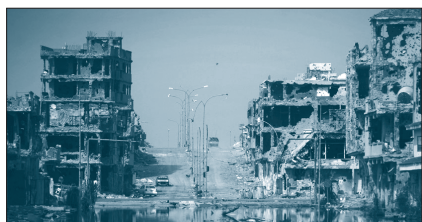
La idea básica ha sido rescatada en las últimas décadas, especialmente a raíz del genocidio de Ruanda de 1993, que pudo consumarse, entre otras razones, por la inacción de la ONU. El principio fue invocado después como título justificativo de intervenciones armadas particularmente enérgicas, como la de Bosnia

en 1995, o la de Kosovo en 1999, que sin embargo no contaron con la autorización del Consejo de Seguridad ni con un fundamento doctrinal claro.

Esta última carencia empezó a subsanarse en 2001 con la publicación de un informe de la Comisión Internacional sobre Intervención y Soberanía de los Estados titulado precisamente *La responsabilidad de proteger*, que establecía como postulado básico que cuando una población estuviera sufriendo graves daños —por diversas causas posibles— y su gobierno no pudiera o no quisiera evitarlo, la responsabilidad internacional de proteger tendría prioridad sobre la soberanía del Estado en cuestión.<sup>682</sup>

Esta es la filosofía que desde el punto de vista teórico sustentó la intervención militar en Libia en 2011, invocada después para justificar una intervención análoga en Siria. Pero no puede decirse que el principio haya logrado concitar el consenso de la sociedad internacional, por lo que su vigencia jurídica está en suspenso. A ello ha contribuido, sin duda, el hecho de que —con la única

excepción de Libia— todas estas intervenciones han sido ejecutadas *sin la autorización del Consejo de Seguridad*, que, según la Carta de Naciones Unidas, es el órgano competente para autorizar el uso de la fuerza. Tampoco ha ayudado el hecho de que algunas de esas intervenciones hayan causado *gran número de víctimas* en los países intervenidos, incluso entre la población civil, formándose así un extraño concepto de *guerra humanitaria* que ha sido ampliamente rechazado por la opinión pública mundial. Todo ello ha levantado, además, sospechas de utilización política de la responsabilidad de proteger con el fin de *justificar guerras de agresión* que conllevaban cambios de régimen en interés de las grandes potencias. No se ha respetado, por tanto, ni una sola de las restricciones legales impuestas en su día por Vitoria, Las Casas y Menchaca.



Ciudad libia de Sirte tras la intervención de 2011  
(fig. 201)

Hay, al menos, un sector significativo de la sociedad internacional que entiende que este particular derecho de intervención debe ser regulado con mayor precisión, y aplicado con mayor rigor, si se pretende que cumpla el propósito humanitario que se le asigna. Ahora bien, en términos de principio, la responsabilidad de proteger tiene un amplio y creciente apoyo en la sociedad internacional, en particular en sus expresiones menos cruentas —como la apertura de corredores humanitarios para llevar alimentos a poblaciones aisladas por la guerra, por ejemplo—, de modo que su previsible aceptación otorgará a Naciones Unidas una dimensión inequívocamente supranacional.

**3. La integración regional.** De manera paralela al reforzamiento de determinadas potestades de la ONU como organización internacional universal, se ha producido un reforzamiento del poder institucional de determinadas organizaciones internacionales de dimensión *regional*, que han sido a veces concebidas como medios para estructurar políticamente la sociedad internacional en su conjunto.

También estas organizaciones encuentran antecedentes en la obra de los primeros teóricos de la sociedad internacional. Vitoria, por ejemplo, abogó por la creación de una *organización de naciones cristianas* capaz de defenderse de lo que en la Europa del momento se percibía como una inminente amenaza del Imperio otomano. Era una alianza militar, sin duda, pero iba mucho más allá de las alianzas militares habituales, ya que tendría carácter permanente y estaría encabezada por una especie de *emperador electivo* nombrado ‘por la mayor parte de los cristianos’, al que habrían de obedecer ‘todos los príncipes’.<sup>683</sup>

El único objetivo de Vitoria al ‘constituir la organización’ era ‘defenderse de los enemigos’ y no ampliar el ámbito de la cristianidad por medios militares.<sup>684</sup> Era, por tanto, plenamente compatible con su concepción de una sociedad internacional pacífica,

e incluso contribuía a su construcción. Es la filosofía que acogió en el siglo XX la Carta de la ONU al declarar de forma expresa que no se oponía a los ‘acuerdos u organismos regionales’ cuando actuasen conforme a los ‘Propósitos y Principios de las Naciones Unidas’.<sup>685</sup>

En los años que siguieron a la aprobación de la Carta se constituyeron dos grandes organizaciones político-militares supuestamente afines a los propósitos de Naciones Unidas: la Alianza Atlántica y el Pacto de Varsovia, a las que siguieron otras tantas de ámbito menor. Sobre el papel, las dos grandes alianzas guardaban una notable analogía con el proyecto de Vitoria en la medida en que ambas ligaban de modo permanente a países con una misma orientación ideológica para armar una defensa común frente a un poder militar ideológicamente opuesto y percibido como amenaza. Nunca llegaron a enfrentarse, afortunadamente, y la disolución del Pacto de Varsovia en 1991 dejó a la Alianza Atlántica con una especial responsabilidad internacional.

Hubo más antecedentes teóricos de organizaciones internacionales regionales. A fines del siglo XVII el cuáquero inglés William Penn escribiría su célebre *Ensayo para la presente y futura paz de Europa*,<sup>686</sup> en el que propondría la creación de una especie de parlamento europeo, así como una fuerza militar común para garantizar la paz en el continente frente a posibles amenazas de alguno de los Estados miembros. Y en el siglo XVIII el religioso francés conocido como el abad Saint-Pierre publicaría su *Proyecto para hacer la paz perpetua en Europa*,<sup>687</sup> en el que proponía también una unión de fuerzas militares, aunque dirigidas fundamentalmente a combatir amenazas externas e insurrecciones internas.

En el siglo XIX se producirían los primeros esfuerzos diplomáticos para constituir organizaciones internacionales de ámbito regional. El más destacado fue el promovido por el Libertador suramericano Simón Bolívar en el *Congreso de Panamá* de 1826, destinado a unir a las naciones americanas independizadas

en tiempos recientes. Su propósito era crear una ‘Sociedad de Naciones hermanas’ comprometidas a resolver sus diferencias por medio del arbitraje, y asistirse mutuamente en la defensa de su independencia política e integridad territorial.<sup>688</sup> No pasó de ser un proyecto, pero sirvió como precedente de las actuales organizaciones regionales americanas, e incluso como fuente de inspiración de la Sociedad de Naciones de vocación universal.

Ahora bien, el esfuerzo más exitoso de organización internacional de dimensión regional ha sido, sin duda, la Unión Europea, constituida después de la Segunda Guerra Mundial como medio de asentar la paz en el continente europeo, que históricamente había sido escenario de las mayores conflagraciones. En este sentido, sería heredera de los proyectos pacificadores de Penn y Saint-Pierre, recogiendo incluso la idea de constituir un parlamento europeo. Pero la paz no se perseguiría por medio de un ejército común, sino siguiendo una filosofía política conocida como *funcionalismo*, consistente en promover la progresiva interdependencia material de los pueblos con el fin de hacer la guerra indeseable, e incluso impracticable. A la vista de las largas décadas de paz disfrutadas desde entonces por los ciudadanos europeos, es difícil negar que el proyecto ha tenido éxito.

Pero la Unión Europea ha ido definiéndose de forma gradual como un proyecto de *integración política* más que como una simple organización internacional de ámbito regional. Ya es una realidad en muchos aspectos; hay importantes ámbitos de decisión que se resuelven por mayoría, e incluso se han creado instituciones comunes para ejercer funciones que tradicionalmente se habían considerado inherentes al Estado, como la política monetaria. Eso significa que los Estados miembros se ven a menudo



Bandera de la Unión Europea.  
El círculo de estrellas sugiere la formación de una entidad política supranacional a partir de entidades políticas nacionales (fig. 202)

obligados a cumplir decisiones comunes que no habrían tomado de manera individual, lo que confiere a la Unión Europea una dimensión supranacional reconocida.

Según la visión más universalista, las organizaciones internacionales de ámbito regional, ya sean meramente intergubernamentales o de alcance supranacional, serían estadios intermedios en la construcción de una sociedad internacional altamente estructurada e institucionalizada, e incluso en la institución de un verdadero Estado mundial.

## II. EL DEBATE HISTÓRICO SOBRE EL ESTADO GLOBAL

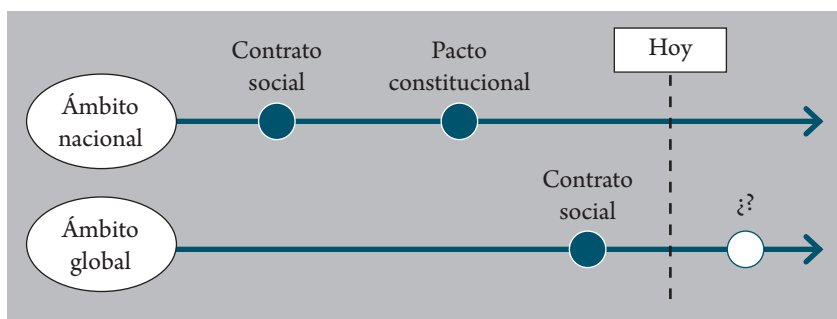
La idea de instituir una república a escala global fue también tratada por los primeros teóricos de la sociedad internacional. Vitoria, por ejemplo, se esforzó en demostrar su legitimidad política desde el punto de vista del Derecho Natural. ‘El género humano —escribió— tuvo alguna vez esta potestad de elegir un monarca, como es evidente que sucedió antes de hacerse la división de los pueblos. Luego ahora también puede hacerlo; porque, siendo esa potestad de derecho natural, no cesa.’<sup>689</sup> En la tradición de pensamiento político en que se inscribió la obra de Vitoria, esa posibilidad se entendería como un *pacto constitucional a escala global*.

En efecto, si en el ámbito nacional el contrato social imaginado por Menchaca habría dado origen a la sociedad, y el pacto constitucional imaginado por santo Tomás habría originado el Estado, cabría concebir una historia paralela en el ámbito global, de modo que el contrato social a escala universal suscrito en el siglo XX para crear la sociedad internacional fuera seguido de un pacto constitucional a escala universal que crease el Estado global.

Soto y Menchaca consideraron cuidadosamente la hipótesis del Estado global, pero no los sedujo particularmente. Soto pensó que en el supuesto de que ‘todas las naciones pudieran reunirse



en un lugar, o convenirse por escrito para elegir un solo monarca, se estaría constituyendo una entidad política inviable. Así como los barcos debían tener una dimensión apropiada para navegar —ni demasiado pequeños ni demasiado grandes—, también las repúblicas debían tener una dimensión idónea; en una ‘sociedad extendida por todas las regiones y todos los pueblos’, el gobernante ‘no podría recibir con rapidez las noticias de cualquiera parte del mundo, ni enviar a cualquiera parte sus (...) ministros, ni castigar lo que en todas partes suceda.’ Siendo la función natural del gobierno velar por el bien común de la república, Soto concluyó que un gobierno inoperante como ese ‘no sería conforme al derecho natural.’<sup>690</sup>



Menchaca discurrió de modo semejante. Reconoció una ‘razón de conveniencia’ en favor de la idea, y es que ‘las naciones (...) no quieren llevar una vida salvaje a semejanza de las fieras’, por lo que sería de gran utilidad ‘un príncipe que las gobierne’. De este modo, ‘si uno más poderoso quisiera oprimir a los restantes’, habría ‘un príncipe de todo el mundo que le contenga.’<sup>691</sup> Siguió exactamente la misma lógica que lo llevó a proponer la idea del contrato social como origen de la sociedad, y la misma lógica que inspiraría después el Pacto de la Sociedad de Naciones y la Carta de Naciones Unidas para constituir la sociedad internacional. Pero entendió, como Soto, que un Estado global tendría una dimensión territorial excesiva, hasta el punto de hacerlo ‘poco racional’,

especialmente ‘una vez descubierto (...) el Nuevo Mundo (...) situado en regiones más apartadas, desconocidas y de difícil acceso.’<sup>692</sup> En esas circunstancias, la acción de gobierno sería un ‘yugo (...) duro, intolerable, perjudicial, funesto y lamentable’. Un Estado global sería, en definitiva, ‘dañoso para el humano linaje’, por lo que convendría desechar la idea.<sup>693</sup>

Kant siguió la misma línea dos siglos después. Comprendió, como Soto y Menchaca, que las leyes del Estado tendían a perder eficacia a medida que se extendía su alcance. Desde el poder se intentaría compensar esa pérdida de eficacia con un ‘despotismo sin alma’ que, al fracasar necesariamente, desembocaría en un estado de ‘anarquía.’<sup>694</sup> Otros autores ilustrados, como Hume, Montesquieu o Voltaire, se pronunciarían también en este sentido.

El pensamiento político actual es también generalmente suspicaz ante la eventualidad de constituirse un poder hegemónico a escala global, pero apunta fundamentalmente al riesgo de *concentración de poder*, algo que posiblemente intuyeron los autores renacentistas e ilustrados, aunque no lo describieran de manera explícita. Por su parte, el argumento clásico de la sobreextensión territorial del poder estatal sigue siendo válido pese al desarrollo de las comunicaciones, aunque es posible que llegue a perder fuerza algún día por este preciso motivo. Ningún progreso tecnológico disipará, en todo caso, el riesgo que late siempre en la concentración del poder político.

Para atajar un riesgo y otro, se ha hecho común apelar al *principio de subsidiariedad*, en virtud del cual las decisiones deben tomarse al nivel más cercano posible al ámbito donde han de aplicarse. Así se atenúa tanto el problema de la distancia de los órganos decisorios como el de la concentración del poder político.

La clave para dilucidar esta cuestión, como cualquier otra semejante, es liberarse de concepciones abstractas sobre lo que tendría que ser el destino de la Humanidad, y valorar cada

proyecto por su impacto real sobre el potencial de desarrollo humano de cada ciudadano del mundo. Eso es precisamente lo que hicieron los primeros teóricos del Estado global, y convinieron en que la idea no parecía operar, según decían, al servicio del ‘humano linaje’.







CONCLUSIÓN

---

EL HUMANISMO  
UNIVERSAL







AQUÍ CONCLUYE EL RELATO. Solo queda compartir alguna reflexión sobre su sustrato ético y su significación histórica.

Si la introducción describía con cierto detalle los orígenes del humanismo moderno a partir del *humanismo verbal* renacentista, centrado en la potenciación de la naturaleza comunicativa de la persona, así como su desarrollo inmediato, el *humanismo vital*, centrado en la potenciación de las restantes facultades naturales, resulta ahora de especial interés indagar en los fundamentos de ese humanismo renacentista por medio de la explicación de su progresiva expansión en sucesivas fases, a fin de comprender la dimensión que ha alcanzado el pensamiento humanista en nuestros días.

## I. LOS FUNDAMENTOS DEL HUMANISMO RENACENTISTA

El humanismo vital renacentista surgió en un contexto histórico de esplendor cultural que infundió una renovada confianza en las capacidades humanas. Encontró su fundamentación teórica en la filosofía clásica y, de manera singular, en el pensamiento ético de Aristóteles. La idea central de este pensamiento era que el objetivo último de la vida humana es, y debe ser, la *felicidad*. Ahora bien, frente a quienes mantenían la creencia, aparentemente obvia, de que la felicidad deriva de la satisfacción de los deseos, Aristóteles sostuvo la tesis, no tan obvia y francamente lúcida, de que la felicidad deriva en esencia del *ejercicio y desarrollo de las facultades naturales* de la persona.

Pero Aristóteles matizó esta tesis con varias consideraciones de interés. De un lado, reconoció que la satisfacción de los deseos materiales era hasta cierto punto indispensable para ser feliz, ya que de otro modo no era posible siquiera el sostenimiento de la persona y, por tanto, el despliegue de sus facultades. De otro, entendió que las facultades naturales de la persona debían desarrollarse en sintonía con el bien común de la sociedad. Cuando dañaban ese bien común, cabía esperar todo tipo de represalias y castigos de la sociedad, así como una profunda infelicidad de la persona al ver amputada su naturaleza social. En cambio, las facultades desplegadas conforme al bien común de la sociedad alcanzaban la condición de ‘virtudes’ y brindaban en última instancia la llave maestra de la felicidad. Por último, Aristóteles entendió que todas las acciones y facultades desplegadas por la persona debían guardar una cierta coherencia entre sí e insertarse en un proyecto vital que les diera sentido. Para eso precisamente disponía el ser humano de una naturaleza racional, que Aristóteles reconoció como su principal facultad innata.

Frente a quienes pensaban que la felicidad consistía en la satisfacción de los deseos, Aristóteles sostuvo que esa forma de felicidad era inesencial y efímera, en contraste con el carácter profundo y duradero de la felicidad resultante del despliegue de las facultades naturales. En el fondo de todo latía la idea de que solo el ejercicio y desarrollo de las facultades naturales de la persona brindaba la oportunidad de vivir una vida *distintivamente humana*.<sup>695</sup>

Este es el espíritu que animó el humanismo vital del Renacimiento, y que lo distingue de forma neta del actual concepto de humanismo. La diferencia entre uno y otro refleja el cambio experimentado en el pensamiento ético desde la era clásica hasta la era moderna. Como puede observarse, en efecto, en el caso de Aristóteles, la ética clásica se centraba en la felicidad personal, así como en las pautas a seguir para lograrla. Establecía, en este

sentido, una serie de obligaciones *para con uno mismo*. La ética moderna, en cambio, se orienta más bien al logro de la felicidad colectiva, por lo que aborda fundamentalmente las obligaciones de la persona *para con los demás*. Esta mutación iría transformando poco a poco la noción de humanismo, hasta el punto de que ya en el siglo XIX el término se emplearía comúnmente para referirse a una disposición ética general en defensa del bien común de la Humanidad.<sup>696</sup>

Fue un cambio introducido por el humanitarismo cristiano, que por su propio carácter humanitario prescribía normas de comportamiento hacia los demás. Su principal articulación filosófica podía encontrarse en la obra de santo Tomás, quien asumió buena parte de la ética aristotélica, aunque *remplazando la razón por el amor* como principal facultad humana y, por tanto, como principal fuente de felicidad.

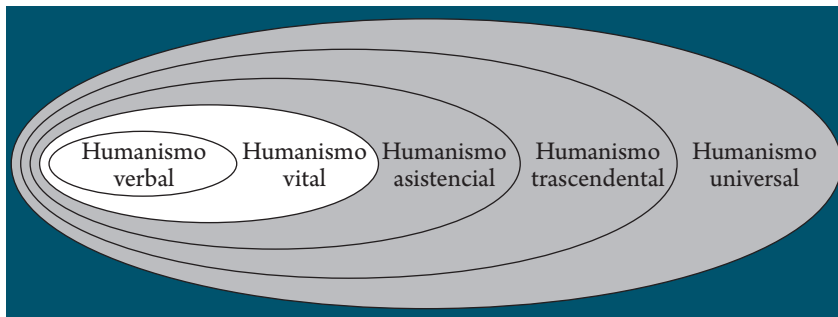
Otro hecho clave es que los estudios de humanidades del Renacimiento se orientaron tanto al conocimiento de la civilización clásica —el ideal de Humanidad que había inspirado el humanismo verbal y vital— como a la profundización en los textos bíblicos —portadores del humanitarismo cristiano—, lo que propició un trasvase mutuo de valores que acabaría generando un humanismo renacentista de dimensión ética, representado por autores como Luis Vives.

El cambio fundamental se consumó por fin en la escolástica humanista, donde la ética tomista se integró con este nuevo humanismo renacentista y dio lugar a lo que hoy se conoce generalmente como *humanismo*.

## II. EL DESPLIEGUE DEL HUMANISMO RENACENTISTA

No fue, en todo caso, una síntesis que naciese completa desde su origen, sino que se iría realizando en un proceso de expansión progresiva en el que cabría distinguir, desde el punto de vista

conceptual, tres fases fundamentales: humanismo asistencial, humanismo trascendental y humanismo universal.

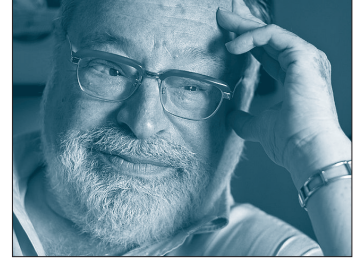


**1. Humanismo asistencial.** El humanismo asistencial consistiría básicamente en el cultivo de las virtudes propias para atender mejor las necesidades ajenas. Frente a lo sostenido por ciertas doctrinas ascéticas medievales, se pensaba que el servicio a los demás no podía realizarse desde la renuncia a uno mismo. Quien no tenía nada, se entendía, no tenía nada que ofrecer. El objetivo era, por tanto, el *autocultivo*, pero no como fin en sí mismo, sino como medio para la utilidad pública. Un exponente claro de esta forma de humanismo se encontraba ya en la figura de Vives, aunque es, tal vez, en Las Casas donde mejor puede apreciarse su surgimiento, así como su evolución hacia formas de humanismo más desarrolladas.

Para comprender el origen de su transformación vital, cabría tomar como referencia el episodio biográfico de Las Casas en que un niño indio moría en sus brazos, víctima de una absurda batalla. Fue a partir de ese evento, al parecer, cuando Las Casas decidió dedicar su vida a la defensa de los indígenas. El sentimiento de diferencia étnica que hasta entonces había inspirado su profesión de conquistador se diluyó, en definitiva, en un sentimiento de identificación humana que transformó su vida.

Se produjo un fenómeno singular, característicamente humano: un *extraño contagio* conducente a la ampliación del espacio

moral de la persona. El filósofo vasco Fernando Savater lo explica así: ‘Donde es más importante la diferencia que la semejanza, la hostilidad no tiene freno, y puede llevar sin escrúpulo al exterminio; es por el contrario *el descubrimiento de lo mismo bajo la diversidad* lo que marca límites a la instrumentalización del otro.’<sup>697</sup> En ese acto, que Savater advierte de modo inequívoco en Las Casas y en otros humanistas, se produce una ‘identificación *en el otro*, y no solamente *del otro*’, lo que constituye, en su opinión, el principio y fermento de la conciencia moral.<sup>698</sup>



Fernando Savater (fig. 203)

A partir de esa identificación intuitiva, se iniciaría un proceso de reconocimiento de la plena humanidad de los indígenas que concluiría con su integración en el universo moral del cristianismo.<sup>699</sup> Eso significaba que había que aplicarles todos los principios cristianos, incluyendo el deber de amarlos *como a uno mismo*, o la pauta general de ser juzgado por el trato que uno dispensa *al más pequeño de los semejantes*. El Evangelio fue, en efecto, un manantial de inspiración moral. Desde el sermón indignado de Montesinos, hasta la travesía transatlántica de Minaya o la aventura utópica de Montoya, el mensaje evangélico animó siempre la acción y las palabras de los protagonistas. En un momento histórico especialmente confuso y convulso, ellos fueron, de un modo muy real, *la sal de la Tierra*.

Pero del reconocimiento moral al reconocimiento legal de la humanidad indígena había un largo trecho y sus impulsores iniciales carecían de la cualificación necesaria para recorrerlo. Fue entonces cuando Las Casas, seguido de otros indigenistas, asumió la tarea de cultivar sus propias facultades intelectuales para cumplir su misión evangélica. Se sumergió en el estudio de la filosofía clásica y escolástica,<sup>700</sup> así como del Derecho Romano y español, con el fin de montar una defensa sólida de la causa, y alcanzó un grado de conocimiento que un día le permitiría inspirar la

redacción de las Leyes Nuevas o convencer a los miembros del tribunal en el debate de Valladolid. Fue, en este sentido, un caso paradigmático del humanismo asistencial del Renacimiento.

**2. Humanismo trascendental.** La siguiente fase de expansión del humanismo estaría representada por lo que cabría llamar *humanismo trascendental*, no en el sentido de implicar un salto a lo sobrenatural, sino en el sentido de que el ideal de autocultivo iba a *trascender el ámbito personal* para trasladarse de forma íntegra al ámbito colectivo. Fue una profundización de la síntesis iniciada entre la ética clásica y la moral cristiana; ya no se trataba de cultivar las facultades propias para atender las necesidades ajenas, sino de cultivar las facultades propias para *cultivar las facultades ajenas*.

¿Qué facultades? Pues, básicamente, las seis ‘naturalezas’ identificadas como esenciales a la persona en el debate de Valladolid, es decir: la naturaleza productiva, la naturaleza verbal, la naturaleza racional, la naturaleza social, la naturaleza artística y la naturaleza trascendente del ser humano.<sup>701</sup> Al esclarecerse en el debate lo que era esencial a la naturaleza humana, se impuso la necesidad de proteger su desarrollo. El origen último de esta necesidad se encontraba, en realidad, en el designio evangelizador de los religiosos enviados al Nuevo Mundo, que solo podía realizarse queriendo a los indígenas y, por tanto, queriendo el despliegue de su potencial. Su misión inicial de *pescadores de hombres* los convirtió, de este modo, en *cultivadores de humanidad*.

**3. Humanismo universal.** La fase última de expansión del humanismo sería el humanismo universal, consistente en aplicar el humanismo trascendental de modo consciente a todo el género humano. Tuvo como presupuesto la globalización renacentista, que permitió conocer por primera vez a la especie humana como una realidad acotada, así como la antropología renacentista, que permitió reconocer, desde el punto de vista científico, su unidad



natural. Es lo que llevaría a Las Casas a proclamar que ‘todos los pueblos del mundo son humanos’ y que ‘el linaje de los hombres es uno’. Ahí comenzó, además, un intenso proceso de integración comercial y cultural a escala global, de modo que a partir de entonces podía ir relegándose la referencia indefinida a ‘los hombres’ y comenzar a hablarse fundadamente de *Humanidad*.

Ahora bien, la globalización material no bastaba para asegurar la globalización moral. Para ello era necesario que los pueblos recién descubiertos —y, de hecho, todos los pueblos del mundo— fuesen incorporados a un espacio moral común de alcance *universal*. El cristianismo tenía, sin duda, ese alcance universal, ya que todas las personas eran consideradas hijos de Dios y a todas se aplicaba el mandato cristiano del amor. Este fue el principio moral que inspiró el universalismo de los derechos naturales y de la sociedad internacional, concebidos por los grandes humanistas del Renacimiento, desde Vitoria hasta Suárez. Suárez fue explícito, de hecho, al razonar que los beneficios del Derecho Internacional debían extenderse a ‘todo el género humano’, al invocar el precepto moral del ‘mutuo amor’, el cual, alegó, ‘alcanza a todos.’<sup>702</sup>

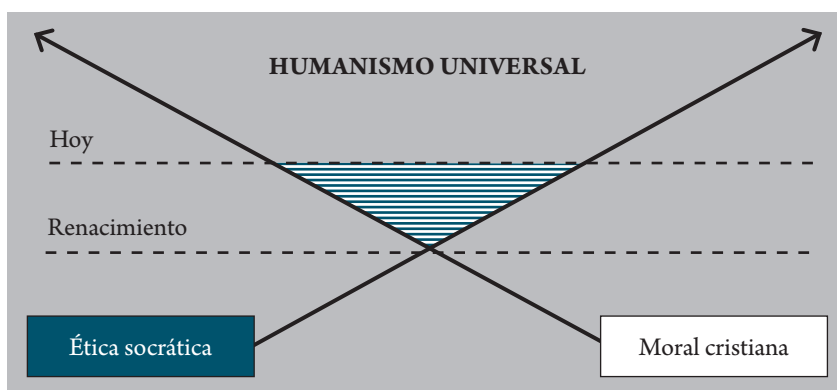
Hubo, en todo caso, un factor adicional en la universalización del humanismo: el razonamiento ético. La universalidad del cristianismo se sustenta, en efecto, en una *moral revelada* cuya aceptación depende de un salto de fe que no todo el mundo quiere o puede dar. Para desbordar los contornos del mundo cristiano era necesario, por tanto, proveer un fundamento racional a esa moral y transformarla en un pensamiento propiamente ético, capaz de convencer a cualquier persona, más allá de sus creencias religiosas. Se produjo así un cambio sustancial en el fundamento y alcance del humanismo que el filósofo castellano José Antonio Marina explica en los siguientes términos: ‘Muchos



José Antonio Marina (fig. 204)

contenidos del mundo moral serán sin duda válidos, pero aunque lo sean se transformarán al pasar al nivel ético. ¿Por qué? Porque, al pensarlos, el sujeto no los aceptará como un mueble más de su herencia cultural, sino que tendrá razones para promulgarlos en una actitud legislativa constituyente.<sup>703</sup> Es así como la ética humanista pudo adquirir alcance universal.

A lo largo del Renacimiento se fraguaría la síntesis de estas dos tradiciones, clásica y cristiana, que no solo difieren en los valores que promueven, sino también, y sobre todo, en los *procedimientos* que aplican. En efecto, la ética clásica encuentra su origen en la figura de Sócrates, recordado por inquirir persistentemente a sus conciudadanos por el fundamento racional de sus posiciones morales, lo que le valió el sobrenombre de ‘tábano’ de Atenas. Jesucristo, en cambio, habló en un lenguaje intuitivo y poético, más dirigido al corazón que a la cabeza, en línea con la tradición profética judía. Al combinarse en el Renacimiento el *poder de convicción* del primero con el *poder de movilización* del segundo, se engendró un sistema de pensamiento de gran potencial expansivo cuya expresión última sería precisamente el humanismo universal.



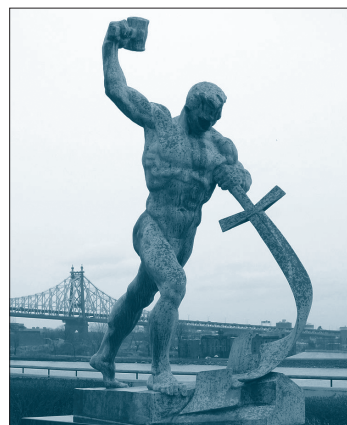
Con él se iba a producir, por una parte, la culminación del proyecto socrático, ya que se consagraría, desde el punto de vista histórico, su método de racionalidad ética, y también, en gran medida,

del proyecto moral cristiano, ya que su núcleo estaría formado por el amor universal, ampliado por el propósito de elevación del potencial humano. El humanismo universal se constituiría de este modo en un *proyecto ético ordenado a la felicidad de todos mediante el pleno desarrollo de sus facultades naturales*.

### III. EL PROYECTO HUMANISTA DE LA CIVILIZACIÓN GLOBAL

Bajo este impulso comenzó en el Renacimiento la construcción de un *nuevo sistema institucional* de vocación universal. El descubrimiento de la Humanidad como realidad científica y como ideal ético propició la proclamación de unos derechos esenciales que protegiesen su naturaleza, así como la formación de una sociedad internacional que promoviese la paz y la cooperación entre las naciones, cada una de las cuales habría de estar gobernada en sintonía con su pueblo. Esta construcción avanzó lentamente durante los primeros siglos, pero se fue acelerando en siglos posteriores, hasta acercarse de forma progresiva al objetivo de establecer una institucionalidad internacional al servicio de la Humanidad. El impulso ético del humanismo universal inspiró, de este modo, la progresiva creación de una *civilización global*.

La idea tiene un antecedente remoto en la tradición bíblica, concretamente en la profecía de Isaías de que el *reino de Dios* habría de realizarse en la Tierra antes del fin del mundo. ‘No se alzarán nación contra nación’, dijo el profeta, y las espadas habrían de forjarse de nuevo para ‘convertirse en arados’. El cristianismo prescindió de esta promesa terrenal y la reemplazó por la idea de un reino espiritual de Dios al fin de los tiempos, así como de un



Estatua en la sede de la ONU en Nueva York evocando el día de la conversión de espadas en arados (Yevgeny Vuchetich) (fig. 205)

reino de Dios en el corazón de los cristianos que habría de inspirar su acción en la Tierra. Fue esta última concepción, más modesta y laboriosa, la que impulsó las construcciones humanistas del Renacimiento. Los escritos que las impulsaron no acreditan ninguna esperanza de intervención sobrenatural, sino que se limitan a estudiar el Evangelio y aplicarlo al mundo. Lo que había sido en sus orígenes una *promesa divina* pasó a asumirse, así, como un *proyecto humano*.

**1. Una visión literaria.** Los ideales que inspiraron este proyecto a lo largo del Renacimiento encontraron eco en diversas expresiones culturales contemporáneas, entre las cuales destaca, por su lucidez y universalidad, la novela de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1605-1615), obra del

escritor madrileño Miguel de Cervantes. Parece oportuno examinarla de forma breve ya que, si bien el personaje de don Quijote proyectaba su idealismo de una forma alocada, propia de un pasado fantástico, lo cierto es que defendía unos ideales singularmente cuerdos, surgidos precisamente en su tiempo histórico.<sup>704</sup>



Miguel de Cervantes (fig. 206)

Fue el caso, por ejemplo, del valor superior de la *vida humana*, invocado de forma reiterada por don Quijote como un derecho recogido por todas las leyes ‘divinas y humanas’;<sup>705</sup> o de la *integridad física* de la persona, que intentó defender desde su primera salida, al proteger a un joven criado de los azotes de su amo.<sup>706</sup>

Pero don Quijote era, ante todo, un ardiente defensor de la *libertad*, sobre la que dejó escritas palabras memorables: ‘La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la Tierra.’<sup>707</sup> Llevado por esa pasión, se dispuso a liberar caballerescamente a un grupo de prisioneros conducidos a galeras.

Sublevándose ante la indignidad de ver a seres humanos encadenados por el cuello o, en palabras del propio don Quijote, ‘ensartados como cuentas’, se enfrentó a los guardianes y desencadenó a los presos, denunciando que se hiciera esclavos a quienes ‘Dios y la Naturaleza hizo libres’.<sup>708</sup>

También proclamó el principio de *igualdad*, tanto en el sentido de no subordinación como de no discriminación. En el primer sentido, dijo a su escudero: ‘Haz gala, Sancho, de la humildad de tu linaje, y no te desprecies de decir que vienes de labradores’ porque ‘no es un hombre más que otro si no hace más que otro’.<sup>709</sup> En el segundo sentido, el autor hace continuos esfuerzos para comprender y hacer comprensible la posición de los demás, ya sea en términos de clase,<sup>710</sup> de género<sup>711</sup> o de religión,<sup>712</sup> lo que se trasluce en el respeto extremo con que don Quijote se dirige a todas las personas con independencia de su condición.

Cervantes exploró, incluso, la posibilidad de un *gobierno popular* a través del experimento mental de la *ínsula Barataria*. Así como la utopía especulativa de Moro se localizaba en una isla imaginaria, y las utopías reales de Las Casas, Quiroga y Montoya se implantaron en islas legales, la utopía literaria de Cervantes se asentó en una isla ficticia dentro de una obra de ficción. El experimento consistía en encomendar el gobierno de una isla a Sancho Panza, que en la novela aparece como la encarnación del pueblo y el saber popular.<sup>713</sup> El balance de su gobierno fue esencialmente positivo, ya que, salvo por alguna tentación menor de abuso de poder —en línea con los riesgos advertidos en su día por Castrillo—, el gobierno popular de Sancho fue, en general, honesto y sensato, en contradicción con la idea clásica de que el gobierno popular es sinónimo de caos.<sup>714</sup>

Por último, don Quijote expresó su identificación con el valor de la *paz* en su famoso discurso sobre las armas y las letras, en el que manejaría expresamente conceptos empleados por los tratadistas renacentistas de la guerra y la paz. Empezó por evocar

el designio divino de ‘paz en la Tierra a los hombres de buena voluntad’, y describió la paz como ‘el mayor bien que los hombres pueden desear en esta vida.’<sup>715</sup> En línea con Vitoria, afirmó que ‘sin ella, en la tierra ni en el cielo puede haber bien alguno.’<sup>716</sup> Sobre esa doble base, evangélica y secular, denunció a quienes tomaban las armas ‘por niñerías’ o ‘por cosas que antes son de risa y pasatiempo que de afrenta.’<sup>717</sup> Señaló, eso sí, unas causas tasadas para librar una guerra justa, pero precisó que cualquiera que fuera la causa, ‘el verdadero fin de la guerra es la paz’, en sintonía, de nuevo, con el pensamiento político de Vitoria.<sup>718</sup>

Todos estaban obligados por estos criterios. Incluso el propio caballero andante debía ser, según don Quijote, ‘teólogo’ y ‘jurisperito’, además de dominar las artes propias de su profesión. Debía ser teólogo ‘para saber dar razón de la ley cristiana (...) adonde quiera que le fuera pedido’, y jurisperito ‘para dar a cada uno lo que es suyo y lo que le conviene.’<sup>719</sup> Parece claro que Cervantes se hacía eco de las ideas humanistas del Renacimiento a través de don Quijote, hasta el punto de que se ha sugerido que el personaje podría estar basado en la figura real de Bartolomé de las Casas.<sup>720</sup>

**2. La idea de progreso histórico.** Más allá del Renacimiento, el proyecto humanista fue objeto de un intenso tratamiento filosófico. La combinación entre el desarrollo económico —disparado por la globalización— y el surgimiento de la conciencia ética global —derivado igualmente de la globalización— propició un nuevo concepto de *progreso material y moral de la Humanidad*, entendido no solo como aspiración común, sino como orientación natural de la historia. Fue el caso, en particular, de pensadores de la Ilustración como Kant o Hegel, que rescataron la noción de *promesa divina* para integrarla con la idea de *proyecto humano*, generando así la fe moderna en el *progreso histórico*.<sup>721</sup>

Ahora bien, la evolución posterior del proyecto humanista estaría marcada en lo fundamental por la posición adoptada en



cada caso respecto a su expresión religiosa original, con lo que se observa, en este sentido, una notable tendencia a la *secularización*. No fue un desarrollo especialmente complejo, ya que los humanistas del Renacimiento tenían por costumbre fundamentar cada una de sus tesis con una argumentación bíblica y otra secular, de manera que bastó con recibir ese legado de forma selectiva, prescindiendo de la primera y desarrollando la segunda.<sup>722</sup>

#### IV. EVOLUCIÓN POSTERIOR DEL PENSAMIENTO HUMANISTA

**1. Humanismo teísta.** Uno de los pensadores habitualmente señalados como pioneros en esta senda, que en los inicios adoptaría la forma de *humanismo teísta*, fue el filósofo neerlandés del siglo XVII Baruch Spinoza (Benito Espinosa), aunque tanto su condición de humanista como de teísta merecen importantes matizaciones.

Puede considerársele un humanista en la medida en que asumió la unidad natural del género humano y la igualdad sustancial de todos los pueblos, razón por la cual fue excomulgado de su comunidad judía. Pero difícilmente puede aplicarse el calificativo a quien, como Spinoza, rechazaba la formación de una sociedad internacional pacífica basada en el Derecho y legitimaba en cambio el uso y abuso de la fuerza en las relaciones internacionales. ‘Si una sociedad quiere hacer la guerra a la otra y emplear los medios más drásticos para someterla a su dominio —afirmó—, *tiene derecho a intentarlo*, ya que, para hacer la guerra, le basta tener la voluntad de hacerla.’<sup>723</sup>



Baruch Spinoza (fig. 207)

También debe matizarse su condición de teísta, ya que, aunque creía en la existencia de un Dios único y universal del que

derivaba un determinado orden político en la Tierra, rechazaba toda forma de revelación o religión organizada.

Más aplicable parece la denominación de humanismo teísta a filósofos del siglo XVIII como Kant, quien, pese a su categorización jerárquica de los seres humanos por su raza y sexo, apuntó al pleno desarrollo de las facultades naturales de todos, en especial mediante un Derecho Cosmopolita que fomentase la paz y la cooperación internacionales.

Lo mismo cabría decir de su carácter teísta, de origen protestante. Kant reformuló filosóficamente muchos de los conceptos religiosos heredados y les dio una significación y un alcance seculares, pero nunca puso en cuestión la revelación divina, por lo que no resulta forzado inscribirlo en el humanismo teísta.

**2. Humanismo deísta.** Otros pensadores del siglo XVIII irían más lejos en el camino de la secularización. Filósofos ilustrados como Rousseau y Voltaire sustituirían la figura del Dios personal por la de un *ser supremo* puramente abstracto, identificado con la *razón* y ajeno a las aspiraciones humanas. Es lo que se conoce como *deísmo*, que tendría su expresión más visible en la proclamación de la ‘diosa Razón’ por la Convención francesa de 1793, seguida de la apertura de templos para el culto a la razón en diversas ciudades de Francia. En la medida en que hubo filósofos quienes, como Condorcet, sostuvieron desde el deísmo un pensamiento humanista en toda su extensión, cabe hablar con propiedad de la existencia de un *humanismo deísta*.<sup>724</sup>

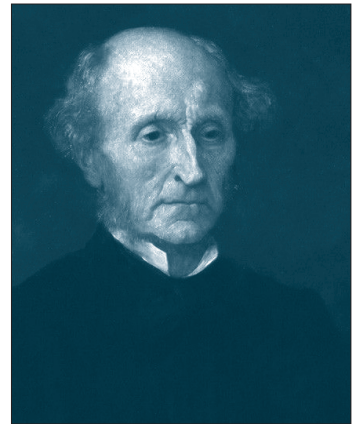
Lo que aún estaba lejos era el humanismo secular, no solo porque el cristianismo era aún dominante en la sociedad, sino porque muchos filósofos, como Locke o Voltaire, empezaron a cuestionarse seriamente la oportunidad política de prescindir de él, lo que los llevó incluso a condenar cualquier forma de ateísmo. Entendieron que toda sociedad necesitaba un código moral básico y que la supresión de la moral cristiana amenazaba con

engendrar un estado general de anomia. Se anticiparon, así, a la famosa advertencia que haría un siglo después el escritor ruso Fiódor Dostoievski: ‘Si Dios no existe, todo está permitido’. Hubo tentativas de hacer convivir el cristianismo popular con una religión de Estado de carácter deísta, como propuso Locke, y otros tendentes a integrar la moral cristiana en una nueva religión de Estado, como sugirió Rousseau.<sup>725</sup>

**3. Humanismo secular.** A lo largo del siglo XIX el ateísmo comenzó a tener visibilidad social y reconocimiento intelectual, lo que preparó el camino para un *Estado secular* desligado de cualquier creencia o institución religiosa. Algunos pensadores, como el inglés John Stuart Mill, se esforzaron en asegurar que esa secularidad fuese un ejercicio de estricta *neutralidad* del Estado ante las cuestiones religiosas y no un empeño en restringir o desacreditar la práctica religiosa entre la ciudadanía. Pero su posición no obedecía solo a la aplicación de criterios liberales, sino a la alta estima que profesaba por el cristianismo pese a su condición de ateo.

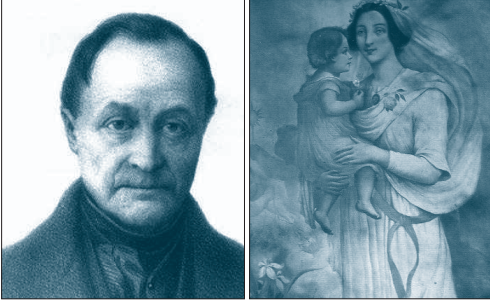
Concebía el cristianismo como una moral en esencia racional, avanzada intuitivamente en la era antigua, pero articulada de manera racional en la era moderna. Pensaba que incluso los *sentimientos morales* del cristianismo, como el amor o la fraternidad, debían ser incorporados a la cultura contemporánea como impulsores de un proyecto universal de elevación del ser humano, todo lo cual lo convierte en uno de los primeros exponentes del *humanismo secular* moderno.<sup>726</sup>

Pero no todas las expresiones del humanismo secular mostraron la misma prudencia filosófica. Otras tomaron formas algo extravagantes, como la iniciativa del sociólogo francés Auguste



John Stuart Mill (fig. 208)

Comte de erigir una *religión de la Humanidad*. Así como el deísmo había divinizado la facultad humana de la razón, la religión ideada por Comte divinizaba a la Humanidad misma, entendida como un *gran ser* al que debía rendirse culto.<sup>727</sup>



Augusto Comte junto a una imagen religiosa de la Humanidad con el Futuro en sus brazos (figs. 209 y 210)

Para ello previó el establecimiento de una compleja estructura institucional de alcance universal, con templos y sacerdotes facultados para administrar sacramentos. Fijándose en estos rasgos, un crítico

del siglo XIX definiría la nueva religión como ‘catolicismo menos cristianismo’, en el sentido de que reproducía la estructura de la Iglesia, pero sin asumir su doctrina religiosa.<sup>728</sup>

Lo cierto es que la doctrina moral de la nueva religión era una reconceptualización del cristianismo en lenguaje filosófico.



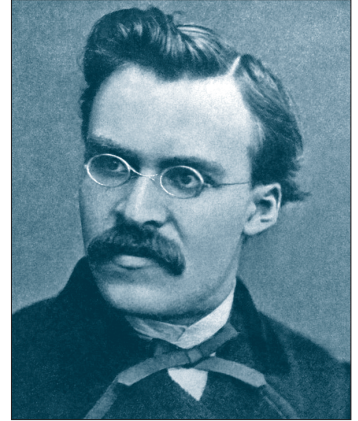
Templo de la Religión de la Humanidad en Porto Alegre (Brasil) (fig. 211)

La idea cristiana del amor, por ejemplo, se transformaría en ‘altruismo’, término acuñado por el propio Comte como principio rector de su doctrina. Lo que haría la nueva religión, en definitiva, sería adoptar la filosofía moral del cristianismo y prescindir de la doctrina teológica de la Iglesia, por lo que, desde el punto de vista de su contenido moral, podría definirse más bien como ‘cristianismo menos catolicismo’.

**4. Antihumanismo.** El siglo XIX produciría otra importante filosofía moral excéntrica, aunque en este caso no fuese expresión del humanismo, sino del *antihumanismo*, articulada por el pensador alemán Friedrich Nietzsche. No era antihumanista en el sentido de posicionarse contra la Humanidad, sino de posicionarse radicalmente contra la ética humanista.

Nietzsche se había conjurado contra la moral cristiana, a la que veía como una *moral de débiles* movida por el resentimiento de los perdedores contra los vencedores en la lucha por la vida. Promovía a cambio una moral que exaltase los ‘valores vitales’, como el coraje individual o la violencia autoafirmativa. Percibió con claridad que el cristianismo proveía el fundamento moral del humanismo y eso lo condujo a extender su rechazo a este último. Los derechos humanos, por ejemplo, eran para él una simple coartada de los débiles para contener la legítima ambición de los fuertes.

Y no se limitaba a rechazar el componente cristiano del humanismo, sino también su componente clásico. Despreciaba, por ejemplo, a pensadores éticos como Sócrates o Aristóteles, a los que consideraba decadentes por su racionalismo, y optaba en cambio por manifestaciones paganas de la cultura helénica que consideraba más acordes con los ‘valores de la vida’. Llegó incluso a propugnar la creación de una nueva religión basada en estos valores, de la que él sería profeta fundador. Nada salió de ahí, naturalmente, pero su pensamiento quedó como referente histórico de la ética antihumanista, que tendría destacados seguidores a lo largo del siglo XX.<sup>729</sup>



Friedrich Nietzsche (fig. 212)

**5. Humanismo socialista.** El pensador más influyente en el esfuerzo por desterrar la religión fue, con todo, Karl Marx, que la consideraba un factor de alienación de la persona en la medida en que sofocaba su naturaleza racional. A la luz de los términos en que planteó esta crítica, parece obligado preguntarse si Marx era realmente un filósofo humanista, a lo que solo cabría dar una respuesta matizada.

Su enfoque lo era, sin duda. ‘Para saber qué es útil para el perro —escribió— hay que estudiar la naturaleza del perro (...)

Cuando el mismo principio se aplica al hombre (...) el primer problema en cuestión es la naturaleza humana.<sup>730</sup> Sobre esa base denunció, por ejemplo, el trabajo mecánico de las fábricas del siglo XIX, que en su opinión vulneraba la naturaleza productiva del ser humano; o el régimen de competencia y explotación capitalista, que según él deshumanizaba las relaciones sociales, al impedir el normal despliegue de la naturaleza social de la persona; o la práctica religiosa, ya apuntada, que describió de forma célebre como ‘opio del pueblo’. Con independencia del acierto o desacierto de sus conclusiones, es evidente que Marx seguía a cada paso una lógica inequívocamente humanista.

Otros aspectos de su pensamiento tienen, no obstante, un difícil encaje en la ética humanista. Es el caso, por ejemplo, de su rechazo de los derechos humanos, ligado de manera clara a su enfrentamiento con el régimen liberal del que *creía* que habían surgido. Si hubiera sabido que se habían originado, de hecho, en la lucha contra la explotación de los indígenas americanos, y que se habían conceptualizado como dispositivos protectores de su naturaleza humana, tal vez habría asumido una posición distinta. Otro caso es el de la violencia revolucionaria, que impulsó sin contención por tratarse de una supuesta necesidad histórica, algo que tendría consecuencias devastadoras en el siglo XX.

También es cierto que en ese siglo se fue gestando una corriente marxista que desarrollaría el enfoque humanista latente en Marx, lo que daría como resultado la recepción ideológica de los derechos humanos —e incluso su ampliación a los derechos sociales— o la sustitución de la violencia revolucionaria por la lucha democrática como vía de acceso al poder. En esa evolución ideológica iría cristalizando un cuerpo de pensamiento que puede describirse fundadamente como *humanismo socialista*.<sup>731</sup>

**6. Humanismo integral.** Otro desarrollo ideológico esencial del siglo XX tendría lugar, finalmente, en el seno de la propia



Iglesia católica, que se reconciliaría con las ideas humanistas que había contribuido a establecer a lo largo del Renacimiento, pero de las que se había apartado de modo considerable en los siglos XVIII y XIX. El ejemplo más claro es el de los derechos humanos, ante los que adoptó una actitud característicamente *reaccionaria*; no en el sentido vulgar —como sinónimo de ‘ultraconservadora’—, sino en el sentido propio de definir sus posiciones *por oposición a las posiciones del rival ideológico*. En su enfrentamiento con la ideología liberal, que se proyectaba y propagaba a través de las declaraciones de 1776 y 1789, la Iglesia católica dio la espalda a los derechos humanos y dejó en el olvido el papel clave que había desempeñado en su formulación original.<sup>732</sup>

Un pensador particularmente relevante en esa reconciliación fue Jacques Maritain, por más que él mismo desconociese los orígenes católicos del humanismo ético moderno.<sup>733</sup> Procuró encontrar las afinidades latentes entre la doctrina católica y el pensamiento humanista —liberal y social— e invitó a la Iglesia a reconocer y promover todo aquello que resultase coherente con su concepción del ser humano, lo que en efecto rindió fruto en la segunda mitad del siglo XX.

Pero Maritain se esforzó también en reformar el humanismo tal como estaba desarrollándose en la era moderna. Entendió que estaba excluyendo por completo la proyección sobrenatural del ser humano y denunció el hecho como una mutilación de su naturaleza trascendente. A cambio, propuso un concepto de humanismo que integrase todas las dimensiones de la Humanidad —y en particular esta— definiéndolo por ello como *humanismo integral*.<sup>734</sup>

## V. CONSIDERACIONES FINALES

No hay, en definitiva, una visión única de lo que constituye el humanismo, sino una diversidad de visiones, cada una con

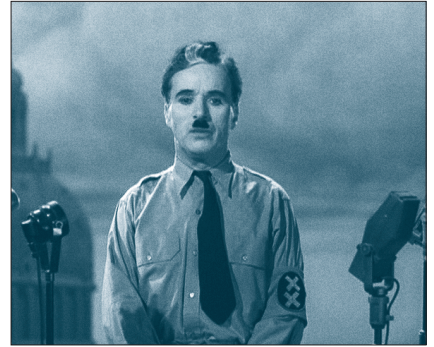
un acento particular. En los términos más amplios, el humanismo puede entenderse como la voluntad de construir un mundo acorde con la naturaleza humana y al servicio de su desarrollo. Se ha concretado históricamente en una institucionalidad de alcance global que incluye los derechos humanos, el gobierno democrático y la sociedad internacional, y que no ha dejado de crecer y expandirse desde su alumbramiento, hace cerca de medio milenio. Al interrogarse por la razón de este éxito, es difícil no señalar la adecuación fundamental entre estas instituciones y la naturaleza humana, lo que no puede sorprender si se piensa que esa fue precisamente la intención explícita de sus fundadores.

**1. Un nuevo perfil humano.** La expansión histórica del humanismo se ha traducido incluso en la aparición de un nuevo perfil humano, igual a sus congéneres en lo sustancial, por supuesto, pero caracterizado por una proyección personal y consciente hacia la Humanidad en su conjunto. Un ejemplo temprano de esta disposición lo ofreció el propio don Quijote al ordenarse caballero andante, lo que en su conciencia implicaba ‘favorecer (...) a los necesitados deste mundo.’<sup>735</sup> Para cumplir esta misión, entendía que el caballero debía ser ‘honesto en las palabras, liberal en las obras, valiente en los hechos, sufrido en los trabajos, caritativo con los menesterosos y, además, mantenedor de la verdad, aunque le cueste la vida el defenderla.’<sup>736</sup> Todo ello ejercido, naturalmente, ‘en pro del género humano.’<sup>737</sup>

Un ejemplo más reciente puede encontrarse en el protagonista de la obra maestra cinematográfica *El gran dictador* (1940), quien en su discurso final proclamó:

En este mundo hay sitio para todos (...) los hombres tenéis el poder (...) el poder de crear felicidad, el poder de hacer esta vida libre y hermosa y convertirla en una maravillosa aventura (...)

Luchemos por un mundo nuevo, digno y noble (...) Todos a luchar para liberar el mundo (...) Luchemos por el mundo de la razón. Un mundo donde la ciencia, el progreso, nos conduzca a todos a la felicidad.<sup>738</sup>



Charles Chaplin en el discurso final de *El gran dictador* (1940) (fig. 213)

**2. ‘El tiempo de la flor’.** Palabras como estas revelan un sentido de pertenencia a la Humanidad, así como un compromiso con su destino que hoy ya se ha extendido por todo el mundo. Ilustran la continuidad histórica del proceso de descubrimiento y creación relatado a lo largo de este libro. Si en tiempos del Renacimiento se produjo, en efecto, el surgimiento de la conciencia ética global, se revela ahora un proceso de *globalización de la conciencia ética global* que no deja de avanzar.

Es un hecho prometedor, sin duda, aunque no determinante. El proyecto humanista de la civilización global no está garantizado de ningún modo y, de hecho, corre el riesgo de descarrilarse en cualquier momento. En el mejor de los casos, tardará siglos en realizarse plenamente. Pero no cabe negar que ya tiene un largo recorrido tras de sí, y que parece haber cobrado una cierta inercia ascendente. Como escribió, esperanzado, un humanista de la Ilustración: ‘el tiempo del fruto aún está lejos; pero el tiempo de la flor ha llegado ya.’<sup>739</sup>



## Anexo documental

### LEYES NUEVAS (1542)

#### LEYES Y ORDENANZAS NUEVAMENTE HECHAS POR S. M. PARA LA GOBERNACIÓN DE LAS INDIAS, Y BUEN TRATAMIENTO Y CONSERVACIÓN DE LOS INDIOS

(1) *En la gran ciudad de Temistitán México de la Nueva España, trece días del mes de Marzo, año del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo de mill e quinientos e cuarenta e cuatro años, estando en acuerdo el muy ilustre señor D. Antonio de Mendoza, visorey e gobernador por S. M. en esta Nueva España, e presidente del Abdiencia Real della, e los muy magníficos señores licenciados Francisco Ceynos e Lorenzo de Tejada, estando presente el muy magnífico señor licenciado Francisco Tello de Sandoval, del Consejo Real de las Indias de S. M., e visitador en la dicha Real Abdiencia, por ante mí Antonio de Turcios, escribano mayor della e de la gobernación desta Nueva España, fue presentada una provisión oreginal de leyes e ordenanzas agora nuevamente fechas para el buen gobierno destas partes, el tenor de las cuales, e de la presentación e del pregón que dellas se hizo por ante mí el dicho escribano, es este que se sigue:*

(2) *Don Carlos, por la divina clemencia, Emperador semper augusto, Rey de Alemaña, Doña Juana su madre, y el mismo Don Carlos, por la gracia de Dios, Reyes de Castilla, de León, de Aragón, de las Dos Secilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorcas, de Sevilla, de Cerdeña, de*

*Córdoba, de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarbes, de Algecira, de Gibraltar, de las Islas de Canaria, de las Indias, Islas e Tierra-Firme del Mar Océano, Condes de Barcelona, Señores de Vizcaya e de Molina, Duques de Atenas e de Neopatria, Condes de Flandes e de Tirol &c.: A vos el Lic. Sandoval, del nuestro Consejo de las Indias, y nuestro visitador del Abdiencia Real de la Nueva España, y a vos el nuestro presidente e oidores de la dicha Abdiencia, salud e gracia. Sepades que Nos habiendo sido informados de la necesidad que había de proveer y ordenar algunas cosas que convenían a la buena gobernación de las nuestras Indias, y buen tratamiento de los naturales dellas, y administración de nuestra justicia, con mucha deliberación y acuerdo mandamos hacer sobre ello ciertas ordenanzas: y porque después pareció ser necesario y conviniente declarar y añadir algunas cosas en algunas de las dichas ordenanzas, y acrecentar otras de nuevo, mandamos hacer ciertas declaraciones y otras ordenanzas de nuevo en beneficio de los dichos indios, y dello mandamos dar nuestra provisión firmada del Ilustrísimo Príncipe, nuestro muy caro e muy amado nieto y hijo; su tenor de las cuales dichas ordenanzas y declaraciones de ellas es este que se sigue:*

(3) *Don Carlos, por la divina clemencia, Emperador semper augusto, Rey de Alemaña, Doña Juana su madre, y el mismo Don Carlos, por la misma gracia, Reyes de Castilla, de León, de Aragón, de las Dos Secilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorcas, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarbes, de Algecira e de Gibraltar, de las Islas de Canaria, de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano, Condes de Barcelona, Señores de Vizcaya e de Molina, Duques de Atenas e de Neopatria, Condes de Ruisellon e de Cerdania, Marqueses de Oristan e de Gociano, Archiduques de Abstria, Duques de Borgoña e de Brabante, Condes de Flandes e de Tirol &c.: Al Ilustrísimo Príncipe Don Felipe, nuestro muy caro e muy amado nieto y hijo, y a los infantes nuestros nietos y hijos, y*



*al presidente y los del nuestro Consejo de las Indias, y a los nuestros visoreyes, presidentes e oidores de las nuestras abdiencias y chancillerías reales de las dichas nuestras Indias, Islas e Tierra-Firme del Mar Océano, y nuestros gobernadores, alcaldes mayores y otras nuestras justicias dellas, y a todos los concejos, justicias, regidores, caballeros, escuderos, oficiales y cinco buenos de todas las cibdades, villas y lugares de las dichas nuestras Indias, Islas e Tierra-Firme del Mar Océano, descubiertas y por descubrir, y otras cualesquier personas, capitanes, descubridores y pobladores y vecinos y habitantes y estantes y naturales de ellas, de cualquier estado y calidad y condición y preeminencia que sean, así a los que agora sois, como a los que fuéredes de aquí adelante, y a cada uno e cualquier de vos en vuestros lugares y jurisdicciones, a quien esta nuestra carta fuere mostrada, o su traslado signado de escribano público, o della parte supiéredes, y lo en ella contenido o cualquier cosa o parte toca y atañe y atañer puede en cualquier manera, salud e gracia. Sepades que habiendo muchos años ha tenido voluntad y determinación de nos ocupar despacio en las cosas de las Indias, por la grande importancia dellas, así en lo tocante al servicio de Dios nuestro Señor y aumento de su santa fe católica, como en la conservación de los naturales de aquellas partes, y buen gobierno y conservación de sus personas, aunque hemos procurado desembarazarnos para este efecto, no ha podido ser por los muchos y continuos negocios que han ocurrido, de que no nos hemos podido excusar, y por las ausencias que de estos reinos yo el Rey he hecho por causas tan necesarias como a todos es notorio; y dado que esta frecuencia de ocupaciones no haya cesado este presente año, todavía hemos mandado juntar personas de todos estados, así perlados como caballeros y religiosos, y algunos del nuestro Consejo, para praticar y tratar las cosas de más importancia de que hemos tenido información que se debía mandar proveer. Lo cual maduramente altercado y conferido, y en presencia de mí el Rey diversas veces praticado y discutido, y finalmente habiéndome consultado el parecer de todos, me resolví en mandar proveer y ordenar las cosas que de yuso serán contenidas, las cuales, demás de las otras*

*ordenanzas y provisiones que en diversos tiempos hemos mandado hacer, según por ellas parecerá, mandamos que sean de aquí adelante guardadas por leyes inviolablemente.*

*(4) Primeramente, ordenamos y mandamos que los del nuestro Consejo de las Indias que residen en nuestra corte, ansí en el juntarse tres horas cada día a la mañana, y demás a las tardes las veces y por el tiempo que fuere necesario, segund la ocurrencia de los negocios; de aquí adelante lo hagan como y de la manera que hasta aquí se ha hecho.*

*(5) Y porque en el dicho nuestro Consejo hay número de jueces, ordenamos que el negocio que todos ellos vieren, siendo la cabsa de quinientos pesos de oro, o dende arriba, en la determinación della haya tres votos conformes; pero si la cabsa fuere de menos cantidad de los dichos quinientos pesos, mandamos que habiendo dos votos conformes de toda conformidad, y siendo los otros votos entre sí diferentes, la puedan determinar y determinen: y que hasta la dicha cantidad de quinientos pesos, para más breve determinación de los negocios, puedan conocer y determinar dos de los del dicho nuestro Consejo, siendo conformes.*

*(6) Ítem: porque Nos habemos mandado de nuevo hacer ciertas ordenanzas para las nuestras abdiencias de la Nueva España, y el Perú, y Guatimala, y Nicaragua, y la Isla Española, cerca de la orden y manera que deben tener en el conocer y determinar las cabsas que en ellas se ofrecieren, y en la provisión de las otras cosas tocantes al buen gobierno y conservación de aquellas partes y naturales de ellas; y para que los del dicho nuestro Consejo tengan más presente lo que está proveído y mandado a las dichas abdiencias, y no conozcan ni advoquen cabsas, ni cosa contraria dellas, las habemos mandado incorporar aquí; y mandamos a los dichos nuestro presidente y los del nuestro Consejo de las Indias, que las guarden y cumplan como en ellas se contiene, y contra el tenor y forma dellas no advoquen ni conozcan de cabsa alguna.*

(7) Ítem: ordenamos y expresamente defendemos que ningún criado, familiar ni allegado del presidente y los del dicho nuestro Consejo, secretario, fiscal, relator, no sea procurador ni solicitador en ningund negocio de Indias, so pena de destierro del reino por tiempo de diez años; y al del Consejo y personas de suso nombradas que lo supiere, lo mandaremos punir y remediar, como cosa de que nos ternemos por deservidos.

(8) Ítem: ordenamos y mandamos que los del dicho nuestro Consejo de las Indias sean obligados a guardar y guarden todas las leyes y ordenanzas destos nuestros reinos, especialmente las que están fechas para los del nuestro Consejo Real, y oidores de las nuestras abdiencias, y otros jueces de los dichos reinos, acerca de la limpieza del no recibir dado ni presentado ni prestado de los litigantes y otros negociantes y personas que tengan o se esperen tener con ellos negocios, ni escriban cartas ni recomendación alguna a las Indias, so las penas contenidas en las dichas leyes e ordenanzas.

(9) Ítem: porque los dichos presidente y los del nuestro Consejo de Indias estén más desocupados para entender en las cosas de la gobernación de aquellas partes, ordenamos y mandamos que se abstengan en todo lo que fuere posible de entender en negocios particulares, porque para este efecto habemos proveído y mandado lo que toca a las dichas abdiencias, y negocios que en ellas se han de tratar; y como quiera que lo del ver las residencias es cosa propia que parece que se debía facer en el Consejo, pero para que mejor haya efecto lo de la gobernación, y entiendan en ella con más cuidado y menos ocupación de otros negocios, y por la gran distancia que hay en la venida a estos reinos, mandamos que solamente se traigan al dicho nuestro Consejo de las Indias las residencias y visitas que fueren tomadas a los oidores y personas de las abdiencias; y las que se tomaren a los nuestros gobernadores de todas las Indias y provincias dellas; y todas las demás permitimos y mandamos que se vean y provean, sentencien

y determinen por las dichas abdiencias, cada una en su distrito y jurisdicción.

(10) Y porque nuestro principal intento y voluntad siempre ha sido y es de la conservación y abmento de los indios, y que sean instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, y bien tratados, como personas libres y vasallos nuestros, como lo son; encargamos y mandamos a los del dicho nuestro Consejo tengan siempre muy gran atención y especial cuidado, sobre todo de la conservación y buen gobierno y tratamiento de los dichos indios, y de saber como se cumple y ejecuta lo que por Nos está ordenado y se ordenare para la buena gobernación de las nuestras Indias, y administración de la justicia en ellas, y de hacer que se guarde, y cumpla y ejecute, sin que en ello haya remisión, falta ni descuido alguno.

(11) Ítem: encargamos y mandamos a los del dicho nuestro Consejo de Indias, que algunas veces platiquen y se ocupen en pensar y saber en qué cosas Nos podemos justamente ser servidos y aprovechados en las cosas de las Indias.

(12) Y porque la guarda y cumplimiento y observación de lo que está ordenado y se ordenare para el buen gobierno y conservación de las Indias, importa mucho a nuestro servicio y al descargo de nuestra conciencia que así se haga, mandamos a nuestro procurador fiscal que es o fuere del dicho nuestro Consejo, tenga siempre mucho cuidado y vigilancia de inquirir y saber cómo se guarda y cumple en aquellas partes, y dar aviso dello en el dicho nuestro Consejo, y pedir la ejecución en los que no lo cumplieren, y la observación de lo ordenado, y de avisarnos cuando no se hiciere.

(13) Ítem: ordenamos y mandamos que en las provincias o reinos del Perú resida un visorey y una abdiencia real de cuatro oidores letrados, y el dicho visorey presida en la dicha abdiencia, la cual residirá en

*la ciudad de los Reyes, por ser en la parte más conveniente, porque de aquí adelante no ha de haber abdiencia en Panamá.*

*(14) Otrosí: mandamos que se ponga una abdiencia real en los confines de Guatimala y Nicaragua, en que haya cuatro oidores letrados, y el uno de ellos sea presidente, como por Nos fuere ordenado; y al presente mandamos que presida el Lic. Maldonado, que es oidor de la abdiencia que reside en México; y que esta abdiencia tenga a su cargo la gobernación de las dichas provincias y sus adherentes, en las cuales no ha de haber gobernadores, si por Nos otra cosa no fuere ordenado. Y así las dichas abdiencias, como la que reside en Santo Domingo, han de guardar la orden siguiente:*

*(15) Primeramente, queremos, ordenamos y mandamos que todas las causas criminales que están pendientes, y que pendieren y ocurrieren de aquí adelante en cualquiera de las cuatro abdiencias reales de las Indias, de cualquiera calidad e importancia que sean, se conozcan, sentencien y determinen en las dichas nuestras abdiencias, en vista y en grado de revista; y que la sentencia que así se diere sea ejecutada y llevada a debido efecto, sin que haya más grado de apelación ni suplicación, ni otro remedio ni recurso alguno.*

*(16) Y para excusar la dilación que podría haber, y los grandes daños, costas y gastos que se seguirían a las partes, si hubiesen de venir a nuestro Consejo de las Indias en seguimiento de cualesquier pleitos y causas civiles de que se apelase de las dichas nuestras abdiencias, y para que con más brevedad y menos daño consigan su justicia, ordenamos y mandamos que en todas las causas civiles que estovieren movidas o se movieren y pendieren en las dichas nuestras abdiencias, los dichos nuestros presidentes e oidores que dellas son o fueren, conozcan dellas y las sentencien y determinen en vista y en grado de revista; y que ansimismo la sentencia que por ellos fuere dada en revista, sea ejecutada, sin que della haya más grado de apelación ni suplicación,*

*ni otro recurso alguno; e cepto cuando la causa fuere de tanta calidad e importancia, que el valor de la propiedad della sea de diez mill pesos de oro, y dende arriba. Que en tal caso queremos que se pueda suplicar segunda vez para ante nuestra persona real, con que la parte que interpusiere la dicha segunda suplicación se haya de presentar y presente ante Nos dentro de un año, después que la sentencia de revista le fuere notificada, o a su procurador; pero queremos y mandamos que sin embargo de la dicha segunda suplicación, la sentencia que ovieren dado en revista los oidores de las dichas nuestras abdiencias, se ejecute, dando primeramente fianzas bastantes y abonadas, la parte en cuyo favor se diere, que si la dicha sentencia fuere revocada, restituirá y pagará todo lo que por ella le oviere sido y fuere adjudicado y entregado, conforme a la sentencia que se diere por las personas a quien por Nos fuere cometido; pero si la sentencia de revista que se diere en las dichas nuestras abdiencias fuere sobre posesión, declaramos y mandamos que no haya lugar la dicha segunda suplicación, sino que la dicha sentencia de revista, aunque no sea conforme a la de vista, se ejecute.*

(17) Ítem: ordenamos y mandamos que los jueces a quien Nos mandáremos cometer la tal causa de [segunda] suplicación, vean y determinen la causa por el mismo proceso que se hubiere hecho en la dicha nuestra abdiencia, sin admitir más probanzas, ni nuevas alegaciones, conforme a las leyes de nuestros reinos que hablan en la segunda suplicación.

(18) Y para que las dichas nuestras abdiencias tengan la abtoridad que conviene, y se cumpla y obedezca mejor lo que en ellas se proveyere y mandare, queremos y mandamos que las cartas, provisiones y otras cosas que en ellas se proveyeren, se despachen y libren por título nuestro y con nuestro sello real, las cuales sean obedecidas y cumplidas como cartas y provisiones nuestras, firmadas de nuestro real nombre.



(19) Ítem: porque en cada una de las dichas nuestras abdiencias ha de haber cuatro oidores, mandamos que el negocio que todos cuatro vieren, siendo la causa de quinientos pesos de oro, y dende arriba, en la determinación della haya tres votos conformes; pero si la causa fuere de menos cantidad de quinientos pesos, mandamos que sean dos votos conformes de toda conformidad, siendo los otros dos votos entre sí diferentes; y que hasta la dicha cantidad de quinientos pesos, para más breve expedición de los negocios, puedan conocer, oír y determinar los dos de los dichos nuestros oidores, siendo conformes.

(20) Otrosí: mandamos que las apelaciones que se interpusieren de los gobernadores, donde no hay abdiencia real, vayan a la abdiencia de aquel distrito y jurisdicción; y en este caso mandamos que se guarden las leyes de estos reinos, que no permiten que haya segunda suplicación.

(21) Ítem: mandamos que en todo lo que aquí no va declarado ni determinado, los dichos nuestros presidentes e oidores de las dichas nuestras abdiencias sean obligados a guardar y guarden las ordenanzas que por Nos les están dadas, y las ordenanzas hechas para las nuestras abdiencias que residen en la ciudad de Granada y villa de Valladolid, y los capítulos de corregidores y jueces de residencia, y las leyes de estos nuestros reinos, y premáticas y ordenanzas dellos.

(22) Ítem: ordenamos y mandamos que los dichos nuestros presidentes y oidores puedan enviar y envíen a tomar residencia a los nuestros gobernadores a las dichas nuestras abdiencias sujetos, y a sus oficiales, e a las otras nuestras justicias ordinarias dellas, cada y cuando que les pareciere que conviene, segund los casos que se ofrecieren, y que para ello envíen personas de fidelidad y prudencia que las sepan tomar, y hacer justicia a los que de ellos oviere querellosos, conforme a las leyes de nuestros reinos y capítulos de corregidores dellos; y [que] las dichas residencias que se tomaren a los dichos nuestros

governadores de islas y provincias, las envíen con toda brevedad al dicho nuestro Consejo de las Indias para que en él se vean y determinen; pero todas las otras residencias que se tomaren a las otras nuestras justicias ordinarias, queremos y mandamos que se vean y provean, sentencien y determinen por los dichos nuestros presidentes y oidores de las dichas nuestras abdiencias, y que no se traigan ni envíen al dicho nuestro Consejo; y por esto no se entiende que los del nuestro Consejo no puedan enviar a tomar residencia a los dichos gobernadores, cuando paresciere que conviene.

(23) Porque una de las cosas más principales en que las abdiencias han de servirnos es en tener muy especial cuidado del buen tratamiento de los indios y conservación dellos, mandarnos que se informen siempre de los excesos y malos tratamientos que les son o fueren hechos por los gobernadores o personas particulares, y cómo han guardado las ordenanzas e instrucciones que les han sido dadas y para el buen tratamiento dellos están hechas; y en lo que se oviere excedido o excediere de aquí adelante, tengan cuidado de lo remediar, castigando a los culpados por todo rigor conforme a justicia; y que no den lugar a que en los pleitos de entre indios, a con ellos, se hagan procesos ordinarios, ni haya largas, como suele acontecer por la malicia de algunos abogados y procuradores, sino que sumariamente sean determinados, guardando sus usos y costumbres, no siendo claramente injustos; y que tengan las dichas abdiencias cuidado que así se guarde por los otros jueces inferiores.

(24) Ítem: ordenamos y mandamos que de aquí adelante, por ninguna causa de guerra ni otra alguna, aunque sea so título de rebelión, ni por rescate ni otra manera, no se pueda hacer esclavo indio alguno, y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la corona [real] de Castilla, pues lo son.

(25) Ninguna persona se pueda servir de los indios por vía de naboria, ni tapia, ni otro modo alguno, contra su voluntad.

(26) Como habemos mandado proveer que de aquí adelante por ninguna vía se hagan los indios esclavos, así en los que hasta aquí se han hecho contra razón y derecho, y contra las provisiones e instrucciones dadas, ordenamos y mandamos que las abdiencias, llamadas las partes, sin tela de juicio, sumaria y brevemente, sola la verdad sabida, los pongan en libertad, si las personas que los tovieren por esclavos no mostraren título cómo los tienen y poseen legítimamente; y porque a falta de personas que soliciten lo susodicho, los indios no queden por esclavos injustamente, mandamos que las abdiencias pongan personas que sigan por los indios esta causa, y se paguen de penas de cámara, y sean hombres de confianza y diligencia.

(27) Ítem: mandamos que sobre el cargar de los dichos indios, las abdiencias tengan especial cuidado que no se carguen; y en caso que esto en algunas partes no se pueda excusar, sea de tal manera que de la carga inmoderada no se siga peligro en la vida, salud y conservación de los dichos indios; y que contra su voluntad dellos y sin ge lo pagar, en ningún caso se permita que se puedan cargar, castigando muy gravemente al que lo contrario hiciere; y en esto no ha de haber remisión por respeto de persona alguna.

(28) Porque nos ha sido hecha relación que de la pesquería de las perlas haberse hecho sin la buena orden que convenía, se han seguido muertes de muchos indios y negros, mandamos que ningund indio libre sea llevado a la dicha pesquería contra su voluntad, so pena de muerte; y que el obispo y el juez que fuere a Venezuela ordenen lo que les pareciere para que los esclavos que andan en la dicha pesquería, así indios como negros, se conserven, y cesen las muertes; y si les pareciere que no se puede excusar a los dichos indios y negros el peligro de muerte, cese la [dicha] pesquería de las dichas perlas; porque estimamos en mucho más, como es razón, la conservación de sus vidas, que el interese que nos puede venir de las perlas.

(29) *Porque de tener indios encomendados los visoreyes y gobernadores, y sus tenientes y oficiales nuestros, y perlados, monesterios y hospitales, y casas, así de religión como de casas de moneda y tesorería della, y oficios de nuestra hacienda, y otras personas favorecidas por razón de los oficios, se han seguido desórdenes en el tratamiento de los dichos indios, es nuestra voluntad y mandamos que luego sean puestos en nuestra corona real todos los indios que tienen y poseen por cualquier título y causa que sea, los que fueron o son visoreyes, gobernadores o sus lugarestenientes, o cualesquier oficiales nuestros, así de justicia como de nuestra hacienda, perlados, casas de religión o de nuestra hacienda, hospitales, cofradías o otras semejantes, aunque los indios no les hayan sido encomendados por razón de los oficios; y aunque los tales oficiales o gobernadores digan que quieren dejar los oficios o gobernaciones y quedarse con los indios, no les vala, ni por eso se deje de cumplir lo que mandamos.*

(30) *Otrosí: mandamos que a todas las personas que tovieren indios sin tener título, sino que por su abtoridad se han entrado en ellos, ge los quiten y pongan en nuestra corona real.*

(31) *Y porque somos informados que otras personas, aunque tengan título, los repartimientos que se les han dado son en excesiva cantidad, mandamos que las abdiencias, cada cual en su jurisdicción, se informen muy bien desto, y con toda brevedad, y les reduzcan los tales repartimientos a las personas dichas, a una honesta y moderada cantidad, y los demás pongan luego en nuestra corona real, sin embargo de cualquiera apelación o suplicación que por tales personas sea interpuesta, y de lo que así hicieren las dichas abdiencias, nos envíen relación con brevedad, para que sepamos en cómo se cumple nuestro mandado; y en la Nueva España se provea especialmente en los indios que tienen Joan Infante, y Diego de Ordaz, y el maestre de Roa, y Francisco Vázquez de Coronado, y Francisco Maldonado, y Bernaldino Vázquez de Tapia, y Joan Xaramillo, y Martín Vázquez, y*

*Gil González de Benavides, [y Gil González de Ávila] y otras muchas personas, que el número de los indios que tienen diz que es en cantidad muy excesiva, segund la información que se nos ha dado; y porque somos informados que hay algunas personas en la dicha Nueva España que son de los primeros conquistadores, y no tienen repartimiento ninguno de indios, mandamos que el presidente y oidores de la dicha Nueva España se informen de las personas desta calidad, y les den en los tributos que ansí ovieren de pagar los indios que se quitaren, lo que les pareciere para la sustentación moderada y honesto entretenimiento de los dichos primeros conquistadores que ansí están sin repartimientos.*

(32) *Ansimismo las dichas abdiencias se informen de cómo han sido tratados los indios por las personas que los han tenido en encomienda; y si les constare que de justicia deben ser privados dellos por sus excesos y malos tratamientos que les han hecho, mandamos que luego los priven, y pongan los tales indios en nuestra corona real. Y en lo del Pirú, allende de lo susodicho, el visorey y abdiencia se informen de los excesos hechos en las cosas sucedidas entre los gobernadores Pizarro y Almagro, para nos enviar relación dello; y a las personas principales que notablemente hallaren culpadas en aquellas revoluciones, les quiten luego los indios que tovieren y los pongan en nuestra real corona.*

(33) *Otrosí: ordenamos y mandamos que de aquí adelante ningún visorey, gobernador, abdiencia, descubridor ni otra persona alguna, no pueda encomendar indios por nueva provisión, ni por renunciación ni donación, venta ni otra cualquiera forma, modo, ni por vacación ni herencia, sino que muriendo la persona que tovieren los dichos indios, sean puestos en nuestra corona real; y las abdiencias tengan cargo de se informar luego particularmente de la persona que murió y de la calidad de ella y sus méritos y servicios, y de cómo trató los dichos indios que tenía, y si dejó mujer y hijos, o qué otros*

herederos; y nos envíen relación de la calidad de los indios y de la tierra, para que Nos mandemos proveer lo que sea nuestro servicio, y hacer la merced que nos pareciere a la mujer y hijos del difunto; y si entretanto parece a la abdiencia que hay necesidad de proveer a la tal mujer y hijos de algund sustentamiento, lo puedan hacer de los tributos que pagarán los dichos indios, dándoles alguna moderada cantidad, estando los indios en nuestra corona, como dicho es.

(34) Ítem: ordenamos y mandamos que los dichos nuestros presidentes y oidores tengan mucho cuidado que los indios que en cualquiera de las maneras susodichas se quitaren, y los que vacaren, sean muy bien tratados, instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica, y como vasallos nuestros libres; que este ha de ser su prencipal cuidado, y de lo que principalmente les habemos de tomar cuenta, y en que más nos han de servir; y provean que sean gobernados en justicia por la vía y orden que son gobernados al presente en la Nueva España los indios que están en nuestra corona real.

(35) Y porque es razón que los que han servido en los descubrimientos de las dichas Indias, y también los que ayudan a la población dellas, que tienen allá sus mujeres, sean proferidos en los aprovechamientos, mandamos que los nuestros visoreyes, presidentes e oidores de las dichas nuestras abdiencias, prefieran en la provisión de los corregimientos y otros aprovechamientos cualesquier, a los primeros conquistadores, y después dellos a los pobladores casados, siendo personas hábiles para ello, y que hasta que estos sean proveídos, como dicho es, no se pueda proveer otra persona alguna.

(36) Porque de haberse oído pleitos sobre demandar los españoles indios se han seguido notables inconvenientes, es nuestra voluntad y mandamos que de aquí adelante no oyan los tales pleitos, ni en las Indias, ni en el nuestro Consejo dellas, agora sean sobre indios que estén en nuestra corona, o que los posea otro tercero, sino que



*cualquiera cosa que sobre esto se pidiere, se remita a Nos, para que habida la información que convenga, lo mandemos proveer; y cualquiera pleito que sobre esto al presente pendiere, así en el nuestro Consejo como en las Indias, o en otra cualquier parte, mandamos que se suspenda y no se oya más, remitiendo la causa a Nos.*

*(37) Porque una de las cosas en que somos informados que ha habido desorden, y para adelante lo podría haber, es en la manera de los descubrimientos, ordenamos y mandamos que en ellos se tenga la orden siguiente: que el que quisiere descubrir algo por mar, pida licencia a la abdiencia de aquel destrito y jurisdicción, y teniéndola pueda descubrir y rescatar, con tal que no traiga de las Indias o tierra firme que descubriere indio alguno, aunque diga que ge los venden por esclavos y fuese así, excepto hasta tres o cuatro personas para lenguas, aunque se quieran venir de su voluntad, so pena de muerte; y que no pueda tomar ni haber cosa contra voluntad de los indios, si no fuere por rescate y a vista de la persona que el abdiencia nombrare, y que guarden la orden e instrucción que el abdiencia le diere, so pena de perdimiento de todos sus bienes, y la persona a nuestra merced; y que el tal descubridor lleve por instrucción que en todas las partes que llegare tome posesión en nuestro nombre, y traiga todas las alturas.*

*(38) Ítem: que el tal descubridor vuelva a dar cuenta a la abdiencia de lo que hubiere hecho y descubierto, y con entera relación que tome de ello el abdiencia, lo envíe al nuestro Consejo de las Indias, para que se provea lo que convenga al servicio de Dios y nuestro; y al tal descubridor, o se le encargue la población de lo que hubiere descubierto, siendo persona hábil para ello, o se le haga la gratificación que fuéremos servidos, conforme a lo que hubiere trabajado y merecido y gastado; y el abdiencia ha de enviar con cada descubridor, uno o dos religiosos, personas aprobadas; y si los tales religiosos se quisieren quedar en lo descubierto, lo puedan hacer.*

(39) Ítem: que ningund visorey ni gobernador entienda en descubrimientos nuevos por mar ni por tierra, por los inconvenientes que se han seguido de ser una misma persona gobernador y descubridor.

(40) Ítem: porque se han tomado y hecho asientos y capitulaciones, con algunas personas que entienden al presente en descubrir, queremos y mandamos que en los tales descubrimientos guarden lo contenido en estas ordenanzas, y más las instrucciones que las abdiencias les dieren, que no fueren contrarias a lo por Nos ordenado, sin embargo de cualesquier capitulaciones que con ellos se hayan hecho, apercibiéndoles que si no las guardaren y en algo excedieron, por el mismo caso ipso facto sean suspendidos de los cargos e incurran en perdimiento de todas las mercedes que de Nos tovieren, y demás las personas sean a la nuestra merced; y mandamos a las abdiencias y a cada una dellas en su distrito y jurisdicción, que a los dichos descubridores den las instrucciones que parecerán convenientes, conforme a lo que podrán colegir de nuestra intención, según lo que mandamos ordenar, para que más justamente se hagan los dichos descubrimientos, y para que los indios sean bien tratados y conservados e instruidos en las cosas de nuestra santa fe, y que siempre tengan especial cuidado de saber cómo esto se guarda, y de lo hacer ejecutar.

(41) Y demás de lo susodicho mandamos a las dichas personas que por nuestro mandado están descubriendo, que en lo descubier-to hagan luego la tasación de los tributos y servicios que los indios deben dar, como vasallos nuestros; y el tal tributo sea moderado de manera que lo puedan sufrir, teniendo atención a la conservación de los dichos indios, y con el tal tributo se acuda al comendero, donde lo oviere, por manera que los españoles no tengan mano ni entrada con los indios, ni poder ni mando alguno, ni se sirvan dellos por vía de naboria, ni en otra manera alguna, en poca ni en mucha cantidad, ni hayan más del gozar de su tributo; conforme a la orden que el abdiencia o gobernador diere para la cobranza dél, y esto entretanto que Nos,

*informados de la calidad de la tierra, mandemos proveer lo que convenga; y esto se ponga entre las otras cosas en la capitulación de los dichos descubridores.*

(42) *Muchas veces acaece que personas que residen en las Indias vienen o envían a suplicarnos que les hagamos merced de algunas cosas de las de allá, y por no tener acá información, así de la calidad de la persona que lo suplica, y sus méritos y habilidad, como de la cosa que se pide, no se puede proveer con la satisfacción que convenía: por ende mandamos que la tal persona manifieste en el abdiencia allá lo que nos entiende suplicar, para que la dicha abdiencia se informe, así de la calidad de la persona, como de la cosa, y envíe la tal información cerrada y sellada con su parecer al nuestro Consejo de las Indias, para que con esto se tenga más luz de lo que convenirá a nuestro servicio que se provea.*

(43) *Es nuestra voluntad, y mandamos que los indios que al presente son vivos en las islas de San Juan y Cuba y la Española, por agora y el tiempo que fuere nuestra voluntad no sean molestados con tributos ni otros servicios reales ni personales ni mixtos, más de como lo son los españoles que en las dichas Indias residen, y se dejen holgar para que mejor puedan multiplicar y ser instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica, para lo cual se les den personas religiosas cuales convengan para tal efecto.*

(44) *Las cuales dichas ordenanzas y cosas en esta nuestra carta contenidas, y cada una cosa y parte dello, vos mandamos a todos y a cada uno de vos en los dichos vuestros lugares y jurisdicciones, según dicho es, que con gran diligencia y especial cuidado las guardéis, y cumpláis, y ejecutéis, y hagáis guardar, cumplir y ejecutar en todo y por todo, como en esta nuestra carta se contiene, y contra el tenor y forma dello no vayáis, ni paséis, ni consintáis ir ni pasar agora ni en tiempo alguno ni por alguna manera, so las penas en ellas contenidas:*

*y porque todo lo susodicho sea más notorio, especialmente a los naturales de las dichas nuestras Indias, en cuyo beneficio y provecho esto se ordena, mandamos que esta nuestra carta sea imprimida en molde, y se envíe a todas las nuestras Indias a los religiosos que en ellas entienden en la instrucción de los dichos indios, a los cuales encargamos que allá las hagan traducir en lengua india, para que mejor lo entiendan y sepan lo proveído; y los unos ni los otros no fagades ni fagan ende al por alguna manera, so pena de la nuestra merced y de mill castellanos de oro para la nuestra cámara a cada uno que lo contrario hiciere; y demás mandamos al ome que vos esta nuestra carta mostrare, que vos emplace que parezcades ante Nos en la nuestra corte do quier que Nos seamos, del día que vos emplazare hasta un año primero siguiente, so la dicha pena, so la cual mandamos a cualquier escribano público que para esto fuere llamado, que dé ende al que vos la mostrare, testimonio signado con su signo, porque Nos sepamos en cómo se cumple nuestro mandado. Dada en la ciudad de Barcelona, a veinte días del mes de Noviembre, año del nacimiento de nuestro Salvador Jesucristo de mill e quinientos e cuarenta y dos años. -YO EL REY.*

*(45) -Yo Joan de Sámano, secretario de su Cesárea e Católicas Majestades, la fice escribir por su mandado. -FR. G. CARDINALIS HISPALENSIS. -DOTOR GUEVARA. -DOCTOR FIGUEROA. -Registrada, OCHOA, DE LUYANDO. -Por chanciller, OCHOA DE LUYANDO.*

*(46) Don Carlos, por la divina clemencia, Emperador semper augusto, Rey de Alemania, Doña Juana su madre, y el mismo Don Carlos, por la gracia de Dios, Reyes de Castilla, de León, de Aragón, de las Dos Secilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorcas, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarbes, de Algecira, de Gibraltar, de las Islas de Canaria, de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano, Condes de Barcelona, Señores de Vizcaya e*

*de Molina, Duques de Atenas e de Neopatria, Condes de Ruisellon e de Cerdania, Marqueses de Oristan y de Gociano, Archiduques de Austria, Duques de Borgoña e de Brabante, Condes de Flandes y de Tirol &c.: Al Ilustrísimo Príncipe Don Felipe, nuestro muy caro e muy amado nieto y hijo, y a los infantes nuestros nietos y hijos, y al presidente y los del nuestro Consejo de las Indias, y a los nuestros visoreyes, presidentes y oidores de las nuestras abdiencias de las dichas nuestras Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano, y nuestros gobernadores, alcaldes mayores y otras nuestras justicias dellas, y a todos los concejos, justicias, regidores, caballeros, escuderos, oficiales y omes buenos de todas las ciudades, villas y lugares de las dichas nuestras Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano, descubiertas y por descubrir, y a otras cualesquier personas, capitanes, descubridores, pobladores y vecinos, habitantes y estantes y naturales dellas, de cualquier estado y calidad y condición y preeminencia que sean, ansí a los que agora sois, como a los que fueren de aquí adelante, y a cada uno y cualquiera de vos a quien esta nuestra carta fuere mostrada, o su traslado signado de escribano público, o della supiéredes en cualquier manera, salud y gracia: bien sabéis o debéis saber que Nos habiendo sido informados de la necesidad que había de proveer y ordenar algunas cosas que convenían a la [buena] gobernación de las dichas Indias, y buen tratamiento de los naturales de ellas, y administración de nuestra justicia, con mucha deliberación y acuerdo mandamos hacer sobre ello ciertas ordenanzas, de las cuales en la ciudad de Barcelona a veinte días del mes de Noviembre del año pasado de mill e quinientos y cuarenta y dos años, fue dada nuestra carta y provisión real firmada de mí el Rey; y porque después acá ha parecido ser necesario y conveniente declarar y añadir algunas cosas en algunas de las dichas ordenanzas, y acrescentar otras de nuevo, mandamos a los del dicho nuestro Consejo de las Indias tratasen y platicasen en la provisión y orden que en ello se debía dar, los cuales habiéndolo diversas veces tratado y conferido muy particularmente, y conmigo el Rey consultado, fue acordado que cerca dello debíamos mandar proveer y ordenar las cosas que de*

*yuso serán declaradas, las cuales queremos y mandamos que se incorporen con las dichas ordenanzas que de suso se hace mención, y que de aquí adelante sean guardadas, cumplidas y ejecutadas por leyes inviolablemente, con las declaraciones y adiciones en esta nuestra carta contenidas.*

*(47) Primeramente, en un capítulo de las dichas ordenanzas está mandado, que porque en la Nueva España hay algunas personas que son de los primeros conquistadores y no tienen repartimiento ninguno de indios, que el presidente e oidores de la abdiencia de la dicha Nueva España, se informe de las personas desta calidad, y les den en los tributos que ovieren de pagar los indios que se quitaren conforme a lo contenido en las dichas ordenanzas, lo que les pareciere para la sustentación y honesto entretenimiento de los dichos primeros conquistadores que así están sin repartimiento; y por otro capítulo de las dichas ordenanzas mandamos que los dichos [nuestros] visoreyes, presidentes y oidores de las dichas nuestras abdiencias de las dichas nuestras Indias, prefieran en la provisión de los corregimientos y otros aprovechamientos cualesquier, a los primeros conquistadores, y después dellos a los pobladores casados, siendo personas hábiles para ello, y que hasta que estos sean proveídos como dicho es, no se pueda proveer otra persona alguna: y porque somos informados que en la dicha Nueva España hay algunos hijos de los primeros conquistadores que no solamente no tienen indios, pero quedaron pobres, y no tienen de que se sustentar, y a causa que por las dichas ordenanzas mandamos que la dicha sustentación y honesto entretenimiento se den a los primeros conquistadores que estovieren sin repartimientos, y que estos prefieran en la provisión de los corregimientos y otros aprovechamientos cualesquier, los cuales siendo muertos, no se podría ejecutar en los dichos sus hijos la merced que mandamos hacer a sus padres, declaramos y mandamos que con los hijos de los primeros conquistadores de la dicha Nueva España que no tovieren repartimientos de indios y quedaren pobres, siendo de legítimo matrimonio nacidos, se verifique en ellos los dichos*



*capítulos, como se hiciera en sus padres si fueran vivos, y que a estos tales teniendo habilidad y edad, el nuestro visorey que es o fuere de la dicha Nueva España, les den y provean de corregimientos y otros aprovechamientos en ella; y a los que destos no tovieren edad para ello, les den de los dichos tributos que pagaren los dichos indios que así se quitaren, lo que les pareciere, para con que se críen y sustenten.*

(48) *Otrosí: porque somos informados que los españoles que tienen repartimientos de indios en la Nueva España no residen en las provincias y partes donde tienen los indios, porque algunos que tienen indios en la provincia de la Nueva Galicia, y en la provincia de Pánuco, y en otras partes donde hay gobernadores nuestros, se vienen a vivir a México y a otros pueblos de las dichas provincias, ordenamos y mandamos que de aquí adelante cualquier persona que toviere indios encomendados en una provincia, resida en ella; y que si se absentare sin expresa licencia nuestra o de nuestros visoreyes y abdiencias, les sean quitados todos los indios que así tovieren en la provincia donde se absentaren, y se pongan en nuestra corona real.*

(49) *Y porque Nos siendo informados que una de las cosas en que los indios y naturales de las dichas nuestras Indias reciben agravio de las personas que los han tenido y tienen encomendados, ha sido en pedillos y llevales más tributos de los que ellos podían buenamente pagar, por nuestras provisiones proveímos y mandamos que ante todas cosas se hiciese la tasación de lo que los dichos indios de ahí adelante debían pagar, así de los que están en nuestra cabeza y corona real, como los que están encomendados a otras personas particulares; y como quiera que esto se ha efectuado en la Nueva España, no tenemos relación que se haya hecho en el Perú, ni en otras provincias, por impedimentos que se han ofrecido: por ende encargamos y mandamos a los nuestros presidentes e oidores de las dichas cuatro abdiencias, cada una en su distrito y jurisdicción, que luego se informen de lo que buenamente los dichos indios pueden pagar de servicio o tributo, sin*

*fatiga suya, así a Nos como a las personas que los tuvieren en encomienda, y teniendo atención a esto les tasen los dichos tributos y servicios, por manera que sean menos que lo que solían pagar en tiempo de los caciques y señores que los tenían antes de venir a nuestra obediencia, para que conozcan la voluntad que tenemos de los relevar y hacer merced. E así declarado lo que deben pagar, hagan un libro de los pueblos y pobladores y tributos que así señalaren, para que los dichos indios y naturales sepan que aquello es lo que deben y han de pagar a nuestros oficiales y a los dichos encomenderos: a los cuales dichos nuestros oficiales y personas que en nuestro nombre tuvieren cargo de la cobranza de los dichos tributos, y a las otras personas que los tovieren encomendados, y por ellos lo ovieren de recibir y cobrar, mandamos que aquello cobren y no más; y para que en esto haya la razón y claridad que convenga, y no pueda haber fraude en lo susodicho, mandamos a las dichas nuestras abdiencias, que de la tasación de tributos que así hicieren, dejen en cada pueblo lo que a él tocara, firmado de sus nombres en poder del cacique o principal del tal pueblo, avisándole por lengua o intérprete de lo que en él se contiene, y otra copia dello den a la persona que oviere de haber y cobrar los dichos tributos, y demás dello hagan un libro de toda la dicha tasación, el cual tengan en la dicha abdiencia, y envíen ante los del nuestro Consejo de las indias un traslado dél.*

(50) Ítem: teniendo como tenemos a los naturales de las dichas nuestras Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano por nuestros vasallos libres como lo son los destos nuestros reinos, así nos tenemos por obligados a mandar que sean bien tratados en sus personas e bienes, y nuestra intención y voluntad es que así se haga: por ende ordenamos y mandamos que los dichos indios y naturales de las dichas nuestras Indias, sean muy bien tratados, como vasallos nuestros y personas libres como lo son, así por las nuestras justicias, factores y oficiales que en nuestro nombre cobraren los tributos dellos, y otras cualesquier personas que los tovieren encomendados, como por todos

los otros nuestros súbditos y naturales y pobladores que a las dichas nuestras Indias han ido y fueren, que no les hagan mal ni daño en sus personas y bienes, ni les tomen contra su voluntad cosa alguna, excepto los tributos que les están o fueren tasados conforme a nuestras provisiones y ordenanzas que sobre la dicha tasación están dadas o se dieren, so pena que cualquiera persona que matare o hiriere o pusiere las manos injuriosas en cualquier indio, o le tomare su mujer, o hija, o hiciere otra fuerza o agravio, sea castigado conforme a las leyes de estos reinos, y a las provisiones y ordenanzas por Nos hechas cerca de lo susodicho.

(51) Ítem: que ningund español que tuviere indios encomendados, sea osado a llevar tributo alguno dellos, sin que primero sea moderado y tasado por nuestros visoreyes y abdiencias y otras personas que para ello por Nos o por los dichos nuestros visoreyes y abdiencias fueren diputados, lo que hubiere de llevar; y hecha la tasación no sea osado ningund español, direte ni indirete, por sí ni por otra persona, por causa ni color alguna, aunque diga que los indios ge los dieron de su voluntad, ni por rescate o en recompensa de alguna cosa que se les dio, de llevar cosa alguna, más de lo que fuere tasado, so pena que por cualquiera caso de los susodichos, por el mismo hecho sea privado de los dichos indios y se pongan en nuestra corona real; y en el proceso y ejecución de lo susodicho, se proceda solamente la verdad sabida, remota toda apelación; pero bien permitimos que cosas de comer y beber y otros mantenimientos necesarios lo puedan comprar de los dichos indios pagándoles su justo precio, como ge lo pagaría otro español extraño, y que lo mismo guarden los nuestros oficiales en los tributos que han de cobrar de los indios que están en nuestra corona real, so pena de perdimiento de sus oficios, y más que lo vuelvan con el cuatro tanto para la nuestra cámara.

(52) Y porque Nos tengamos entera noticia de nuestra hacienda, mandamos, que los nuestros oficiales de todas las nuestras Indias,

*Islas y Tierra-Firme del Mar Océano, nos envíen en fin de cada un año un tiento de cuenta de su cargo, de todo lo que ovieren recibido y cobrado aquel año, así de nuestros quintos y rentas de almojarifazgo, como de los tributos que recibieren de los indios que estovieren en nuestra cabeza, y de las penas de cámara, y otras cualesquier rentas y derechos nuestros, poniendo muy clara y especificadamente lo que de cada cosa hay y queda en nuestra arca de las tres llaves; y que tengan especial cuidado que todo lo que así recibieren y cobraren lo pongan y tengan en la dicha arca de las tres llaves, y que ninguna cosa dello esté fuera de la dicha arca; y que de tres en tres años envíen a la casa de la contratación de Sevilla la cuenta por entero y particular de todo lo que fuere a su cargo de aquellos tres años, poniendo en ellos el cargo y dacta y resolución dello, porque de lo contrario nos ternemos por deservidos, y lo mandaremos castigar con todo rigor; y encargamos y mandamos a los nuestros presidentes e oidores de las dichas nuestras abdiencias, que tengan muy particular cuidado de que los dichos nuestros oficiales que residieren en las islas y provincias de sus distritos, hagan y cumplan todo lo de suso contenido, y de nos avisar de los que no lo hicieren.*

(53) *Las cuales dichas declaraciones y ordenanzas en esta nuestra carta contenidas, y cada una cosa y parte dello, queremos y mandamos que sean guardadas, cumplidas y ejecutadas inviolablemente, y que tengan vigor y fuerza de leyes, como si fueran fechas y promulgadas en cortes; y vos mandamos a todos y a cada uno de vos en los dichos vuestros lugares y jurisdicciones segund dicho es, que con mucha diligencia y especial cuidado las guardéis y cumpláis y ejecutéis, y hagáis guardar, cumplir y ejecutar en todo y por todo, como en ellas y en cada una dellas se contiene; y contra el tenor y forma de lo en ellas contenido, no vayáis, ni paséis, ni consintáis ir ni pasar agora ni en tiempo alguno, ni por alguna manera: y para que sean mejor guardadas y cumplidas, y mas público y notorio a todos, mandamos que esta dicha nuestra carta sea imprimida al pie de la dicha nuestra provisión y ordenanzas,*

*porque ninguno pueda dello pretender inorancia; y los unos ni los otros no hagades ni hagan ende al, por alguna manera, so pena de la nuestra merced y de cient mill maravedís para nuestra cámara. Dada en la villa de Valladolid a quatro días del mes de Junio de mill y quinientos y cuarenta y tres años. -EL PRÍNCIPE.*

(54) *-Yo Joan de Sámano, secretario de su Cesárea y Católicas Majestades lo fice escribir por mandado de Su Alteza. -FR. G. CARDINALIS HISPALENSIS. -EPISCOPUS CONCHENSIS. -EL DOTOR BERNAL. -EL LICENCIADO GUTIERRE VELÁZQUEZ. -EL LICENCIADO SALMERÓN. -Registrada, OCHOA DE LUYANDO. -Por chanciller, OCHOA DE LUYANDO.*

(55) *Y porque nuestra voluntad es que las dichas ordenanzas y declaraciones dellas suso encorporadas, se guarden y cumplan, vos mandamos que las veáis y las guardéis y cumpláis y ejecutéis, y hagáis guardar, cumplir y ejecutar en todo y por todo, según que en ellas y en cada una dellas se contiene, y contra el tenor y forma de ellas, ni de lo en ellas contenido, no vayáis, ni paséis, ni consintáis ir ni pasar en tiempo alguno, ni por alguna manera; y para que lo en ellas contenido sea público e notorio a todos, facerlas heis apregonar en esa cibdad de México y en las otras cibdades, villas e lugares desa Nueva España por pregonero e ante escribano público. Dada en la villa de Valladolid a veinte e seis días del mes de Junio, año del nacimiento de nuestro Salvador Jesucristo de mill e quinientos e cuarenta e tres años. -YO EL PRÍNCIPE.*

(56) *-Yo Joan de Sámano, secretario de sus Cesárea e Católicas Majestades, la fice escribir por mandado de Su Alteza. -EL DOTOR BERNAL. -EL LICENCIADO GUTIERRE VELÁZQUEZ. -EL LICENCIADO SALMERON. -EL LICENCIADO TELLO DE SANDOVAL. -Registrada, OCHOA DE LUYANDO. -Por chanciller, BLAS DE SAAVEDRA.*

(57) *En la gran ciudad de Tenuxtitán México de la Nueva España, lunes trece días del mes de Marzo, año del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo de mill e quinientos e cuarenta e cuatro años, estando en acuerdo el muy ilustre señor visorey, presidente e oidores del abdiencia real desta Nueva España, en presencia de mí Antonio de Turcios, escribano mayor della, fueron presentadas estas ordenanzas e provisión de S. M. por el muy reverendo e muy magnífico señor, el Lic. Tello de Sandoval, del Consejo de S. M., e por los dichos señores presidente e oidores fueron obedecidas en forma con toda reverencia e acatamiento, e que se guarden e cumplan como S. M. por ellas lo manda.*

(58) *E después de lo susodicho, en la gran ciudad de Tenuxtitán México de la Nueva España, lunes veinte e cuatro días del mes de Marzo año del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo de mill e quinientos e cuarenta e cuatro años, estando en la plaza mayor desta ciudad en los corredores de la casa de la fundición de S. M. que caen sobre la dicha plaza, estando presente el muy ilustre señor D. Antonio de Mendoza, visorey e gobernador desta Nueva España, e el muy reverendo e muy magnífico señor el Lic. Tello de Sandoval, del Consejo de S. M., e visitador de la abdiencia real desta Nueva España, e los señores licenciados Ceynos, Tejada e Santillan, oidores della, e los oficiales de S. M., e los alcaldes e regidores de la dicha ciudad e otras muchas personas, en presencia de mí Antonio de Turcios, escribano mayor del abdiencia real desta Nueva España e de la gobernación della por S. M., fueron leídas, pregonadas e publicadas esta provisión e ordenanzas de S. M., todas a la letra, sin faltar ninguna dellas, por voz de Hernando de Armijo, pregonero público en altas e inteligibles voces: testigos Gonzalo Cereso e Juan de Sámano, alguaciles mayores de corte e ciudad, e D. Luis de Castilla, e Juan de Cuevas, e Juan Sánchez, alguacil, e Hernando de Herrera, relator, e Miguel López, escribano del cabildo, e otras muchas personas. En fe de lo cual lo firmé de mi nombre. -ANTONIO DE TURCIOS.*



(59) *E de pedimento e mandamiento del dicho señor licenciado Tello de Sandoval, del Consejo de S. M., fice sacar lo susodicho, segund que ante mí pasó, por quanto dijo que lo quería enviar ante S. M. e los señores del su Consejo de Indias. Que fue fecho e sacado en la dicha ciudad de México a veinte e seis días del mes de Mayo del dicho año de mill e quinientos e cuarenta e quatro años: testigos que fueron presentes e lo vieron corregir e concertar, Diego Agundes e Juan Muñoz (?) escribanos. -En fe de lo cual fice aquí este mio signo que es atal. -En testimonio de verdad. -ANTONIO DE TURCIOS*



NOTAS  
BIBLIOGRAFÍA  
ÍNDICES



# NOTAS

## INTRODUCCIÓN

- 1 El libro se conoce también como *Etimologías*, más próximo al título original en latín: *Etymologiae u Originum sive etymologiarum libri viginti*. Texto completo disponible en la biblioteca virtual de la Fundación Ignacio Larramendi.
- 2 Mann (1998).
- 3 Mann (1998).
- 4 Mann (1998).
- 5 Aristóteles (I).
- 6 Tomás de Aquino (I).
- 7 Cicerón (I).
- 8 Tomás de Aquino (II).
- 9 Mann (1998).
- 10 Esta concepción ciceroniana del ser humano como animal lingüístico, necesitado de desarrollar sus facultades comunicativas por su condición de ciudadano, encuentra una reformulación contemporánea en el pensamiento del filósofo alemán Jürgen Habermas, quien en su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) resalta la importancia de un diálogo racional y libre de toda coacción para el ejercicio de los derechos fundamentales de los ciudadanos, así como para la adopción de decisiones colectivas en el seno de la sociedad democrática moderna.
- 11 Pérez (2013). Hubo una manifestación particularmente interesante de este humanismo verbal del Renacimiento en la obra de la filósofa castellana Oliva Sabuco, quien propuso la sugerente teoría de que el mantenimiento regular de una buena conversación era esencial para la preservación de la salud mental. Freud planteó algo parecido cuatro siglos después, con su método de ‘curación por la palabra’. La propuesta de Sabuco sería una forma de psicoterapia preventiva frente a la psicoterapia curativa de Freud. Ambos métodos se fundamentan en la importancia esencial de la naturaleza comunicativa del ser humano.
- 12 Hamilton (1998).
- 13 Fernández-Armesto (2009).
- 14 Mirandola (1486).
- 15 Gombrich (1950).

- 16 Según el historiador Luis Suárez, los economistas de la Escuela de Salamanca no solo emplearon habitualmente el concepto de inflación, sino que acuñaron el término mismo. La aportación es interesante, ya que sugiere que el término fue adoptado después en su forma inglesa *inflation* y se trasladó posteriormente a otros idiomas con las variantes correspondientes. Quedaría acreditada, de este modo, una notable continuidad histórica en el pensamiento económico moderno. Ver Suárez (2016).
- 17 Ver Grice-Hutchinson (1950), Chafuen (1984) y Fernández Álvarez (2017).
- 18 Esa cultura de los valores vitales recibía el nombre de *humanitas* en la antigüedad clásica. Solía referirse al más alto grado de civilización humana, aunque también se usaba para designar al conjunto del género humano. En el título de este libro se funden ambos significados en un único término, ya que el proyecto humanista moderno aspira a crear una alta civilización que incluya a toda la especie.
- 19 Erasmo (1511).
- 20 Erasmo (1515).
- 21 Un ejemplo claro de toma de posición de Erasmo que lo revela como alguien ajeno al humanismo ético moderno sería su justificación de la guerra contra los turcos con el fin de imponerles la religión cristiana. En su obra *De bello turcico*, escribió: ‘who kills in order to give life, and wounds in order to heal, delights in victories of this sort; to destroy a Turk in order to make a Christian, to hurl down an infidel in order to make a true believer: such ‘slaughter’ as this is the work of piety, and will be pleasing to God. This must be our aim, our principal occupation: to extend the kingdom of Christ’ (*The Erasmus Reader*, 1990, p. 324). Aun cuando estas palabras se considerasen compatibles con el humanitarismo cristiano (en el sentido extremo de pretender salvar las almas de los turcos), serían resueltamente incompatibles con la ética secular del humanismo moderno.

La posición de Erasmo contrasta, de hecho, con el pacifismo universal de humanistas contemporáneos como Luis Vives, que sí pueden inscribirse en el concepto de humanismo ético. Aunque no negó el derecho a la defensa frente a las invasiones turcas, en ningún momento aceptó librar una guerra ‘evangelizadora’. Sobre este asunto, escribió: ‘Hay que amar a los turcos por ser hombres... Les desearemos el único y máximo bien, el conocimiento de la verdad, que no conseguirán nunca con nuestros insultos y maldiciones, sino del modo que lo conseguimos nosotros mismos, con la ayuda y el favor de los apóstoles, esto es, con razonamientos adecuados a la naturaleza y a la inteligencia humanas’ (*Concordia y discordia en el género humano*, libro IV, capítulo XII).

Por otra parte, en su famoso adagio *Dulce bellum inexpertis*, Erasmo negó tajantemente el derecho de los cristianos a defenderse de los ataques de los turcos. ‘Después de que Cristo ordenase envainar la espada’, escribió, ‘no es digno de cristianos hacer la guerra’, y añadió: ‘¡Mal va la religión cristiana si su



conservación depende de tales defensas!' (*Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio*, pp. 195-203. Editorial Pre-textos, 2000).

Así pues, Erasmo defendió en un momento el derecho a cristianizar a los infieles por vía de las armas y en otro momento negó a los cristianos el derecho a defenderse de los ataques musulmanes, todo ello sin ofrecer una explicación que pudiera resolver esta —radical— contradicción. Es algo que inevitablemente cuestiona la integridad intelectual de un autor, e incluso su integridad moral.

La explicación histórica y biográfica podría encontrarse en la acreditada dependencia económica de Erasmo respecto de grandes personajes políticos del momento, como el barón de Mountjoy, el canciller inglés Wolsey o el gran canciller de Borgoña. Tanto la aprobación de la matanza de infieles como la negación del derecho a la autodefensa son posiciones *profundamente antihumanistas* e impropias de un intelectual público moderno, mientras que la política exterior de los Estados tiene sus imperativos, y son cambiantes...

- 22 Maquiavelo (1513).
- 23 Aun así, se trata de una etiqueta discutible. Los escritos de Maquiavelo no constituyen una obra propiamente científica, ya que la ciencia estudia racionalmente los hechos —es decir, la realidad— de un área determinada. Sus escritos son más bien de carácter técnico, ya que no se centran en el estudio de los hechos, sino en el estudio de los *medios* necesarios para alcanzar unos fines determinados. De acuerdo con este criterio, sería más apropiado caracterizar a Maquiavelo como el padre de la *técnica* política moderna.
- 24 Maquiavelo (1531).
- 25 Moro (1516).
- 26 Moro (1516), p. 78. Es cierto que el último párrafo del libro contiene una frase enigmática, en la que Moro añade que 'existen en la república de los utopianos muchas cosas que quisiera ver impuestas en nuestras ciudades', pero no llega a precisar cuáles son. En todo caso, esta matización imprecisa no logra poner en cuestión la contundente e inequívoca condena previa de la organización utópica en sus rasgos esenciales.
- 27 Esta lectura de la *Utopía* de Moro sigue en gran medida la interpretación de *Utopía* propuesta por Gerard Wegemer en *The Utopia of Thomas Moore: A Contemporary Battleground*. *Modern Age*, marzo de 1995, pp. 135-141.
- 28 En su aproximación al concepto de 'alma' (o 'mente'), Vives describe explícitamente su enfoque científico de la psicología, por oposición al enfoque clásico de la filosofía del alma. Escribe: 'A continuación explicaremos qué cosa es [el alma]; lo cual no puede hacerse de forma directa, es decir, descubriendo su propia esencia y como presentándola ante los ojos; sino que propondremos considerarla *a través de sus operaciones*'. E insiste: 'No nos interesa nada saber qué es el alma; en cambio, nos interesa muchísimo conocer cuál sea ella y cuáles sus operaciones'. Incluso en esta aproximación más específica a la mente, advierte:

- ‘No se puede dar una definición, de una vez, toda entera, acerca de estas mismas operaciones, ya que se van manifestando paulatinamente y por partes con vistas a la comprensión del conjunto’. Vives (1538), libro II, capítulo XII (puntos 6 y 7). La cursiva es mía.
- 29 Vives (1538), libro III, capítulo II (punto 11). Ver también punto 12.
- 30 Vives (1538), libro III, capítulo II (punto 11). Ver también punto 12.
- 31 Vives (1538), libro III, capítulo II (punto 11). En 1949, el psicólogo canadiense Donald Hebb propuso una explicación fisiológica del mecanismo asociativo basado también en la confluencia física de procesos neurológicos en los mismos sustratos cerebrales. Se conoce como la regla de Hebb y postula que ‘las neuronas que se activan unidas, quedan unidas’ (‘neurons that fire together, wire together’).
- 32 Vives (1531), libro I, capítulo X (punto 7). Cita completa: ‘A estas *distintas facultades* la naturaleza ha otorgado *diversos instrumentos* y como diversos laboratorios en *las partes del cerebro*. En efecto, dicen que en la parte anterior del cerebro está la sede y el origen de los sentidos y que allí se forja la imaginación; que en el medio reside la fantasía y la facultad estimativa y en la parte occipital la memoria. Esto lo deducen de este modo: cuando una de estas partes se lesiona, también su correspondiente función, sin que las demás se vean afectadas; lo propio experimentamos en los miembros del cuerpo: así cuando el pie está herido no podemos caminar, ya que si bien en el alma reside el principio y la fuerza de andar, sin embargo en el pie radica el instrumento y el mecanismo locomotor’. La cursiva es mía. Para una descripción general de la actual concepción modular del cerebro, ver, por ejemplo, Restak (1995).
- 33 Vives (1531), libro II, capítulo III (punto 2).
- 34 Ver Séneca. *Sobre la felicidad*.
- 35 Vives (1531), libro II, capítulo IV (punto 2). La cursiva es mía.
- 36 Vives (1531), libro II, capítulo IV (punto 2).
- 37 Algunos textos de historia de la psicología atribuyen la condición de padre de la psicología moderna al alemán Wilhelm Wundt, debido a su condición de pionero en *la psicología experimental*. Pero la experimentación científica es solo una forma privilegiada de observación, que hace más productiva la investigación empírica. No altera, en esencia, la naturaleza epistemológica de esa investigación, por lo que no puede tomarse como criterio para demarcar el origen de una disciplina científica, ni siquiera para imponer el cuño de modernidad a esa disciplina. Ciencias como la astronomía o la politología solo han alcanzado carácter experimental en el siglo XX y nadie propone situar ahí sus orígenes como disciplina científica, ni siquiera como disciplina científica moderna.
- 38 Vives (1525), libro I, capítulo IX.
- 39 Vives (1525), libro II, capítulo I.
- 40 Vives (1525), libro II, capítulo VI.

- 41 Vives (1525).
- 42 Vives (1529), libro III.
- 43 Vives (1529), libro I, capítulo I.
- 44 Es una idea interesante de Vives, tradicionalmente atribuida al filósofo ilustrado David Hume.
- 45 Vives (1529), libro IV, capítulo XII.
- 46 Vives (1529), libro IV, capítulo XII. En la cita completa puede observarse claramente la inspiración cristiana del humanismo universal de Vives: 'En el principio la naturaleza había unido a todos, pero los separó la maldad; de nuevo buscaron los hombres algunos sistemas de unión entre ellos: unos por comunidad de ciudadanía, otros por la religión, otros por la sangre y los parentescos, otros por los pactos y alianzas, otros por las magistraturas, órganos colegiados y cofradías; pero los vínculos que unían a unos separaban a otros: así los que estaban unidos en la ciudad pensaban que estaban cercados como por unas murallas que los separaban de otras ciudades; los que estaban unidos por la religión estaban separados de los que tenían otra religión; de esta forma, el pagano era extraño al judío por las creencias y las ceremonias propias de cada uno; el griego estaba separado del bárbaro por la nacionalidad; el ateniense del lacedemonio por la ciudadanía; el hispano estaba unido al itálico por una alianza y separado del cartaginés por la misma alianza. Todo eso quedó adherido en el género humano como consecuencia de la culpa del viejo Adán; pero el nuevo Adán, libre de todo pecado y enviado por Dios desde el cielo, destruyó todos los cercos, todas las separaciones y lindes, restableciendo al hombre en su primera y auténtica naturaleza, a fin de que, al ser él mismo Padre y Príncipe de todos y haber logrado con su sangre que todos los hombres perteneciesen a la misma ciudad, a la misma religión y a la misma felicidad, cesasen ya las distinciones humanas y fuésemos todos una nueva y única criatura, en la que ya no hubiese diferencias de nación, de linaje, de condición ni estado, sino miembros de un solo cuerpo unidos por una sola benevolencia y un solo sentir'.

La concepción de la Humanidad como una 'única criatura' ha llegado a formar parte de la cultura moderna, incluyendo la cultura popular. El emblemático himno *Imagine*, de John Lennon, por ejemplo, concluye invocando un futuro donde la Humanidad será una unidad ('... and the world will be as one').

## 1. LAS BASES DEL DESPEGUE

- 47 Fernández-Armesto (2006).
- 48 Citado en Fernández-Armesto (2006), p. 300. Lamentablemente, nunca llegó a confirmarse que las grandes extensiones de tierra avistadas por Quirós y su tripulación perteneciesen en efecto a lo que en la actualidad conocemos como Australia. Hoy es común desechar esos avistamientos y suponer que la bahía

descrita por Quirós se encontraba, en realidad, en una de las islas del actual archipiélago de Vanuatu, denominada, por este motivo, *Espíritu Santo*. Tampoco hay confirmación de esta hipótesis, que, en todo caso, contradice el testimonio de Quirós, al que en su día dio crédito el rey Felipe III.

- 49 La presencia política y militar de España en la península itálica a lo largo del Renacimiento ofreció a los españoles una vía privilegiada para la recepción del arte, la literatura y la ciencia de los humanistas italianos.
- 50 La famosa afirmación de Ortega y Gasset de que ‘en España no había habido de verdad Renacimiento’ no puede estar más alejada de la realidad. El origen del dislate se encuentra, en todo caso, en la obra de Burckhardt *La cultura del Renacimiento en Italia*, de 1860.
- 51 Especial importancia tendría después la Universidad de Mareantes de Sevilla, creada en 1556 para la formación de pilotos y maestres.
- 52 El cálculo era, en realidad, algo más complicado, ya que la distancia entre meridianos varía en función de la latitud, y la dirección de la ruta no suele ser puramente este-oeste. De manera más precisa, José Luis Comellas describe este cálculo en los siguientes términos: ‘Conociendo la latitud, por medio del cuadrante, el avance del navío, por medio de la corredera, y la dirección por medio de la brújula, era posible dibujar el *punto de escuadra*’. Comellas (2012), p. 49.
- 53 En 1567 Felipe II convocó un concurso dotado con un gran premio monetario para quien propusiese un método satisfactorio para la determinación de la longitud en altamar. Hubo propuestas interesantes, pero no resultaron satisfactorias, lo que llevó a su hijo Felipe III a incrementar el premio, sin que apareciese la solución deseada.

La Corona británica siguió este ejemplo y en el siglo XVIII ofreció un premio monetario semejante, que finalmente se otorgó al relojero inglés John Harrison, inventor de un efectivo sistema mecánico que se implantaría en todo el mundo desde principios del siglo XIX hasta la era del GPS, a finales del siglo XX.

## 2. LA INTEGRACIÓN CONTINENTAL

- 54 Fernández-Armesto (2006).
- 55 Fernández-Armesto (2006).
- 56 Esto incluía, por supuesto, la preservación de la salud de la marinería. Especialmente acuciante era el problema del escorbuto, que hinchaba las encías de los marineros hasta cubrirles los dientes. Se había atribuido al cirujano británico James Lind el descubrimiento del remedio contra este mal (la ingesta de cítricos) en el siglo XVIII, pero era, de hecho, un remedio conocido por las tripulaciones españolas desde el siglo XVI. Fray Agustín de Farfán resalta de manera expresa la eficacia de este método en su *Tratado breve de anatomía y cirugía* de 1579.

- 57 Se apunta a veces que la isla africana de Madagascar ya había sido colonizada por pueblos del sudeste asiático desde el siglo VI, y es cierto, pero cabe advertir que aquella migración fue parte del proceso de *divergencia* poblacional y que no dejó vínculos intercontinentales permanentes.
- 58 El historiador inglés John Elliott ha sugerido la interesante teoría de que el verdadero objetivo de España al establecer la ruta occidental hacia las Indias fue trabar contactos y alianzas con los países asiáticos a fin de abrir un frente oriental contra el Imperio otomano. La embajada que envió el rey de Castilla Enrique III al rey mongol Tamerlán unos años antes sería un antecedente en esta vía estratégica.
- 59 Citado en Fernández-Armesto (2012), p. 242.
- 60 Fernández-Armesto (2006).
- 61 Para un estudio pormenorizado de la identidad española de Cristóbal Colón, ver Martínez Costa de Abaria (2008).
- 62 Portuondo (2006).
- 63 Dejo al margen, a estos efectos, al Estado Libre Asociado de Puerto Rico.
- 64 Las expediciones españolas a Alaska no se producirían hasta el siglo XVIII, por orden de Carlos III.
- 65 Empleo el término ‘imperio’ para referirme al Imperio español, por más que nunca se denominara así de modo oficial, sino ‘Monarquía Hispánica’. Sigo el principio realista de que en efecto se trataba de un imperio conforme al significado común del término. También uso el adjetivo ‘colonial’ en un sentido genérico, consciente de que el Imperio español no se dio una estructura colonial en el sentido de constituir posesiones territoriales subordinadas a la metrópoli, como fue el caso de otros imperios. Pero esta no es la única acepción del término ni la más común. De hecho, las dos primeras definiciones de ‘colonia’ recogidas en el *DRAE* se refieren tan solo al ‘conjunto de personas que, procedentes de un territorio, se establecen en otro’, así como al ‘territorio o lugar donde se establece una colonia’.
- Finalmente, empleo el nombre de ‘España’ para referirme a la acción de la unidad política peninsular surgida en 1479, aun cuando alguna de estas acciones haya sido realizada legalmente por uno de los reinos que la integraban. También lo uso para referirme al conjunto de pueblos integrantes de esa unidad política. Lo cierto es que España ya era una realidad política y cultural, reconocida como tal tanto dentro de sus fronteras como fuera de ellas. En todos estos casos he seguido, pues, un criterio realista, además de un criterio de sencillez narrativa.
- 66 Fernández-Armesto (2012). Cuando esto se conecta con el descubrimiento que hizo Colón de la dimensión continental de las nuevas tierras —por el sabor dulce de las inmensas aguas del Orinoco—, se entiende que concibiese esas tierras como un gran continente separado de Asia y se explica su referencia a ‘un Nuevo Mundo’. Ver Comellas (2012), p. 22.

- 67 Fernández-Armesto (2006).
- 68 Para una comprensión de la globalización económica del Renacimiento en adelante, ver Mann (2011).
- 69 Establecieron, por ejemplo, un comercio regular con las islas Molucas, pertenecientes al área de Melanesia.
- 70 Smith (1776), p. 208. Traducción mía.
- 71 Su dimensión exacta, así como su forma, solo se conocerían a partir de la *misión geodésica franco-española* de 1736-44.
- 72 El viaje sirvió, además, para abandonar la antigua visión mítica del fin del mundo y sustituirla por una concepción más realista y científica. Así, por ejemplo, después de conocer el relato del viaje de boca del propio Elcano, el consejero real Maximiliano Transilvano escribió, de manera reveladora: 'Nadie creerá de aquí en adelante que hay monstruos, ni gigantes o cíclopes... así que todo lo que los antiguos dijeron se debe tener por cosa fabulosa y falsa'. Citado en Comellas (2012), p. 40.

Se observa una disposición intelectual semejante a la que desplegaría luego Cervantes en el Quijote, en el que ver gigantes donde solo hay molinos sería castigado con grandes trastazos contra el suelo. La conexión entre las fantasías de los navegantes y las de los libros de caballería —ambos de origen y carácter premoderno— quedaría patente en el hecho de que el cronista principal de la primera circunnavegación, el italiano Antonio Pigafetta, relatase haber visto gigantes en Suramérica, apartándose radicalmente del realismo de Elcano. Los llamaría *patagones* en referencia al gigante *Pathoagon* mencionado en el libro de caballerías *Primaleón*, precuela del *Palmerín* que tanto inspiró a don Quijote.

### 3. EL REDESCUBRIMIENTO DEL MUNDO

- 73 León Portilla (2007).
- 74 Fernández-Armesto (2006).
- 75 Acosta (1590), proemio.
- 76 Acosta (1590).
- 77 Acosta (1590).
- 78 Acosta (1590).
- 79 Portuondo (2013).
- 80 La nebulosa ya había sido avistada, al parecer, por el astrónomo árabe Al Sufi en el siglo X, por lo que el hallazgo de la expedición de Magallanes sería más bien un *redescubrimiento*. También debieron avistarla los marinos portugueses al circundar el sur de África, pero no parece que hayan dejado constancia escrita. Ver Comellas (2012).
- 81 El arquitecto original fue, de hecho, Juan Bautista de Toledo, pero murió en 1567 sin completar la obra. Herrera tomó el relevo desde entonces.



- 82 Un precedente importante fue la *Xunta dos Mathematicos* de Portugal, encargada de asesorar al rey sobre la solvencia cosmográfica de las rutas marítimas propuestas.
- 83 Portuondo (2013).
- 84 Portuondo (2013).
- 85 Pelling (2008).
- 86 Juan de Ovando, citado en Portuondo (2013), p. 151.
- 87 Portuondo (2013).
- 88 Swift (1704).
- 89 Lo que parece ser la primera reflexión en este sentido se encuentra en Maravall (1966). Más recientemente, cabe mencionar a Cañizares-Esguerra (2004) y a Barrera-Osorio (2006).
- 90 La tradicional minimización de la revolución científica renacentista parece coherente con la creencia común de que el Renacimiento no alumbró ningún gran descubrimiento científico. Pero resulta difícil mantener esa creencia común. La geografía es una ciencia, naturalmente, y los descubrimientos geográficos son, por definición, descubrimientos científicos. El mayor descubrimiento científico de toda la historia fue, de hecho, un descubrimiento geográfico: el descubrimiento del Nuevo Mundo. Parece extraño que generalmente no tenga esa consideración, cuando, bien mirado, resulta evidente. Más aún cuando ese descubrimiento se concibe como algo que va más allá del primer viaje de Colón y se extiende a todos los hallazgos realizados en el Nuevo Mundo a lo largo de los siguientes cien o ciento cincuenta años, y no solo en el ámbito de la geografía, sino también de la oceanografía, la geología, la climatología, la botánica, la zoología y, por supuesto, la antropología.
- 91 Bacon (1626).

#### 4. LA UNIÓN ECOLÓGICA

- 92 El aprovechamiento de recursos naturales y hallazgos culturales americanos continuaría incluso siglos después del descubrimiento de América. Un factor clave en el desarrollo de la agricultura moderna fue la utilización de un poderoso fertilizante natural conocido como *guano*. Proveniente de *wanu* en quechua, se trata de una solidificación de la orina de las aves marinas, que en ciertas islas de la costa peruana ha llegado a formar, con el paso de los siglos, inmensos arrecifes de hasta 40 m de altura. Los indígenas andinos descubrieron el valor de este fertilizante para la recomposición de los suelos agrícolas agotados, lo que hoy se atribuye a su capacidad para nitrogenar la tierra.
- 93 Mann (2011).
- 94 Tradicionalmente se ha empleado la expresión 'revolución agrícola' para referirse al proceso de mecanización de la agricultura inglesa tras la revolución

industrial, si bien se trata de un proceso local y de alcance menor como para merecer esa calificación. Ni siquiera puede decirse que fuera, en rigor, un proceso con sustantividad propia, ya que se trataba sencillamente de la aplicación de capacidades industriales a la producción agrícola. El intercambio colombino de cultivos sí es, en cambio, un fenómeno sustancialmente agrícola y tuvo, además, un impacto radical en todo el mundo, por lo que se ajusta mejor que ningún otro proceso histórico a la denominación de ‘revolución agrícola’. Esta expresión se ha empleado también para referirse a la transición al neolítico, aunque aquello constituyó, más que una revolución, el *origen* mismo de la agricultura. En todo caso, tanto el concepto de revolución agrícola como de revolución industrial se emplean en este contexto a sabiendas de que no fueron verdaderas revoluciones, en el sentido de cambios sociales súbitos, sino procesos de transformación gradual, como la revolución científica. En última instancia, todas esas ‘revoluciones’ tuvieron como factores desencadenantes la recepción renacentista del saber antiguo, así como la conexión intercontinental.

95 Mann (2011).

## 5. LA LIBERTAD DE NAVEGACIÓN

96 Vitoria (I).

97 Vázquez de Menchaca (1559).

98 Grocio (1609).

99 El concepto ético-jurídico de *ius communicationis* sigue produciendo frutos. El 27 de junio de 2016 el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas aprobó una resolución para preservar el alcance global de Internet, mientras que algunos países, como Estonia, ya consideran la conectividad a Internet como un derecho fundamental de sus ciudadanos.

## 6. NUEVO MUNDO, NUEVOS PROBLEMAS ÉTICOS

100 Colón (I), carta del primer viaje.

101 Instrucción de Isabel de Castilla, de 9 de mayo de 1502.

102 Cita completa: ‘[N]o consientan ni den lugar que los Indios vecinos y moradores de las dichas Indias y Tierra Firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, mas manden que sean bien y justamente tratados, y si algún agravio han recibido lo remedien y provean por manera que no se exceda en cosa alguna lo que por las letras apostólicas de la dicha concesión nos es infundido y mandado’.

103 Vasco de Quiroga, citado en Todorov (1982), p. 168.

104 Landa (1566). Cursiva mía. Cita completa: ‘El capitán Alonso López de Avila prendió una moza india y bien dispuesta y gentil mujer, andando en la guerra

de Bacalar. Esta prometió a su marido, temiendo que en la guerra no lo matasen, no conocer otro hombre sino él, y así no bastó persuasión con ella para que no se quitase la vida por no quedar en peligro de ser ensuciada por otro varón, por lo cual la hicieron aperrear’.

- 105 Cita completa: ‘Para os los dar a cognoscer me he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla; y, por tanto, conviene que con atención, no cualquiera sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír». «Esta voz [os dice] que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades [en] que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo’.
- 106 Se contiene, de hecho, en el título de una de sus biografías: *Fray Bartolomé de las Casas: El conquistador conquistado* (2014), de Agustín Yáñez.
- 107 Ver Hanke (1974). Es interesante el hecho de que Paulo III no se distinguiera por su humanitarismo a lo largo de su papado. Destacó fundamentalmente por el ejercicio del nepotismo político en favor de hijos, nietos y sobrinos —miembros de la familia Farnesio— a los que se encargó de colocar en los más altos cargos civiles y eclesiásticos. También se esforzó en potenciar institucionalmente la Inquisición vaticana, así como en preservar militarmente el poder terrenal de la Iglesia, al modo de los demás pontífices de su época. En 2018 se produciría, en todo caso, un episodio análogo al de Bernardino de Minaya y Paulo III. Tras enviar decenas de cartas y rogativas al Vaticano, la activista por los derechos humanos Asunción Milá de Salinas lograría —a la edad de 99 años— que el papa Francisco I reformase el catecismo católico y negara la licitud moral de la pena capital, por considerarla contraria a la dignidad de la persona. El agente intermediario sería en este caso Federico Mayor Zaragoza, presidente de la Comisión Internacional Contra la Pena de Muerte. Cabe suponer que el cambio doctrinal propiciará la supresión de la pena capital en los países católicos donde aún esté vigente, así como en otros países, cristianos y no cristianos.

- 108 Cita tomada de Hanke (1974), p. 66.  
 109 Atribuido a Roberto de Sorbón.

## 7. EL DEBATE DE VALLADOLID

- 110 Camacho y Sols (1994).  
 111 En ausencia de las minutas del debate, la argumentación de las partes está reconstruida a partir de sus testimonios, así como de las publicaciones coetáneas de los autores sobre las cuestiones discutidas en Valladolid, particularmente el *Demócrates Segundo*, de Sepúlveda, y la *Apología*, de Las Casas.  
 112 Las Casas (I), p. 17.  
 113 Las Casas (I), p. 273.  
 114 Las Casas (I), p. 86.  
 115 Las Casas (I), p. 270. En esta misma línea, Las Casas escribe: '¿Qué tiene que ver la 'Buena Nueva' con heridas, cautiverio, matanzas, incendios y destrucciones de ciudades y los males que suelen acontecer en toda guerra?'.  
 116 Las Casas (I), p. 187. Si algo sorprende en este razonamiento es la presciencia de Las Casas como filósofo moral. En la era de la Ilustración se desarrollaría, por una parte, una filosofía moral *categorica*, propuesta por Immanuel Kant, consistente en valorar la moralidad de una acción según se ajuste o no a determinados preceptos morales. Por otra parte, se propondría una filosofía moral *utilitarista*, expuesta por Jeremy Bentham, consistente en valorar la moralidad de una acción según produjese un saldo neto de efectos positivos y negativos. El razonamiento de Las Casas anticipa y admite ambas líneas de argumentación moral y concluye que, para ser plenamente lícita, una acción debe ajustarse tanto a la moral *categorica* como a la moral *utilitaria* (o al menos no ofender gravemente ninguna de ellas), algo que solo en el siglo XX fue propuesto por algunos filósofos morales.  
 117 Las Casas (I), p. 4.  
 118 En la edición referenciada de Las Casas (I) esa expresión se traduce como '¡Adiós, Aristóteles!', p. 29.  
 119 Las Casas (I). El autor se refiere, específicamente, a los hombres 'cruels, feroces', que 'viven diseminados y dispersos habitando bosques', p. 22.  
 120 Las Casas (I), p. 22. Se refiere a estos hipotéticos bárbaros como poblaciones humanas que no están integradas en una 'sociedad política', sino que 'viven diseminados y dispersos habitando bosques'. No solo no se ha encontrado en toda América ninguna población de este tipo, sino en todo el mundo.  
 121 Las Casas (I), p. 21. Afirma: 'Los bárbaros de este tipo no son bárbaros en sentido absoluto, sino relativo'.  
 122 Las Casas (I).  
 123 Las Casas (II), vol. I, p. 17. *Cursiva mía.*

- 124 A continuación se procura ordenar de forma sistemática las diferentes referencias a características humanas a las que Las Casas y Sepúlveda apelaron en escritos posteriores para demostrar o cuestionar, respectivamente, la plena humanidad de los indígenas americanos. Muchos de esos textos contienen referencias explícitas al debate de Valladolid, en el que, en efecto, fueron expuestos esos argumentos. También se hace uso del resumen del debate, elaborado por Domingo de Soto (1552).
- 125 Las Casas (I), p. 33.
- 126 Citado en Hanke (1974), p. 85.
- 127 Las Casas (I), p. 33.
- 128 Las Casas (I).
- 129 Las Casas (I), p. 20.
- 130 Cabe notar, a este respecto, que el historiador griego Heródoto, a veces considerado un precursor de la etnología, observó a dos esclavas africanas hablar entre sí, y concluyó que no desplegaban un lenguaje articulado, como los griegos, sino una comunicación análoga a la de los pájaros. Ver Choza (2009).
- 131 Como estudioso de los pueblos americanos, Las Casas destacó por advertir y señalar la unidad lingüística de los pueblos del Caribe, y como defensor de los indígenas se caracterizó por reclamar constantemente que los religiosos y colonos españoles hicieran el esfuerzo de aprender las lenguas locales.
- 132 Traducido a partir de la cita que figura en Hanke (1974), p. 126.
- 133 Pinker (1997).
- 134 Acosta (1590), libro V, cap. V.
- 135 Bernardino de Sahagún, citado en León-Portilla (1999), p. 98.
- 136 León-Portilla (1999), p. 99.
- 137 Aristóteles (I) 1253<sup>a</sup>. Traducción y cursiva mías.
- 138 Aristóteles (I) 1253<sup>a</sup>. Traducción mía.
- 139 Acosta (1590).
- 140 Las Casas (I), p. 32.
- 141 Díaz del Castillo (I). Cita completa: '[N]os quedamos admirados y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro Amadís, por las grandes torres y edificios que tenían dentro del agua y todos de cal y canto y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que veían si era entre sueños'.
- 142 Las Casas (I), p. 31. Cursiva mía.
- 143 Las Casas (I), p. 34.
- 144 León-Portilla (1999).
- 145 Díaz del Castillo (1568), p. 257.
- 146 Díaz del Castillo (1568), p. 257.
- 147 Citado en Hanke (1974), p. 75. Traducción mía.

- 148 Citado en 'Wilman: El hombre según su significado', de Manuel Cuesta Morúa, *Cubaencuentro*, 08/02/2012.
- 149 Acosta (1590).
- 150 Cieza de León se refirió en concreto a la existencia de 'señales' en el 'desierto de Nazca'. Solo en el siglo XX se produciría un redescubrimiento de los geoglifos, seguido de un intenso debate sobre su significado, aún no resuelto.
- 151 Las Casas (II), pp. 16-17. También Vitoria despliega esta lógica. Afirma, por ejemplo, que un niño no existe por razón de otra persona —a diferencia del ganado, por ejemplo, que existe por razón de su dueño—, sino que existe *por razón de sí mismo*, y aplica este mismo razonamiento a los indígenas americanos en *De Indis*, p. 82.
- 152 La cita literal puede encontrarse en Kant (1797). 'El imperativo práctico será, pues, como sigue: obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.'

## 8. LA UNIDAD NATURAL DEL GÉNERO HUMANO

- 153 Por fortuna, en los siglos siguientes se produciría una progresiva humanización en el trato de los presos, así como de los prisioneros de guerra, en gran medida como consecuencia de la difusión de la *doctrina de los derechos humanos* que, como se verá en el siguiente capítulo, Las Casas contribuyó a construir de forma decisiva.
- 154 Las Casas (II), vol. III, p. 474.
- 155 Pérez, Isacio (1984), p. 238.
- 156 Las Casas (II), vol. III, p. 371. *Cursiva mía*. Más allá de esta cita, Las Casas dedicó once capítulos del Libro Primero de su *Historia de las Indias* a denunciar la esclavización de los negros. Isacio Pérez los recopiló en un único volumen, titulado ingeniosamente *Brevísima relación de la destrucción de África* (1989).
- 157 El biógrafo de Las Casas, Isacio Pérez, sitúa en la obra del ilustrado Cornelius de Pauw el origen del *bulo*, aún repetido en nuestros días, de que fray Bartolomé aplicó un doble rasero moral a americanos y africanos por atribuirles un diferente grado de humanidad. Ver Pérez, Isacio (1991).
- 158 Las Casas (II), libro II, p. 212. En el texto referenciado, la traducción literal del latín al español es 'todas las naciones del mundo son hombres'.
- 159 Las Casas (I), p. 86. *Cursiva mía*.
- 160 Las Casas arriesgó su patrimonio, por ejemplo, en la defensa legal del esclavo Pedro Carmona, y arriesgó su vida al defender, por ejemplo, las Nuevas Leyes, algo que llevó a una muerte violenta, entre otros, al virrey de Perú, Blasco Núñez.
- 161 Cicerón (I).
- 162 Las Casas (I), p. 362. *Cursiva mía*.



- 163 Díaz del Castillo (II), tomo I, p. 117.
- 164 Impulsar el matrimonio mixto era precisamente la finalidad de la ordenanza de los Reyes Católicos de 1503, que instruía al gobernador de La Española a fomentar 'que algunos cristianos se casen con mujeres indias, e las mujeres cristianas con algunos indios, para que los unos y los otros se comuniquen e enseñen'. En el mismo sentido apuntó la real cédula de 1514.
- 165 Acosta (1590).
- 166 Acosta (1590).
- 167 Acosta (1590), cap. XXIV.
- 168 Acosta (1590), cap. XXXVI.
- 169 Acosta (1590), cap. XXXVI.
- 170 Hoy es común referirse a la evolución biológica como evolución *darwiniana*, o como evolución por *selección natural*, atribuyendo su concepción enteramente a Charles Darwin. Pero la evolución biológica, tal como hoy se entiende, resulta de unir dos conceptos básicos: el *cambio orgánico hereditario* y la *selección natural en poblaciones*. El primer concepto fue introducido por Acosta y el segundo por Darwin. Sería, por tanto, más exacto referirse a la evolución biológica como *evolución por mutación hereditaria y selección natural*.
- Es cierto que el neodarwinismo ha mostrado que las mutaciones hereditarias no se producen a nivel orgánico, sino a nivel genético (como accidentes en el proceso de autorreplicación del ADN), pero el neodarwinismo ha mostrado también que la selección natural se materializa igualmente a nivel genético. Así se entiende desde el célebre artículo de W. D. Hamilton 'The genetical evolution of social behaviour' (1964), cuya noción central fue ampliada y popularizada por Richard Dawkins en su libro *The Selfish Gene* (1976).
- 171 Cuando se advierte el papel fundacional de Acosta en la historia del evolucionismo biológico, así como en la aplicación del método biogeográfico, que fue esencial para el desarrollo de la teoría evolutiva (y sin mencionar grandes descubrimientos biogeográficos, como la interconexión ecológica del Viejo y el Nuevo Mundo, o la existencia de una zona ecuatorial exuberante de vegetación), se hace difícil negar a Acosta el título de *fundador de la biología moderna*.
- 172 Lo señalado en este párrafo respecto a la mutación genética neodarwiniana sería igualmente aplicable a teorías que sitúan el origen de la mutación orgánica en otros cambios aleatorios producidos a nivel microbiológico, como la teoría endosimbiótica seriada.
- 173 Acosta (1590), cap. XXXVI.

## 9. LA DIVERSIDAD CULTURAL DE LAS SOCIEDADES HUMANAS

- 174 Citado en Todorov (1982), p. 286.
- 175 Browne (2000).

- 176 Todorov (1982). La especulación de Durán se refería, en realidad, a la cultura maya, progresivamente asimilada por el Imperio azteca.
- 177 Las Casas (II).
- 178 Acosta (1590), libro VI, cap. IX. *Cursiva mía*.
- 179 Las Casas (I), p. 240.
- 180 Colón (II), 16 de diciembre.
- 181 Las Casas (I), p. 16.
- 182 Acosta (1590), libro VII, cap. V.
- 183 Las Casas (I), p. 224.
- 184 Las Casas (V), pp. 129-130.
- 185 En otro contexto, Las Casas había distinguido entre *barbarie en sentido relativo* (que aquí designa como *civilización*, empleando ya un lenguaje científicamente neutro) y *barbarie en sentido absoluto* (que aquí designa como *salvajismo*). Lo que aquí llama *barbarie* no corresponde a ninguna de las categorías distinguidas con anterioridad, sino al concepto tradicional de barbarie aplicado en su época.

## 10. EVOLUCIÓN POSTERIOR DE LA CIENCIA ANTROPOLÓGICA

- 186 Montaigne estuvo ampliamente expuesto a la cultura española de la época por vía de su madre, Antonieta López de Villanueva, quien es probable que lo enseñara a hablar en español. Montaigne tradujo del español al francés la obra del erudito catalán Raimundo Sabunde *Teología natural*, a la que dedicó un largo capítulo de sus *Ensayos*, titulado precisamente *Apología de Raimundo Sabunde*.
- 187 Montaigne (1580), libro I, cap. XXXI.
- 188 Montaigne (1580), libro I, cap. XXXI.
- 189 Montaigne (1580), libro I, cap. XXXI. *Cursiva mía*.
- 190 Montaigne (1580), libro III, cap. VI.
- 191 Algo muy semejante escribió el trinitario castellano Alonso de Castrillo en su *Tractado de República* de 1521. Según su relato del origen de la sociedad, en un principio 'la natura a todos nos hizo iguales en la posesión del mundo', pero entonces 'algunos (...) entraron en las posesiones vacías (...) y dende allí en adelante (...) creció la cubdicia, *corrompiéndose el concierto de las gentes*'. P. 44. *Cursiva mía*.
- 192 Su obra se quedó, en efecto, en un esbozo de una historia de la Humanidad que nunca llegó a escribir. Pero en ese bosquejo Condorcet señaló que la obra futura se dedicaría sobre todo a las fases iniciales de la civilización humana, supuestamente descritas por los viajeros americanos. Se refiere de manera evidente a los cronistas e indigenistas españoles, aunque evita designarlos de forma expresa. Ver Condorcet (1794), p. 191.

En todo caso, la adopción de los esquemas renacentistas de evolución cultural para componer una historia de la Humanidad, que habría de describir el desarrollo

y destino de la especie humana, revela el carácter pionero de estos esquemas en lo que se ha dado en llamar *Filosofía de la historia* (o historicismo), centrada precisamente en esclarecer el sentido del curso histórico. Tradicionalmente se viene apuntando *La ciudad de Dios* de san Agustín como la primera obra de este género filosófico, pero lo cierto es que se trata de una *teología* de la historia, basada en la revelación divina, más que una verdadera *filosofía* de la historia, basada en el estudio racional de la evolución histórica.

- 193 José de Acosta fue explícito, cuatro siglos antes, al atribuir más valor a la cultura que a la raza como factor explicativo del comportamiento humano. En relación con las supuestas deficiencias intelectuales o morales de los indígenas americanos, quiso señalar ‘una cosa muy importante, y es que la incapacidad de ingenio y fiereza de costumbres de los indios no proviene tanto del (...) nacimiento o la estirpe (...) cuanto de la prolongada educación (...) Ya de antiguo estaba yo persuadido de esta opinión y, asegurado ahora con la experiencia, me he confirmado más en ella. Es cosa averiguada que *más influye en la índole de los hombres la educación que el nacimiento*. Porque es cierto que hace no poco el linaje (...) sin embargo, mucha más fuerza tiene la educación y el buen ejemplo, que entrando desde la misma infancia por los sentidos, modela el alma (...) en verdad no hay nación, por bárbara y estúpida que sea, que si fuese educada desde la niñez con arte y sentimientos generosos, no depusiese su barbarie y tomase costumbres humanas y nobles. En nuestra misma España vemos que hombres nacidos en aldeas, si permanecen entre los suyos, quedan plebeyos e incultos; pero si son llevados a las escuelas, o a la corte o grandes ciudades, se distinguen por su ingenio y habilidad, y a nadie van en zaga. Más aún: los hijos de los negros etíopes, educados, ¡oh, caso extraño!, en palacio, salen de ingenio tan pronto y tan dispuestos para todo que, quitado aparte el color, se les tomaría por uno de los nuestros’. Acosta (1577), cap. VIII. *Cursiva mía*.

194 Boas (1904), p. 514.

195 Acosta (1590), libro VI, cap. I.

196 Acosta (1590), libro VII, cap. I.

197 Acosta (1590), libro VII, cap. I.

198 Acosta (1590), libro VI, cap. I.

## 11. LA SÍNTESES DEL PENSAMIENTO RENACENTISTA

199 Hernández (1984).

200 Hernández (1984). Eso no evitaría que en otro momento Vitoria cuestionase la catolicidad de algunos escritos de Erasmo. Ver Hernández (1977).

201 La noción, ya desacreditada, de que las ideas jurídicas y políticas de Grocio fueran creaciones enteramente originales parece tener su origen en la obra del jurista alemán del siglo XVII Samuel Pufendorf. Ver Tierney (1997).

- 202 Cabría añadir varios nombres a esta lista; en particular el del teólogo y jurista castellano Diego de Covarrubias, quien ejercería una especial influencia sobre Grocio.

## 12. LA FILOSOFÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS

- 203 Las Casas (VII), p. 116. *Cursiva mía.*
- 204 Vitoria (II), pp. 710-11.
- 205 Soto (II), vol. I, p. 36.
- 206 Vázquez de Menchaca (1564). Libro I, introducción, p. 10.  
También Juan de Mariana se referiría al riesgo de ‘pérdida de nuestros *derechos naturales*’ por efecto de la corrupción del poder del rey (ver Mariana, 1599, p. 51). Y Suárez reconocería el ‘*derecho natural* que el hombre tiene de alimentar, proteger, y preservar su propio cuerpo’ (citado en Baciero, 2012).
- 207 Grocio (1625), p. 340.
- 208 Tierney (1997). Ver, por ejemplo, la referencia a los glosadores bajomedievales ingleses (p. 67).
- 209 Las Casas (IV), p. 17. La definición de los derechos naturales como derechos inherentes a la persona constituye la clave de su singularidad ética y jurídica, y el hecho de que fuera formulada por Las Casas en una obra dedicada a la emancipación de los pueblos indígenas identifica claramente el contexto iberoamericano en que surgieron estos derechos.
- 210 Suárez (I), libro 4, cap. XIV, §16.
- 211 Vitoria (II), p. 166. *Cursiva mía.*
- 212 Las Casas (XII), razón nona, p. 55. *Cursiva mía.* Otros autores destacados de la Escuela de Salamanca —como Suárez o Grocio— no llegaron a cuestionar la doctrina jurídica de la época que reconocía la posibilidad de hacerse esclavo por libre consentimiento.
- 213 Las Casas (V), tomo II, p. 1241.
- 214 Vázquez de Menchaca (1559). Libro I, introducción, p. 1. *Cursiva mía.*
- 215 Vázquez de Menchaca (1559). Libro I, introducción, p. 1. *Cursiva mía.*
- 216 Vitoria (III), p. 115.
- 217 No todos los autores contemporáneos compartían esa distinción entre felicidad humana (competencia de las autoridades seculares) y felicidad eterna (competencia de las autoridades eclesiásticas). Covarrubias, por ejemplo, entendía que la función de las autoridades seculares era establecer en la república un clima de paz y tranquilidad que propiciase la salvación espiritual de los ciudadanos. El fin último del gobierno secular era, por tanto, de naturaleza religiosa.
- 218 Algunos autores han creído ver en esta cita una total singularidad del pensamiento de Grocio, que supuestamente lo convertiría en el primer iusnaturalista secular contemporáneo y, por tanto, en fundador del Derecho Natural moderno. Pero la

realidad es que esta separación formal entre los planos terrenal y espiritual era ya común en la escolástica humanista y Grocio siguió fundando sus posiciones —de manera complementaria— en verdades reveladas, tanto como los demás miembros de esta corriente.

### 13. LA IDENTIFICACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

- 219 Citado en Baciero (2012). *Cursiva mía*.
- 220 Vitoria (IV), vol. III, p. 340. *Cursiva mía*.
- 221 Citado en Hernández (1984), p. 64. *Cursiva mía*.
- 222 Vives (1541). Comentarios al capítulo VI, libro XIX de *La ciudad de Dios* de san Agustín.
- 223 Citado en Hernández (1984), p. 136.
- 224 Castro (1942).
- 225 Castro (1942), p. 52.
- 226 Castro (1942), p. 212.
- 227 Vitoria (I), p. 193.
- 228 Vitoria (I), p. 196.
- 229 Vitoria (I), pp. 193-4.
- 230 Vitoria (I), pp. 200-5.
- 231 Vitoria (I), pp. 200-5.
- 232 Vitoria (I), p. 212.
- 233 Las Casas (VII), p. 105.
- 234 Suárez (I), libro III, cap. I, §1, p. 197.
- 235 Citado en Goti (1999), p. 398.
- 236 Debió ser un profesor especialmente admirado por sus alumnos, ya que en aquella época el rector de la Universidad de Salamanca era elegido democráticamente por el cuerpo de estudiantes.
- 237 Pérez de Oliva (1580), p. 81. *Cursiva mía*.
- 238 Hernández (1984).
- 239 Pérez de Oliva (1586), p. 66. *Cursiva mía*.
- 240 Citado en Hernández (1984), p. 45. *Cursiva mía*.
- 241 Las Casas (III), libro. II, cap. 37, p. 194. *Cursiva mía*.
- 242 Vitoria (I), p. 131.
- 243 Vitoria (I), p. 132.
- 244 Vitoria (IV) I, p. 192.
- 245 Vitoria (IV) I, p. 192. *Cursiva mía*.
- 246 Citado en Goti (1999), p. 398.
- 247 Citado en Goti (1999), p. 399.
- 248 Locke (1689), p. 7.

- 249 A los efectos de esta exposición, pasamos por alto el hecho de que Locke no extendió a los católicos los beneficios de esta tolerancia religiosa. Lo que subrayamos son los principios filosóficos invocados.
- 250 Voltaire se refirió en varias ocasiones al 'sabio Locke' y a su 'excelente *Carta sobre la tolerancia*' a lo largo de su *Tratado*.
- 251 Las Casas (VIII), p. 71. Cursiva mía.
- 252 Vitoria (I), p. 182. Cursiva mía.
- 253 Vitoria (I), p. 128. Cursiva mía.
- 254 Vitoria (I), p. 130. Cursiva mía.
- 255 Las Casas (IV), p. 18. Cursiva mía.
- 256 Las Casas (VII), p. 105. Cursiva mía.
- 257 Vitoria (I), p. 17. Cursiva mía.
- 258 Las Casas (IV), p. 16. Cursiva mía.
- 259 Las Casas (III), pp. 536-7. Cursiva mía.
- 260 Citado en Hernández (1984), p. 50.
- 261 Vitoria (I), pp. 15-16.
- 262 Citado en Hernández (1984), p. 74.
- 263 Las Casas (III), pp. 536-7.
- 264 Citado en Hernández (1984), p. 142. Cursiva mía.
- 265 Citado en Hernández (1984), p. 142.
- 266 Castrillo (1521), p. 44. Cursiva mía.
- 267 Citado en Beuchot, p. 60. Cursiva mía.
- 268 Vitoria (I), p. 78. Cursiva mía.
- 269 Vitoria (II), pp. 710-11.
- 270 El reconocimiento del matrimonio como derecho natural puede encontrarse también en Suárez y en otros juristas de la época. Ver Tierney (1994).
- 271 Citado en Hernández (1984), p. 70.
- 272 Molina (1607), tomo V, tratado IV, p. 1467.  
 Domingo de Soto ofrece un antecedente de este razonamiento en su *Tratado de la justicia y el derecho*, donde el honor y la fama ya tienen la consideración de derechos naturales de la persona.  
 El derecho al honor y la protección jurídica de la reputación personal es también objeto de tratamiento en profundidad en el libro I de las *Controversias ilustres* de Vázquez de Menchaca.
- 273 Vitoria (I), p. 82. Cursiva mía.
- 274 Citado en Hernández (1984), p. 57.
- 275 Vitoria (I), p. 82.
- 276 El mercedario Joan Jofré estableció en el siglo XV lo que se conoce como el primer hospital psiquiátrico de la historia: el Hospicio de los Santos Inocentes (Valencia).
- 277 Suárez (I), libro VII, cap. IX, §14.



- 278 Es una lógica que, de hecho, tardaría siglos en generalizarse. Incluso en el siglo XVIII, filósofos morales tan avanzados como Kant negarían a la mujer toda 'personalidad civil' por entender que no eran seres económicamente autosuficientes.
- 279 Vitoria (IV), p. 271. *Cursiva mía.*

#### 14. LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

- 280 Leyes de Burgos. Párrafo 14.
- 281 Leyes de Burgos. Párrafo 18.
- 282 Leyes de Burgos. Párrafo 17.
- 283 Leyes de Burgos. Párrafo 37.
- 284 Leyes de Burgos. Párrafo 37.
- 285 Leyes de Burgos. Párrafos 27-32.
- 286 Leyes de Burgos. Párrafo 22. *Cursiva mía.*
- 287 Leyes de Burgos. Párrafo 13.
- 288 Hanke (1974).
- 289 Las Casas (IX), p. 159. *Cursiva mía.*
- 290 Leyes Nuevas. Párrafo 10. *Cursiva mía.*
- 291 Leyes Nuevas. Párrafo 49.
- 292 Leyes Nuevas. Párrafo 27. *Cursiva mía.*
- 293 Leyes Nuevas. Párrafo 28. *Cursiva mía.*
- 294 Leyes Nuevas. Párrafo 43. *Cursiva mía.*
- 295 Leyes Nuevas. Párrafo 24. *Cursiva mía.*
- 296 Leyes Nuevas. Párrafo 26.
- 297 Leyes Nuevas. Párrafo 26.
- 298 Leyes Nuevas. Párrafo 26.
- 299 Leyes Nuevas. Párrafo 50.
- 300 Leyes Nuevas. Párrafo 37.
- 301 Leyes Nuevas. Párrafo 51.
- 302 Leyes Nuevas. Párrafo 49.
- 303 Leyes Nuevas. Párrafo 23.
- 304 Leyes Nuevas. Párrafo 23.
- 305 Leyes Nuevas. Párrafo 34.
- 306 Hanke (1974).
- 307 Zavala (1935).
- 308 Hanke (1949).
- 309 Los estudios clásicos a este respecto son, sobre todo, los de Menéndez Pidal (1940) y Carbia (1943).
- 310 Hanke (1974).
- 311 Hanke (1974).

- 312 Hanke (1974). Se refería probablemente a que la segunda parte de las Leyes Nuevas se promulgaron en Barcelona en 1543, año en que se publicó el *De revolutionibus*.
- 313 Ordenanzas de 1573. Párrafo 139.
- 314 La confrontación ideológica entre estos dos partidos aparece, a primera vista, como una prefiguración remota de la confrontación actual entre derecha política (basada en el principio jerárquico) e izquierda política (basada en el principio igualitario). Ahora bien, la existencia de continuidades históricas en ambos polos políticos sugiere que esa dualidad original no fue en realidad un *antecedente inconexo* de la presente dualidad izquierda/derecha, sino más bien un *precedente genealógico*. Se trataría de un caso más en que rasgos estructurales de las sociedades modernas encuentran su origen en el choque civilizacional entre Viejo y Nuevo Mundo.

El mayor exponente de esa confrontación ideológica entre igualitarismo y supremacismo fue, sin duda, el debate de Valladolid, que opuso a Sepúlveda y Las Casas. Pero hubo innumerable debates análogos, tanto anteriores como posteriores, y tanto formales como informales. Algunos enfrentaban a teólogos por medio de sus escritos, y otros a estadistas en los círculos de poder. Es por ello por lo que cabría caracterizar al Imperio español, ante todo, como un *Imperio dialéctico*.

## 15. LAS GRANDES DECLARACIONES DE DERECHOS

- 315 Art. 1.
- 316 Art. 9.
- 317 Art. 8.
- 318 Art. 16.
- 319 Art. 1.
- 320 Art. 1. Cabe advertir, en todo caso, que no se reconoce de manera literal el derecho a la propiedad, sino el derecho a gozar de 'los medios para adquirir y poseer la propiedad', lo que no parece apartarse sustancialmente de las posiciones sostenidas por los escolásticos humanistas.
- 321 Art. 1. La Declaración recoge también el derecho al sufragio, que por razones de exposición será tratado en el capítulo dedicado al surgimiento de la democracia.
- 322 Es ilustrativo a este respecto que textos jurídicos contemporáneos que sí establecían derechos efectivos, como la Constitución de Pensilvania de 1776, restringían el reconocimiento de esos derechos a los 'ingléses nacidos libres' (*free born Englishmen*).
- 323 'Life, liberty and estate'. Locke (1680). *Segundo tratado*, párrafo 87.
- 324 El único derecho natural que realmente se esforzó en fundamentar (en su *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*) fue el derecho de propiedad.

- 325 Esta idea de Locke tiene, por lo demás, claros precedentes en el pensamiento de Menchaca y de Mariana, como se verá en el próximo capítulo.
- 326 Hinkelammert (1999).
- 327 Armitage (2012).
- 328 Es posible que lo que llevase en realidad a Locke a *eleva*r el derecho de propiedad a la categoría de derecho natural —junto a otros derechos naturales, como la libertad o la igualdad— fuese precisamente el deseo de proteger el derecho a la propiedad de esclavos, que se veía en peligro con la proclamación de la libertad y la igualdad como derechos naturales. Si fuera así, Locke estaría *deshaciendo el trabajo* realizado por autores como Vitoria y Las Casas, que crearon los derechos naturales como la libertad y la igualdad precisamente para asegurar su *prevalencia* sobre los títulos legales de encomenderos y esclavistas.
- 329 'White paper', Locke (1690), vol. I, p. 71.
- 330 Locke (1690).
- 331 La psicología moderna ha venido a confirmar la concepción de la mente como un sistema de capacidades psicológicas innatas, y la neurología ha avanzado de manera notable en la localización precisa de esas facultades. La facultad deliberativa humana, por ejemplo, parece concentrarse fundamentalmente en la corteza prefrontal del cerebro.
- 332 Se menciona otro derecho importante, que es la resistencia a la opresión, el cual, por su carácter de derecho político, será considerado en el capítulo siguiente, dedicado al origen de la democracia.
- 333 La expresión 'derechos naturales' se repite tres veces en la Declaración; la de 'derechos del hombre', otras tres, descontando la del título.
- 334 Preámbulo y art. 2.
- 335 Preámbulo.
- 336 Castrillo (1521), p. 168. Cita completa: '[S]alvo la obediencia de los hijos a los padres y el acatamiento de los menores a los mayores en edad toda, la otra obediencia es por naturaleza injusta porque *todos nacimos iguales y libres*'.
- 337 Art. 4.
- 338 Art. 5.
- 339 Art. 7.
- 340 Art. 8.
- 341 Art. 9.
- 342 Preámbulo.
- 343 Bentham (1824), vol. II, p. 501.
- 344 Marx (1843), p. 241.
- 345 Ver Prieto (1989), p. 337.
- 346 Grégoire (1800).

- 347 Es ilustrativo, a este respecto, su *Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species, Particularly the African*, de 1875, en cuyo prefacio cita a Las Casas como primera referencia histórica del abolicionismo.
- 348 James Montgomery, en su poema *The West Indies and Other Poems*, recogido en *A New and Complete Edition of the Works of James Montgomery* (1823), volumen 1, p. 211.
- 349 Primer Convenio de Ginebra, de 1864.
- 350 Cabe apuntar una reflexión sobre la razón y las implicaciones que ha tenido la adopción de la expresión ‘derechos humanos’ en detrimento de la de ‘derechos naturales’, que desde la Declaración de 1948 ha quedado universalmente desterrada.

A la voluntad de secularizar el pensamiento jurídico y los textos internacionales se sumaba el auge de una concepción académica del Derecho conocida como *positivista*, consistente en reconocer como Derecho solo aquellas normas que han sido aprobadas por las autoridades legítimas mediante procedimientos legales. Se opone, en este sentido, a la escuela tradicional del Derecho Natural, o *iusnaturalista*, que solo reconoce como Derecho aplicable aquellas normas que se ajustan a los principios de justicia determinados por el Derecho Natural —aprobadas o no por autoridades legítimas y por procedimientos legales—. Desde el positivismo jurídico se ha venido criticando la dificultad de definir científicamente el contenido del Derecho Natural, o incluso de acreditar su propia existencia. Se entiende que, aunque hubiera un acuerdo respecto a la naturaleza de las cosas, o de la naturaleza humana, de ahí *no se podría inferir*, en un sentido lógico estricto, una determinada norma ética o jurídica.

Se entiende, en efecto, que las ideas relativas al *ser* —es decir, a lo que ocurre en el mundo— y las relativas al *deber ser* —lo que debería ocurrir— pertenecen a dos planos lógicos distintos, sin que quepa formular inferencias de un plano a otro. Dos personas pueden, por ejemplo, compartir una misma observación de la realidad y derivar de ahí normas contrapuestas sin que ninguno de los dos incurra en una infracción lógica desde el punto de vista formal, ya que las normas encierran un *elemento de voluntad* que en sí mismo elude las reglas de la lógica.

A principios del siglo XX el filósofo inglés G. E. Moore denunció que los iusnaturalistas pasaban sistemáticamente del plano del ser al del deber ser, dando así un paso en falso lógico que calificó como ‘falacia naturalista’. Y era una crítica válida. No hay duda de que cuando Las Casas afirmaba, por ejemplo, que las personas tenían un derecho *inherente* a la libertad estaba expresando una idea de un gran poder retórico, pero también estaba cometiendo un exceso lógico. Vale que la libertad entendida como *facultad* sea inherente a la naturaleza humana pero, entendida como *derecho*, carece de todo carácter inherente, y está sujeta a que un poder legítimo la instituya de forma válida. Dada la imposibilidad lógica de inferir normas a partir de hechos, así como la aparente suficiencia de los

procedimientos legales para producir normas jurídicas válidas, los positivistas decidieron prescindir totalmente de la naturaleza —incluyendo la naturaleza humana— como fundamento de los derechos humanos.

El problema es que los derechos humanos quedaron desprovistos de todo fundamento ético. Solo podían justificarse por el hecho de que la Declaración de 1948, o algún otro texto relevante, hubiera sido fruto de un cierto consenso en la Organización de Naciones Unidas y de que un cierto número de países la hubiera suscrito, pero nada más. Se obviaba la cuestión esencial de *qué había llevado* a los representantes de las naciones a alcanzar ese consenso fundamental y qué los llevaba a promover su vigencia universal, es decir, cuál era el fundamento ético de la Declaración.

Es una carencia manifiesta, que dificulta en términos prácticos la extensión de la Declaración a nuevas áreas culturales del mundo. Si desde esas regiones se pregunta por el fundamento de los derechos humanos y se responde simplemente que su fundamento se encuentra en el consenso que hubo en unas reuniones de 1948 y en las subsiguientes firmas nacionales, no parece realista esperar demasiadas adhesiones. Si, por el contrario, se apela a la común naturaleza del género humano y a la necesidad de proteger lo esencial de esa naturaleza para promover su desarrollo, se estará ofreciendo la participación en un proyecto ético de trascendencia universal.

La realidad es que la protección de la naturaleza humana *sigue siendo el fundamento sustancial de los derechos humanos*, con independencia de que se reconozca o no. Es, de hecho, el *criterio rector* en virtud del cual se reconocen estos derechos. Al considerar, por ejemplo, si un niño tiene derecho a votar, se responde que no, obviamente, porque no tiene la capacidad natural de hacerlo, pero ante la cuestión de si una mujer tiene ese derecho, la respuesta es que sí, porque sí tiene esa capacidad natural. Al considerar si es lícito tener relaciones sexuales con niños, se responde en modo negativo, porque los niños no tienen la capacidad natural para gestionarlas emocional y vitalmente, pero la respuesta es positiva si se trata de adultos, que sí tienen esa capacidad. Al considerar si es lícito atar a las personas con correas o cadenas, se responde que no, ya que las correas y las cadenas violentan su natural capacidad deliberativa, pero si se trata de caballos, la respuesta es que sí es lícito, naturalmente, ya que no se considera que tengan una facultad deliberativa que pueda ser violentada. La naturaleza humana sigue siendo, en definitiva, *el patrón por el que se reconocen y configuran los derechos humanos*, por más que su invocación se considere superada desde el punto de vista doctrinal.

Todo apunta a que se cometió un exceso ideológico al rechazarse de forma indiscriminada el Derecho Natural y los derechos naturales; que se negó acertadamente la *doctrina jurídica iusnaturalista* que pretendía deducir normas de los hechos, pero que se prescindió de manera errónea de una *filosofía humanis-*

*ta de los derechos naturales* que no incurría en la ‘falacia naturalista’, ya que distinguía los planos del ser y del deber ser. Partía de un estudio racional de la naturaleza humana, constataba que el ejercicio y desarrollo de las facultades naturales hacían felices a las personas, diseñaba unos derechos para proteger esas facultades naturales y añadía abiertamente un sencillo elemento de voluntad, en sentido aprobatorio.

Es una filosofía humanista que puede encontrarse en diversos autores de la Escuela de Salamanca, conviviendo, en efecto, con la filosofía tradicional del Derecho Natural y que ofrece una fundamentación ética racional a los derechos humanos.

351 Artículos 22, 26.2 y 29.1.

352 Artículos 5, 7, 8, 9, 10 y 11.

353 Artículos 13, 19 y 20.

354 Artículos 2 y 4.

355 Artículos 17, 22, 23, 24, 25, 26 y 27.

356 El derecho al sufragio, reconocido en esta y otras Declaraciones, será tratado en el capítulo siguiente.

## 16. LOS DERECHOS HUMANOS EN EL SIGLO XXI

357 Vitoria (I), p. 209.

358 Vitoria (I), p. 202.

359 Vitoria (I), pp. 208-209.

360 Vitoria (I), p. 212.

361 Vitoria (I), p. 121.

362 Vitoria (I), p. 211.

363 Vitoria (I), p. 202.

364 Vitoria (I), p. 208.

365 Condición esencial para que la Corte pueda cumplir la misión universal que tiene encomendada es la aceptación de su jurisdicción por parte de todos los miembros de la comunidad internacional.

## 17. EL PRINCIPIO REPRESENTATIVO

366 Hubo, de hecho, multitud de precedentes de representación popular en las ciudades medievales, tanto en las *comunas* o ciudades-estado italianas, como en los municipios ordinarios de diversos reinos europeos.

367 En algún caso parece que se llegó al extremo de condenar a muerte a una persona mediante votación en la plaza pública y al día siguiente —ya ejecutada la sentencia— admitir que había sido un error y votar que se erigiera un monumento en su honor por entender que se trataba, en realidad, de un ciudadano ejemplar.



- 368 Así ha inscrito la Unesco los *Decreta* de León en su Registro de Memoria del Mundo.
- 369 Arvizu (2013).
- 370 Arvizu (2013).
- 371 Algunos autores, como Luis Suárez, subrayan la importancia del Fuero de León, de 1017, que por primera vez estableció que los siervos podían liberarse separándose de la tierra y llevando consigo el grueso de sus bienes muebles, con lo que aumentó así la base social de hombres libres. Ver Suárez (2009).
- 372 Arvizu (2013).
- 373 El carácter más o menos democrático de las instituciones municipales varió sustancialmente dentro del reino de León, así como en los diferentes reinos españoles, que experimentaron, además, una diferente evolución histórica.
- 374 Arvizu (2013).
- 375 Arvizu (2013).
- 376 El texto de los *Decreta* de que se dispone no es original, sino resultado de una transcripción, lo que ha llevado a algunos autores a sugerir que la referencia a los ‘ciudadanos elegidos en cada una de las ciudades’ podría haberse introducido con posterioridad. La representación de los ciudadanos en las Cortes de León está acreditada, en todo caso, desde 1202.
- 377 *Decreta* (1188). Párrafo XII.
- 378 En la Constitución española de 1978, por ejemplo, la inviolabilidad del domicilio se proclama en el artículo 18.
- 379 *Decreta* (1188), párrafo VIII.
- 380 Hay una disposición semejante en la Magna Carta inglesa, en virtud de la cual ningún hombre podrá ser detenido si no es en virtud de sentencia judicial de sus pares o por la ley del reino. Ambas disposiciones se relacionan con la institución del *habeas corpus* reconocida por el Derecho Romano.
- 381 *Decreta* (1188), párrafo IX.
- 382 *Decreta* (1188), párrafo IV. *Cursiva mía*.
- 383 Colmeiro (2006).
- 384 González Antón (2003).
- 385 Carta Magna, párrafo 14.
- 386 Ver Suárez, L. (2009). Según Luis Suárez, Simón de Montfort conoció el modelo de las Cortes de León en la peregrinación que realizó a Santiago de Compostela unos años antes.

## 18. EL PRINCIPIO DEMOCRÁTICO

- 387 Discurso de Gettysburg (1863).
- 388 Castrillo (1521), p. 170.
- 389 Castrillo (1521), p. 162. *Cursiva mía*.

- 390 Castrillo (1521), p. 165.
- 391 Castrillo (1521), p. 169. *Cursiva mía*.
- 392 Castrillo (1521), p. 162.
- 393 Castrillo (1521), p. 168. *Cursiva mía*. Un ejemplo concreto de rendición de cuentas en el sistema jurídico de la España renacentista es el llamado *Juicio de Residencia*, por el que todos los altos cargos destacados en territorios de ultramar debían someterse al examen exhaustivo de su gestión una vez terminado su destino.
- 394 Castrillo (1521), p. 26.
- 395 Castrillo (1521), p. 167.
- 396 La cuestión merece una investigación en profundidad, ya que el tenor literal del texto sí apunta a una elección democrática del jefe de Estado.
- 397 Vitoria (I).
- 398 Vitoria (I).
- 399 Vitoria (I), p. 50.
- 400 Maquiavelo (1531), p. 264. *Cursiva mía*.
- 401 Maquiavelo (1531), p. 268.
- 402 Maquiavelo (1531), p. 277. *Cursiva mía*.
- 403 Maquiavelo (1531), p. 265.
- 404 Maquiavelo (1531), p. 543.
- 405 Aquino (I), libro I, cap. 7: '[Q]uia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur. Sic Romani Tarquinium superbum...'
- 406 Romanos 13, 1-2.
- 407 Esta consideración tiene una notable trascendencia política e histórica, ya que puede señalar el origen de España como nación política moderna. En efecto, la doctrina viene distinguiendo entre el concepto tradicional de *nación política* —entendido simplemente como una *población* con un *territorio* definido y un *gobierno* independiente— y el concepto de *nación política moderna* —entendido como un Estado que además reconoce la soberanía popular. De acuerdo con estas nociones, cabe considerar que la nación política española tuvo su primera expresión en el reino visigodo de Toledo (siglo VII), mientras que la fecha generalmente apuntada para marcar el origen de España como nación política moderna es 1812, ya que la constitución liberal aprobada ese año proclamaba de manera explícita la soberanía del pueblo español. Ahora bien, si, como se ha mostrado, el principio de soberanía popular ya formaba parte de la constitución interna de la España renacentista, podría retrotraerse naturalmente a este periodo el origen de España como nación política moderna. Sería, de hecho, la primera en constituirse. Una diversidad de levantamientos populares contra el poder considerado ilegítimo —desde la rebelión comunera hasta la insurrección antinapoleónica— acreditan, en todo caso, una profunda conciencia de la soberanía popular en el pueblo español.

- 408 Constitución de Ávila (1520). Cursiva mía.
- 409 Constitución de Ávila (1520).
- 410 Constitución de Ávila (1520). Cursiva mía.
- 411 Vitoria (V), p. 37. Cursiva mía.
- 412 Soto (I), vol. II, p. 302. Cursiva mía.
- 413 Soto (I), vol. III, p. 389.
- 414 Años después, Calderón escribiría *El alcalde de Zalamea* (1636), con una trama muy semejante, aunque en este caso el padre de la joven violada se haría elegir alcalde para castigar al tirano. También contaría, naturalmente, con la aprobación final del rey.
- Junto a estos dramas de contenido político, proliferó en aquella época la llamada *comedia nueva*, caracterizada por rechazar los cánones teatrales clásicos establecidos por Aristóteles, especialmente en lo que se refiere a los temas dominantes, que ya no serían las grandes epopeyas de dioses y príncipes, sino las historias cotidianas de la gente común. Fue otra expresión cultural de la ideología popular, o incluso populista, que predominó en aquella época. Lope de Vega sería el gran teórico de este nuevo teatro, explicado en *El arte nuevo de hacer comedias* (1609).
- 415 Vázquez de Menchaca (1559), cap. 21, 8.
- 416 Vázquez de Menchaca (1559), Introducción, 17. Cursiva mía.
- 417 Las Casas (X), p. 405.
- 418 *Iustitia regnorum* (1591).
- 419 Roa (1591), p. 3.
- 420 Roa (1591), p. 10. Cursiva mía.
- 421 Roa (1591), p. 35. Cursiva mía.
- 422 Ver Roa (1591), pp. XXIII y XXIX.
- 423 Ver Roa (1591), p. XXIV. Precisamente en referencia a esos intérpretes ‘modernos’ de la teoría política, el historiador inglés lord Acton escribió en el siglo XIX: ‘the greater part of the political ideas of Milton, Locke, and Rousseau may be found in the ponderous Latin of Jesuits who were subjects of the Spanish Crown, of Lessius, Molina, Mariana and Suarez’. Ver *Essays in the History of Liberty*, ed. J. Rufus Fears (Liberty Fund, Indianápolis, 1985), ‘Sir Erskine May’s Democracy in Europe,’ p. 71.
- 424 Ver Roa (1591), p. XXIV.
- 425 Ver Roa (1591), p. XXIX.
- 426 Ver Roa (1591), p. XXX. Algo parecido ocurriría después con Mariana. En efecto, tras el regicidio de Enrique III de Francia en 1610, las autoridades francesas ordenaron quemar en público su tratado *De rege* por su explícita justificación del tiranicidio, que supuestamente habría inspirado al regicida Ravailac. Luego pidieron que el libro se prohibiera también en España, pero Felipe III se negó a hacerlo.

- 427 Mariana (1599), p. 51.
- 428 Mariana (1599), p. 52.
- 429 Mariana (1599), p. 51. *Cursiva mía*. Se estaba refiriendo en concreto a los ‘severos’ aragoneses, quienes por ese temor crearon una serie de instituciones limitadoras del poder real.
- 430 Mariana (1599), p. 38.
- 431 Mariana (1599), p. 27.
- 432 Mariana (1599), p. 51.
- 433 Mariana (1599), p. 55.
- 434 Mariana (1599), p. 44.
- 435 Mariana (1599), p. 44. *Cursiva mía*.
- 436 Mariana (1599), p. 44.
- 437 Mariana (1599), pp. 44-45. *Cursiva mía*.
- 438 Mariana (1599), p. 45. *Cursiva mía*.
- 439 Mariana (1599), p. 48.
- 440 En su defensa del principio constitucional, y de los consiguientes conceptos de soberanía popular y rebelión legítima, Suárez citó numerosos antecedentes intelectuales, tanto de la primera escolástica (santo Tomás) como de la segunda (Soto, Covarrubias, Molina, Báñez, etc.).
- 441 Ver González de la Mora (1991). Cuenta ochenta y nueve citas de Menchaca en la *Política* de Althusius.
- 442 El propio himno nacional de los Países Bajos, compuesto precisamente en aquella época, refleja este esquema constitucional, partiendo del juramento de fidelidad al ‘rey de España’ y concluyendo con un llamamiento a derrotar a ‘la tiranía’.
- 443 Citado en Egío (2014), p. 390.
- 444 Citado en Egío (2014), p. 393.
- 445 Grocio (1647), vol. I, p. 226.
- 446 Buchanan (1799). Otro escocés, el pastor presbiteriano Samuel Rutherford, expondría unos años después sus tesis constitucionalistas, inspiradas en lo fundamental en la obra de Menchaca y Althusius. En su libro *Lex, rex* —traducido por lo general como *La ley es rey*—, Rutherford calificaría el poder real como una responsabilidad *fiduciaria*, es decir, derivada de un acto de confianza del pueblo y ajena completamente a la condición de señor. En cuanto esa confianza se traicionase, el pueblo quedaría liberado de toda sujeción. Como decía Rutherford citando a Menchaca: ‘el pájaro que fue apresado y ha escapado, es libre’.
- 447 Vázquez de Menchaca (1559), libro I, cap. 13, p. 276. *Cursiva mía*.
- 448 Vázquez de Menchaca (1559), libro I, introducción, p. 82. *Cursiva mía*.
- 449 Vázquez de Menchaca (1559), libro I, introducción, p. 80.
- 450 Escribe: ‘[A]sí como el contrato (*contractus*) es el convenio de dos o más individuos sobre un mismo asunto, del mismo modo la ley es el consentimiento de muchos ciudadanos en una misma voluntad’. Vázquez de Menchaca (1559), libro

- I, cap. I, p. 107. Anticipa la noción rousseauiana de la ley como expresión de la voluntad general del pueblo.
- 451 Mariana (1599), p. 11.
- 452 Mariana (1599), p. 14.
- 453 Mariana (1599), p. 15.
- 454 Mariana (1599), p. 14. Es interesante la referencia a los derechos naturales, 'que nos constituyen como hombres'. La expresión revela una identificación esencial entre esos derechos y nuestra humanidad, de acuerdo con la filosofía de los derechos naturales ya establecida. Pero lo cierto es que invierte los términos. No son esos derechos los que constituyen nuestra humanidad, sino nuestra humanidad la que constituye esos derechos. Tal vez hubiera sido más exacto, en este sentido, referirse a los derechos 'que nos reconocen y tratan como hombres', o bien, alternativamente, a los derechos que 'nos constituyen como ciudadanos'.
- 455 Grocio (1865), p. 33.
- 456 Grocio (1865), p. 36. Cursiva mía.
- 457 Hobbes (1651), p. 71.
- 458 A la luz de estas premisas, no es extraño que se haya visto en la teoría absolutista de Hobbes un precedente del totalitarismo contemporáneo.
- 459 En eso tendría como precedente al tratadista francés Jean Bodin.
- 460 Locke II, p. 21.
- 461 Locke II, p. 147.
- 462 Rousseau (1776), I, VI.
- 463 Rousseau (1776), I, VII.
- 464 Rousseau (1776), I, VIII. El origen de la expresión 'estado de naturaleza' suele atribuirse al *Leviatán* de Hobbes, pese a que no puede encontrarse como tal en ninguna parte del texto. Rousseau sí la emplea literalmente.
- 465 Rousseau (1776), I, V.
- 466 Fue precisamente para evitar que el contrato social se emplease para justificar el sometimiento absoluto del individuo a la sociedad que Menchaca advirtiera que en virtud de ese contrato 'solo existe cierta sociedad de buena fe' y no una dominación total del todo sobre las partes.
- 467 Reconocía que su fórmula política era una 'quimera', ya que resultaba materialmente impracticable en las grandes naciones de la época, pero la consideraba viable en microestados como los cantones de su Suiza natal. Reconocía también que estos microestados eran incapaces de defenderse ante las grandes naciones de su entorno, por lo que postuló una idea de *confederación de estados* que nunca llegó a desarrollar teóricamente [Rousseau (1776), I, XII]. Su sistema político ideal era, por tanto, el de un *microestado bajo un poder popular absoluto, sin derechos naturales y confederado a otros microestados*.
- 468 Rousseau (1776), I, VII.
- 469 Mariana (1599), p. 52.

- 470 Mariana (1599), p. 52. Cursiva mía.
- 471 Mariana (1599), p. 52. Cursiva mía.
- 472 Mariana (1599), p. 52. Cursiva mía.
- 473 Mariana (1599), p. 54. Cursiva mía.
- 474 Vázquez de Menchaca (1559), libro I, cap. 50, p. 127.
- 475 Roa (1591), p. 9.
- 476 Roa (1591), p. 1.
- 477 Las Casas (IV), p. 34. Cursiva mía. Un razonamiento análogo llevó a Menchaca a afirmar que ‘todo poder justo y legítimo ha dimanado inmediata y particularmente del *consentimiento del pueblo* y la *elección de los ciudadanos*’. Vázquez de Menchaca (1559), libro II, cap. 21, 41.
- 478 Las Casas (IV), p. 35.
- 479 Las Casas (IV), p. 33. Cursiva mía.
- 480 Las Casas (IV), p. 35.
- 481 Es posible que la expresión ‘*consent of the governed*’ empleada en las declaraciones americanas derivase inmediatamente de Locke, que solía hablar de ‘*consent of the people*’, reproduciendo literalmente las referencias que hacían Menchaca y Suárez al ‘consentimiento del pueblo’. Ahora bien, estos autores se estaban refiriendo al consentimiento *original* del pueblo en la institución del poder de gobierno. La expresión ‘*consent of the governed*’ de las declaraciones estadounidenses apunta, en cambio, al consentimiento popular con que debe contar el gobernante en *el ejercicio de su acción de gobierno*. Este es el sentido de la expresión introducido originalmente por Mariana, Roa y Las Casas.
- 482 Las Casas (V), p. 1143.
- 483 Las Casas (XI), p. 455. Cabía, eso sí, el uso de la palabra: ‘Con el fin de que otorguen tal consentimiento libremente, conviene (...) convencerlos con palabras muy dulces (...) y buenos razonamientos’ (Las Casas [V], p. 1143). Si efectivamente se otorgaba el consentimiento popular, el pueblo en cuestión quedaría legítimamente incorporado al Imperio, pero aun en ese caso debía establecerse un mecanismo institucional para pulsar constantemente la voluntad de cada pueblo. El tratamiento de los asuntos públicos requería, según Las Casas, ‘*que se convoquen procuradores en los pueblos* y sus comunidades para que lo entiendan y consientan si fueran cosas útiles’. (Las Casas [XI], p. 466.)
- 484 Suárez (I). Libro VII, cap. IX.
- 485 Suárez (I). Libro VII, cap. X, §1.
- 486 Suárez (I). Libro VII, cap. IX, §12.
- 487 Suárez (I). Libro VII, cap. IX, §14. Cursiva mía.
- 488 El nombre suele traducirse al español como ‘Niveladores’ en el entendido —erróneo— de que su nombre original proviene de una supuesta vocación de nivelar o equiparar clases sociales. Pero el nombre *Levellers* proviene realmente de una expresión despectiva dirigida contra quienes habían derribado cercas durante



la revuelta de Midland, de principios del siglo XVII, oponiéndose al cercado de tierras que previamente habían sido comunes. Su traducción más fiel sería, en este sentido, la de 'derribacercas'.

489 Ver Sharp (1998).

## 19. EL PRINCIPIO UTÓPICO

490 Ver Hanke (1949).

491 Ver Hanke (1949).

492 Ver Hanke (1949).

493 Quiroga (1538), párrafos introductorios.

494 Marx (1875), p. 325. Los socialistas utópicos franceses Saint-Simon y Blanc escribieron, al parecer, frases prácticamente idénticas. El colectivismo sería un caso más de noción ideológica contemporánea que encuentra su origen histórico en la confluencia civilizacional entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Otro caso sería el concepto de revolución, que en América incorporó por primera vez el principio utópico.

495 Ver Graham (1901). *La arcadia perdida* ofrece un recorrido histórico y una defensa de las misiones jesuítico-guaraníes desde la perspectiva de un socialista escocés. Es el texto original en que se basaron los guionistas de la película *La misión*.

496 Montesquieu (1747), tomo I, p. 59.

497 Voltaire (1756), p. 125.

498 Parece que el propio Friedrich Engels convivió en una de las comunidades de Owen y que, partiendo de esa experiencia, estableció la distinción clásica entre socialismo utópico y socialismo científico.

499 Owen fundó su primera comunidad en Indiana e inició gestiones para fundar otra en territorio mexicano. Fourier entendió desde el principio que su red de falansterios había de desarrollarse primordialmente en América, teniendo la ciudad de México como centro de esa red.

500 La tradición utópica produciría nuevos experimentos sociales en la España del siglo XX. Por un lado, cabría citar la *revolución anarquista* de 1936, basada en buena medida en los principios de organización económica anarquista esbozados por el teórico Diego Abad de Santillán, y que fue clausurada necesariamente por la derrota republicana de 1939. Por otro lado, sobresale la *corporación de cooperativas industriales de Mondragón*, lanzada en 1955 por el jesuita vasco José María Arizmendarrieta, que aún sigue activa y se mantiene como referencia mundial del movimiento cooperativo.

## 20. LAS REVOLUCIONES ATLÁNTICAS

- 501 En cuanto a la palabra ‘revolución’, suele afirmarse que en su sentido político apareció en el siglo XVII o XVIII, pero de hecho hay textos del siglo XVI que la emplean precisamente en ese sentido. Es el caso de las Leyes Nuevas, por ejemplo.
- 502 Ver Quarleri (2007) y (2008). En Graham (1901) se recoge en los siguientes términos un episodio en el que un jefe guaraní se dirige a unos comisionados de la Corona española invocando los ‘derechos del hombre’ contra los propósitos del Tratado de Madrid: *‘Sepe Tyaragu, an official of the reduction of San Miguel (...) took high ground, daring to talk about the rights of man, of the love of country, and said that liberty consisted in being allowed to enjoy his property in peace, sentiments which, though admirable enough in a white man’s mouth, for men of colour are but fit for copy-books.’*
- 503 Cabe preguntarse, de hecho, si el propio Tratado de Madrid no encerraba también un intento de supresión ideológica que ponía fin a un modelo productivo alternativo demostradamente viable. Queda por investigar, en este sentido, si no se trató de un ‘utopicidio’ planeado por los gobiernos de España y Portugal de ese momento.
- 504 Paine (1776), p. 84. Traducción mía. Cursiva mía.
- 505 Cursiva mía.
- 506 Cursiva mía.
- 507 Cursiva mía.
- 508 Cursiva mía
- 509 Se hacía incluso un hueco para la aristocracia entendida en el sentido tradicional, como élite social, al identificar parcialmente al Senado con la representación de los *gentlemen* de cada estado.
- 510 A eso se sumaba la tradición estadounidense de elección popular de jueces locales en determinados estados.
- 511 *The Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution* (Elliot’s Debates), vol. III, p. 380. Disponible en la Library of Congress web page.
- 512 Gauthier (2007). Mariana alcanzó también gran popularidad en Inglaterra, en especial a lo largo del siglo XVII. El traductor de una de sus obras escribe en 1699 que ‘apenas había un zapatero que, pese a conocer sólo el título de su libro, no citase las tesis sediciosas de Mariana’. Citado en Fernández Álvarez (2017), p. 204. Traducción mía.
- 513 Art. 3.
- 514 Art. 2.
- 515 Art. 2.
- 516 Art. 15.

517 Art. 16.

518 Art. 6.

## 21. LA UNIVERSALIDAD DE LA DEMOCRACIA

519 Lincoln (1953), vol. IV, p. 241.

520 Preámbulo, segundo párrafo.

521 Art. 21.3.

522 Según apunta Stanley Payne, 'el liberalismo español fue pionero en el voto secreto en 1812, mientras Gran Bretaña mantuvo el voto oral hasta 1872 y Dinamarca votó a mano alzada hasta 1901'. Ver Payne (2017), p. 117.

523 *Cursiva mía.*

524 Roa (1592), p. 6.

## 22. EL PRINCIPIO DEL FIN DE UNA ERA

525 Hanke (1949).

526 Hanke (1949).

527 Hanke (1949).

528 Hanke (1949).

529 Hanke (1949).

530 Hanke (1949), p. 111.

531 Brufau (1960), p. 224.

532 Ambas polémicas estaban, de hecho, íntimamente imbricadas, pero su distinción conceptual resulta útil a estos efectos.

533 Murillo (1984).

534 Vitoria (I), p. 89.

535 Vitoria (I), p. 95.

536 Soto (II), vol. II, p. 304.

537 Como puede observarse en las repetidas referencias a los 'bárbaros', el término carece de connotaciones peyorativas en el lenguaje de Vitoria.

538 Vitoria (I), pp. 96-105

539 Vitoria (I), p. 105.

540 Vitoria (I), p. 106. *Cursiva mía.*

541 Vitoria (I), p. 106.

542 Vitoria (I), pp. 116-117.

543 Vitoria (I). *Cursiva mía.*

544 Vitoria (I), p. 117.

545 Vitoria (I), p. 118.

546 Vitoria (I).

547 Vitoria (I), p. 123.

- 548 Vitoria (I), p. 123.
- 549 Vitoria (I), p. 123.
- 550 Vitoria (I), p. 124.
- 551 Vitoria (I), p. 124.
- 552 Vitoria (I), p. 125.
- 553 Vitoria (I), p. 131.
- 554 Vitoria (I), p. 129.
- 555 Vitoria (I), p. 130.
- 556 Vitoria (I), p. 131.
- 557 Vitoria (I), p. 136.
- 558 Vitoria (I), p. 141.
- 559 Vitoria (I), p. 141.
- 560 Vitoria (I), p. 142.
- 561 Vitoria (I), p. 144.
- 562 Vitoria (I), p. 139.
- 563 Vitoria (I), p. 142.
- 564 Vitoria (I), p. 145.
- 565 Vázquez de Menchaca (1559). Libro II, cap. 22, p. 67.
- 566 Vitoria (I), p. 146.
- 567 Vitoria (I), p. 147.
- 568 Vitoria (I), p. 87.
- 569 Vitoria (I), p. 149.
- 570 Vitoria (I), p. 149. *Cursiva mía*. La filosofía inspiradora de este hipotético título justificativo sería adoptada luego por el llamado *sistema de mandatos* instituido a principios del siglo XX para gobernar poblaciones aún consideradas incapaces de hacerlo por sí mismas. Cualquiera que fuera la aplicación práctica del sistema, lo cierto es que los mandatos se establecieron con el fin explícito, avanzado por Vitoria, de servir el interés de las poblaciones gobernadas. Los defensores del sistema de mandatos se apoyaron, de hecho, en la autoridad de Vitoria para oponerse a quienes defendían el derecho de los pueblos ‘civilizados’ a apropiarse de los territorios de los pueblos que se pretendía ‘civilizar’. Ver, por ejemplo, Pagden (2015).
- 571 Contra esto reaccionó airadamente Las Casas escribiendo que ‘Sepúlveda, para probar su impía doctrina, cita al doctísimo padre Francisco de Vitoria diciendo que aprueba la guerra con los indios (...) Ahora quien lea las dos partes de la *Prima relectio* fácilmente observará con claridad que este varón doctísimo propone y católicamente refuta, en la primera parte, los siete títulos por los que puede parecer justa la guerra contra los indios’. Las Casas admite que la segunda parte reconoce vías alternativas para incorporar territorios al Imperio —como es el caso de la guerra defensiva—, pero niega que se hayan dado circunstancias habilitantes de esta naturaleza. Afirma, por el contrario que en el texto ‘se

presuponen cosas falsísimas' fabricadas por 'esos bandidos que devastan de forma extraordinaria esa región del mundo'. En rigor, Vitoria no 'presupone' nada; se limita a considerar escenarios hipotéticos que, en su caso, justificarían incorporaciones territoriales. Ninguno de ellos contempla la guerra de conquista. Ver Las Casas (I), p. 343.

- 572 Ver, por ejemplo, Anghie (2004), Pagden (2015) o Murillo (1984). Puede observarse una extraña coincidencia a este respecto entre dos corrientes intelectuales dispares: la historiografía tradicional española identificada con los fines y propósitos de la Conquista, y los estudios posmodernos sobre el origen del Derecho Internacional. La interpretación distorsionada de Vitoria sirve a los primeros para justificar jurídicamente la guerra de conquista y a los segundos para mantener la tesis general de que el Derecho Internacional surgió como una racionalización interesada del imperialismo europeo. Desde ambos extremos —uno defensivo y el otro acusatorio— habrá de reconocerse que la lectura de la obra de Vitoria debilita seriamente sus respectivas tesis.
- 573 Vitoria (I), p. 127. *Cursiva mía.*
- 574 Un pasaje que a primera vista podría interpretarse como una sanción de las conquistas sería el párrafo introductorio de la *Relección sobre el Derecho de Guerra*, en el que Vitoria afirma que 'la posesión y ocupación de las provincias de los bárbaros que llamamos indios parece poderse defender fundamentalmente con el derecho de guerra'. Pero esto no puede confundirse con una justificación de la conquista, ya que Vitoria especifica que esa ocupación podría defenderse 'fundamentalmente con el derecho de guerra', es decir, como resultado de una acción de castigo militar emprendida en respuesta a la agresión previa de un reino indígena. La expresión 'fundamentalmente' haría referencia a otras formas de incorporar territorios, como la adhesión voluntaria al Imperio, o la necesidad de proteger a las víctimas de crímenes especialmente aberrantes, como la antropofagia o los sacrificios humanos. En ninguno de estos supuestos cabría hablar de conquista en sentido propio. Se trata simplemente de una frase subordinada ('Dado que la posesión y ocupación...') en un párrafo introductorio donde Vitoria explica que, 'después de haber tratado en la relección primera de los títulos que los españoles pueden alegar sobre aquellas provincias', le 'parece conveniente agregar una breve discusión sobre este derecho [de guerra] a fin de complementar la relección anterior'. Cualquier interpretación en el sentido de que con este párrafo Vitoria estuviese dando su aprobación a las conquistas militares, en abierta contradicción con sus escritos anteriores —que, según dice, únicamente pretende 'complementar'— parece totalmente fuera de lugar.
- 575 Aunque, en su famosa carta al padre Arcos, Vitoria emplease el término 'conquista' de manera laxa (como 'incorporación territorial' en general, posiblemente lícita), en sus relecciones académicas evitaría el uso del término si no era en el sentido riguroso aquí apuntado (como guerra no provocada para la usurpación

- de tierras ajenas). La carta la escribió cuatro años antes de las *Relecciones de indios*, por lo que es posible que en ese momento aún no hubiese depurado su lenguaje jurídico. En todo caso, el tenor general de la carta es inequívoco en cuanto a la condena moral de cualquier conquista entendida en sentido estricto.
- 576 Vitoria (I), pp. 19-21. *Cursiva mía*.
- 577 Más adelante se detalla el contenido de esta doctrina.
- 578 Los 'títulos legítimos' de Vitoria eran inherentemente impotentes para habilitar un programa de acción porque la aplicación de cada uno de ellos dependía estrictamente de la voluntad de los príncipes indígenas, ya fuera para adherirse al Imperio o para atacarlo, justificando en su caso una acción de guerra española que pudiera generar un botín territorial. Teniendo en cuenta que Vitoria condenaba enérgicamente el 'buscar pretextos' de guerra para activar este mecanismo, la totalidad de las vías legítimas quedaba a expensas de las decisiones indígenas, lo que difícilmente puede sustentar un plan de acción.
- 579 Vitoria (I), p. 150. *Cursiva mía*. En cuanto al modelo colonial portugués en África, cabe señalar que lo que retuvo su penetración hacia el interior del continente fue realmente la impenetrabilidad de la selva tropical y no una voluntad política, como evidenciaría después la conquista del Brasil. Además, el eje del comercio portugués en África sería el tráfico de esclavos capturados, algo que Vitoria rechazaría expresamente.
- 580 Vitoria (I), p. 150. Las Casas fue uno de los autores que defendieron en algún momento las tesis 'abandonistas' (defensoras del abandono radical de la empresa americana) aunque posteriormente defendió una especie de federación voluntaria de pueblos bajo la protección del Imperio.
- 581 El incidente hace preguntarse, además, para qué iba Vitoria a buscarse estos problemas con la Corona, si su verdadera intención —según el rumor— era apuntalar la ambición imperial; para qué oponerse a la justificación que venía haciéndose de las conquistas, si lo que realmente pretendía era habilitar esas conquistas. El rumor tiene, por tanto, el triple defecto de (1) carecer de fundamento documental, (2) contradecir las pruebas documentales existentes, y (3) contradecirse en sus propios términos.
- 582 Hanke (1949).
- 583 Hanke (1949).
- 584 Las Casas (I), p. 5.
- 585 Tomado de Pagden (2015), p. 37. Traducción mía.
- 586 Fernández-Armesto (2013), p. 40.
- 587 Boswell (1830), p. 137. Traducción mía.
- 588 Otro pensador ocasionalmente señalado como primer intelectual público moderno es Erasmo de Róterdam, pero Erasmo careció de la *independencia intelectual* necesaria para merecer ese título.

**23. LA LEY GLOBAL**

- 589 Vitoria (I), p. 134.
- 590 Vitoria (I), p. 134.
- 591 Vitoria (I), p. 134.
- 592 Suárez (I), libro I, cap. XIX, p. 190.
- 593 Suárez (I), libro I, cap. XIX, p. 191.
- 594 Suárez (I), libro I, cap. XIX, p. 194.
- 595 Es el caso, por ejemplo, de Suárez, de Gentili, de Grocio o de Kant.
- 596 El principio de universalidad introducido por Vitoria sería, de hecho, el catalizador de esta síntesis, ya que tanto el *Ius Gentium* como el Derecho de Guerra estarían en su visión —y en el futuro Derecho Internacional— regidos por el interés general de la Humanidad y aplicados por los Estados como partes integrantes de la sociedad internacional (actuando ‘con la autoridad de todo el orbe’). Ambas tradiciones quedarían de este modo subsumidas en un único sistema jurídico internacional.
- 597 Vitoria (I), p. 165.
- 598 Vitoria (I), p. 176.
- 599 Vitoria (I), p. 165.
- 600 Vitoria (I), p. 165.
- 601 Suárez (III), p. 308.
- 602 Suárez (III), p. 305.
- 603 Vitoria (I), p. 24.
- 604 Vitoria (I), p. 178. *Cursiva mía*.
- 605 Vitoria (I), p. 51.
- 606 La historia del Derecho Natural muestra una evolución de la primera a la segunda categoría de leyes naturales, y eso se traduciría en una evolución análoga del Derecho Internacional.
- 607 Vitoria (I), p. 51.
- 608 Vitoria (I), p. 134.
- 609 Vitoria (I), p. 134. Suárez había teorizado sobre la promulgación de normas consuetudinarias dentro de una república, definiendo un procedimiento más simple, que permitía su adopción por mayoría —no por consenso—. Luego trasladaría el mismo procedimiento al ‘poder legislativo’ de la sociedad internacional.
- 610 Vitoria (I), p. 179.
- 611 Vitoria (I), pp. 138-9.
- 612 Vitoria (I), p. 183.
- 613 Vitoria (I), p. 181.
- 614 Vitoria (I), p. 176.
- 615 Vitoria (I), p. 210.
- 616 Vitoria (I), p. 178.



- 617 Vitoria (I), p. 179.  
 618 Vitoria (I), p. 178.  
 619 Suárez (III), 1113.  
 620 Suárez (III), 1275.  
 621 Suárez (III), 1218.  
 622 Suárez (III), 1226.  
 623 Suárez (III), 1227.  
 624 Platón (I), 440c-440d.  
 625 Grocio (1609), p. 5.  
 626 Grocio (1609), p. 3.  
 627 Grocio (1868).  
 628 Grocio (1625).  
 629 En cambio, en el entorno del Derecho de las Naciones, Kant aprobaba acciones de guerra algo expeditivas, como la guerra preventiva, que no tenían cabida en la doctrina de la guerra justa.  
 630 Ver Koskenniemi (2009) y Scott (1934a). Este último cita a este respecto el artículo de Herbert Francis Wright titulado 'International Law: Old wine in new bottles', publicado en *The Catholic World*, vol. cxxxii, n.º 791, febrero 1931.  
 631 Título original: *The Spanish Origin of International Law* (1934).

## 24. EL PACTO GLOBAL

- 632 Kant (1795), p. 24.  
 633 Kant (1795), p. 24.  
 634 Kant (1795), pp. 25-26.  
 635 Kant (1795), p. 26.  
 636 Kant (1795), p. 26.  
 637 Kant (1795), p. 30. Kant confiaba en que estos y otros factores conspirasen en la consecución de la paz universal, movidos por una fuerza misteriosa llamada 'naturaleza', muy semejante a lo que Hegel llamaría después 'astucia de la razón', y que en ambos casos viene a ser una reformulación metafísica del concepto cristiano de Providencia. Mostró, en cambio, gran perspicacia al prever que un factor decisivo para precipitar los esfuerzos de concertación sería el carácter crecientemente mortífero de las nuevas armas. A este respecto, el desastre de la Primera Guerra Mundial y el inmediato surgimiento de la Sociedad de Naciones vinieron a darle la razón.  
 638 Vitoria (I), p. 133.  
 639 Wilson (1918), cita preliminar. Cursiva mía.  
 640 Wilson (1918), p. 31.  
 641 Wilson (1918), p. 102.  
 642 Wilson (1918), p. 34.

- 643 Wilson (1918), p. 137.  
 644 Wilson (1918), p. 28.  
 645 Wilson (1918), p. 67.  
 646 Art. 10.  
 647 Art. 8.  
 648 Art. 12.  
 649 Art. 11. *Cursiva mía*.  
 650 Art. 16. *Cursiva mía*.  
 651 Art. 16.  
 652 Art. 23.  
 653 Art. 23.  
 654 Art. 23.  
 655 Art. 25.  
 656 Art. 3.  
 657 Art. 5.  
 658 El lema del Tribunal recoge fielmente la visión original de Vitoria, Suárez y Kant:  
     *Peace through Law*.  
 659 Ver, por ejemplo, Urrutia (1920).  
 660 Preámbulo. *Cursiva mía*.  
 661 Preámbulo.  
 662 Preámbulo.  
 663 Preámbulo.  
 664 Art. 13.  
 665 Art. 24.  
 666 Art. 33.  
 667 Art. 38.  
 668 Art. 41.  
 669 Art. 42.  
 670 Art. 92.  
 671 Art. 94.

## 25. ¿HACIA EL ESTADO GLOBAL?

- 672 Vitoria (VII).  
 673 Vázquez de Menchaca (1559), introducción, p. 29.  
 674 Vázquez de Menchaca (1559), libro II, cap. 21, p. 63.  
 675 Vázquez de Menchaca (1559), libro II, cap. 24, p. 85.  
 676 Vázquez de Menchaca (1559), libro II, cap. 24, p. 85.  
 677 Pagden (2015), p. 20. Traducción mía.  
 678 Resolución 1514 de la AGNU, de 14 de diciembre de 1960.  
 679 Art. 2.

- 680 Resolución 2625 de la AGNU, de 24 de octubre de 1970.
- 681 Kant, en cambio, no reconoció este derecho, en línea con su rechazo general de cualquier forma de interferencia con el poder gobernante.
- 682 The Responsibility to Protect, 2001. Synopsis (1) B.
- 683 Vitoria (I), p. 38.
- 684 Vitoria (I), p. 39.
- 685 Art. 52.
- 686 Título original: *An Essay towards the Present and Future Peace of Europe by the Establishment of a Diet, Parliament or Estates* (1693).
- 687 Título original: *Projet pour rendre la Paix Perpetuelle en Europe* (1712).
- 688 Urrutia (1920).
- 689 Vitoria (I), p. 40.
- 690 Soto (II), vol. II, p. 304.
- 691 Vázquez de Menchaca (1559), libro II, cap. 20, p. 34.
- 692 Vázquez de Menchaca (1559), libro II, cap. 20, pp. 24-25.
- 693 Vázquez de Menchaca (1559), libro II, cap. 22, p. 72.
- 694 Kant (1795), p. 40.

## CONCLUSIÓN

- 695 La idea de cifrar la felicidad en la satisfacción de los deseos, defendida en términos generales por la escuela epicúrea, encontró una nueva formulación en la era moderna de la mano de la escuela utilitarista.

Bentham, en particular, concibió la felicidad como el balance general de las experiencias hedónicas de placer y dolor a lo largo de la vida, ligando luego esta noción con el principio ético, formulado originalmente por Beccaria, consistente en elegir siempre la opción que procurase la mayor felicidad para el mayor número de personas. La integración de ambas ideas compone lo que se conoce comúnmente como *felicific calculus*, que constituye, de hecho, la matriz fundamental aplicada a las políticas públicas, y en especial a la toma de decisiones económicas en las sociedades modernas, articuladas generalmente en términos monetarios. Es un método limitado que a menudo genera graves desviaciones del objetivo expreso de la felicidad de la ciudadanía. Un ejemplo ilustrativo es el del *impuesto al empleo*, existente en las sociedades modernas en forma de cotización empresarial a la seguridad social. Los gestores públicos lo justifican por la necesidad de sufragar los costes de la seguridad social, privilegiándolo sobre otras posibles vías de ingreso, de acuerdo con un cálculo de eficiencia económica que se ajusta básicamente a los principios del *felicific calculus*. No parece contemplarse en ese cálculo el desincentivo que introduce el impuesto en la contratación laboral, con el consiguiente despido de capacidades laborales que deja sin utilizar. Lo que es seguro, en todo caso, es que no se contempla la

enorme frustración y la angustia vital de los parados que no logran poner sus facultades al servicio de la sociedad. Es difícil de entender, en este sentido, que sociedades como España, que tienen un paro estructural del 15%-20% (y del 30%-40% entre los jóvenes) mantengan este impuesto al empleo. Solo se explica porque el cálculo de felicidad efectuado por los gestores públicos contempla únicamente la felicidad en términos de *satisfacción de los deseos* (cuantificado generalmente en términos capacidad adquisitiva de los salarios, las pensiones, etc.) y no de *ejercicio de las facultades*. Si incorporasen este último elemento, cabría esperar la supresión de este impuesto, compensada, si es preciso, por otras cargas fiscales menos gravosas para la felicidad de los ciudadanos.

- 696 El primero en emplear el término con esta acepción fue, al parecer, el teólogo alemán Friedrich Niethammer, en 1808.
- 697 Savater (1988), p. 205. *Cursiva mía*.
- 698 Savater (1982), p. 34.
- 699 La noción, frecuentemente aventurada, de que las grandes innovaciones éticas de la época, tales como los derechos humanos o el Derecho Internacional, hubieran sido inspiradas fundamentalmente por Cicerón y otros filósofos estoicos, no resiste el menor análisis y debe ser definitivamente desechada. La moral ciceroniana contiene, en efecto, algunos elementos genéricos de *benevolencia*, como la recomendación de tratar bien a los esclavos, o de ser benigno con los pueblos conquistados, pero, a diferencia de los frailes indigenistas, jamás cuestionó de raíz la esclavitud ni la conquista. Tampoco es irrelevante que se tratase de meras *recomendaciones* morales que, por su propia naturaleza, carecen de la fuerza de obligar que caracteriza a los *mandatos* divinos. Reveladoramente, ni Cicerón ni sus seguidores defendieron sus reglas morales con riesgo para su prestigio y profesión, como hizo Vitoria, o para su vida y patrimonio, como hizo Las Casas. La filosofía estoica no tenía, por tanto, ni la *radicalidad normativa* del cristianismo, que reclama un criterio moral *coherente*, ni la *fuerza normativa* del cristianismo, que exige una acción moral *consecuente*.
- 700 La referencia a la escolástica es importante, ya que buena parte de los 'humanistas' del Renacimiento la rechazaron por completo. Se quedaron, así, huérfanos de tradición filosófica, lo que ha llevado a algunos autores contemporáneos a afirmar que el Renacimiento no produjo realmente ninguna filosofía.
- Esta aseveración solo es sostenible si se descarta —arbitrariamente— la *segunda escolástica*, generadora, como hemos visto, de algunos de los conceptos filosóficos más fecundos de la era moderna, desde los derechos humanos hasta la sociedad internacional.
- 701 Habría que sumar a esta lista la *naturaleza animal* del ser humano, manifestada en la necesidad de comida, bebida, descanso, ejercicio, sexo, etc. No se discutió en Valladolid porque el debate se centró en las características *distintivas* del ser humano, pero es tan esencial a la felicidad humana como las naturalezas

anteriormente apuntadas (lo es, al menos, en su vertiente negativa, en el sentido de que su privación produce infelicidad).

- 702 Suárez (I), libro I, cap. XIX, pp. 190-191.
- 703 Marina (1995), p. 228.
- 704 El propio autor advierte, tanto a través del narrador como de los personajes, que el Quijote actuaba de forma demencial cuando interpretaba el papel de caballero andante, pero que, por lo demás, y especialmente en sus discursos, era un hombre prudente, justo y de 'bonísimo entendimiento'.
- En general, mi lectura de la obra es que, así como Quijote y Sancho reflejan el eterno debate entre idealismo y realismo, el personaje del Quijote se subdivide a su vez en dos perfiles psicológicos: uno que representa un *idealismo irracional*, manifestado en los arrebatos caballerescos, y otro que representa un *idealismo racional*, expresado en los discursos y conversaciones. El autor es inequívoco en la ridiculización expresa del primero y el elogio explícito del segundo. Un paso más en esta interpretación sería identificar a la pareja Quijote/Sancho con España, representando don Quijote a la clase dirigente y Sancho a la clase popular. Según esta interpretación, la novela sería una crítica velada a la clase dirigente de la España de la época, que, pese a proclamar una doctrina política esencialmente justa y cuerda, se comportaba a menudo como un sujeto despegado de la realidad y aferrado a una épica militar trasnochada (representada por las *historias de caballerías*). La novela de Cervantes estaría reflejando, de este modo, la naturaleza del Imperio español como imperio dialéctico.
- 705 Cervantes (1615), p. 141.
- 706 Cervantes (1605), cap. IV.
- 707 Cervantes (1615), p. 295.
- 708 Cervantes (1605), p. 93. De manera menos épica, pero más real, Cervantes exalta la libertad de una joven sobreprotegida por sus padres que se viste con las ropas de su hermano para descubrir el mundo que no le permiten ver. Ver Cervantes (1615), pp. 253-254. También le hace a Sancho reivindicar su libertad, afirmando airadamente ante su amo: 'soy mi señor'. Ver Cervantes (1615), p. 309. En otro contexto, Sancho celebra la libertad de don Quijote, entendida en términos de autorrealización personal, afirmando que aunque ha sido vencido por otro caballero, viene 'vencedor de sí mismo'. Ver Cervantes (1615), p. 365.
- 709 Don Quijote da continuas muestras de esta disposición igualitaria, dirigiéndose constantemente a su escudero como 'Sancho hermano', 'Sancho amigo', o 'Sancho hijo'.
- 710 Llama la atención a este respecto la dignidad con que presenta a los cabreros, tanto en su relación con don Quijote como en las relaciones que sostienen entre sí. Ver Cervantes (1605), cap. 11.
- 711 Cervantes hace repetidos esfuerzos por comprender a las mujeres de su tiempo, lo que le ha merecido incluso el calificativo de 'feminista'. Tal vez sea exagerado,

- pero es cierto que en el capítulo 13 de la primera parte, el personaje de Marcela pronuncia un discurso en el que pretende dar el punto de vista de la mujer en un asunto definido hasta entonces desde la visión de los hombres. Es lo que hoy se denomina 'perspectiva de género'. También es cierto que, más adelante, Teresa Panza critica la norma social de obediencia de la mujer al marido, incluso cuando ella tiene más luces que él: 'con esta carga nacemos las mujeres —dice—, de estar obedientes a los maridos, aunque sean unos porros'. Ver Cervantes (1615), p. 25. Salvando las distancias históricas y culturales, no deja de ser una denuncia feminista.
- 712 Cervantes cuenta, a través del personaje de Ricote, el sufrimiento de los moriscos expulsados de España. A eso se suma que el supuesto autor de la historia contenida en el Quijote es un musulmán llamado Cide Hamete Benengeli, a quien Cervantes se refiere admirativamente como 'sabio' o como 'filósofo mahomético'. Ver Cervantes (1615), p. 273.
- 713 Sancho expresaba constantemente la sabiduría del pueblo con sus refranes populares. Que estos refranes encerraban a veces una profunda filosofía de vida era algo reconocido en la época. Así, el erudito sevillano Juan de Mal publicó en 1568 un compendio de proverbios con el elocuente título *Filosofía vulgar*, comparado a veces con el libro recopilatorio de aforismos escrito por Erasmo. Pero este último era, de hecho, un libro de *Apotegmas de sabiduría antigua*, titulado así por recoger frases de los sabios clásicos. En cambio Mal, y después Cervantes, elevaron a categoría filosófica los hallazgos del *pueblo llano contemporáneo*.
- 714 Cervantes muestra en la obra un notable interés por la teoría política de la época. No solo cita expresamente a algún pensador protodemócrata, como *el Tostado*, sino que apela recurrentemente al deber de actuar 'al servicio de la república'.
- 715 Cervantes (1605), p. 213.
- 716 Cervantes (1605), p. 213.
- 717 Cervantes (1605), p. 213.
- 718 También Aristóteles sostenía que la paz es el fin de la guerra, pero lo hacía en un sentido muy distinto. La frase de Vitoria reflejaba la posterior doctrina cristiana de la guerra justa, que era aquella dirigida a asegurar una paz *justa* o, como decía san Agustín, previsiblemente 'tranquila'. Nada de esto estaba en el pensamiento de Aristóteles.
- 719 Cervantes (1615), p. 84. La invocación de la teología y el Derecho como los más altos saberes identifica a Cervantes como un intelectual bajo la influencia de la Escuela de Salamanca, donde esas disciplinas tuvieron mayor consideración y desarrollo. Lo aleja, por el contrario, del humanismo de Erasmo, con el que ha sido frecuentemente emparentado. La influencia de los escolásticos humanistas en Cervantes se deja ver incluso en los giros idiomáticos de don Quijote, que en sus discursos políticos invoca a menudo las exigencias de 'cualquier república bien concertada' o 'bien ordenada', como solían hacer los autores neoescolásti-

cos. Suárez escribió, por ejemplo, que ‘en cualquier república bien constituida’ el gobernante se ocupará de castigar el crimen. Ver *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma*, tomo I, disp. 2.<sup>a</sup>, q. 3.<sup>a</sup>, núm. 24.

- 720 Lo propuso el dominico Isacio Pérez, principal biógrafo de Las Casas, en su obra *Don Quijote de la Mancha y Don Quijote de las Indias* (2002). Editorial Labor, 1978.

Son muchos los autores cualificados que han visto profundas semejanzas entre ambas figuras —desde Menéndez-Pidal hasta Miguel Ángel Asturias—, siendo frecuente la calificación de Las Casas como personaje ‘quijotesco’. Pero más allá de las semejanzas psicológicas, Isacio Pérez ofrece algunas evidencias bibliográficas que, de confirmarse, darían solidez a su tesis. Entre ellas destaca un episodio recogido en la biografía de Las Casas en el que este interviene para evitar la fustigación de un indio encomendado por parte de su encomendero español, igual que hace don Quijote en su primera salida, evitando que un joven siervo sea azotado por su amo. Una vez que Las Casas abandona la escena, sin embargo, el encomendero reanuda el castigo, con más fuerza aún, exactamente igual que hace el amo con su siervo en la obra de Cervantes. Sería un caso paradigmático del ‘quijotismo’ de Las Casas (o de ‘lascasismo’ de don Quijote). Todavía más reveladora es la existencia de una pieza teatral anónima conocida como *Entremés de los romances*, escrita, al parecer, poco antes de la publicación de la primera parte del Quijote (1605). Su contenido guarda paralelismos extraordinarios con la obra de Cervantes, incluyendo el personaje principal, que perdió el juicio por leer libros de caballerías, y que vivió una aventura prácticamente idéntica a la de los toledanos del Quijote, en la que se hace apelación incluso a los mismos nombres propios (marqués de Mantua, Valdovinos, etc.).

Parece evidente que se trata de una obra escrita con anterioridad por el propio Cervantes y luego aprovechada para nutrir su novela, como hizo, de hecho, con otras obras menores. La relevancia de este texto para la teoría del Quijote/Las Casas reside en el nombre del personaje central: Bartolo.

- 721 Quizás sea Kant quien mejor se ajuste a este perfil. En línea con Aristóteles, Kant entendía que las facultades o ‘disposiciones naturales’ de toda criatura estaban ‘destinadas a desarrollarse (...) con arreglo a un fin’. De no realizarse ese fin, se produciría, en su opinión, una ‘contradicción dentro de la doctrina teleológica de la Naturaleza’. En el caso de la criatura humana, la capacidad racional era su principal disposición natural. Por eso escribía Kant que ‘la Naturaleza ha querido que el hombre (...) no participe de otra felicidad (...) que (...) la que él mismo se haya procurado por medio de la propia razón’.

Por otra parte, siguiendo el universalismo renacentista, aplicó este principio a la Humanidad en su conjunto, concibiéndola, al modo de Vives, como una ‘única criatura’. Eso significaba que el desarrollo de las disposiciones naturales de la Humanidad tenía que producirse necesariamente en el curso de la historia. La



clave para lograrlo era la instauración de una sociedad internacional con un Derecho Internacional reconocido y respetado. Sus efectos civilizadores en todo el mundo permitirían la realización de la ‘suprema intención de la Naturaleza’ que era, para él, el pleno desarrollo de las facultades humanas. Parece claro que Kant no usaba la palabra ‘naturaleza’ en su sentido habitual; no solo tenía ‘intención’, a semejanza de la *Providencia* divina, sino que actuaba siguiendo un ‘plan oculto’, con cuya realización, escribió, ‘se constituirá el reino de Dios sobre la tierra’. El plan oculto consistía en lo siguiente: los seres humanos tienden por naturaleza a vivir en sociedad, pero una vez en sociedad, tienden a entrar en conflicto. Es el proceso que Menchaca y Mariana describieron en su momento para explicar el origen de la sociedad y el Estado, y que Kant definió como ‘la insociable sociabilidad de los hombres’. Ese conflicto —o ‘antagonismo’, como lo llamaba Kant— surgiría inicialmente entre los individuos de cada sociedad, forzando la promulgación de una legalidad racional capaz de contenerlo y, finalmente, resolverlo; pero luego opondría a unas naciones contra otras en la esfera internacional, forzando, en última instancia, la adopción de una legalidad internacional. El plan no tenía que ser trazado ni ejecutado conscientemente por nadie, ya que estaría programado en la propia Naturaleza. Incluso podría cumplirse contra el interés de los hombres, que, según reconocía Kant, salen más beneficiados con la paz que con la guerra. Pero el instinto de guerra, alojado en el corazón de los hombres, era precisamente el motor del plan. ‘Lo característico de la especie humana —escribiría— es que la Naturaleza ha puesto en ella el germen de la *discordia* y querido que su propia razón saque de esta la *concordia*’, aclarando, en efecto, que ‘la última es (...) el FIN, mientras que (...) la primera es el MEDIO’. Así se desarrollarían, finalmente, ‘todas las disposiciones originarias de la especie humana’. Hegel adoptaría un esquema semejante al de Kant, describiendo un proceso evolutivo de carácter dialéctico que culminaría en ‘el fin de la historia’, identificado con el reino de Dios en la Tierra. El propio Marx adoptaría la idea de progreso universal necesario, con la diferencia de que su dialéctica sería ‘materialista’ y su ‘fin de la historia’ sería el Estado comunista. El proletariado sería el agente histórico de esta transformación, que habría de desatar una lucha revolucionaria que aboliría el sistema de clases a escala global. De ahí la importancia de la Internacional Socialista, cuya acción revolucionaria habría de liberar a la Humanidad de una injusticia atávica. Se entiende así que el himno de la Internacional llegase al extremo de identificar la causa política de la organización con la de la propia especie humana (‘el género humano es la Internacional...’).

- 722 Resulta elocuente, en este sentido, la afirmación que hace Habermas sobre las fuentes religiosas del humanismo moderno, contenida en su libro *Time of Transitions* (2006), p. 150: ‘El universalismo igualitario, del que surgieron las ideas de libertad y solidaridad social (...) derechos humanos y democracia, es

el heredero directo de la ética judía de la justicia y la ética cristiana del amor (...) hoy seguimos nutriéndonos de la esencia de este legado. Todo lo demás es cháchara posmoderna’.

- 723 Ver el *Tratado político* de Spinoza (1677), cap. III, § 13. *Cursiva mía*. Tampoco parece muy acorde con los valores humanistas su concepción del Estado. En línea con la ideología liberal de Menchaca, Spinoza sostenía que la sociedad debía constituirse sin vulnerar la libertad natural de nadie, por lo que debía provenir de un *contrato* voluntariamente aceptado por todas las partes. Por esta vía se instauraba una *democracia*, que él entendía como un sistema político donde los ciudadanos estaban *obligados a obedecer absolutamente todas las órdenes del poder soberano*. No sería un régimen de esclavitud, según Spinoza, porque el ciudadano estaría sometiéndose a un poder legítimamente constituido y —supuestamente— regido por principios racionales. Así lo explica en su *Tratado teológico-político* de 1670, capítulo 16.
- 724 Condorcet expondría su propia teoría del progreso histórico de la Humanidad en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794). Al igual que Kant, concebía la Humanidad como un todo, hasta el punto de analizar su evolución histórica como si se tratase de una sola mente o ‘espíritu’. También compartía con Kant el método de observar esa evolución y extraer de ella las leyes del desarrollo histórico que habrían de permitir, en última instancia, predecir el destino de la Humanidad. Pero difería de Kant en el contenido específico de esas leyes. En vez de fijarse en el conflicto histórico y la legalidad racional capaz de superarlo, se fijó en el proceso de acumulación de conocimiento logrado a lo largo de los siglos. Así como en los individuos las ideas más útiles procedían de la asociación de ideas simples derivadas de la experiencia personal, en las sociedades las ideas que más impulsaban el progreso colectivo procedían de ‘combinaciones’ de ideas derivadas de la experiencia histórica. Esas ideas se combinarían a su vez con otras ideas complejas derivadas de la experiencia de esa sociedad —o de cualquier otra sociedad con la que entrase en contacto—, generando una dinámica constante de progreso cognitivo. A partir de ahí trazaría un cuadro completo de la historia humana dividido en nueve fases. Las tres primeras eran básicamente las descritas por los antropólogos del Renacimiento (salvajismo, barbarie, y civilización); las tres siguientes resumían el auge y caída de la razón, desde la Grecia clásica hasta la Edad Media; y las tres últimas mostraban el resurgimiento del espíritu humano, del Renacimiento a la Ilustración, impulsado en gran medida por la globalización y la consiguiente combinación de ideas generadas por diferentes culturas. Condorcet llegó incluso a apuntar que la globalización había propiciado la aparición de una ‘filantropía universal’, en virtud de la cual los filósofos de las diferentes naciones empezaban a considerar ‘los intereses de la humanidad entera sin distinción de país, raza, o creencia religiosa’. Es patente que se estaba refiriendo al ‘humanismo universal’,

no surgido en la Ilustración, como él pensaba, sino en el Renacimiento. Su teoría tiene el valor científico de ceñirse a explicaciones naturalistas, prescindiendo por completo de conceptos religiosos, pero no explica con suficiente precisión por qué el progreso material de la Humanidad habría de traducirse en progreso moral, culminando en una especie de utopía universal. Únicamente indicó que la satisfacción de las necesidades humanas requiere el desarrollo de las facultades humanas, y que los avances del conocimiento producidos en los siglos precedentes habían generado ‘una proporción más favorable entre las facultades del hombre y sus necesidades’. De ahí resultaba una posición vital más confortable que, presuponiendo una buena disposición natural en el ser humano, habría de facilitar la expansión de su conciencia moral.

725 Hobson (2017).

726 Las principales declaraciones en favor de un humanismo secular promovidas en los siglos XX y XXI se han alejado considerablemente de la línea de Mill. Es el caso, por ejemplo, del *Manifiesto humanista* de 1933, seguido del llamado *Manifiesto humanista II* de 1973, y del *Manifiesto humanista III* de 2003, que oponen el humanismo a la religión tradicional, ignorando —u ocultando— el hecho determinante de que la religión cristiana alumbró los proyectos humanistas más ambiciosos.

727 La concepción de la Humanidad como ‘una única criatura’ destinada a progresar, avanzada por Vives en el siglo XVI, adoptó, así, dimensión religiosa en la obra de Comte.

728 Thomas Huxley (‘Catholicism minus Christianity’).

729 El más destacado de ellos fue Heidegger, sin duda, quien articuló su pensamiento antihumanista en su célebre *Carta sobre el humanismo* (1946) como crítica a la filosofía ‘humanista’ propuesta por Sartre en una conferencia previa titulada *El existencialismo es un humanismo* (1946). La tesis de Sartre viene a ser la síntesis de una determinada forma de humanismo vital, que exaltaba la capacidad deliberativa del ser humano, con la filosofía existencialista del momento, que resaltaba la absoluta orfandad de proyecto en que se encuentra cada ser humano al ser arrojado al mundo. En esas condiciones, Sartre veía el ejercicio de la libertad personal como una *virtud* moral y, al mismo tiempo, como una *necesidad* existencial, ambas distintivamente humanas, lo que lo llevaba a medir la realización humana por el ejercicio de una *libertad radical*, especialmente en el plano ético, mediante la generación de valores nuevos. Es, por tanto, una filosofía que exalta un determinado *ideal de humanidad*, pero que no trasciende en ningún momento la esfera del humanismo vital. Habría sido más exacto, en este sentido, que la obra se titulase ‘El existencialismo es un ideal de humanidad’. La crítica de Heidegger consiste en denunciar todo ideal de humanidad, incluido el sartriano, al que llamaba ‘humanismo’, como el propio Sartre. Pensaba que cualquier ideal de humanidad sometía al individuo a un fin abstracto, forzándolo a vivir una

vida inauténtica. Por contraposición, reclamaba una existencia privada donde la persona pudiese cultivar su interioridad, y vivir así lo que Heidegger llamaba una *vida auténtica*. No ha faltado, en este sentido, quien haya calificado el anti-humanismo de Heidegger como una especie de *humanismo de la interioridad*. Parece justificado, pero sin olvidar que se trataría, en todo caso, de una forma más de humanismo vital, alternativa a la de Sartre.

- 730 Citado en Fromm (1965), p. 24.
- 731 Ver Fromm (1965). Puede encontrarse un antecedente de humanismo socialista en la obra de Pierre-Joseph Proudhon, quien siempre se mostró reacio al uso de la violencia revolucionaria y quien aceptó la existencia de unos derechos naturales de la persona, como la libertad, la igualdad o la seguridad. Se opuso, en cambio, a la consideración de la propiedad como derecho natural, en línea con la posición mantenida por los escolásticos humanistas del Renacimiento. Otro exponente de esta corriente sería el jurista y político español Fernando de los Ríos, cuya filosofía quedó resumida en *El sentido humanista del socialismo* (1926). Cabría hablar también de un *humanismo anarquista*, representado por pensadores como Piotr Kropotkin, comprometidos con el desarrollo de la naturaleza social y deliberativa del ser humano. Puede encontrarse una fundamentación científica de esta filosofía en la obra de Kropotkin titulada *El apoyo mutuo* (1902). Como muestra de una vida explícitamente inspirada en los valores del humanismo anarquista cabría mencionar al filántropo Melchor Rodríguez (1893-1972), conocido en España como *el ángel rojo*.
- 732 En su encíclica *Sobre la libertad y el liberalismo* (1888) León XIII afirmaría, por ejemplo: 'Es ilícito pedir, defender, conceder la libertad de pensamiento, de imprenta, de enseñanza, de cultos, como otros tantos derechos dados por la naturaleza al Hombre' (cursiva mía). En su posterior encíclica *Sobre Jesucristo redentor* (1900) señalaría, por su parte, que 'de lo que se ha llamado "derechos humanos" demasiadas cosas ha oído la multitud'.
- 733 Es algo que sorprende cuando se considera que era un experto en filosofía escolástica.
- 734 Ver Maritain (1936).
- 735 Cervantes (1615), p. 284.
- 736 Cervantes (1615), p. 85.
- 737 Cervantes (1605), p. 8.
- 738 Texto en español: [http://www.edu.xunta.gal/centros/ieschapela/gl/system/files/texto\\_castela.pdf](http://www.edu.xunta.gal/centros/ieschapela/gl/system/files/texto_castela.pdf)
- 739 Krause (1811), Ideas preliminares, 7.

# BIBLIOGRAFÍA

- Abulafia, David (2008) *El Descubrimiento de la Humanidad*. Editorial Crítica, 2009.
- Acosta, José de (1577) *Predicación del Evangelio*. Nobooks Editorial, 2012.  
(1590) *Historia Natural y Moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Anghie, Antony (2004) *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge University Press.
- Aquino, Tomás de (I): *De regno ad regem Cypri*. (Busa/Alarcón, 1954). Fundación Tomás de Aquino. <http://www.corpusthomisticum.org>
- Aristóteles:  
(I) *Politics*. (The Basic Works of Aristotle). Random House, 1941.  
(II) *Nicomachean Ethics*. (The Basic Works of Aristotle). Random House, 1941.
- Armitage, David (2012) 'John Locke: Theorist of empire?' en *Empire and Modern Political Thought*. ed. Sankar Muthu, 84-111. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arvizu, Fernando de (2013) 'Las Primeras Cortes Leonesas' en *Regnum: Corona y Cortes en Benavente 1202-2002*. Ayuntamiento de Benavente.
- Bacon (1626) *La Nueva Atlántida*. Editorial Akal, 2006.
- Baciero, Francisco (2012) 'El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke' en *Anuario Filosófico* 45/2: 391-421.
- Barrera-Osorio, Antonio (2006) *Experiencing Nature: The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*, Austin: University of Texas Press.
- Bentham, Jeremy (1824) *The Works of Jeremy Bentham*. Simpkin, Marshall & Co., London, 1843.
- Bernabéu, Salvador (2000) *Expediciones Marítimas Española*. Ediciones Lunwerg.
- Beuchot, Mauricio (1994) *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*. Editorial Anthropos.
- Boas, Franz (1904) 'The History of Anthropology' en *Science*, 21 October, 513-524.
- Boswell, James (1830) *The Life of Samuel Johnson, LL. D.* John Sharpe, Piccadilly, London.

## BIBLIOGRAFÍA

- Brett, Annabel (1997) *Liberty, Right and Nature*. Cambridge University Press.
- Browne, Walden (2000) *Sahagún and the Transition to Democracy*. Oklahoma University Press.
- Brufau, Jaime (1960) *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*. Universidad de Salamanca.
- Buchanan, George (1799) *De lure Regni Apud Scotos*. Portage Publications, Inc., Colorado Springs, Colorado, 2000.
- Bullón, Eloy (1909) *Alfonso de Castro y la Ciencia Penal*. Imprenta de los hijos de M. G. Hernández.
- Camacho, Juan José y Sols, Ignacio. 'Domingo de Soto en el Origen de la Física Moderna' en *Revista de Filosofía*. ISSN 0034-8244, N° 12, 1994 (455-476).
- Cañizares-Esguerra, Jorge (2004) 'Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer?' en *Perspectives on Science* 12: 86-124.  
(2005) *Nature, Empire, and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World*. Stanford University Press, 2006.
- Carbia, Rómulo (1943) *Historia de la Leyenda Negra Hispano-Americana*.
- Carta Magna (1215) Versión española de José Miguel Vidal, 'Texto de la Carta Magna de Juan sin tierra de 5 de junio de 1215', 2010, <http://jorgemachicado.blogspot.com/2010/07/cmt.html>
- Castrillo, Alonso de (1521) *Tractado de República*. Colección Civitas. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958.
- Castro, Alfonso de (1942) *Antología*. Breviarios del pensamiento español. Ediciones Fe.
- Cervantes, Miguel de:  
(1605) *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Primera parte. <http://www.donquijote.org>  
(1615) *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Segunda parte. <http://www.donquijote.org>
- Cicerón, Marco Tulio:  
(I) *La República y las Leyes*. Editorial Akal, 1989.  
(II) *De Officiis*. Boston: Little, Brow & Company, 1887.
- Clarkson, Thomas (1875) *An Essay on the Slavery and Commerce of the human Species, particularly the African*. (Translated from a Latin Dissertation, Which Was Honoured With the First Prize in the University of Cambridge, for the Year 1785, With Additions.) Project Gutenberg e-book.

Colmeiro, Manuel (2006) *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla*. Editorial del Cardo.

Colón, Cristóbal:

(I) *Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes ([www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)).

(II) *Diario de a Bordo*. Relación compendiada por Bartolomé de las Casas. ([www.elhistoriador.com.ar](http://www.elhistoriador.com.ar)).

Comellas, José Luis (2012) *La Primera Vuelta al Mundo*. Ediciones Rialp S.A.

Condorcet, Nicholas de (1794) *Esquisse d'un Tableau Historiques des Progrès de l'Esprit Humain* (<http://www.uqac.ca7imt-sociologique/>).

Chafuen, Antonio (1986) *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Ediciones El Buey Mudo, Madrid, 2009.

Choza, Jacinto (2009) *Historia Cultural del Humanismo*. Thémata/Plaza y Valdés.

Decreta de León (1188) Versión en español de José María Fernández Catón contenida en 'La curia regia de León de 1188 y sus Decreta y constitución'. Centro de Estudios e Investigaciones 'San Isidoro', León. Archivo histórico diocesano, 1993, pp. 93-117.

Díaz del Castillo, Bernal (1568):

(I) *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Editorial Castalia, 1999.

(I) *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Editorial Pedro Robredo, México DF, 1939. Disponible online en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes ([www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)).

Egío, Víctor Manuel (2014) *El Pensamiento Republicano de Fernando Vázquez de Menchaca*. Universidad de Murcia.

Erasmus de Róterdam:

(1511) *Elogio de la Locura*. Editorial Austral, 2011.

(1515) *Antipolemus o alegato de la razón, la religión y la humanidad contra la guerra*. Disponible online: <http://www.miseshispano.org/2012/06/erasmo-sobre-la-guerra/>

(1990) *The Erasmus Reader*. Ed. Rummel Erika. University of Toronto Press, 2003.

Fernández Álvarez, Ángel (2017) *La Escuela Española de Economía (Parte I)*. Unión Editorial.

Fernández-Armesto, Felipe:

(2006) *Los Conquistadores del Horizonte*. Editorial Planeta, 2012.

(2009) *1492: El Nacimiento de la Modernidad*. Random House Mondadori, 2010.

(2013) *Nuestra América: La Historia Hispana de Estados Unidos*. Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2013.



## BIBLIOGRAFÍA

- Fernández de la Cigoña, Carmen & López Atanes, Francisco, ed. (2010) *En la Frontera de la Modernidad: Francisco Suárez y la Ley Natural*. Ediciones CEU.
- Fernández de la Mora, Gonzalo (1991) 'El Organicismo en Althusio' en *Revista de Estudios Políticos*, 1991 ene-mar; (71), pp. 7-38.
- Frayle, Luis (2004) *Pensamiento Humanista en Francisco de Vitoria*. Editorial San Esteban, Salamanca.
- Fromm, Erich (ed.) (1965) *El Humanismo Socialista*. Paidós Studio, 1984.
- García Cuadrado, Jose Ángel, ed. (2014) *Los Fundamentos Antropológicos de la Ley en Suárez*. Ediciones Universidad de Navarra.
- García García, Emilio (2011) 'Bartolomé de Las Casas y los Derechos Humanos' en *Los Derechos Humanos en su origen. La República Dominicana y Antón de Montesinos*. Aletheia (52). Editorial San Esteban, Salamanca, pp. 81-114.
- Gentili, Alberico (1612) *On the Law of War*. Clarendon Press, Oxford, 1933.
- Gauthier, Florence (2007) *De Juan de Mariana à la Marianne de la République française ou le scandale du droit de résister à l'oppression*. Révolution Française.net, ISSN 2271-7528.
- Gombrich, Ernst (1950) *The Story of Art*. New Jersey: Prentice Hall Inc., 1995.
- González Antón, Luis (2003) *Las Cortes en la España del Antiguo Régimen*. Editorial S XXI.
- Goti, Juan (1999) 'Principios y Derechos Humanos en Francisco de Vitoria'. Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones. *Derecho y Opinión* 7, 395-403.
- Graham, Cunningham R. B. (1901) *La Arcadia Perdida; Una historia de las misiones jesuíticas*. Emecé Editores, 2001.
- Grégoire (1800) 'Apologie de Barthelemi de Las Casas, Évêque de Chiapas, par le citoyen Grégoire' en Yves Benot & Marcel Dorigny (dir) *Grégoire et la cause des Noirs (1789-1831), combats et projets*, Société française d'Histoire d'Outre-mer, 2000, p. 37-50.
- Grice-Hutchison, Marjorie (1950) *La Escuela de Salamanca*. Caja España, Salamanca, 2006.
- Grocio, Hugo:  
(1609) *The Freedom of the Seas*. Oxford University Press, New York, 1916.  
(1625) *On the Law of War and Peace*. Batoche Books, Kitchener, 2001.  
(1647) *De Imperio*. Critical edition by Harm-Jan van Dam, Brill, 2001.  
(1868) *Commentary on the Law of Prize and Booty*. Liberty Fund, Indianapolis, 2006.
- Hamilton, Alastair (1998) 'Los humanistas y la Biblia' en *Introducción al humanismo renacentista*. Jill Krave, ed. Cambridge University Press.

## BIBLIOGRAFÍA

Hanke, Lewis:

(1949) *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Southern Methodist University Press, Dallas, 2002.

(1951) *Bartolomé de las Casas: An Interpretation of his Life and Writings*. Springer-Science+Business Media.

(1974) *All Mankind is One*. Northern Illinois University Press.

Hegel, Georg W.F. (1822) *The Philosophy of History*. Prometheus Books, 1991.

Hernández, Ramón:

(1977) *Un español en la ONU: Francisco de Vitoria*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977.

(1984) *Derechos Humanos en Francisco de Vitoria*. Biblioteca Dominicana. Editorial San Esteban, 1984.

Hernández Sánchez-Barba (2009) *Francisco de Vitoria*. Universidad Francisco de Vitoria.

Hill, Benjamin & Henrik Legerlund (2012) *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford University Press.

Hinkelammert, Franz (1999) 'La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke', en *Pasos* 85, sep.-oct. 1999, Edt. Departamento Ecuménico Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002, pp. 20-35.

Hobbes, Thomas (1651) *Leviatán*. Biblioteca digital del Instituto Nacional de Estudios Políticos de México, 2013.

Hobson, Theo (2017) *God Created Humanism*. SPCK.

Isidoro de Sevilla *Orígenes/Etimologías/Etymologiae u Originum sive etymologiarum libri viginti*. Página web Fundación Ignacio Larramendi. Biblioteca virtual.

Kant, Emanuel:

(1784) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Editorial Tecnos, 1994.

[https://www.u-cursos.cl/filosofia/2008/1/FHCEE-005/1/material\\_docente/bajar?id\\_material=464763](https://www.u-cursos.cl/filosofia/2008/1/FHCEE-005/1/material_docente/bajar?id_material=464763)

(1795) *Sobre la Paz Perpetua*. Editorial Tecnos, 1998.

(1797) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Biblioteca Virtual Universal, 2003.

Kennedy, Paul (2006) *The Parliament of Man*. Penguin Books, 2007.

Koskenniemi, Martti (2009) "Colonization of the 'indies' – the origin of international" en Yolanda Gamara Chopo (ed.) *La Idea de América en el pensamiento Ius Internacionalista*.

Krause, Friedrich (1811) *El Ideal de la Humanidad para la Vida*. Librodot.com (<http://www.librodot.com>).

## BIBLIOGRAFÍA

Landa, Diego de (1566) *Relación de las Cosas del Yucatán*. Versión PDF online de la Asociación Europea de Mayistas.

Las Casas, Bartolomé de:

(I) *Apología, o Declaración y Defensa Universal de los derechos del Hombre y de los Pueblos*. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2000.

(II) *Historia de las Indias*. Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1986.

(III) *Apologética Historia Sumaria*. Ed. Edmundo O'Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.

(IV) *De Regia Potestate*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969.

(V) *Tratados*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1965.

(VI) *Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias*. Alianza Editorial, 2010.

(VII) *Doctrina*. Universidad Autónoma Nacional de México, 1992.

(VIII) *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

(IX) *Las Obras del Obispo Fray Bartolomé de Las Casas*. Extramuros Edición, Sevilla.

(X) *De thesauris en Obras Completas*. Alianza Editorial, 1992.

(XI) *Opúsculos, cartas y memoriales*. Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.), Biblioteca de Autores Españoles, vol. CX, Madrid: Ediciones Atlas, 1958.

Lévinas, Emmanuel (1964) *Humanism of the Other*. University of Illinois Press, 2006.

Lincoln, Abraham (1953) *The Collected Works of Abraham Lincoln*. Rutgers University Press.

Locke, John:

(1680) *Two Treatises of Government*. The Works of John Locke, London, 1823.  
<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/locke/government.pdf>

(1680) *Segundo Tratado del Gobierno Civil*. Tecnos, 2006.

(1689) *Carta sobre la Tolerancia*. Estudios Públicos. <http://www.hacer.org/pdf/Locke01.pdf>

(1690) *An Essay Concerning Human Understanding*. Samuel Marks, New York, 1825.

López Atanes, De Bustos & Villena, Eds. (2010) *Suárez: Una Aproximación al Tratado de la Leyes y la Defensa de la Fe*. Unión Editorial.

Mann, Nicholas (1998) 'Orígenes del humanismo' en *Introducción al humanismo renacentista*, Jill Krayer, ed. Cambridge University Press.

Mann, Charles (2011) *1493: Una Nueva Historia del Mundo después de Colón*. Katz Editores, 2013.

## BIBLIOGRAFÍA

Maquiavelo, Nicolás:

(1513) *El Príncipe* en 'Maquiavelo', Biblioteca de Grandes Pensadores. Editorial Gredos, 2011.

(1531) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* en 'Maquiavelo', Biblioteca de Grandes Pensadores. Editorial Gredos, 2011.

Maravall, José Antonio (1966) *Antiguos y Modernos*. Alianza Editorial, 1998.

Marina, José Antonio (1995) *Ética para náufragos*. Editorial Anagrama, Colección Argumentos.

Maritain, Jacques (1936) *Humanismo Integral*. Ediciones Palabra, 1999.

Martínez Costa de Abaria, Virginia (2008) *Cristóbal Colón y España*. Prosopeo Editores.

Marx, Karl:

(1843) *La cuestión judía* en K. Man-A. Ruge, Los Anales franco-alemanes, Martínez Roca, Barcelona, 1970.

(1875) *Critique of the Gotha Programme* en Karl Marx and Friedrich Engels. Selected Works, New York: International Publishers (1968).

Menchaca, Fernando Vázquez de (1564) *Controversias Ilustres*. Talleres tipográficos Cuesta, 1931.

Menéndez Pidal (1940) *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*. Real Academia de la Historia, 2013.

Mirandola, Pico della (1486) *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*. Disponible online: ([http://www.estudioshegelianos.org/bundles/biltokiaestudioshegelianoswebsite/obras/Pico-Discurso\\_sobre\\_la\\_dignidad\\_del\\_hombre.pdf](http://www.estudioshegelianos.org/bundles/biltokiaestudioshegelianoswebsite/obras/Pico-Discurso_sobre_la_dignidad_del_hombre.pdf))

Molina, Luis de (1607) *De Iustitia et Iure*. 6 vol. Edición completa de Venecia.

Montaigne, Michel de (1580) *Ensayos*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes ([www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)).

Montesquieu, Barón de (1747) *El Espíritu de las Leyes*. Biblioteca de Derecho y de Ciencias Sociales. Madrid, 1906.

Moro, Tomás (1516) *Utopía*. Alianza Editorial, 2004. Disponible también online: [http://ocw.uca.es/pluginfile.php/1497/mod\\_resource/content/1/Utopia\\_Tomas\\_Moro.pdf](http://ocw.uca.es/pluginfile.php/1497/mod_resource/content/1/Utopia_Tomas_Moro.pdf)

Murillo, Fernando (1984) 'La Conquista de América y el Derecho de Gentes' en *Actas del I Simposio sobre La Ética en la Conquista de América (1943-1573)*, Salamanca.

Osorio, Néstor (2007) *Las Reducciones Guaraníes como Utopías en América*. Ediciones del ICALA, Río Cuarto.

Pagden, Anthony (2015) *The Burdens of Empire*. Cambridge University Press.

## BIBLIOGRAFÍA

- Paine, Thomas (1776) *Common Sense*. Haldeman-Julius. Girard, Kansas, 1920.
- Payne, Stanley (2017) *En defensa de España: Desmontando mitos y leyendas negras*. Espasa Libros S.L.U.
- Pelling, Nick (2008) 'Who Invented the Telescope' en *History Today*. Volumen: 58 Número: 10, octubre.
- Pérez, Isacio:  
(1984) *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas*. Bayamón.  
(1991) *Bartolomé de las Casas: ¿Contra los negros?* Ediciones Esquila.  
(2002) *Don Quijote de La Mancha y Don Quijote de las Indias*. Sevilla.
- Pérez, Joseph (2013) *Humanismo en el Renacimiento español*. Gadir Editorial.
- Pérez de la Oliva, Fernán:  
(1580) *Discurso sobre las Potencias del Alma*. Las obras del maestro Fernán Pérez de Oliva. Imprenta de Benito Cano, Madrid, 1787.  
(1586) *Diálogo de la Dignidad del Hombre*. Las obras del maestro Fernán Pérez de Oliva. Imprenta de Benito Cano, Madrid, 1787.
- Pinker, Steven (1997) *How the Mind Works*. Norton & Company, New York.
- Platón. *The Republic*. Oxford University Press, 1998.
- Portilla, León:  
(1959) *Visión de los Vencidos*. Edición de la Biblioteca Nacional de Venezuela, 2007.  
(1999) *Bernardino de Sahagun, First Anthropologist*. University of Oklahoma Press, 2002.
- Portuondo, María (2009) *Ciencia Secreta*. Iberoamericana-Vervuert, 2013.
- Prieto, Fernando (1989) *La Revolución Francesa*. Ediciones Istmo.
- Quarleri, Lía:  
(2007) 'El territorio jesuítico-guaraní: del enfrentamiento de sentidos al conflicto armado (1750-1751)' en *História Unisinos*, vol 11, Núm. 2, mayo/agosto.  
(2008) 'Gobierno y Liderazgo jesuítico-guaraní en tiempos de guerra (1752-1756)' en *Revista de Indias*, vol. LXVIII, núm. 243. Págs. 89-114, ISSN: 0034-8341.
- Quiroga, Vasco de (1538) *Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe*. [www.memoriapoliticademexico.org](http://www.memoriapoliticademexico.org)
- Rawls, John (1999) *The Law of Peoples*. Harvard University Press, 2001.
- Restak, Richard (1995) *The Modular Brain*. Touchstone.
- Righi, Nicolas (2004) 'L'humanisme d'André Malraux' en *Le Philosophoire*, 2 (n° 23).

## BIBLIOGRAFÍA

Roa Dávila, Juan (1591) *De Regnorum Iustitia*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1970.

Rousseau, Jean-Jacques (1750) *The Social Contract*. Wordsworth Editions, 1998.  
(1750) *El Contrato Social*. Biblioteca Virtual Universal, 2003.

Rovetta, Fernando (2008) *El Descubrimiento de los Derechos Humanos*. IEPALA Editorial, Madrid.

Russell, Bertrand (1946) *Historia de la Filosofía Occidental*. Espasa Calpe, Colección Austral, 1994.

Savater, Fernando:

(1982) *Invitación a la Ética*. Editorial Anagrama, 1995.

(1988) *La Ética como Amor Propio*. Grijalbo Mondadori.

(1990) *Humanismo Impenitente*. Anagrama, Editorial Argumentos.

(1991) *Ética para Amador*. Editorial Ariel, 1996.

Scott, James Brown:

(1934a) *The Spanish Origin of International Law*. The Lawbook Exchange Ltd. New Jersey, 2014.

(1934b) *The Catholic Conception of International Law*. The Lawbook Exchange Ltd, New Jersey, 2007.

Sauret, Belinda (2004) *Las Cosas de Estotro Mundo: Cardiel y Pombal, Utopistas frente a la Guerra Guaranítica*. Athens, Georgia.

Séneca. *Sobre la Felicidad*. Alianza Editorial, 2004. También disponible online: <http://www.worcel.com/seneca/default.htm>

Sepúlveda, Ginés de (1550) *Demócrates Segundo o de las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes ([www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)).

Sharp, Andrew, ed. (1998) *The English Levellers*. Cambridge University Press.

Smith, Adam (1776) *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Oxford, The Clarendon Press, 1869.

Soto, Domingo de:

*Disputa o Controversia*, 1552. (Resumen del Debate de Valladolid). Disponible online en *Early Americas Digital Archive*: [http://mith.umd.edu/eada/html/display.php?docs=lascasas\\_sepulveda.xml](http://mith.umd.edu/eada/html/display.php?docs=lascasas_sepulveda.xml)).

(II) *Tratado de la Justicia y el Derecho*, 1557. 6 Volúmenes. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

Spector, Horacio (2001) 'La Filosofía de los Derechos Humanos' en *Isonomía* núm. 15, octubre.

## BIBLIOGRAFÍA

Suárez, Francisco:

(I) *De Legibus/Las Leyes*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958.

(II) *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los errores del Anglicanismo*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970.

(III) *El Derecho de Guerra en El Pensamiento Político Hispanoamericano*, vol. I, Parte IV, traducido por Luciano Preña, Buenos Aires, Depalma, 1966.

Suárez, Luis (2016) *Lo que el mundo debe a España*. Ariel, Grupo editorial Planeta.

Swift, Jonathan (1704) *La Batalla entre los Libros Antiguos y Modernos*. Editorial José de Oñate, 2012.

Tierney, Brian (1997) *The Idea of Natural Rights*. Emory University Studies in Law and Religion. W. B. Eerdmans Publishing Co.

Todorov, Tzvetan (1982) *La Conquista de América*. Siglo XXI Editores, 2010.

Tomás de Aquino:

(I) *Del gobierno de los príncipes*. Disponible online: [http://biblio3.url.edu.gt/Libros/gob\\_princ.pdf](http://biblio3.url.edu.gt/Libros/gob_princ.pdf)

(II) *Suma Teológica*. Disponible online: <http://hjj.com.ar/sumat/>

Tuck, Richard (1979). *Natural Rights Theories*. Cambridge University Press, 1998.

Urrutia, Francisco José (1920) *La Sociedad de Naciones*. Editorial América, Madrid.

Vázquez de Menchaca, Fernando (1559) *Controversiarium Illustrium*. Reimpresión de la edición veneciana de 1564. Universidad de Valladolid, 1931.

Vives, Luis:

(1525) *Sobre el Socorro de los Pobres o Sobre las Necesidades Humanas*. Biblioteca Valenciana Digital: <http://bivaldi.gva.es/es/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1&idUnidad=11629>

(1529) *Sobre la Concordia y Discordia en el Género Humano*. Biblioteca Valenciana Digital: <http://bivaldi.gva.es/es/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1&idUnidad=11568&posicion=1>

(1531) *De Disciplinis*. Biblioteca Valenciana Digital: <http://bv2.gva.es/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1&idUnidad=11488&posicion=1>

(1538) *Del Alma y la Vida*. Biblioteca Valenciana Digital: <http://bv2.gva.es/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1&idUnidad=9961&posicion=1>

(1541) *Comentarios a la 'Cuidad de Dios' de San Agustín*. Biblioteca Valenciana Digital. <http://bivaldi.gva.es/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1&idUnidad=10148&posicion=1>



## BIBLIOGRAFÍA

Vitoria, Francisco de:

(I) *Sobre el Poder Civil. Sobre los Indios. Sobre el Derecho a la Guerra*. Tecnos, 2012.

(II) *Obras de Francisco de Vitoria . Relecciones teológicas*. Edición bilingüe, latín y español, a cargo de Teófilo Urdánoz, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960.

(III) *De Legibus*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

(IV) *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Ed. Vicente Beltrán de Heredia, 6 vols. Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932-1952.

(V) *Sentencias Morales*. Ediciones Fe. Barcelona, 1939.

(VI) *Relecciones sobre los Indios y el Derecho de Guerra*. Espasa-Calpe, Colección Austral, 1975.

(VII) *De Temperantia*. Felipe Castañeda (compilador); ensayos complementarios, Adolfo Chaparro, Thomas B.F. Cummins, Raúl Hernández, Felipe Rojas. Universidad de los Andes, 2007.

Voltaire (1756) *Essais sur les mœurs et l'esprit des Nations*. Les Classiques des Sciences Sociales. Université de Québec. <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Wegemer, Gerard (1995) *The Utopia of Thomas Moore: A Contemporary Battleground*. Modern Age. Marzo.

Wilson, Woodrow (1917) *La Guerra. La Paz. La Sociedad de Naciones*. Colección de discursos editada por la Librería Granada, Barcelona.

Zaballa, Luis (2010) *Polis: Historia Natural de la Sociedad*. Editorial Alfa.

Zavala, Silvio (1935) *La Encomienda Indiana*. Centro de Estudios Históricos.



# ÍNDICE ONOMÁSTICO

## A

- Acosta, José de 84, 85, 86, 87, 133, 136, 139, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154,  
165, 167, 169, 170, 179, 180
- Agustín de Hipona (santo) 85, 87, 357, 358
- Albada, Aggaeus van 284
- Alejandro Magno (emperador) 93
- Alejandro VI (papa) 123
- Alfonso IX de León 258, 259
- Alfonso X el Sabio 22, 58, 122
- Alighieri, Dante 25
- Althusius, Johannes 285, 287, 319
- Alvarado Tezozómoc, Hernando de 161
- Álvares Cabral, Pedro 73
- Antonino Pío (emperador) 336
- Apeles 138
- Aquino, Tomás de (santo) 22, 23, 24, 25, 48, 104, 131, 185, 186, 187, 191, 272, 273,  
274, 275, 276, 278, 283, 318, 341, 357, 359, 400, 409
- Arcos, Miguel de 346
- Aristóteles 22, 23, 24, 36, 40, 86, 87, 104, 118, 123, 126, 134, 135, 136, 140, 141, 142,  
193, 195, 205, 268, 269, 288, 353, 407, 408, 423
- Atahualpa 71
- Augusto (emperador) 336
- Averroes 22

## B

- Bacon, Francis 95, 96, 467
- Beccaria, marqués de (Cesare Bonesana) 200
- Bentham, Jeremy 242
- Bernier, François 174
- Boas, Franz 178, 179
- Boccaccio, Giovanni 26
- Bolena, Ana 37

Bolívar, Simón 398  
 Bonaparte, Napoleón 243  
 Brutus, Étienne (seudónimo) 284  
 Buchanan, George 286, 287  
 Buffon, conde de (Georges Louis Leclerc) 150, 151, 174  
 Buonarroti, Miguel Ángel 23, 138

**C**

Cano, Melchor 122  
 Carlomagno (emperador) 20, 273  
 Carlos I de España 224, 275, 304  
 Carlos I de Inglaterra 286, 292, 323, 324  
 Carlos II de España 134  
 Carlos II de Inglaterra 292  
 Castrillo, Alonso de 211, 240, 266, 267, 268, 271, 283, 319, 417  
 Castro, Alfonso de 198, 199, 200, 234, 241, 366  
 Catalina de Aragón y Castilla 37  
 Cervantes, Miguel de 416, 417, 418  
 Champion de Cicé, Jérôme Marie 240  
 Chinchón, condesa de (Francisca Enríquez de Rivera) 100  
 Churchill, Winston 384  
 Cicerón, Marco Tulio 24, 25, 26, 32, 36, 43, 105, 145, 195, 356, 362, 363, 364  
 Cieza de León, Pedro 140  
 Clarkson, Thomas 244  
 Clemente VIII (papa) 53  
 Colón, Cristobal 66, 67, 68, 69, 73, 80, 82, 83, 89, 111, 112, 116, 148, 164, 166  
 Comte. Auguste 422  
 Condorcet, marqués de (Nicolás de Caritat) 173, 174, 420  
 Constantino (emperador) 21, 27  
 Copérnico, Nicolás 30, 230  
 Córdoba, Pedro de 117  
 Cortés de Albacar, Martín 56  
 Cortés, Hernán 69, 131, 136, 138, 146, 350  
 Crawford, John 175, 176  
 Cromwell, Oliver 286, 292, 302  
 Crucé, Émeric 380  
 Cuvier, Georges 174

**D**

Da Gama, Vasco 64, 73  
 Da Vinci, Leonardo 30

Danton, Georges-Jacques 243  
 Darwin, Charles Robert 152, 153  
 Díaz de Solís, Juan 71  
 Díaz del Castillo, Bernal 136, 137  
 Domingo de Guzmán y Asa (santo) 160  
 Dostoievski, Fiódor 421  
 Durán, Diego 160  
 Durero, Alberto 138

**E**

Einstein, Albert 88  
 Elcano, Juan Sebastián 78, 79, 80  
 Enrique el Navegante 52  
 Enrique IV de Francia 283, 323  
 Enrique VIII de Inglaterra 37  
 Erasmo de Róterdam 33, 34, 37, 40, 186  
 Eratóstenes de Cirene 54  
 Espinal, Alonso de 333  
 Estrabón 168

**F**

Felipe II de España 74, 90, 91, 118, 131, 280, 281, 284, 285, 310  
 Felipe III de España 53, 281  
 Fernández, Sancho 258  
 Fernández de Quirós, Pedro 52, 53  
 Fernando VI de España 311  
 Feynier, Jean du 186  
 Filmer, Robert 292  
 Fourier, Charles 312

**G**

Galilei, Galileo 122  
 Gandhi, Mohandas Karamchand 206, 207  
 García de Céspedes, Andrés 94  
 Garcilaso de la Vega 161  
 Gentili, Alberico 368, 369  
 Gerson, Jean-Charlier 190  
 Gobineau, Joseph-Arthur 175  
 Gómez, Esteban 70  
 Grégoire, Henri 240, 243  
 Grocio, Hugo 106, 188, 191, 195, 200, 238, 244, 252, 285, 286, 290, 291, 369, 370

Guerrero, Gonzalo 146  
Guillén, Felipe 90  
Gutenberg, Johannes 28

**H**

Hegel, Georg W. F. 174, 418  
Hernández, Francisco 84  
Heródoto de Halicarnaso 168  
Herrera de Maliaño, Juan de 90, 91  
Hobbes, Thomas 291, 292, 293, 294, 295, 296, 375  
Huamán Poma de Ayala, Felipe 161  
Hugo, Victor Marie 375  
Humboldt, Alexander von 86  
Hume, David 174, 242, 393, 402  
Hunt, James 175, 176  
Husserl, Edmund 351  
Huxley, Julian Sorell 246

**I**

Ignacio de Loyola (santo) 160  
Isabel 112  
Isabel de Portugal 118  
Isabel I de Castilla 66, 112, 116, 146, 222  
Isidoro de Sevilla (santo) 156, 357

**J**

Jacobo I de Inglaterra 283  
Jefferson, Thomas 236, 237  
Jerónimo (santo) 27, 33  
Jiménez de Cisneros, Francisco 222, 223  
Johnson, Samuel 351  
Juan, Jaime 91, 92  
Jünger, Ernst 138

**K**

Kant, Immanuel 141, 174, 215, 370, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 381, 393, 402, 418,  
420

**L**

Lactancio, Lucio Cecilio Firmiano 87  
Lamarck, Jean-Baptiste 150, 151, 152

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

Las Casas, Bartolomé de 115, 116, 117, 119, 120, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 179, 180, 188, 191, 193, 201, 203, 205, 207, 208, 210, 211, 217, 222, 223, 228, 229, 230, 231, 234, 235, 238, 243, 244, 245, 251, 278, 279, 287, 299, 300, 302, 304, 305, 335, 339, 344, 350, 351, 392, 393, 395, 410, 411, 413, 417, 418

Leibniz, Gottfried Wilhelm 200

Lincoln, Abraham 265, 327

Linneo, Carlos 100, 174

Locke, John 174, 205, 235, 237, 238, 239, 292, 293, 294, 324, 420, 421

López de Haro, Urraca 258

López de Palacios, Juan 334, 335

López de Velasco, Juan 67, 93, 94

López, Gregorio 122

Luis XVI de Francia 239, 323, 324

Lulio, Raimundo 90

Lutero, Martín 34, 40

## M

Magallanes, Hernando de 74, 75, 76, 89

Malinowski, Bronislaw 177, 178

Mandela, Nelson Rolihlahla 206, 207

Manilla, Martín 54

Maquiavelo, Nicolás 35, 36, 37, 40, 270, 271, 272, 320, 375

Mariana, Juan de 281, 282, 283, 287, 289, 290, 291, 293, 297, 298, 299, 302, 323, 324

Marina, José Antonio 413

Maritain, Jacques 246, 425

Marx, Carl 129, 164, 170, 242, 306, 423, 424

Mason, George 233, 321

Mattéi-Müller, Marie-Claude 163

Maximiliano I de Hasburgo 337

Medina, Pedro de 56

Mendel, Gregor Johann 153

Michelet, Jules 22

Mill, John Stuart 421

Minaya de Paz, Bernardino de 118, 411

Moctezuma II 71, 81, 131, 138, 146

Molina, Luis de 212, 247

Montaigne, Michel de 171, 172, 173

Montesinos, Antonio de 114, 115, 120, 219, 243, 333, 411



Montesquieu, barón de (Charles Louis de Secondat) 160, 298, 319, 388  
 Morgan, Lewis Henry 176, 177  
 Moro, Tomás 37, 38, 39, 40, 305, 309  
 Mounier, Jean-Joseph 240

**N**

Nebrija, Antonio de 89, 162, 163  
 Ñeenguirú, Nicolás 310  
 Nicolás II de Rusia 376  
 Nicolás V (papa) 28  
 Niethammer, Friedrich 499  
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm 422, 423  
 Nueva Granada, virrey de (Luis Jerónimo Fernández de Cabrera y Bobadilla de la Cerda) 100  
 Nunes, Pedro 92  
 Núñez de Balboa, Vasco 73, 74  
 Núñez Vela, Blasco 227  
 Nys, Ernest 371

**O**

Orellana, Francisco de 82  
 Ovando, Juan de 230  
 Owen, Robert 312

**P**

Pablo Bonet, Juan de 215  
 Pablo (santo) 145, 273  
 Paine, Thomas 317  
 Paulo III (papa) 118  
 Pávlov, Iván 41  
 Paz, Matías de 334  
 Penn, William 398, 399  
 Pérez de Oliva, Fernán 202  
 Perú, virrey del (Juan de Mendoza y Luna) 227, 307  
 Petrarca, Francesco 25, 26, 30  
 Pico della Mirandola, Giovanni 29, 40  
 Pizarro González, Francisco 71, 227, 350  
 Pizarro Viedma, Gonzalo 227  
 Platón 82, 368  
 Plinio 84, 86  
 Polo, Marco 53

Ponce de León y Figueroa, Juan 57, 70, 83  
 Popper, Karl Raimund 267  
 Pufendorf, Samuel Freiherr von 370

**Q**

Quiroga, Vasco de 305, 306, 417

**R**

Ravaillac, François 283  
 Roa Dávila, Juan 279, 280, 281, 287, 298, 299, 319, 328  
 Roget, Joan 92  
 Roosevelt, Franklin Delano 383  
 Rousseau, Jean-Jacques 173, 294, 295, 296, 324, 420, 421  
 Ruiz de Montoya, Antonio 307, 308

**S**

Sahagún, Bernardino de (Bernardino de Ribeira) 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161,  
 170, 178, 179, 180  
 Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel de 398, 399  
 Salisbury, John 274, 283  
 Sandoval, Alonso de 203  
 Santa Cruz, Alonso de 90  
 Santa Cruz Pachacuti, Juan de 161  
 Santo Tomás, Domingo de 131  
 Sartre, Jean-Paul 202  
 Savater, Fernando 411  
 Scott, James Brown 371  
 Séneca, Lucio Anneo 43, 46  
 Sepúlveda, Juan Ginés de 118, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 129, 132, 133, 134, 135,  
 137, 139, 140, 174, 346  
 Sieyès, Emmanuel-Joseph 240  
 Simón VI de Monfort 262  
 Skinner, Burrhus Frederic 42  
 Smith, Adam 78  
 Sócrates 414, 423  
 Soto, Domingo de 122, 187, 191, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 285, 286, 319, 336,  
 337, 400, 401, 402  
 Soto, Hernando de 70  
 Spinoza, Baruch 419

Suárez, Francisco 188, 193, 197, 201, 215, 216, 238, 252, 283, 284, 287, 292, 301, 355,  
358, 367, 376, 381, 413

Swift, Jonathan 94

## T

Thoreau, Henry David 206, 207

Tito Maccio Plauto 375

Tolstói, León N. 206, 207

Túpac Yupanqui 161

Tylor, Edward Burnett 176, 177

## U

Urdaneta y Cerain, Andrés de 75, 76

## V

Valla, Lorenzo 27, 28

Vattel, Emmerich de 370

Vázquez de Coronado y Anaya, Francisco 70

Vázquez de Menchaca, Fernando 104, 105, 106, 107, 188, 191, 194, 195, 217, 235,  
241, 278, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 295, 296, 298, 324, 344,  
351, 369, 373, 377, 378, 392, 393, 395, 396, 400, 401, 402

Vega Carpio, Félix Lope de 277

Velázquez, Diego 62, 116, 214

Vitoria, Francisco de 103, 104, 105, 106, 107, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 195,  
197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214,  
215, 217, 235, 238, 241, 244, 247, 251, 252, 253, 268, 269, 270, 275, 276, 277,  
278, 279, 283, 319, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347,  
348, 349, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 366,  
368, 369, 371, 373, 375, 377, 378, 379, 385, 386, 387, 391, 392, 393, 395, 396,  
397, 398, 400, 413, 418

Vives, Luis 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 142, 185, 186, 187, 198, 200, 203, 213,  
247, 409, 410

Vizcaíno, Sebastián 70

Voltaire (François-Marie Arouet) 174, 205, 312, 402, 420

## W

Weismann, August 153

Wells, Herbert George 375

Wilberforce, William 244

Wilson, Woodrow 377, 378, 383

**Z**

Zacuto, Abraham Ben 58, 59, 83, 93



# ÍNDICE DE IMÁGENES

## **Figura 1**

*San Isidoro de Sevilla* (1655)

Autor: Bartolomé Esteban Murillo

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Isidor\\_von\\_Sevilla.jpeg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Isidor_von_Sevilla.jpeg)  
(04/09/2020)

## **Figura 2**

Recreación de una sala de la Escuela de Traductores

Autor: desconocido

Fuente: blog España Ilustrada

Recuperada en: <http://spainillustrated.blogspot.com/2012/01/escuela-de-traductores-de-toledo.html?m=1>  
(04/09/2020)

## **Figura 3**

Detalle de *El juicio final*, Capilla Sixtina (1536-1541)

Autor: Miguel Ángel

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Last\\_Judgement\\_\(Michelangelo\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Last_Judgement_(Michelangelo).jpg)  
(04/09/2020)

## **Figura 4**

*Santo Tomás de Aquino* (c. 1481-1482)

Autor: Sandro Botticelli

Fuente: Providence College

Recuperada en: [https://digitalcommons.providence.edu/exhibits\\_dominican/16/](https://digitalcommons.providence.edu/exhibits_dominican/16/)  
(04/09/2020)

**Figura 5**

Copia romana en mármol

de un busto griego de Aristóteles elaborado en bronce (c. 330 a. C.)

Autor: original atribuido a Lisipo

Crédito: colección Ludovisi

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aristotle\\_Altemps\\_Inv8575.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aristotle_Altemps_Inv8575.jpg)

(04/09/2020)

**Figura 6**

*Marco Tulio Cicerón* (siglo I d. C.)

Crédito: Museo Capitolino

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Marek\\_Tuliusz\\_Cycon\\_\(enhanced\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Marek_Tuliusz_Cycon_(enhanced).jpg)

(04/09/2020)

**Figura 7**

*Lorenzo Valla*

Autores: Theodor de Bry/Jean-Jacques Boissard

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lorenzo\\_Valla\\_aport011.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lorenzo_Valla_aport011.png)

(04/09/2020)

**Figura 8**

*Tipos móviles de impresión* (2004)

Fotografía: Willi Heidelbach

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Metal\\_movable\\_type.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Metal_movable_type.jpg)

(04/09/2020)

**Figura 9**

*Pico della Mirandola* (siglo XV)

Autor: Cristofano dell'Altissimo

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pico1.jpg>

(04/09/2020)



**Figura 10**

*Mona Lisa* (1503-15016)

Autor: Leonardo da Vinci

Fotografía: Museo del Louvre

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leonardo\\_da\\_Vinci\\_-\\_Mona\\_Lisa\\_\(Louvre,\\_Paris\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leonardo_da_Vinci_-_Mona_Lisa_(Louvre,_Paris).jpg)  
(04/09/2020)

**Figura 11**

*Universidad de Salamanca* (2012)

Fotografía: Cruccone

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Salamanca\\_universidad\\_Patio\\_de\\_Escuelas.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Salamanca_universidad_Patio_de_Escuelas.jpg)  
(04/09/2020)

**Figura 12**

*Erasmus de Róterdam* (1523)

Autor: Hans Holbein

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Holbein-erasmus.jpg>  
(04/09/2020)

**Figura 13**

*Nicolás Maquiavelo* (siglo XVI)

Autor: Santi di Tito

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portrait\\_of\\_Niccol%C3%B2\\_Machiavelli\\_by\\_Santi\\_di\\_Tito.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portrait_of_Niccol%C3%B2_Machiavelli_by_Santi_di_Tito.jpg)  
(04/09/2020)

**Figura 14**

*Tomás Moro* (1527)

Autor: Hans Holbein

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hans\\_Holbein\\_d.\\_J.\\_065.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hans_Holbein_d._J._065.jpg)  
(04/09/2020)

**Figura 15**

Luis Vives (1493–1540),

*the Tutor of Mary I*

Autor: desconocido

Crédito: Glasgow Museums

Fuente: Glasgow Museums Resource Centre (GMRC)

Recuperada en: [https://artuk.org/discover/artworks/](https://artuk.org/discover/artworks/juan-luis-vives-14931540-the-tutor-of-mary-i-86538#)

[juan-luis-vives-14931540-the-tutor-of-mary-i-86538#](https://artuk.org/discover/artworks/juan-luis-vives-14931540-the-tutor-of-mary-i-86538#)

(29/10/2020)

**Figura 16**

*Séneca*

Autor: Jean-Pol Grandmont

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:0_S%C3%A9n%C3%A8que_-_Mus%C3%A9_du_Prado_-_Cat._144_-__(2).JPG)

[File:0\\_S%C3%A9n%C3%A8que\\_-\\_Mus%C3%A9\\_du\\_Prado\\_-\\_Cat.\\_144\\_-\\_\\_\(2\).JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:0_S%C3%A9n%C3%A8que_-_Mus%C3%A9_du_Prado_-_Cat._144_-__(2).JPG)

(04/09/2020)

**Figura 17**

*Niño espulgándose* (c. 1645)

Autor: Bartolomé Esteban Murillo

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Murillo-joven\\_](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Murillo-joven_espulgandose.jpg)

[espulgandose.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Murillo-joven_espulgandose.jpg)

(04/09/2020)

**Figura 18**

Portada de la obra *Concordia*  
y *discordia del género humano*

Autor: Luis Vives

Fuente: [www.ensondeluz.com](http://www.ensondeluz.com)

Recuperada en: [https://ensondeluz.files.wordpress.com/2013/06/portada-de-](https://ensondeluz.files.wordpress.com/2013/06/portada-de-de-concordia-et-discordia-in-humano-genere-juan-luis-vives-leyden-1532.jpg?w=600&h=800)

[de-concordia-et-discordia-in-humano-genere-juan-luis-vives-leyden-1532.](https://ensondeluz.files.wordpress.com/2013/06/portada-de-de-concordia-et-discordia-in-humano-genere-juan-luis-vives-leyden-1532.jpg?w=600&h=800)

[jpg?w=600&h=800](https://ensondeluz.files.wordpress.com/2013/06/portada-de-de-concordia-et-discordia-in-humano-genere-juan-luis-vives-leyden-1532.jpg?w=600&h=800)

(22-09-20)

**Figura 19**

*Enrique el Navegante* (c. 1841)

Autor: Charles Legrand

Crédito: Biblioteca Nacional de Portugal

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Heinrich\\_der\\_Seefahrer.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Heinrich_der_Seefahrer.jpg)  
(04/09/2020)

**Figura 20**

*Pedro Fernández de Quirós*

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 4.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pedro\\_Fern%C3%A1ndez\\_de\\_Quir%C3%B3s.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pedro_Fern%C3%A1ndez_de_Quir%C3%B3s.JPG)

(04/09/2020)

**Figura 21**

*Cosmografía de Claudio*

*Ptolomeo (1467)*

Autor: Nicolaus Germanus

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ptolemy\\_World\\_Map.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ptolemy_World_Map.jpg)  
(04/09/2020)

**Figura 22**

*Armonía macrocósmica (1660-1661)*

Autor: Andreas Cellarius

Fuente: <https://universoracionalista.org/>

Recuperada en: <https://universoracionalista.org/existe-um-metodo-cientifico/>  
(04/09/2020)

**Figura 23**

*Arte de navegar en que se contienen todas las reglas, declaraciones, secretos y  
auisos a q la buena navegacio son necesarios, y se deue saber hecha por el maestro  
Pedro de Medina ... (1545)*

Autor: Pedro de Medina

Crédito: Biblioteca Nacional de España

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 4.0

Recuperada en: [https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Arte\\_de\\_navegar\\_1545\\_Pedro\\_de\\_Medina.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Arte_de_navegar_1545_Pedro_de_Medina.jpg)

(04/09/2020)

**Figura 24**

*Abraham Zacuto* (2011)

Autor: desconocido

Fotografía: Sodabottle

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Abraham\\_Zacuto.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Abraham_Zacuto.jpg)  
(04/09/2020)

**Figura 25**

*Páginas de las tablas alfonsíes* (1252)

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tablas\\_alfonsies.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tablas_alfonsies.jpg)  
(04/09/2020)

**Figura 26**

*Carabela Boa Esperança*

Crédito: Fundación Nao Victoria

Fuente: [www.fundacionnaovictoria.org](http://www.fundacionnaovictoria.org)

Recuperada en: <https://www.fundacionnaovictoria.org/es/carabela-boa-esperanca/>  
(04/09/2020)

**Figura 27**

Réplica de la nao Victoria

Crédito: EFE

Fuente: [www.elperiodico.cat](http://www.elperiodico.cat)

Recuperada en: <https://www.elperiodico.cat/ca/mataro/20180319/la-nao-victoria-i-el-galeon-andalucia-atracaran-a-mataro-per-primera-vegada-6701529>  
(06/09/2020)

**Figura 28**

*Demócrito o El geógrafo sonriente* (c. 1630)

Autor: Diego Velázquez

Crédito: Museo de Bellas Artes de Ruan

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dem%C3%B3crito,\\_by\\_Diego\\_Vel%C3%A1zquez.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dem%C3%B3crito,_by_Diego_Vel%C3%A1zquez.jpg)  
(06/09/2020)

**Figura 29**

*Ruta de la Seda*

Autor: Enciclopedia Británica

Fuente: [www.britannica.com](http://www.britannica.com)

Recuperada en: <https://www.britannica.com/topic/Silk-Road-trade-route>  
(17/09/2020)

**Figura 30**

*Vasco da Gama* (1838)

Autor: Antonio Manuel de Fonseca

Crédito: Suid-Afrikaanse Geskiedenis in Beeld (1989). Anthony Preston. Bion Books

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vasco_da_Gama_-_1838.png)

[Vasco\\_da\\_Gama\\_-\\_1838.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vasco_da_Gama_-_1838.png)

(06/09/2020)

**Figura 31**

*Planisferio de Cantino* (1502)

Autor: desconocido

Crédito: Biblioteca Estense

Universitaria, Módena

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cantino\\_planisphere\\_](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cantino_planisphere_(1502).jpg)  
[\(1502\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cantino_planisphere_(1502).jpg)

(06/09/2020)

**Figura 32**

*Desembarco de Colón* (1862)

Autor: Dióscoro Puebla

Crédito: Museo del Prado

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Desembarco\\_de\\_](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Desembarco_de_Col%C3%B3n_de_Di%C3%B3scoro_Puebla.jpg)  
[Col%C3%B3n\\_de\\_Di%C3%B3scoro\\_Puebla.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Desembarco_de_Col%C3%B3n_de_Di%C3%B3scoro_Puebla.jpg)

(06/09/2020)

**Figura 33**

*Rutas seguidas por Colón en sus cuatro viajes* (2009)

Autor: Phirosiberia

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 4.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Viajes\\_de\\_colon.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Viajes_de_colon.svg)

(06/09/2020)

**Figura 34**

Principales expediciones españolas en territorio estadounidense a lo largo del siglo XVI

Fuente: elaboración propia

**Figura 35**

*Carta universal de Juan de la Cosa* (1500)

Autor: Juan de la Cosa

Crédito: Museo Naval de Madrid

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1500_map_by_Juan_de_la_Cosa.jpg)

[File:1500\\_map\\_by\\_Juan\\_de\\_la\\_Cosa.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1500_map_by_Juan_de_la_Cosa.jpg)

(06/09/2020)

**Figura 36**

*Vasco Núñez de Balboa* (1791)

Autor: desconocido

Crédito: Biblioteca del Congreso de los EE. UU.

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vasco_Nunez_de_Balboa.png)

[Vasco\\_Nunez\\_de\\_Balboa.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vasco_Nunez_de_Balboa.png)

(06/09/2020)

**Figura 37**

*Hernando de Magallanes* (1848)

Autor: desconocido

Crédito: Museo Naval de Madrid

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Retrato_de_Hernando_de_Magallanes.jpg)

[Retrato\\_de\\_Hernando\\_de\\_Magallanes.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Retrato_de_Hernando_de_Magallanes.jpg)

(06/09/2020)

**Figura 38**

*Andrés de Urdaneta* (2007)

Autor: Anarkor

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 4.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Urdaneta_marinela_txikia.jpg)

[Urdaneta\\_marinela\\_txikia.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Urdaneta_marinela_txikia.jpg)

(06/09/2020)

**Figura 39**

Ruta transpacífica de Magallanes y Urdaneta

Fuente: elaboración propia

**Figura 40**

Reales de plata con el escudo de los Reyes Católicos, acuñado en Sevilla.

Sin fecha pero posterior a 1497.

Crédito: Numismática Pliego

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Reyes_Cat%C3%B3licos_8_reales_28829.jpg)

[Reyes\\_Cat%C3%B3licos\\_8\\_reales\\_28829.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Reyes_Cat%C3%B3licos_8_reales_28829.jpg)

(21/10/2020)

**Figura 41**

*Globo terráqueo de Jacques de Vau de Claye* (1583)

Autor: Jacques de Vau de Claye

Crédito: Biblioteca Nacional de Francia

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map-533.jpg>

(06/09/2020)

**Figura 42**

*Juan Sebastián Elcano*

Fuente: <http://www.exteriores.gob.es/>

(Consulado General de España en Ciudad del Cabo)

Recuperada en: <http://www.exteriores.gob.es/Consulados/CIUDADDELCABO/es/VivirEn/Documents/Elcano.jpg>

(02/11/2020)

**Figura 43**

Circunnavegación completa de Juan Sebastián Elcano

Fuente: elaboración propia

**Figura 44**

*Escudo de buque Juan Sebastián Elcano* (2017)

Autor: Sodacan

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 4.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coat\\_of\\_Arms\\_of\\_Juan\\_Sebasti%C3%A1n\\_Elcano\\_A-71.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coat_of_Arms_of_Juan_Sebasti%C3%A1n_Elcano_A-71.svg)

(06/09/2020)



**Figura 45**

Imagen del *Códice Durán*, página 1

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:>

[Codex\\_Duran,\\_page\\_1.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Codex_Duran,_page_1.jpg)

(06/09/2020)

**Figura 46**

*Península de Paria, Venezuela* (2014)

Autor: Tucán Records

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:>

[Playa\\_Medina\\_Peninsula\\_Paria.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Playa_Medina_Peninsula_Paria.jpg)

(07/09/2020)

**Figura 47**

*José de Acosta*

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:JoseDeAcosta.gif>

(07/09/2020)

**Figura 48**

*San Agustín* (c. 1645 y 1650)

Autor: Philippe de Champaigne

Crédito: Museo de Arte del Condado  
de Los Ángeles

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saint\\_Augustine\\_by\\_](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saint_Augustine_by_)

[Philippe\\_de\\_Champaigne.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saint_Augustine_by_Philippe_de_Champaigne.jpg)

(07/09/2020)

**Figura 49**

*Commentarii in Somnium Scipionis* (c. 1150)

Autor: Macrobio Ambrosio Theodosio

Crédito: Biblioteca Real de Dinamarca

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nks218\\_070.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nks218_070.jpg)

(07/09/2020)

**Figura 50**

*Río Yaguas*

Fotografía: Álvaro del Campo / The Field Museum

Fuente: New York Times

Recuperada en: <https://www.nytimes.com/es/2018/02/16/espanol/america-latina/peru-amazonia-parque-yaguas-conservacion.html>  
(07/09/2020)

**Figura 51**

*Las antípodas*

Autor: Cosmas de Alejandría

Crédito: Florida Center for Instructional Technology

Fuente: ClipArt, ETC / Educational Technology Clearinghouse

Recuperada en: [https://etc.usf.edu/clipart/80000/80040/80040\\_antipodes.htm](https://etc.usf.edu/clipart/80000/80040/80040_antipodes.htm)  
(17/09/2020)

**Figura 52**

Facsímil de la *Carta Universal* (1529)

Autor: Diego Ribeiro

Crédito: Biblioteca Nacional de Australia

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map\\_Diego\\_Ribero\\_1529.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_Diego_Ribero_1529.jpg)  
(07/09/2020)

**Figura 53**

Imagen de la gran nube de Magallanes y la supernova 1987A tomada por el Observatorio Aerotransportado de Kuiper (NASA 714) durante su despliegue en Nueva Zelanda (1987)

Crédito: NASA/Ames Research Center

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Large.mc.arp.750pix.jpg>  
(07/09/2020)

**Figura 54**

*Juan de Herrera* (1791)

Autores: Mariano Brandi (grabado) y José Maea (dibujo)

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Juan\\_de\\_Herrera.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Juan_de_Herrera.jpg)  
(07/09/2020)

**Figura 55**

*Biblioteca del monasterio de San Lorenzo de El Escorial* (2003)

Autor: Håkan Svensson

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:EscorialBiblioteca.jpg)

[EscorialBiblioteca.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:EscorialBiblioteca.jpg)

(07/09/2020)

**Figura 56**

*Mapa de líneas isogónicas* (1888)

Crédito: Meyers Konversationslexikon

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Karte_Deklination_MKL1888.png)

[Karte\\_Deklination\\_MKL1888.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Karte_Deklination_MKL1888.png)

(07/09/2020)

**Figura 57**

Único nonius existente en la versión original de Pedro Núñez

Autor: Henrique Leitão

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nonio\\_originale.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nonio_originale.jpg)

(07/09/2020)

**Figura 58**

Frontispicio del libro *Regimiento de navegación* (1606)

Autor: Andrés García de Céspedes

Crédito: *Regimiento de navegación*, digitalizado por Google

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:1606\\_Regimiento\\_de\\_](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:1606_Regimiento_de_navegacion_Andres_Garcia_de_Cespedes_-_Frontispicio.jpg)

[navegacion\\_Andres\\_Garcia\\_de\\_Cespedes\\_-\\_Frontispicio.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:1606_Regimiento_de_navegacion_Andres_Garcia_de_Cespedes_-_Frontispicio.jpg)

(07/09/2020)

**Figura 59**

Portada de *Novum organum*

*scientiarum* (1645)

Autor: Francis Bacon

Crédito: Biblioteca Houghton, Universidad de Harvard

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Houghton\\_](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Houghton_)

EC.B1328.620ib\_-\_Novum\_organum\_scientiarum.jpg  
(07/09/2020)

**Figura 60**

*Tejeduría con telares mecánicos* (1835)

Autor: T. Allom

Crédito: History of the cotton manufacture in Great Britain

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Powerloom_weaving_in_1835.jpg)

[Powerloom\\_weaving\\_in\\_1835.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Powerloom_weaving_in_1835.jpg)

(07/09/2020)

**Figura 61**

*Cinchona calisaya* (1897)

Autor: Franz Eugen Köhler

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cinchona_calisaya_-_K%C3%B6hler%E2%80%93s_Medizinal-Pflanzen-179.jpg)

[Cinchona\\_calisaya\\_-\\_K%C3%B6hler%E2%80%93s\\_Medizinal-Pflanzen-179.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cinchona_calisaya_-_K%C3%B6hler%E2%80%93s_Medizinal-Pflanzen-179.jpg)

(07/09/2020)

**Figura 62**

Francisco de Vitoria

Autor: desconocido

Fuente: <http://escolasticos.ufm.edu/>

Recuperada en: [http://escolasticos.ufm.edu/index.php/Francisco\\_de\\_Vitoria](http://escolasticos.ufm.edu/index.php/Francisco_de_Vitoria)

(29/10/2020)

**Figura 63**

Fernando Vázquez de Menchaca

Autor: José María Martínez García

Fuente: ilustración propiedad del autor

**Figura 64**

*Hugo Grocio* (1631)

Autor: Michiel van Mierevelt

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Michiel\\_Jansz\\_van\\_](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Michiel_Jansz_van_Mierevelt_-_Hugo_Grotius.jpg)

[Mierevelt\\_-\\_Hugo\\_Grotius.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Michiel_Jansz_van_Mierevelt_-_Hugo_Grotius.jpg)

(07/09/2020)

**Figura 65**

*Detalle de Madonna of the fly* (c. 1520)

Autor: Círculo flamenco de Jan Gossaert

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Isabel\\_la\\_Cat%C3%B3lica-2.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Isabel_la_Cat%C3%B3lica-2.jpg)  
(07/09/2020)

**Figura 66**

*Convento de los dominicos en Santo Domingo* (2014)

Autor: Rey Perezoso

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 2.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Convento\\_De\\_Los\\_Dominicos,\\_Santo\\_Domingo,\\_Dominican\\_Republic.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Convento_De_Los_Dominicos,_Santo_Domingo,_Dominican_Republic.jpg)  
(07/09/2020)

**Figura 67**

*Monumento a fray Antonio de Montesinos,*  
malecón de Santo Domingo (1982)

Autor: Antonio Castellanos Basich

Fotografía: Wilmer

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fray\\_Antonio\\_Montesino.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fray_Antonio_Montesino.jpg)  
(07/09/2020)

**Figura 68**

*Bartolomé de Las Casas* (1876)

Autor: Constantino Brumidi

Crédito: Architect of the Capitol / United State Capitol

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Flickr\\_-\\_USCapitol\\_-\\_Bartholom%C3%A9\\_de\\_Las\\_Casas.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Flickr_-_USCapitol_-_Bartholom%C3%A9_de_Las_Casas.jpg)  
(02/11/2020)

**Figura 69**

*Juan Ginés de Sepúlveda*

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Juan\\_Gin%C3%A9s\\_de\\_Sep%C3%BAlveda.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Juan_Gin%C3%A9s_de_Sep%C3%BAlveda.jpg)  
(17/09/2020)

**Figura 70**

*Colegio de San Gregorio, Valladolid*

Fotografía: Zarateman

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Valladolid\\_-\\_Colegio\\_de\\_San\\_Gregorio\\_03.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Valladolid_-_Colegio_de_San_Gregorio_03.jpg)  
(08/09/2020)

**Figura 71**

*Domingo de Soto*

Autor: desconocido

Fuente: <http://escolasticos.ufm.edu/>

Recuperada en: [http://escolasticos.ufm.edu/index.php/Domingo\\_de\\_Soto](http://escolasticos.ufm.edu/index.php/Domingo_de_Soto)  
(08/09/2020)

**Figura 72**

*Representación de sacrificio humano  
en el Códice florentino*

Autor: Bernardino de Sahagún

Fuente: [www.researchgate.net](http://www.researchgate.net)

Recuperada en: [https://www.researchgate.net/figure/Sacrifice-from-Florentine-Codex-Sahagun-et-al-2012folio-52\\_fig7\\_328172977](https://www.researchgate.net/figure/Sacrifice-from-Florentine-Codex-Sahagun-et-al-2012folio-52_fig7_328172977)  
(08/09/2020)

**Figura 73**

*Representación de la masacre del templo Mayor*

Imagen extraída del Códice Durán (1521 y 1530)

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Matanza\\_templo2.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Matanza_templo2.jpg)  
(08/09/2020)

**Figura 74**

*Códice florentino (siglo XVI)*

Autor: Bernardino de Sahagún

Fuente: [www.researchgate.net](http://www.researchgate.net)

Recuperada en: [https://www.researchgate.net/figure/Codice-Florentino-libro-decimo-f-70-capitulo-26-siglo-XVI-Haciendo-buen-cacao\\_fig10\\_273791912](https://www.researchgate.net/figure/Codice-Florentino-libro-decimo-f-70-capitulo-26-siglo-XVI-Haciendo-buen-cacao_fig10_273791912)  
(08/09/2020)

**Figura 75**

*Códice florentino* XII, 26

Reprografía: Marco Antonio Pacheco

Fuente: [journals.openedition.org](https://journals.openedition.org)

Recuperada en: <https://journals.openedition.org/amerika/5314?lang=en>  
(08/09/2020)

**Figura 76**

*Réplica de piedra del calendario solar azteca* (2005)

Fotografía: Ancheta Wis

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 2.5

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aztec\\_Sun\\_Stone\\_Replica\\_cropped.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aztec_Sun_Stone_Replica_cropped.jpg)  
(08/09/2020)

**Figura 77**

*Teotihuacán* (2006)

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:SSA41434.JPG>  
(08/09/2020)

**Figura 78**

*Vista aérea del "Colibrí", uno de los geoglifos más conocidos de las líneas de Nazca* (2015)

Fotografía: Diego Delso

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 4.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:L%C3%ADneas\\_de\\_Nazca,\\_Nazca,\\_Per%C3%BA,\\_2015-07-29,\\_DD\\_52.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:L%C3%ADneas_de_Nazca,_Nazca,_Per%C3%BA,_2015-07-29,_DD_52.JPG)  
(08/09/2020)

**Figura 79**

*Immanuel Kant* (1768)

Autor: Johann Gottlieb Becker

Crédito: [www.andreasvieth.de](http://www.andreasvieth.de)



Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kant\\_gemaelde\\_3.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kant_gemaelde_3.jpg)  
(18/09/2020)

**Figura 80**

Grabado que representa las diversas etapas de la industria azucarera realizada por esclavos

Autor: Theodore de Bry (1528-1598)

Crédito: Leemage-AFP

Fuente: <https://www.franceculture.fr>

Recuperada en: <https://www.franceculture.fr/emissions/la-grande-table-2eme-partie/lesclavage-sur-le-temps-long-quelle-memoire>  
(18/09/2020)

**Figura 81**

*Hembra Gibon Hoolock*, Meghalaya (2009)

Autor: Programme HURO

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gibbon\\_Hoolock\\_de\\_l%27ouest.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gibbon_Hoolock_de_l%27ouest.JPG)  
(09/09/2020)

**Figura 82**

*Mono araña de brazos largos (Ateles fusciceps)*, Colombia (2011)

Fotografía: Pertruss

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ateles\\_fusciceps\\_Colombia.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ateles_fusciceps_Colombia.JPG)  
(08/09/2020)

**Figura 83**

Autor: desconocido

Fuente: University of Hawaii Reed Lab

Recuperada en: <http://hawaiireedlab.com/wpress/?p=1816>  
(09/09/2020)

**Figura 84**

*Pinzones de Darwin o pinzones de Galápagos*

Fecha: Antes de 1882

Autor: John Gould

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Darwin%27s\\_finches\\_by\\_Gould.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Darwin%27s_finches_by_Gould.jpg)

(09/09/2020)

### **Figura 85**

Bernardino de Sahagún (1499-1590)

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 4.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bernardino\\_de\\_Sahag%C3%BAn.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bernardino_de_Sahag%C3%BAn.jpg)

(09/09/2020)

### **Figura 86**

Imagen de los rituales aztecas de la edición digital del *Códice Florentino*

Autor: Gary Francisco Keller, obra de arte creada bajo la supervisión de Bernardino de Sahagún

entre 1540 y 1585

Crédito: The Digital Edition of the Florentine Codex

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The\\_Florentine\\_Codex-\\_Aztec\\_Rituals.tiff](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Florentine_Codex-_Aztec_Rituals.tiff)

(09/09/2020)

### **Figura 87**

*Historia general de las cosas de Nueva España*

Autor: Bernardino de Sahagún

Fotografía: (usuario: Sailko)

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Centro\\_america,\\_bernardino\\_de\\_Sahag%C3%BAn,\\_historia\\_general\\_de\\_las\\_cosas\\_de\\_nueva\\_espa%C3%B1a,\\_1576-77,\\_cod.\\_m.p.\\_220.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Centro_america,_bernardino_de_Sahag%C3%BAn,_historia_general_de_las_cosas_de_nueva_espa%C3%B1a,_1576-77,_cod._m.p._220.JPG)

(09/09/2020)

### **Figura 88**

*Garcilaso de la Vega* (1791)

Autores: José Maa (1760-1826), grabado: Bartolomé Vázquez (1749-1802)

Crédito: Biblioteca Digital Hispánica/Biblioteca Nacional de España

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Retrato_de_Garcilaso_de_la_Vega.jpg)

[Retrato\\_de\\_Garcilaso\\_de\\_la\\_Vega.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Retrato_de_Garcilaso_de_la_Vega.jpg)

(09/09/2020)

**Figura 89**

Portada de *Grammatica Antonii Nebrissensis* (1492). Es la primera gramática del castellano, escrita por Antonio de Nebrija y publicada en 1492.

Autor: Antonio de Nebrija

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Grammatica_Nebrissensis.JPG)

[Grammatica\\_Nebrissensis.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Grammatica_Nebrissensis.JPG)

(10/09/2020)

**Figura 90**

Vetancurt, Agustín de (1620-1700.) *Arte de lengua mexicana* (1673)

Fuente: [www.doaks.org](http://www.doaks.org)

Recuperada en: [https://www.doaks.org/resources/rare-books/](https://www.doaks.org/resources/rare-books/arte-de-lengua-mexicana)

[arte-de-lengua-mexicana](https://www.doaks.org/resources/rare-books/arte-de-lengua-mexicana)

(10/09/2020)

**Figura 91**

*Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quichua, o lengua del inca* (1607)

Autor: Diego González Holguín

Crédito: John Carter Brown Library

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gramatica\\_y\\_arte\\_nueua\\_](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gramatica_y_arte_nueua_de_la_lengua_general_de_todo_el_Peru,_llamada_lengua_Quichua_Diego_Gonzalez_Holguin_1607_title_page.jpg)

[de\\_la\\_lengua\\_general\\_de\\_todo\\_el\\_Peru,\\_llamada\\_lengua\\_Quichua\\_Diego\\_](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gramatica_y_arte_nueua_de_la_lengua_general_de_todo_el_Peru,_llamada_lengua_Quichua_Diego_Gonzalez_Holguin_1607_title_page.jpg)

[Gonzalez\\_Holguin\\_1607\\_title\\_page.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gramatica_y_arte_nueua_de_la_lengua_general_de_todo_el_Peru,_llamada_lengua_Quichua_Diego_Gonzalez_Holguin_1607_title_page.jpg)

(10/09/2020)

**Figura 92**

Portada de *Arte de la lengua guaraní* (1724)

Autor: Antonio Ruiz Montoya

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arte\\_de\\_la\\_Lengua\\_](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arte_de_la_Lengua_Guarani_-_Antonio_Ruiz_de_Montoya.jpg)

[Guarani\\_-\\_Antonio\\_Ruiz\\_de\\_Montoya.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arte_de_la_Lengua_Guarani_-_Antonio_Ruiz_de_Montoya.jpg)

(10/09/2020)

**Figura 93**

Portada de *Arte y grammatica muy copiosa dela lengua aymara: Con muchos, y varios modos de hablar para su mayor declaracion con la tabla delos capitulos, y cosas que en ella se contienen* (Roma, 1603)

Autor: Ludovico Bertonio

Crédito: Biblioteca John Carter Brown

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Arte\\_y\\_grammatica\\_muy\\_copiosa\\_de\\_la\\_lengua\\_aymara\\_Ludovico\\_Bertonio\\_1603\\_title\\_page.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Arte_y_grammatica_muy_copiosa_de_la_lengua_aymara_Ludovico_Bertonio_1603_title_page.jpg)  
(10/09/2020)

**Figura 94**

*Arte de la lengua tarasca: dispuesto con nuevo estilo, y claridad* (1714)

Autor: Basalenque, Diego/Quixas, Nicolás de

Fuente: Biblioteca Nacional de Chile

Recuperada en: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8663.html>  
(10/09/2020)

**Figura 95**

*Guerrero indio al borde de un precipicio* (1847)

Autor: Charles Deas

Fotografía: The Bridgeman Art Library

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Charles\\_Deas\\_-\\_Indian\\_Warrior\\_on\\_the\\_Edge\\_of\\_a\\_Precipice.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Charles_Deas_-_Indian_Warrior_on_the_Edge_of_a_Precipice.jpg)  
(18/09/2020)

**Figura 96**

*Michel de Montaigne* (siglo XIX)

Autor: François-Séraphin Delpech

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Michel\\_de\\_Montaigne\\_1.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Michel_de_Montaigne_1.jpg)  
(18/09/2020)

**Figura 97**

Jean-Jacques Rousseau (tercer cuarto del siglo XVIII)

Autor: Maurice Quentin de La Tour

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-Jacques\\_Rousseau\\_\(painted\\_portrait\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-Jacques_Rousseau_(painted_portrait).jpg)  
(10/09/2020)

**Figura 98**

*Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet* (c. 1789-1794)

Autor: desconocido, anteriormente atribuido a Jean-Baptiste Greuze

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nicolas_de_Condorcet.PNG)

[Nicolas\\_de\\_Condorcet.PNG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nicolas_de_Condorcet.PNG)

(10/09/2020)

**Figura 99**

*The Mismeasure of Man*

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Races\\_and\\_skulls.png](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Races_and_skulls.png)

(10/09/2020)

**Figura 100**

*Bronislaw Malinowski con nativos de las islas Trobriand*

Autor: desconocido; probablemente Billy Hancock, un comerciante de perlas residente de las islas Trobriand, fallecido antes de 1929

Crédito: London School of Economics Library Collections

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wmalinowski_trobriand_isles_1918.jpg)

[Wmalinowski\\_trobriand\\_isles\\_1918.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wmalinowski_trobriand_isles_1918.jpg)

(10/09/2020)

**Figura 101**

*Fran Boas* (c. 1915)

Autor: desconocido

Crédito: Canadian Museum of History

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:FranzBoas.jpg>

(10/09/2020)

**Figura 102**

*Francisco Suárez*

Autor: picture alliance/Prisma Archiv

Fuente: [www.welt.de](http://www.welt.de)

Recuperada en: <https://www.welt.de/debatte/kommentare/plus169110470/Dieser-Mann-ist-das-Gegengift-zu-Trumps-Isolationismus.html>

(10/09/2020)

**Figura 103**

*Jean Gerson* (siglo XVII)

Autor: desconocido

Fuente: Bildarchiv Austria

Recuperada en: [https://www.bildarchivaustria.at/Pages/ImageDetail.aspx?p\\_iBildID=3736823](https://www.bildarchivaustria.at/Pages/ImageDetail.aspx?p_iBildID=3736823)

(10/09/2020)

**Figura 104**

Portada de *Controversiarum usu frequentium libri tres* (1563)

Autor: Fernando Vázquez de Menchaca

Fuente: Yale Law School

Recuperada en: <https://library.law.yale.edu/news/freedom-seas-part-2>

(10/09/2020)

**Figura 105**

*Alfonso de Castro* (1998)

Autor: Jacob Burckhardt

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alfonso\\_de\\_Castro.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alfonso_de_Castro.jpg)

(10/09/2020)

**Figura 106**

Fernán Pérez de Oliva

Autor: José María Martínez García

Fuente: ilustración propiedad del autor

**Figura 107**

*Amerindios huitotos en condiciones de esclavitud en un correrío por la fiebre del caucho*

Autor: Walter Ernest Hardenburg

Digitalización: University of Toronto

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The\\_Putumayo\\_-\\_the\\_devil%27s\\_paradise\\_travels\\_in\\_the\\_Peruvian\\_Amazon\\_Region\\_and\\_an\\_account\\_of\\_the\\_atrocities\\_committed\\_upon\\_the\\_Indians\\_therein\\_\(1913\)\\_14782203995.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Putumayo_-_the_devil%27s_paradise_travels_in_the_Peruvian_Amazon_Region_and_an_account_of_the_atrocities_committed_upon_the_Indians_therein_(1913)_14782203995.jpg)

(10/09/2020)

**Figura 108**

*John Locke*

Autor: Godfrey Kneller

Crédito: The State Hermitage Museum

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Godfrey\\_Kneller\\_-\\_Portrait\\_of\\_John\\_Locke\\_\(Hermitage\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Godfrey_Kneller_-_Portrait_of_John_Locke_(Hermitage).jpg)  
(10/09/2020)

**Figura 109**

*Henry David Thoreau*

Autor: Benjamin Dexter Maxham

Crédito: National Portrait Gallery

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Benjamin\\_D.\\_Maxham\\_-\\_Henry\\_David\\_Thoreau\\_-\\_Restored\\_-\\_greyscale\\_-\\_straightened.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Benjamin_D._Maxham_-_Henry_David_Thoreau_-_Restored_-_greyscale_-_straightened.jpg)  
(10/09/2020)

**Figura 110**

*León Tolstói (1897)*

Autor: F. W. Taylor

Crédito: Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leo\\_Tolstoy\\_1897,\\_black\\_and\\_white,\\_37767u.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leo_Tolstoy_1897,_black_and_white,_37767u.jpg)  
(10/09/2020)

**Figura 111**

*Gandhi en Sudáfrica (1909)*

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gandhi\\_suit.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gandhi_suit.jpg)  
(10/09/2020)

**Figura 112**

*Nelson Mandela en Umtata a los 19 años (1937)*

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Young\\_Mandela.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Young_Mandela.jpg)  
(10/09/2020)

**Figura 113**

Imagen que representa el cultivo del maíz. *Códice florentino*

Autor: Bernardino de Sahagún

Fuente: Wikimedia Commons



Recuperada en: [https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Cultivo\\_maiz\\_C%C3%B3dice\\_Florentino\\_libro\\_IV\\_f.72.png](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Cultivo_maiz_C%C3%B3dice_Florentino_libro_IV_f.72.png)  
(10/09/2020)

**Figura 114**

*Luis de Molina*

Autor: F. G. Wolfgang

Fuente: [www.britannica.com](http://www.britannica.com)

Recuperada en: <https://www.britannica.com/biography/Luis-de-Molina>  
(10/09/2020)

**Figura 115**

*El bufón don Sebastián de Morra* (1645)

Autor: Diego Velázquez

Crédito: Museo del Prado

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vel%C3%A1zquez\\_%E2%80%93\\_Buf%C3%B3n\\_don\\_Sebasti%C3%A1n\\_de\\_Morra\\_\(Museo\\_del\\_Prado,\\_c.\\_1645\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vel%C3%A1zquez_%E2%80%93_Buf%C3%B3n_don_Sebasti%C3%A1n_de_Morra_(Museo_del_Prado,_c._1645).jpg)  
(10/09/2020)

**Figura 116**

*Niña contando dinero* (1670-1675)

Autor: Bartolomé Esteban Murillo

Fuente: [www.artehistoria.com](http://www.artehistoria.com)

Recuperada en: <https://www.artehistoria.com/es/obra/ni%C3%B1as-contando-dinero>  
(10/09/2020)

**Figura 117**

*San Pablo Ermitaño* (1640)

Autor: José de Ribera

Crédito: Museo del Prado

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:San\\_Pablo\\_Ermita%C3%B1o,\\_por\\_Jos%C3%A9\\_de\\_Ribera.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:San_Pablo_Ermita%C3%B1o,_por_Jos%C3%A9_de_Ribera.jpg)  
(10/09/2020)

**Figura 118**

*Juan de Pablo Bonet* (c. 1929)

Autor: José Zaragoza

Fuente: Gallaudet University

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Juan\\_Pablo\\_Bonet.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Juan_Pablo_Bonet.jpg)  
(10/09/2020)

**Figura 119**

*Abecedario demostrativo de reducción de las letras  
y arte para enseñar a hablar los mudos* (1620)

Autor: Juan de Pablo Bonet

Francisco Abarca de Angulo (impresor). Diego de Astor (grabador).

Crédito: Biblioteca Nacional de España

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://es.wikipedia.org/wiki/>

[Archivo:Lengua\\_de\\_Signos\\_\(Juan\\_Pablo\\_Bonet,\\_1620\)\\_A.jpg](#)  
(10/09/2020)

**Figura 120**

*Fernando el Católico* (1859)

Autor: Joaquín Domínguez Bécquer

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/>

[File:Fernando\\_el\\_Cat%C3%B3lico\\_\(Ayuntamiento\\_de\\_Sevilla\).jpg](#)  
(10/09/2020)

**Figura 121**

*Carlos de Austria, rey de España y emperador del Sacro Imperio* (1578)

Autor: Obra atribuida a Lambert Sustris

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/>

[File:Charles\\_I\\_of\\_Spain\\_-\\_Carlos\\_I\\_de\\_Espa%C3%B1a.jpg](#)  
(10/09/2020)

**Figura 122**

*Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su Majestad para la gobernación  
de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios* (1542)

Autor: Carlos I de España

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://es.wikipedia.org/wiki/>

[Leyes\\_Nuevas#/media/Archivo:Leyes\\_Nuevas1.jpg](#)  
(11/09/2020)

**Figura 123**

*Blasco Núñez Vela* (probablemente siglo XVI)

Autor: desconocido

Fotografía: Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nu%C3%B1ez\\_Vela1.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nu%C3%B1ez_Vela1.jpg)  
(11/09/2020)

**Figura 124**

*Den Spieghel Vande Spaensche Tyrannie beeldelijcken afgemaelt, leest breederen in-hout door het schrijven van den E. Bisschop van Chiapa in nieu Spaegnen, ghenaemt Don Fray Bartholome de las Casas, aen den grootmach-... Coninck van Spaegnen Philips de tweede*

Autor: Bartolomé de las Casas

Fuente: [www.archive.org](http://www.archive.org)

Recuperada en: <https://archive.org/details/ned-kbn-all-00014513-001/page/n3/mode/1up>  
(15/09/2020)

**Figura 125**

*George Mason (1750)*

Autor: Johan Hesselius

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:George\\_Mason.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:George_Mason.jpg)  
(15/09/2020)

**Figura 126**

*In convention. June 12, 1776. A declaration of rights made by the representatives of the good people of Virginia, assembled in full and free convention; which rights do pertain to them and their posterity, as the basis and foundation of government*

Fuente: Library of Congress

Recuperada en: <https://www.loc.gov/item/rbpe.17802200/>  
(15/09/2020)

**Figura 127**

*Thomas Jefferson (1800)*

Autor: Rembrandt Peale

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Official\\_Presidential\\_portrait\\_of\\_Thomas\\_Jefferson\\_\(by\\_Rembrandt\\_Peale,\\_1800\)\(cropped\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Official_Presidential_portrait_of_Thomas_Jefferson_(by_Rembrandt_Peale,_1800)(cropped).jpg)  
(15/09/2020)

**Figura 128**

*The Dunlap Broadside* (4 de julio de 1776)

Fuente: [www.archives.gov](http://www.archives.gov)

Recuperada en: <https://catalog.archives.gov/id/301682>  
(15/09/2020)

**Figura 129**

Representación de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 (c. 1789)

Autor: Jean-Jacques-François Le Barbier

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Declaration\\_of\\_the\\_Rights\\_of\\_Man\\_and\\_of\\_the\\_Citizen\\_in\\_1789.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Declaration_of_the_Rights_of_Man_and_of_the_Citizen_in_1789.jpg)  
(15/09/2020)

**Figura 130**

*Henri Grégoire* (1801)

Autores: Le Comte, grabador; S. J. Le Gros, diseñador del modelo

Crédito: Gallica Digital Library

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gregoire.jpg>  
(15/09/2020)

**Figura 131**

*Medallón oficial de la Sociedad Británica contra la Esclavitud* (1795)

Autor: Josiah Wedgwood

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Official\\_medallion\\_of\\_the\\_British\\_Anti-Slavery\\_Society\\_\(1795\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Official_medallion_of_the_British_Anti-Slavery_Society_(1795).jpg)  
(15/09/2020)

**Figura 132**

*La Declaración Universal de Derechos Humanos* (10 de diciembre de 1948)

Autor: United Nations Department of Public Information

Crédito: ONU

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The\\_universal\\_declaration\\_of\\_human\\_rights\\_10\\_December\\_1948.jpg#mw-jump-to-license](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_universal_declaration_of_human_rights_10_December_1948.jpg#mw-jump-to-license)  
(15/09/2020)

**Figura 133**

*Jacques Maritain* (c. 1930)

Autor: desconocido

Crédito: <https://providencemag.com/>

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Maritain\\_Jacques.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Maritain_Jacques.jpg)  
(15/09/2020)

**Figura 134**

*Julian Huxley* (1964)

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0 nl

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Julian\\_Huxley\\_1964.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Julian_Huxley_1964.jpg)  
(15/09/2020)

**Figura 135**

*Sala de reuniones del Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas* (2015)

Autor: Ludovic Courtès

Fuente: WikiWmedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:UN\\_Geneva\\_Human\\_Rights\\_and\\_Alliance\\_of\\_Civilizations\\_Room.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:UN_Geneva_Human_Rights_and_Alliance_of_Civilizations_Room.jpg)  
(15/09/2020)

**Figura 136**

La Conferencia Diplomática de Plenipotenciarios de las Naciones Unidas sobre el establecimiento de una Corte Penal Internacional inauguró una sesión de cinco semanas el 15 de junio de 1998 en Roma, Italia.

Autor: ONU / Evan Schneider

Fuente: United States Holocaust Memorial Museum ([www.ushmm.org](http://www.ushmm.org))

Recuperada en: <https://www.ushmm.org/learn/timeline-of-events/after-1945/rome-statute>  
(15/09/2020)

**Figura 137**

*Juicio de Núremberg, sala de negociaciones* (30 de septiembre de 1946)

Autor: United States Army Signal Corps

Crédito: German Federal Archive

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bundesarchiv\\_Bild\\_183-H27798,\\_N%C3%BCrnberger\\_Prozess,\\_Verhandlungssaal.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bundesarchiv_Bild_183-H27798,_N%C3%BCrnberger_Prozess,_Verhandlungssaal.jpg)  
(15/09/2020)

**Figura 138**

*Edificio de la Corte Penal Internacional en La Haya, Países Bajos* (2006)

Autor: Hanhil (usuario)

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Building\\_of\\_the\\_International\\_Criminal\\_Court\\_in\\_The\\_Hague.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Building_of_the_International_Criminal_Court_in_The_Hague.jpg)  
(15/09/2020)

**Figura 139**

*Sala de Primera Instancia VI de la Corte Penal Internacional*  
(29 de septiembre de 2015)

Autor: ©ICC-CPI.

Fuente: Africa Center For Strategic Studies ([www.africacenter.org](http://www.africacenter.org))

Recuperada en: <https://africacenter.org/spotlight/whats-next-africa-international-criminal-court-icc/>  
(15/09/2020)

**Figura 140**

*Basílica de San Isidoro de León, lugar donde se celebraron las Cortes en 1188* (2006)

Autor: Luidger (usuario)

Licencia: CC BY-SA 3.0

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:20060626-Le%C3%B3n\\_San\\_Isidoro.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:20060626-Le%C3%B3n_San_Isidoro.jpg)  
(15/09/2020)

**Figura 141**

*Miniatura medieval que representa al rey Alfonso IX de León* (siglo XIII)

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Adefonsus\\_IX\\_king\\_of\\_Galicia\\_and\\_Leon.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Adefonsus_IX_king_of_Galicia_and_Leon.jpg)  
(15/09/2020)

**Figura 142**

*Vista del claustro de San Isidoro de León* (2009)

Autor: Lancastermerrin88 (usuario)

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 4.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vista\\_del\\_claustro\\_de\\_San\\_Isidoro\\_de\\_Le%C3%B3n.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vista_del_claustro_de_San_Isidoro_de_Le%C3%B3n.JPG)

(16/09/2020)

**Figura 143**

*Decreta de la Curia Regia de León* (1188)

Autor: Archivo Histórico Nacional

Fuente: Ministerio de Cultura y Deporte

Recuperada en: <https://www.culturaydeporte.gob.es/cultura/areas/archivos/mc/registro-memoria-unesco/2013/decreta-curia-regia.html>

(16/09/2020)

**Figura 144**

Dibujo de una vidriera de la catedral de Chartres que representa a Simón de Montfor (c. 1250)

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Simon\\_Leicester.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Simon_Leicester.jpg)

(16/09/2020)

**Figura 145**

Alonso de Castrillo

Autor: José María Martínez García

Fuente: Ilustración propiedad del autor

**Figura 146**

*Relecciones teológicas XII* (1557)

Autor: Francisco de Vitoria

Fuente: La Escuela de Salamanca

Recuperada en: <https://www.salamanca.school/en/workDetails.html?wid=W0013>

(16/09/2020)

**Figura 147**

*Coronación de Carlomagno por el papa León III*

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons



Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Karl\\_den\\_store\\_krons\\_av\\_leo\\_III.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Karl_den_store_krons_av_leo_III.jpg)  
(16/09/2020)

**Figura 148**

*Batalla de Villalar* (1887)

Autor: Manuel Pícolo López

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:BatallaDeVillalar.jpg>  
(16/09/2020)

**Figura 149**

*Serie Fuenteovejuna* (1934)

Autor: José Santiago Garnelo y Alda

Fuente: [www.jdiezarnal.com](http://www.jdiezarnal.com)

Recuperada en: <http://www.jdiezarnal.com/pintura/garnelofuenteovejuna01.jpg>  
(16/09/2020)

**Figura 150**

Juan Roa

Autor: José María Martínez García

Fuente: ilustración propiedad del autor

**Figura 151**

*Retrato del rey Felipe II de España* (mediados del siglo XVI)

Autor: Desconocido

Fuente: Wikimedia Commnos

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:King\\_PhilipII\\_of\\_Spain.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:King_PhilipII_of_Spain.jpg)  
(16/09/2020)

**Figura 152**

*Juan de Mariana* (c. 1878)

Autor: Matías Moreno

Fuente: Wikimedia Commnos

Recuperada en: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a7/Retrato\\_de\\_Felipe\\_II\\_-\\_Museo\\_Bellas\\_Artes\\_de\\_Valencia.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a7/Retrato_de_Felipe_II_-_Museo_Bellas_Artes_de_Valencia.jpg)  
(14/11/20)

**Figura 153**

Johannes Althusius (1604-1670)

Grabador: Crispijn van de Passe

Crédito: Rijks Museum

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC0 1.0

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:>

[Portret\\_van\\_Johannes\\_Althusius,\\_RP-P-OB-16.077.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portret_van_Johannes_Althusius,_RP-P-OB-16.077.jpg)

(16/09/2020)

#### **Figura 154**

*George Buchanan* (1581)

Autor: desconocido

Crédito: National Galleries of Scotland

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:>

[Arnold\\_Bronckhorst\\_\(active\\_c.1566-1586\)\\_\\_\(attributed\\_to\)](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arnold_Bronckhorst_(active_c.1566-1586)__(attributed_to)_-_George_Buchanan_(1506%E2%80%931582),_Historian,_Poet_and_Reformer_-_PG_2678_-_National_Galleries_of_Scotland.jpg)

[-\\_George\\_Buchanan\\_\(1506%E2%80%931582\),\\_Historian,\\_Poet\\_and](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arnold_Bronckhorst_(active_c.1566-1586)__(attributed_to)_-_George_Buchanan_(1506%E2%80%931582),_Historian,_Poet_and_Reformer_-_PG_2678_-_National_Galleries_of_Scotland.jpg)

[Reformer\\_-\\_PG\\_2678\\_-\\_National\\_Galleries\\_of\\_Scotland.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arnold_Bronckhorst_(active_c.1566-1586)__(attributed_to)_-_George_Buchanan_(1506%E2%80%931582),_Historian,_Poet_and_Reformer_-_PG_2678_-_National_Galleries_of_Scotland.jpg)

(16/09/2020)

#### **Figura 155**

*Juicio al rey Carlos I en Westminster Hall* (1649)

Crédito: Library of Congress

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:>

[Trial\\_of\\_King](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Trial_of_King_Charles_1st_in_Westminster_hall_1649_LCCN2003677954.jpg)

[Charles\\_1st\\_in\\_Westminster\\_hall\\_1649\\_LCCN2003677954.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Trial_of_King_Charles_1st_in_Westminster_hall_1649_LCCN2003677954.jpg)

(16/09/2020)

#### **Figura 156**

*De rege et regis institutione libri III* (1599)

Autor: Juan de Mariana

Fuente: Banco de España

Recuperada en: <https://repositorio.bde.es/handle/123456789/2689>

(16/09/2020)

#### **Figura 157**

*Thomas Hobbes*

Autor: John Michael Wright

Crédito: National Portrait Gallery

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:>

[Thomas\\_Hobbes\\_\(portrait\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Thomas_Hobbes_(portrait).jpg)

(16/09/2020)

**Figura 158**

*Leviatán* (1651)

Autor: Thomas Hobbes

Grabado de portada: Abraham Bosse

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leviathan_by_Thomas_Hobbes.jpg)

[Leviathan\\_by\\_Thomas\\_Hobbes.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leviathan_by_Thomas_Hobbes.jpg)

(16/09/2020)

**Figura 159**

*Dos tratados de gobierno* (1690)

Autor: John Locke

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Locke_treatises_of_government_page.jpg)

[Locke\\_treatises\\_of\\_government\\_page.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Locke_treatises_of_government_page.jpg)

(16/09/2020)

**Figura 160**

Primera página de la edición original en francés de *El contrato social* (1762)

Autor: Jean-Jacques Rousseau

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Social_contract_rousseau_page.jpg)

[Social\\_contract\\_rousseau\\_page.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Social_contract_rousseau_page.jpg)

(16/09/2020)

**Figura 161**

*Agreement of the People* (1647-1649)

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Common

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Agreement_of_the_People_(1647-1649).jpg)

[Agreement\\_of\\_the\\_People\\_\(1647-1649\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Agreement_of_the_People_(1647-1649).jpg)

(16/09/2020)

**Figura 162**

*Plano de la ciudad de la Santísima Trinidad y el puerto de Santa María del Buen Ayre*, fundados por don Juan de Garay (1580)

Autor: Juan de Garay

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Parcelamiento_de_Buenos_Aires_(Garay_1580).jpg)

[Parcelamiento\\_de\\_Buenos\\_Aires\\_\(Garay\\_1580\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Parcelamiento_de_Buenos_Aires_(Garay_1580).jpg)

(16/09/2020)

**Figura 163**

Detalle del plano de la villa de Madrid (1656)

Autor: Pedro Teixeira Albernaz

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pedro_Teixeira_Albernaz_(1656)_Madrid.png)

[Pedro\\_Teixeira\\_Albernaz\\_\(1656\)\\_Madrid.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pedro_Teixeira_Albernaz_(1656)_Madrid.png)

(16/09/2020)

**Figura 164**

Fragmento del mural de Juan O’Gorman *Historia de Michoacán*,

Biblioteca Gertrudis Bocanegra, Pátzcuaro, México (1941)

Autor: Juan O’Gorman

Fuente: [www.viamichoacan.com](http://www.viamichoacan.com)

Recuperada en: <https://www.viamichoacan.com/blog/biblioteca-pblica>

(16/09/2020)

**Figura 165**

*Templo de la Soledad y antiguo Hospital de Indios, parte del Convento de Santa Ana* (2013)

Fotografía: Eurimaco (Usuario)

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ex_Convento_de_Santa_Ana,_Tzintzuntzan_-_panoramio.jpg)

[Ex\\_Convento\\_de\\_Santa\\_Ana,\\_Tzintzuntzan\\_-\\_panoramio.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ex_Convento_de_Santa_Ana,_Tzintzuntzan_-_panoramio.jpg)

(16/09/2020)

**Figura 166**

Antonio Ruiz de Montoya

Autor: José María Martínez García

Fuente: ilustración propiedad del autor

**Figura 167**

*Plano del Pueblo de La Candelaria* (1759-1793)

Autor: desconocido

Fuente: Biblioteca Digital AECID

Licencia: CC BY-NC-SA

Recuperada en: [http://cisne.sim.ucm.es/record=b3590871-S6\\*sp1](http://cisne.sim.ucm.es/record=b3590871-S6*sp1)

(18/09/2020)

**Figura 168**

Ángel danzante, friso de la iglesia del antiguo pueblo de Santísima Trinidad

Autor: desconocido

Fuente: [www.alosanluis.com](http://www.alosanluis.com)

Recuperada en: <https://www.alosanluis.com/sin-categoria/procesos-de-simbiosis-musical-en-los-virreinos-latinoamericanos/>  
(16/09/2020)

**Figura 169**

*Misión jesuítica guaraní de Jesús de Tavarangüé* (2014)

Fotografía: Lars Curfs

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CCBy-SA 3.0 nl

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jesus\\_de\\_Tavarangue\\_-\\_Main\\_building\\_from\\_the\\_left\\_2.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jesus_de_Tavarangue_-_Main_building_from_the_left_2.JPG)  
(16/09/2020)

**Figura 170**

*Plano de un falansterio en Chalon-sur-Saône* (1843)

Crédito: © SCD de la Universidad

de Poitiers / Jérôme Bonneau; Dominique Win

Fuente: [www.numerique.culture.fr](http://www.numerique.culture.fr)

Recuperada en: [http://www.numerique.culture.fr/pub-fr/vignette.html?img=data/2008/FR-DC-B861942101\\_aae7b10/Illustration1.jpg&id=FR-DC-B861942101\\_aae7b10](http://www.numerique.culture.fr/pub-fr/vignette.html?img=data/2008/FR-DC-B861942101_aae7b10/Illustration1.jpg&id=FR-DC-B861942101_aae7b10)  
(16/09/2020)

**Figura 171**

*Caballería guaraní* (segunda mitad del siglo XVIII)

Autor: Florian Paucke

Crédito: Yale University Art Gallery

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cavalaria\\_Guarani.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cavalaria_Guarani.jpg)  
(16/09/2020)

**Figura 172**

*La muerte del general Mercer en la batalla de Princeton* (c. 1787–c. 1831)

Autor: John Trumbull

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The\\_Death\\_of\\_General\\_Mercer\\_at\\_the\\_Battle\\_of\\_Princeton\\_January\\_3\\_1777.jpeg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Death_of_General_Mercer_at_the_Battle_of_Princeton_January_3_1777.jpeg)  
(16/09/2020)

**Figura 173**

*Constitution of the United States* (17 september 1787)

Crédito: U.S. National Archives and Records Administration

Fuente: Wikipedia

Recuperada en: [https://en.wikipedia.org/wiki/File:](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Constitution_of_the_United_States_page_1.jpg)

[Constitution\\_of\\_the\\_United\\_States\\_page\\_1.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Constitution_of_the_United_States_page_1.jpg)

(16/09/2020)

**Figura 174**

*Estatua del Minuteman en un parque de Lexington* (2005)

Fotografía: Daderot (usuario)

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Minute\\_Man\\_Statue\\_](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Minute_Man_Statue_Lexington_Massachusetts.jpg)

[Lexington\\_Massachusetts.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Minute_Man_Statue_Lexington_Massachusetts.jpg)

(16/09/2020)

**Figura 175**

*Interrogatorio de 'Luis el último'* (siglo XIX)

Autora: Éléonore Sophie Rebel

Fuente: Wikipedia

Recuperada en: <https://en.wikipedia.org/wiki/File:ExaminationLouistheLast.jpg>

(16/09/2020)

**Figura 176**

*Mapa del Imperio español* (1562)

Autor: Diego Gutiérrez

Fuente: Wikipedia

Recuperada en: [https://en.wikipedia.org/wiki/File:](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Guti%C3%A9rrez_the_Americas_1562.jpg)

[Guti%C3%A9rrez\\_the\\_Americas\\_1562.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Guti%C3%A9rrez_the_Americas_1562.jpg)

(16/09/2020)

**Figura 177**

*Abraham Lincoln* (1863)

Fotografía: Alexander Gardner

Fuente: Wikipedia

Recuperada en: [https://en.wikipedia.org/wiki/File:](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Abraham_Lincoln_O-77_matte_collodion_print.jpg)

[Abraham\\_Lincoln\\_O-77\\_matte\\_collodion\\_print.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Abraham_Lincoln_O-77_matte_collodion_print.jpg)

(16/09/2020)

**Figura 178**

*La fundación de Buenos Aires* (1924)

Autor: José Moreno Carbonero

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jos%C3%A9\\_Moreno\\_Carbonero\\_-\\_The\\_founding\\_of\\_Buenos\\_Aires\\_\(1924\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jos%C3%A9_Moreno_Carbonero_-_The_founding_of_Buenos_Aires_(1924).jpg)  
(16/09/2020)

**Figura 179**

*Lección de teología en la universidad de Salamanca* (1614)

Autor: Martín de Cervera

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Class\\_at\\_Salamanca.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Class_at_Salamanca.jpg)  
(16/09/2020)

**Figura 180**

*Cristo entrega el mundo al papa Gregorio XIII y al rey Felipe II de España*

Autor: Jan Wierix

Fuente: [www.colonialart.org](http://www.colonialart.org)

Recuperada en: <https://colonialart.org/artworks/1698A>  
(16/09/2020)

**Figura 181**

*American Progress* (1872)

Autor: John Gast

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:American\\_Progress\\_\(John\\_Gast\\_painting\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:American_Progress_(John_Gast_painting).jpg)  
(16/09/2020)

**Figura 182**

Escena interpretada como canibalismo en el *Códice magliabechiano*

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Magliabchanopage\\_73r.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Magliabchanopage_73r.jpg)  
(16/09/2020)

**Figura 183**

*Batalla de Otumba* (1773)

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons



Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Temalacatitlan\\_-\\_batalla\\_de\\_Otumba.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Temalacatitlan_-_batalla_de_Otumba.jpg)  
(16/09/2020)

**Figura 184**

*Estatua de Vitoria frente al Convento de San Esteban de Salamanca*

Fotografía: Jacob Burckhardt

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Francisco\\_de\\_Vitoria.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Francisco_de_Vitoria.jpg)  
(16/09/2020)

**Figura 185**

*Martín García Óñez de Loyola y Beatriz Clara Coya (1718)*

Autor: Escuela Cuzqueña

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Loyola\\_y\\_Coya.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Loyola_y_Coya.jpg)  
(16/09/2020)

**Figura 186**

*Combate de arqueros. Cueva de Roure. Morella la Vella, provincia de Castellón, en el este de España (1924)*

Crédito: Eduardo Hernández Pacheco

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Morella\\_\(combate-de-arquero.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Morella_(combate-de-arquero.png)  
(16/09/2020)

**Figura 187**

Platón: detalle de *La escuela de Atenas* (1509-1510)

Autor: Rafael Sanzio

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Raffael\\_067.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Raffael_067.jpg)  
(16/09/2020)

**Figura 188**

*Alberico Gentili*

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alberico\\_Gentili.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alberico_Gentili.jpg)  
(16/09/2020)

**Figura 189**

*Francisco de Vitoria* (1957)

Autor: Daniel Vázquez Díaz

Fuente: The Smithsonian American Art Museum

Recuperada en: <https://americanart.si.edu/artwork/francisco-de-vitoria-25616>  
(16/09/2020)

**Figura 190**

Caricatura política *L'équilibre européen* (1866)

Autor: Honoré Daumier

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:BalanceOfPower.jpg>  
(17/09/2020)

**Figura 191**

*Soldado inglés rodeado por una montaña de casquillos vacíos* (1917)

Autor: Tom Aitken

Fuente: National Library of Scotland

Licencia: CC BY 4.0

Recuperada en: <https://digital.nls.uk/first-world-war-official-photographs/archive/74548990#?c=0&m=0&s=0&cv=4&xywh=295%2C-69%2C2873%2C2129>  
(17/09/2020)

**Figura 192**

*Woodrow Wilson, presidente de los Estados Unidos de América* (1919)

Autor: Harris & Ewing

Crédito: Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Thomas\\_Woodrow\\_Wilson,\\_Harris\\_%26\\_Ewing\\_bw\\_photo\\_portrait,\\_1919.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Thomas_Woodrow_Wilson,_Harris_%26_Ewing_bw_photo_portrait,_1919.jpg)  
(17/09/2020)

**Figura 193**

Frontispicio del Pacto de la Sociedad de Naciones (1919);

el 'contrato' social de Menchaca, a escala global

Recuperada en: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/79/League\\_of\\_Nations\\_Treaty\\_Series\\_vol\\_133.pdf](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/79/League_of_Nations_Treaty_Series_vol_133.pdf)  
(28/20/2020)

**Figura 194**

*La lección de Salamanca* (1935-1936)

Autor: José María Sert

Fuente: Universidad de Salamanca

Recuperada en: <https://centenario.usal.es/sala-francisco-de-vitoria-y-los-derechos-humanos/>  
(17/09/2020)

**Figura 195**

*Palacio de las Naciones en Ginebra, Suiza*

Autor: Yann Forget

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Palais\\_des\\_nations.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Palais_des_nations.jpg)  
(17/09/2020)

**Figura 196**

Preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas

Recuperada en: <https://peopleint.wordpress.com/2012/07/04/preamble-to-the-united-nations-charter/>  
(28/10/2020)

**Figura 197**

*Sede de Naciones Unidas en Nueva York*

Autor: desconocido

Crédito: Wall Street International

Recuperada en: <https://wsimag.com/es/economia-y-politica/33242-trump-contra-la-paz>  
(21/10/2020)

**Figura 198**

Mural de lienzo al óleo pintado por el artista noruego Per Krohg

Foto: ONU

Fuente: Diplomatic Times (<https://diplomatictimes.net/>)

Recuperada en: <https://diplomatictimes.net/2018/11/23/u-n-security-council-chamber-still-the-most-important-room-in-the-world-with-norwegian-identity/>  
(17/09/2020)

**Figura 199**

*Colonialismo en 1945*

Autor: Aris Katsaris

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Trusteeship_1945.JPG)

[File:Trusteeship\\_1945.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Trusteeship_1945.JPG)

(17/09/2020)

**Figura 200**

Simpatizantes musulmanes del FLN cara a cara con paracaidistas franceses durante la protesta del 10 de diciembre de 1960. Fotograma extraído del documental *French President Charles De Gaulle and the Six-Year War*

Autor: Madame Grindereche

Fuente: Wikipedia

Recuperada en: [https://en.wikipedia.org/wiki/File:](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Algerian_war_collage_wikipedia.jpg)

[Algerian\\_war\\_collage\\_wikipedia.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Algerian_war_collage_wikipedia.jpg)

(17/09/2020)

**Figura 201**

Sirte (2011)

Autor: AP

Crédito: Independt.co.uk

Recuperada en: [https://www.independent.co.uk/news/world/africa/](https://www.independent.co.uk/news/world/africa/gaddafis-dream-capital-for-africa-pulverised-into-a-ruin-2374667.html)

[gaddafis-dream-capital-for-africa-pulverised-into-a-ruin-2374667.html](https://www.independent.co.uk/news/world/africa/gaddafis-dream-capital-for-africa-pulverised-into-a-ruin-2374667.html)

(21/10/2020)

**Figura 202**

*Bandera de la Unión Europea vista en Karlskrona, Suecia* (2011)

Fotografía: MPD01605 (Flickr user)

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 2.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:European\\_flag\\_in\\_](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:European_flag_in_Karlskrona_2011.jpg)

[Karlskrona\\_2011.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:European_flag_in_Karlskrona_2011.jpg)

(17/09/2020)

**Figura 203**

*Fernando Savater* (2011)

Autor: Gonzalo Merat

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 2.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fernando_Savater_by_Gonzalo_Merat.jpg)

[Fernando\\_Savater\\_by\\_Gonzalo\\_Merat.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fernando_Savater_by_Gonzalo_Merat.jpg)

(17/09/2020)

**Figura 204**

*José Antonio Marina*

Autor: José Antonio Marina

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jose_Antonio_Marina_Wikipedia.jpg)

[Jose\\_Antonio\\_Marina\\_Wikipedia.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jose_Antonio_Marina_Wikipedia.jpg)

(17/09/2020)

**Figura 205**

*Convirtamos espadas en rejas de arado*, escultura de Yevgeny Vuchetich —regalo de 1959 de la Unión Soviética a las Naciones Unidas— jardín de la sede de las Naciones Unidas en la ciudad de Nueva York (2014)

Autor: Yevgeny Vuchetich

Fotografía: Neptuul

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Schwerter_zu_Pflugscharen_-_Jewgeni_Wutschetitsch_-_Geschenk_der_Sowjetunion_an_die_UNO_-_1959.jpg)

[Schwerter\\_zu\\_Pflugscharen\\_-\\_Jewgeni\\_Wutschetitsch\\_-\\_Geschenk\\_der\\_Sowjetunion\\_an\\_die\\_UNO\\_-\\_1959.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Schwerter_zu_Pflugscharen_-_Jewgeni_Wutschetitsch_-_Geschenk_der_Sowjetunion_an_die_UNO_-_1959.jpg)

(17/09/2020)

**Figura 206**

*Miguel de Cervantes*

Autor: Frederick Mackenzie

Fuente: Wikipedia

Recuperada en: [https://en.wikipedia.org/wiki/File:](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Mackenzie,_Frederick_(1787-88_-_1854)_engraver_-_Miguel_de_Cervantes.jpg)

[Mackenzie,\\_Frederick\\_\(1787-88\\_-\\_1854\)\\_engraver\\_-\\_Miguel\\_de\\_Cervantes.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Mackenzie,_Frederick_(1787-88_-_1854)_engraver_-_Miguel_de_Cervantes.jpg)

(17/09/2020)

**Figura 207**

*Baruch Spinoza* (1665)

Autor: desconocido

Fuente: Wikipedia

Recuperada en: <https://en.wikipedia.org/wiki/File:Spinoza.jpg>

(17/09/2020)

**Figura 208**

*John Stuart Mill* (1873)

Autor: George Frederic Watts

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stuart\\_Mill\\_G\\_F\\_Watts.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stuart_Mill_G_F_Watts.jpg)  
(17/09/2020)

**Figura 209**

*Augusto Comte* (siglo XIX)

Autor: desconocido

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Auguste\\_Comte.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Auguste_Comte.jpg)  
(17/09/2020)

**Figura 210**

*Clotilde de Veaux*, caracterizada como la virgen del positivismo

Artista: desconocido

Recuperada en: <https://www.historyahoy.com.ar/auguste-comte-y-el-positivismo-un-nuevo-pensamiento-una-nueva-era-n1199>  
(17/09/2020)

**Figura 211**

*Templo positivista*, Porto Alegre

Fotografía: Eugenio Hansen, OFS

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Templo\\_Positivista\\_em\\_Porto\\_Alegre.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Templo_Positivista_em_Porto_Alegre.JPG)  
(17/09/2020)

**Figura 212**

*Friedrich Nietzsche* (c. 1869)

Fotografía tomada en el estudio Gebrüder Siebe, Leipzig

Autor: desconocido

Digitalización: Anton (2005)

Fuente: Wikimedia Commons

Dominio público

Recuperada en: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nietzsche187c.jpg>  
(17/09/2020)

**Figura 213**

Fotograma de la película *El gran dictador* (1940)

Autor: Charles Chaplin

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dictator\\_charlie3.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dictator_charlie3.jpg)  
(17/09/2020)

## IMÁGENES DE PORTADILLAS

### **Página 17**

*El hombre de Vitruvio*

Autor: Leonardo Da Vinci (c. 1490)

Crédito: Gallerie dell'Accademia, Venezia

Fuente: Wikimedia Commons

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Uomo\\_Vitruviano.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Uomo_Vitruviano.jpg)  
(21/09/2020)

### **Página 49**

Foto: Thomas Vimare

Recuperada en: <https://unsplash.com/photos/lZ01rjX0XQA>  
(05/11/2020)

### **Página 109**

*Cueva de las manos*, provincia de Santa Cruz, Argentina

Fotografía: Maxima20

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cueva\\_de\\_las\\_Manos-Santa\\_Cruz-Argentina.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cueva_de_las_Manos-Santa_Cruz-Argentina.JPG)  
(21/09/2020)

### **Página 183**

*Viajes de Cristóbal Colón* (1552)

Autor: Bartolomé de las Casas

Crédito: Biblioteca Nacional de España

Recuperada en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=48660>  
(05/11/2020)

### **Página 255**

*Odeón de Herodes Ático*, Atenas, Grecia

Foto: João Marcelo Martins

Recuperada en: <https://unsplash.com/photos/hmSZSgCUIMk>  
(05/11/2020)

### **Página 331**

Foto: Jason Leung

Recuperada en: [https://unsplash.com/photos/jCBzW\\_Q\\_UGI](https://unsplash.com/photos/jCBzW_Q_UGI)  
(06/11/2020)



**Página 405**

*Petroglifos de El Cementerio en la isla española de La Palma* (2007)

Fotografía: StMH (usuario)

Fuente: Wikimedia Commons

Licencia: CC BY-SA 3.0

Recuperada en: [https://commons.wikimedia.org/wiki/](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Petroglyph_la_palma_el_cementerio_102.jpg)

[File:Petroglyph\\_la\\_palma\\_el\\_cementerio\\_102.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Petroglyph_la_palma_el_cementerio_102.jpg)

(14/11/2020)

**Página 457**

Foto: Romain Vignes

Recuperada en: <https://unsplash.com/photos/ywqa9IZB-dU>

(05/11/2020)



*Humanitas: la era de los descubrimientos y la creación de una civilización global* describe el proceso histórico por el que se descubrió la Humanidad como realidad científica y como proyecto ético; un proceso impulsado por las exploraciones españolas y portuguesas de los siglos XV y XVI, que propiciaron la interconexión biológica y cultural de todos los continentes habitados de la Tierra, dando lugar al fenómeno actualmente conocido como globalización.

Esa globalización del Renacimiento suscitó cuestiones filosóficas trascendentales, especialmente en España, donde surgió, como consecuencia, una concepción científica de la unidad del género humano, así como una doctrina ética de los derechos humanos y un proyecto político de sociedad internacional, estableciendo de este modo los fundamentos de una verdadera civilización global. La esencia filosófica que inspiró este gran proceso transformador fue el humanismo universal, principal aportación de España al mundo moderno.



MINISTERIO  
DE ASUNTOS EXTERIORES, UNIÓN EUROPEA  
Y COOPERACIÓN

ISBN 978-84-95265-91-3



9 788495 265913