

PRINCIPIOS DE UN INFLUJO TOMISTA EN EL *DEMOCRATES ALTER* DE GINÉS DE SEPÚLVEDA

PRINCIPLES OF A THOMISTIC INFLUENCE ON GINÉS DE
SEPULVEDA'S *DEMOCRATES ALTER*

Luis Andrés Bilbao Escotto
Universidad de Salamanca

Resumen: El diálogo Democrates alter de Ginés de Sepúlveda es su texto más polémico y ha sido objeto de valoraciones diversas, especialmente en torno al trasfondo aristotélico con el que se plantea su controvertida defensa de la guerra contra los indios. En este estudio, se analizan algunos puntos importantes del tratado de Sepúlveda en donde el autor muestra influencia de carácter tomista –contrariamente a lo que Marcelino Menéndez Pelayo había sugerido– con el propósito de abrir el camino hacia una valoración distinta entre las posturas de Sepúlveda y de su rival, Bartolomé de las Casas.

Palabras clave: *Ginés de Sepúlveda, tomismo, Bartolomé de las Casas, siervo por naturaleza, ley natural.*

Abstract: *Democrates alter is Juan Ginés de Sepulveda's most polemical text. The Aristotelian framework he uses to defend war against the Indians has been the target of various assessments. Contrary to what Menéndez Pelayo and others have suggested, this study analyzes points in Sepulveda's treatise that show Thomistic influence. This paves the way for a more nuanced evaluation of the differences between Sepúlveda's stance and that of his rival, Bartolomé de las Casas.*

Keywords: *Ginés de Sepúlveda, Thomism, Bartolomé de las Casas, slavery, natural law.*

1. INTRODUCCIÓN

La figura de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) ha sido marcada por la polémica alrededor de su obra más controvertida, el *Democrates alter*, especialmente debido a las duras críticas que recibió por parte de Bartolomé de las Casas. Motivado por su indignación ante los argumentos de Sepúlveda y su postura respecto a la situación de los indios del Nuevo Mundo, Las Casas se encargó de silenciar las tesis de Sepúlveda y prohibir la impresión de su texto, lo cual también contribuyó a generar una profunda mancha en su reputación histórica. Difícilmente algún entusiasta de la historia de la filosofía o la teología incluye a Sepúlveda dentro de los personajes destacables del siglo XVI, y su papel tiende a ser solo expuesto en contraste con las opiniones de su oponente, Las Casas, especialmente en el contexto de la célebre disputa que ambos tuvieron en 1550, la llamada “Junta de Valladolid”.

La visión de Las Casas ha sido considerada como precursora de los derechos humanos, mientras su papel en la historia y su participación en el debate contra Sepúlveda han sido objeto de gran admiración por parte de diversos autores. Uno de los más célebres historiadores de aquel encuentro (y de muchos otros asuntos de ese periodo histórico), Lewis Hanke, ha sido de gran influencia en el siglo XX para cimentar la fama de Ginés de Sepúlveda como cierto “villano” defensor de ideas contrarias a la caridad y el amor cristiano, especialmente porque los estudios de Hanke, muy profundos en algunos aspectos, han dejado de lado todo tratamiento directo de las ideas de Sepúlveda y se las ha expuesto solo bajo la crítica de su oponente, incluso sugiriendo que los argumentos de Sepúlveda fueron efectivamente refutados y resueltos por Las Casas, por quien Hanke no deja de mostrar admiración¹.

Sin embargo, viendo las cosas según el estado de las investigaciones de nuestros días, dicha perspectiva negativa sobre Sepúlveda podrá ser aún mantenida, pero solo hasta cierto punto, pues aquellos prejuicios tienden a presentarse solo en círculos de discusión donde el trabajo de Sepúlveda no ha sido suficientemente estudiado. La realidad académica contemporánea

¹ A este respecto, ver Lewis HANKE y Bartolomé de LAS CASAS, *All Mankind Is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians* DeKalb, IL, Northern Illinois University Press, 1994. El trabajo historiográfico que hace Hanke en este tratado es sin duda extraordinario. No obstante, como explicamos arriba, el historiador no se da a la tarea de ofrecer una evaluación *teórica* de las ideas de Sepúlveda, sino que las presenta solo como objeto de crítica por parte de Bartolomé de las Casas. Por ejemplo, en este trabajo, que es en donde se trata en profundidad el debate entre Las Casas y Sepúlveda, dice Hanke: “No trataremos de analizar en detalle las tesis de Sepúlveda, excepto en la medida en que Las Casas describió y combatió sus posturas” (70). Asimismo, en ese mismo tratado dedica Hanke una sección a tratar las respuestas de Las Casas ante los argumentos de Sepúlveda, de nuevo recurriendo solo a la perspectiva de Las Casas y sin evaluar la solidez, actual o posible, de las tesis de Sepúlveda (82-107). Este modo de tratar el debate muestra de manera clara la postura de Hanke a favor de Las Casas, lo cual ha contribuido, dado el prestigio del autor, al prejuicio sobre Sepúlveda.

muestra otra cara. Hay, hoy en día, serios estudios e importantes contribuciones al esclarecimiento del pensamiento de Sepúlveda por parte de diversos investigadores. Especialmente destacables son los esfuerzos de Francisco Castilla Urbano, quien es posiblemente el principal estudioso de nuestros días en torno al pensamiento de Sepúlveda, y también debemos recordar los estudios de otros autores como Santiago Muñoz Machado y Juan Belda Plans, hoy en día activos, y predecesores como Ángel Losada o Juan Beneyto Pérez, quienes el siglo pasado también contribuyeron a la causa de manera muy significativa².

No obstante, a pesar de las contribuciones que hoy en día hallamos, hay aún ciertos matices del pensamiento de Sepúlveda que merecen ser explorados más profundamente. Uno de ellos es su potencial papel como teólogo y filósofo *tomista*. Podemos incluso vislumbrar la posibilidad de que la muy controvertida idea de Sepúlveda sobre el “siervo por naturaleza” (*servus natura*), generalmente asociada con la *Política* de Aristóteles, también tenga cierta coherencia con la doctrina tomista. El planteamiento parece difícil, pero, si se mira con atención, es posible abrir la sugerencia. Lo que buscamos en este trabajo es mostrar algunos de los principios fundamentales en donde Sepúlveda recurre a planteamientos tomistas para formular sus argumentos. El tratamiento que daremos, dada la brevedad de la extensión de un artículo, es solo introductorio, pero suficientemente sugerente para dar continuidad al estudio con un trabajo posterior más amplio y pormenorizado.

Incluso los principales defensores de las ideas de Sepúlveda, como podrían ser algunos de los autores justo antes mencionados, si bien conocen la doctrina de Sepúlveda y sus estudios al respecto son muy relevantes, no es fácil encontrar en ellos, y posiblemente tampoco en otros, algún dictamen respecto a la continuidad posible entre las tesis de Sepúlveda y la doctrina de santo Tomás de Aquino, mucho menos cuando se trata de la noción del siervo por naturaleza, cosa que parece contraria a toda doctrina teológica. Sin duda alguna, Sepúlveda tiende a ser visto como un decidido aristotélico y discípulo del también peripatético Pietro Pomponazzi³. Paralelamente, la posibilidad

² Sobre estos estudios, recomendamos ver Francisco, CASTILLA URBANO, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda: Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013. Este trabajo por parte de Castilla Urbano es uno de los más completos y esclarecedores estudios sobre el pensamiento de Ginés de Sepúlveda. También es oportuno recomendar los siguientes trabajos: Ángel LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda: a través de su “Epistolario” y nuevos documentos*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2015; Santiago MUÑOZ MACHADO, *Sepúlveda, cronista del Emperador*, Barcelona, Edhasa, 2013; Juan BENEYTO, *Ginés de Sepúlveda: Humanista y soldado*, Madrid, Editora Nacional, 1943; Juan BELDA PLANS, *Juan Ginés de Sepúlveda: estudio crítico*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2016.

³ Pietro Pomponazzi (1462-1525) fue uno de los principales referentes del aristotelismo de su época, y su papel como maestro de Sepúlveda sin duda ejerció una gran influencia para que Sepúlveda se interesara en la doctrina de Aristóteles. Sobre el pensamiento de Pomponazzi,

de que el aristotelismo de Sepúlveda pueda verse alimentado por la doctrina tomista no suele ser considerada por los principales estudiosos. Es posible que esto tenga algo que ver, de nuevo, con el hecho de que Sepúlveda suela verse como rival de Bartolomé de las Casas, quien era dominico y, en esa medida, llega a ser asociado con la escuela de santo Tomás⁴. Uno de los principales defensores del pensamiento de Sepúlveda, Marcelino Menéndez Pelayo, plantea precisamente esta oposición entre un supuesto tomismo lascasiano y el aristotelismo de Sepúlveda, por lo cual conviene comenzar nuestro análisis viendo algo de lo que este célebre hispanista dice al respecto.

2. MENÉNDEZ PELAYO Y LA REPUTACIÓN “ANTITOMISTA” DE GINÉS DE SEPÚLVEDA

El escritor y filólogo hispanista, Marcelino Menéndez Pelayo, es responsable de haber rescatado de cierto olvido uno de los textos principales de Juan Ginés de Sepúlveda: su controvertido diálogo llamado *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, también conocido en latín como el *Democrates alter*, o, simplemente, el *Demócrates segundo*, en nuestra lengua. El autor, Sepúlveda, de origen cordobés –nacido en la localidad de Pozoblanco, en la provincia de Córdoba, en 1490–, compuso su tratado alrededor del año 1545, y parece que llegó a leerse en forma de manuscrito antes de que viera la luz de la imprenta, lo cual no fue un factor que operara en su favor, ya que el texto recibió duros ataques y vehementes condenas por quien fue, posiblemente, el más beligerante rival de Sepúlveda: el fraile dominico Bartolomé de las Casas. Ataques, asimismo, no limitados a las artes de la dialéctica y la disputa teórica –lo cual se sabe que es algo que ocurrió en 1550 (e incluso continuó en 1551)–, sino también por medio de ciertas “relaciones públicas” a través de las cuales el influyente fraile logró que el diálogo de Sepúlveda no fuera publicado en su tiempo. A este respecto, Menéndez Pelayo explica lo siguiente:

Fr. Bartolomé de las Casas, que tenía más de filántropo que de tolerante, procuró acallar por todos los medios posibles la voz de Sepúlveda, impidiendo la impresión del *Democrates alter* en España y en Roma, concitando contra su autor á los teólogos y á las universidades, y haciendo que el nombre de tan inofensivo y egregio humanista llegase a la posteridad con

recomendamos Étienne GILSON, “Autour de Pomponazzi: problématique de l’immortalité de l’âme en Italie au début du XVI^e siècle”, *Archives d’histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Âge* 28 (1961) 163–279.

⁴ En este trabajo no pretendemos evaluar nada de la postura de Bartolomé de las Casas. No obstante, aun así, es prudente mencionar que el solo hecho de que Las Casas haya sido, al igual que Santo Tomás, un fraile dominico no justifica que se afirme que el sevillano fuera propiamente tomista (o siquiera escolástico). Para tal veredicto, será necesario evaluar directamente las ideas de Las Casas en contraste con las tesis tomistas, pero aquello es materia de un trabajo distinto del que aquí ofrecemos.

los colores más odiosos, tildado de fautor de la esclavitud y de apologista mercenario é interesado de los excesos de los conquistadores⁵.

Así fue como el breve diálogo de Sepúlveda se mantuvo en manuscrito semioculto, sin casi nadie que pudiera leerlo durante siglos. Fue hasta el siglo XIX cuando el propio Menéndez Pelayo decidió poner el texto de Sepúlveda en la imprenta y los alcances del público, y de permitir que el autor “se defienda con su propia y gallarda elocuencia ciceroniana, que el duro e intransigente escolasticismo de su adversario logró amordazar para más de tres siglos”⁶. El mismo Menéndez Pelayo se da a la tarea de traducir el texto, y resalta, como causa primaria de esta labor de divulgación, el valor histórico de este diálogo filosófico-teológico.

Sin duda es loable la labor de Menéndez Pelayo, y no es poco el mérito que este ilustre cántabro tiene en la revaloración del pensamiento de Ginés de Sepúlveda, así como en el abandono de la interpretación simplista de su papel en la historia como un mero villano. No obstante, si bien es cierto que Menéndez Pelayo defiende el derecho de Sepúlveda a ser leído e incita al lector a considerar su pensamiento con seriedad, hay algunos aspectos del acercamiento de Menéndez Pelayo hacia el pensamiento de Sepúlveda que pueden generar un efecto contrario. Un asunto interesante ha sido destacado por Genaro Valencia Constantino, quien argumenta que el texto publicado por Menéndez Pelayo incluye una nota que milita subrepticamente en contra de la reputación de Sepúlveda, aunque en este caso podría decirse que esto es accidental a las intenciones del editor. Explica Genaro Valencia lo siguiente:

...en el siglo XIX Menéndez y Pelayo editó y tradujo el *Democrates alter, sive de iustis belli causis apud Indos* intentando reivindicar el valor histórico de ese diálogo, para entonces manuscrito; sin embargo, ya desde la traducción del título, implantó un prejuicio quizá sin conciencia, pues tradujo el sintagma *apud Indos* como “contra los indios”, mientras que, discrepando de otros textos de autores contemporáneos que sí incluían la preposición *contra*, el título original latino que Sepúlveda pudo meditar muy cuidadosamente es claro cuando declara que la guerra se haría en territorio de los pueblos indios, no contra ellos, cosa que, a primera vista, no cambia el sentido, pero no se indica con ello una declaración tan enérgica de guerra y adversidad⁷.

⁵ Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, y Manuel GARCÍA-PELAYO, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, 3. reimpr., México, Fondo de Cultura Económica, 1996, VIII-IX. Aclaramos también que estaremos utilizando esta misma edición para las demás citas referentes a este texto, y respetaremos para tales casos la ortografía que ahí se presenta.

⁶ *Ibid.*, VIII.

⁷ Genaro VALENCIA, “La ‘defensa’ aristotélica de la esclavitud de los indios americanos: a propósito del *dominium* e *imperium* en la lectura de Juan Ginés de Sepúlveda”, *Nova Tellus*, 38, 2 (2020) 135–60, doi: 10.19130/iifl.nt.2020.38.2.0006.

La observación que hace Valencia en este caso es primariamente lingüística, pero puede ser cierto que una situación filológica como la señalada también alimenta cierto prejuicio contra Sepúlveda, contrariamente a la intención de los esfuerzos de Menéndez Pelayo. El resto del tratamiento de Valencia se centra en desmentir, con cuidadosos ejemplos, que Sepúlveda haya defendido la esclavitud de los indios americanos, para lo cual se basa en las nociones de imperio (*imperium*) y dominio (*dominium*) según estas se entendían en el contexto histórico del siglo XVI y según la intención con la que Sepúlveda las utiliza, cosa que debía ser clara para los interlocutores de su época.

Ahora bien, de vuelta al asunto doctrinal, es oportuno mencionar que el mismo Menéndez Pelayo se encarga de comentar algunos puntos del contenido de las tesis de Sepúlveda, según se lee en la breve *Advertencia preliminar* que Menéndez Pelayo deja en su edición del *Democrates alter*⁸. En este sentido, la valoración de Menéndez Pelayo respecto a las ideas de Sepúlveda se hace bajo el contraste con lo que él mismo juzga del pensamiento de Bartolomé de las Casas, y no de manera que aventaje a Sepúlveda. Según Menéndez Pelayo, es Las Casas, y no Sepúlveda, quien más se adhiere a la doctrina tomista y al pensamiento cristiano, de manera que el pensamiento de Sepúlveda, en ese aspecto, habría de ser evaluado según dicha contraposición. Expresa don Marcelino ciertos puntos interesantes:

Fr. Bartolomé de las Casas trató el asunto [sobre la posible justicia de la guerra contra los indios] como teólogo tomista, y su doctrina, sean cuales fueren las asperezas y violencias antipáticas de su lenguaje, es sin duda la más conforme a los eternos dictados de la moral cristiana y al espíritu de caridad. Sepúlveda, peripatético clásico [...], trató el problema con toda la crudeza del aristotelismo puro tal como en la *Política* se expone, inclinándose con más o menos circunloquios retóricos a la teoría de la esclavitud natural⁹.

Hay varias notas interesantes en esta idea de Menéndez Pelayo. Primeramente, está claro que Marcelino juzga la postura de Las Casas como tomista. No es parte de nuestro propósito en este breve estudio el negar o afirmar aquello, pues aquí no estaremos discutiendo las ideas de Bartolomé de las Casas. Lo que llama la atención es que don Marcelino contrasta el supuesto tomismo de Las Casas con un "aristotelismo puro" en Sepúlveda, y uno que se adhiere a los preceptos de la *Política* de Aristóteles. En este sentido, parecería que, según Menéndez Pelayo, el aristotelismo de Sepúlveda contrasta fundamentalmente con el *tomismo* (sea el de Las Casas o cualquier otro, incluso el del propio Santo Tomás), y esto parece, al menos, discutible. Después de todo,

⁸ Cf. Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, *Tratado*, VII-X.

⁹ *Ibid.*, VIII.

Santo Tomás mismo es, sin duda, un docto aristotélico. Si bien el Aquinate difiere del Estagirita en lo tocante a la fe (entre otros puntos), lo cual puede decirse tanto de Las Casas como de cualquier teólogo –patristico, escolástico u otro–, lo mismo sucede con Sepúlveda, quien también era teólogo, también era cristiano y también conocía la doctrina de Santo Tomás (cosa que no deja de notarse incluso en este diálogo del *Democrates alter*, como veremos más adelante).

Asimismo, además de plantear un contraste entre el tomismo de Las Casas y el “aristotelismo puro” de Sepúlveda, Menéndez Pelayo incluye ciertas notas donde, a pesar de su propósito inicial de generar entusiasmo por el estudio del pensamiento del pozoalbense, parecería que su veredicto es de entrada desfavorable para el caso de Sepúlveda, además de que la interpretación de don Marcelino respecto a la naturaleza retórica del diálogo que presenta también deja lugar a ciertas dudas:

Los esfuerzos que Sepúlveda hace por conciliar sus ideas con la Teología y con el Derecho canónico no bastan para disimular el fondo pagano y naturalista de ellas. Pero no hay duda de que, si en la cuestión abstracta y teórica, Las Casas tenía razón, también hay un fondo de filosofía histórica y de triste verdad humana en el nuevo aspecto bajo el cual Sepúlveda considera el problema¹⁰.

Así pues, para Menéndez Pelayo, no hay duda de que Las Casas “tenía razón” en lo abstracto y teórico. En este sentido, dado que el cántabro al menos rescata cierto aspecto de “triste verdad humana” en la postura de Sepúlveda, y puesto que no puede ser esta verdad una concerniente a lo abstracto y teórico (pues aquello, según el mismo Menéndez Pelayo dice, pertenece a Las Casas), deberá ser respecto a lo concreto y práctico. No obstante, tal evaluación es un tanto desconcertante. Lo que es correcto en lo abstracto y teórico no puede dejar de serlo en lo concreto y práctico, pues lo abstracto se obtiene de lo concreto y se relaciona con este al modo de parte (o como principio respecto al resultante). Si acaso, lo concreto y práctico pueden suponer *en acto* lo que lo abstracto y teórico suponen solo *en potencia*. Por otro lado, parecería que Menéndez Pelayo sostiene que el acercamiento de Sepúlveda se aleja en sí de lo abstracto y teórico, pues por ello dice que Sepúlveda considera el problema bajo un nuevo aspecto. Sin embargo, el planteamiento de Sepúlveda es bastante más abstracto y teórico de lo que parecería que Marcelino admite, como podremos ver más adelante.

Las observaciones de Menéndez Pelayo en cuanto a las ideas de Sepúlveda se mantienen en las líneas que mencionamos, pero lo justo, tal como el mismo editor considera, es atender el texto directamente. En este sentido, lo que

¹⁰ *Ibid.*, IX.

buscamos es mostrar que el pensamiento de Sepúlveda, incluso en su doctrina del siervo por naturaleza, tiene un influjo tomista más claro de lo que Menéndez Pelayo menciona en su advertencia, especialmente en lo que respecta a la doctrina tomista de la *ley* y el *derecho*, y en donde su postura también se articula desde una perspectiva abstracta y teórica, misma que no ha de juzgarse tan fácilmente como incorrecta. Para tal efecto, es menester abarcar dos puntos importantes: primero, esclarecer las tesis principales de Santo Tomás en torno a la ley y al derecho; segundo, corroborar que el planteamiento de Sepúlveda considera estos puntos directamente en su texto. Con tales puntos establecidos, estaremos en terreno apto para derivar nuestra conclusión primaria.

3. SOBRE LA LEY Y EL DERECHO EN LA DOCTRINA TOMISTA

La doctrina tomista respecto al derecho se desprende de la noción de la *ley*. El pensamiento del Aquinate es sistemático en este sentido, pues en su tratamiento se aprecia que la *ley eterna* opera como *principio* en virtud del cual se derivan y se comprenden las nociones subsiguientes de la justicia y el derecho. Santo Tomás desarrolla su doctrina en diversas secciones de su obra, pero sus tesis principales se encuentran claramente sintetizadas y expuestas dentro de su *Suma de teología* (ST)¹¹. Dado el orden temático y sistemático que el Aquinate presenta en su monumental texto, es posible dividir su exposición en distintos “tratados”. Según este criterio, hallamos entonces el llamado *Tratado sobre la ley* a través de las cuestiones 90 a la 108 de la *Primera parte de la segunda* (*Prima secundae*) de la *Suma de teología*. Por su parte, hallamos el *Tratado sobre la justicia* a través de las cuestiones 57 a la 80 de la *Segunda de la segunda* (*Secunda secundae*), dentro de la misma *Suma*. Conviene explicar los puntos principales de cada uno de estos tratados y su relación sistemática según lo expone Santo Tomás.

Comienza el Doctor Angélico su tratamiento en torno a la noción abstracta de la ley. Al estilo propio del filósofo escolástico, lo primero que Santo Tomás explica respecto a la cuestión de la ley es lo que compete a su *esencia*, con lo cual se establece la definición y finalidad de la ley considerada en general, para luego indagar sobre los distintos tipos de ley y después sobre sus efectos¹². La definición que Santo Tomás ofrece nos dice que “la ley es una regla y medida de actos, por donde el hombre es inducido a actuar o sus actos son

¹¹ Estaremos citando y referenciando el texto de la *Summa Theologiae* (abreviado ST) según la edición Leonina y la notación canónica para las citas. Utilizamos la versión de la *Opera Omnia* que ofrece al público el Aquinas Institute (<https://aquinas.cc/>), en donde se encuentran los textos en latín y correspondientes traducciones al inglés. Para este trabajo, traducimos al español directamente del latín con el apoyo de la versión en inglés, contra la cual puede contrastarse nuestra traducción.

¹² Estos puntos corresponden con las cuestiones 90, 91 y 92 de la ST I-II.

restringidos”¹³. Agrega ahí mismo, como nota etimológica, que la palabra *ley* (*lex*, en latín) se deriva del verbo *ligar* (*ligare*), lo que indica que la ley es algo que “ata” u “obliga” al acto¹⁴. Con dicha base, podemos apreciar que la sola noción de “ley” implica la consideración del acto, por lo cual se presupone en ella también la presencia de algún correspondiente agente.

Santo Tomás también establece que la ley está necesariamente ordenada al bien común, lo que la convierte en un foco esencial para la constitución política de toda sociedad¹⁵. Asimismo, se comprende que la noción de la ley no es algo que se predique de los actos, sino que opera de manera extrínseca como *medida* de su respectiva bondad. Es decir, dado que la ley es lo que juzga el acto, no se dice que un acto bueno sea en sí ley, sino que es *conforme* a la ley, con lo cual se dirá también que la ley es el criterio según el cual cierto acto es bueno o no lo es. Ahora bien, este primer punto establece solo los criterios generales respecto a la ley en sí misma. A partir de esta noción general, la doctrina se desarrolla considerando los géneros primarios de ley, lo cual se divide de la siguiente manera.

La principal es la *ley eterna*, y esta es la consideración de la eterna razón de Dios como gobernante del universo¹⁶. El papel de la ley eterna es fundamental para el resto de la doctrina, ya que la ley eterna emana directamente de Dios. Santo Tomás explica la naturaleza de esta ley y la razón de su nombre de la siguiente manera:

Es evidente, supuesto que el mundo es regido por la divina providencia, como se dijo antes [ST I, q.22, aa.1,2], que toda la comunidad del universo es gobernada por la razón divina. Por lo cual la idea misma del gobierno de las cosas en Dios como rector del universo tiene el carácter de ley. Y porque la razón divina no concibe nada desde el tiempo, sino que posee el concepto eterno, como está dicho en los *Proverbios* [8:23], es entonces preciso llamar *eterna* a este tipo de ley¹⁷.

La ley eterna es, por lo tanto, la base de toda ley, y a partir de ella se desprenden tres nuevos géneros: ley natural, ley humana y ley divina.

Primeramente, de la ley eterna se deriva la segunda, la *ley natural*, que Santo Tomás describe como la participación de la criatura racional en la ley eterna¹⁸. Esto no significa que la criatura sea en sí misma creadora de la ley, sino

¹³ ST I-II, q.90, a.1c.

¹⁴ ST I-II, q.90, a.1c.

¹⁵ Cf. ST I-II, q.90, a.2.

¹⁶ Cf. ST I-II, q.91, a.1.

¹⁷ ST I-II, q.91, a.1c.

¹⁸ Cf. ST I-II, q.91, a.2.

que *participa* de la ley eterna en cuanto es capaz de conocerla y comprenderla por ser un ente racional. En función de ello es que ha de someter sus actos a la razón de Dios, que se llama “ley natural” en tanto sea racionalmente captada por la criatura tras la manifestación de la ley eterna en el mundo. Del mismo modo, la ley natural no es en sí misma distinta de la ley eterna, sino que realmente son una y la misma. La distinción entre ambas es solo lógica o nocional, y se deriva extrínsecamente de acuerdo con la participación racional de la criatura, misma que considera la ley conforme a su proporción propia (es decir: conforme a lo que le corresponde hacer según su condición como criatura y agente moral, y según su capacidad racional le permite comprender la ley natural).

La derivación siguiente es la de la *ley humana*¹⁹. Para comprender el sentido de derivación de este género de ley, explica Santo Tomás que la razón opera deduciendo conclusiones a partir de principios, de manera que, en las ciencias especulativas, la razón parte de premisas autoevidentes e indemostrables y con dicha base es capaz de llegar al conocimiento de nuevas verdades previamente ocultas. Análogamente, de los preceptos de la ley natural, la razón humana puede llegar a determinaciones particulares en distintos asuntos. Estas determinaciones constituyen la *ley humana*, misma que, en virtud de la ley natural de la cual se deriva, posibilita una legislación adecuada según las distintas situaciones particulares que la mayor generalidad de la ley natural solo engloba virtualmente. Esta ley humana es convertible con una noción general de ley *civil*.

Finalmente, Santo Tomás menciona que, además de la ley natural y la ley humana, existe otra ley necesaria para la dirección de la conducta humana. Esta es la *ley divina*, que se manifiesta como una revelación de Dios distinta a la revelación general de la naturaleza, y se encarga de legislar los actos humanos en función de la consecución de su fin último, que es la felicidad eterna²⁰. En este caso, la doctrina penetra directamente en materia teológica, ya que depende de la Revelación de Dios en el mundo a través de la encarnación de Cristo, por lo cual la consideración puramente filosófica resulta ser insuficiente. En esa medida, puesto que la razón natural no puede alcanzar por sí sola el conocimiento del fin sobrenatural del hombre, no es la ley divina una que estuviera al alcance de los más grandes filósofos paganos, como Platón o Aristóteles, ni podrá hallarse en los planteamientos de grandes oradores romanos como Cicerón. La ley divina es la culminación de la ley en el mundo a través de la Revelación de Cristo.

Asimismo, la ley divina está dividida en dos: antigua y nueva. La ley divina antigua, explica el dominico, era proporcionada al pueblo israelita como

¹⁹ Sintetizamos la explicación de Santo Tomás en *ST I-II*, q.91, a.3.

²⁰ Cf. *ST I-II*, q.91, aa.4, 5.

receptor del mesías y como parte de la preparación del mundo para adquirir la madurez necesaria para obtener la salvación. Esto se halla en la parte de las Escrituras correspondiente al Antiguo Testamento. La ley divina nueva es, en cambio, la que se deriva de la revelación completa de Dios en el mundo en la persona de Jesús de Nazaret, por donde la gracia de Cristo se otorga al mundo para que el hombre obtenga salvación y alcance su fin último. Esto es lo que se halla en el Nuevo Testamento.

Lo anterior establece las proposiciones esenciales respecto a la noción de la ley, suficientes para comprender ahora lo que compete al *derecho*. En este punto, es preciso comenzar aclarando una situación terminológica importante. La noción del derecho es proporcional a la noción de la justicia, lo cual se aprecia con claridad a través de los términos latinos de los que parte la doctrina (y lo cual no resulta ser tan claro cuando trabajamos solamente con los términos en español). El término *derecho* es lo que traducimos del latín *ius* (o *jus*), mientras que *justicia* corresponde con el latín *iustitia* (o *justitia*). El término *ius*, en este sentido, es el sustantivo base de donde se desprende el adjetivo *iustum* (*mutatis mutandis* para los términos derivables), traducido al español como *justo*. Dada esta relación, la justicia es la noción abstracta de la consideración concreta de lo que es justo. Por tanto, el *ius* –o bien, el derecho– es, según esta proporción, el objeto de la justicia.

Asimismo, Santo Tomás también explica que el derecho, en su relación con la justicia, se distingue del resto de las virtudes porque establece una relación del agente hacia otros. Las demás virtudes (prudencia, fortaleza y templanza) solo perfeccionan al agente según la relación que sus actos tienen consigo mismo, mientras que la justicia trata de los actos según estos afectan a otros. Así pues, precisamente en esta relación hacia otros es donde el derecho se posiciona como objeto de la justicia²¹. Así establece Santo Tomás el punto: “Por ello la justicia especialmente tiene un objeto propio por encima de otras virtudes, y se llama lo justo, lo cual es lo mismo que el derecho [*ius*]. Luego, es evidente que el derecho es el objeto de la justicia”²².

En estos términos, la relación entre la ley, por un lado, y el derecho y la justicia, por otro, parece más clara. El derecho se refiere a lo que es justo hacer, lo cual equivale a la siguiente proposición: lo justo es el acto en donde se halla justicia. Asimismo, lo que es justo es también aquello que se hace conforme a la ley. Luego, relacionando ambos extremos en términos predicativos, si bien la ley no se predica de los actos, lo justo sí, por lo cual, en esa medida, se dice verdaderamente que un acto es justo mientras sea también conforme a la ley.

Habiendo aclarado estas relaciones, podemos comprender más fácilmente la división que Santo Tomás establece ahora respecto al derecho.

²¹ Cf. *ST* II-II, q.57, a.1c.

²² *ST* II-II, q.57, a.1c.

Fundamentalmente, el Aquinate divide el derecho en dos: derecho natural y derecho positivo. El derecho mismo, o lo justo, como explica Santo Tomás, es “una obra adecuada a otro según algún modo de igualdad”²³. En este sentido, explica también el dominico que esto puede suceder de dos maneras: o bien por naturaleza, o bien por acuerdo o consentimiento. Bajo estos términos de igualdad, el derecho *natural* es aquel según el cual el agente recibe lo que es igualitario dada la naturaleza misma de las cosas, como en el caso en donde uno da una cantidad en préstamo y después recibe esa misma cantidad de vuelta. Por su parte, el derecho *positivo* es aquel en donde el agente recibe algo que es igualitario, no según la naturaleza de las cosas en cuestión, sino según algún acuerdo, de manera que “se pone” un criterio que satisface la igualdad. Esto mismo puede darse de dos maneras: primero, según algún acuerdo privado, como lo que sucedería cuando uno vende algo al precio acordado con un comprador; segundo, conforme a algún acuerdo público, ya sea que lo decida la comunidad o que se dé según los criterios de un gobierno.

Finalmente, respecto al derecho, Santo Tomás también establece que hay una distinción entre el derecho natural (*ius naturale*) en términos absolutos y el derecho de gentes (*ius gentium*), que es una consideración *relativa* del derecho natural. La distinción entre estos dos sentidos del derecho es sutil, por lo cual conviene citar *in extenso* la explicación de Santo Tomás:

Como se dijo antes [a.2], el derecho natural o lo justo por naturaleza es aquello que, por su propia naturaleza, es adecuado o conmensurado con otro. Y esto puede suceder de dos maneras. Primero, según esto se considera absolutamente, y así lo masculino es por naturaleza conmensurado con lo femenino para engendrar hijos por ella, y un padre es conmensurado con su hijo para la nutrición de este. Segundo, algo es conmensurado naturalmente con otro, no según una consideración absoluta, sino de acuerdo con algo que resulte de ello, como puede ser la posesión de alguna propiedad. Pues si alguna tierra se considera absolutamente, no contiene razón alguna por la cual esta pertenezca más a uno que a otro, pero si se considera según su adaptabilidad para el cultivo y su utilización pacífica, hay entonces cierta conmensuración para que sea la propiedad de uno y no de otro, como muestra el filósofo en su *Política* [II.2]²⁴.

El derecho de gentes, por tanto, no equivale directamente al derecho natural, pero se deriva de este en función de lo que pueda ser *consecuente* con la naturaleza en cuestión. La explicación de Santo Tomás culmina agregando que el derecho de gentes, puesto que considera lo que resulta de una situación natural, depende, para tal juicio, de la intervención de la razón, por lo cual

²³ ST II-II, q.57, a.2c.

²⁴ ST II-II, q.57, a.3c.

solo es propio de los humanos, contrariamente al derecho propiamente natural, el cual, en tanto considerado *absolutamente*, es común a hombres y animales según la conmensuración directa dada por la naturaleza de las cosas²⁵.

Lo dicho es suficiente para comprender las líneas doctrinales primarias en el pensamiento de Santo Tomás respecto a la ley y el derecho, y son estos principios, precisamente, los que pueden hallarse en la argumentación de Sepúlveda, incluso en torno al polémico concepto del siervo por naturaleza; mismo concepto que, aparentemente, podría pensarse como fundamentalmente contrario a toda postura tomista. Es menester, por tanto, pasar directamente al texto de Sepúlveda para corroborar los sentidos en los que este introduce un influjo tomista en su muy controvertida defensa.

4. CONTEXTO DISCURSIVO EN EL *DEMOCRATES ALTER*

Para comprender más cuidadosamente la argumentación de Sepúlveda en este tratado y las conclusiones a las que quiere llegar, es oportuno comenzar explicando brevemente algunos aspectos preliminares respecto al objetivo de este nuevo diálogo, así como la estructura del texto y los antecedentes que el propio Sepúlveda presupone en su tratamiento.

El diálogo del *Democrates alter* tiene una función muy clara: demostrar que hay justicia en el asunto de la guerra contra los indios (o bien, de la guerra en territorio de los indios, si seguimos la idea antes citada de Genaro Valencia respecto a la intención de Sepúlveda). Con tal propósito planteado, el autor formula su tratamiento en continuidad con un diálogo que previamente había escrito, el *Democrates primus*²⁶, con el cual Sepúlveda se da a la tarea de defender la tesis de que la guerra es una posibilidad real y *justa* incluso por parte de un bando cristiano. Son, de hecho, los mismos personajes quienes protagonizan esta segunda parte, o al menos se hallan aquí los dos principales dialogantes. Tenemos de vuelta a Demócrates, personaje de origen griego que Sepúlveda introduce para representar su propia postura, y también regresa Leopoldo, un personaje de nacionalidad alemana cuyo pensamiento Sepúlveda caracteriza con tintes luteranos, y quien dialoga con Demócrates defendiendo la postura de la incompatibilidad entre el cristianismo y la guerra.

Con el antecedente de su primer diálogo en mente, Sepúlveda arranca su nuevo texto y sitúa a los personajes en un nuevo escenario, un huerto a orillas del río Pisuerga, y esta vez el diálogo es solo entre dos. La discusión comienza entre ambos retomando el punto general sobre la guerra y el cristianismo, y

²⁵ ST II-II, q.57, a.3c.

²⁶ Sobre este primer diálogo, ver Ginés de SEPÚLVEDA, *Diálogo llamado Demócrates*, Madrid, Tecnos, 2012.

recapitulando los temas principales anteriormente contenidos. Va esclareciéndose así la estructura de este nuevo diálogo de Sepúlveda, pues, en su tratado anterior, el asunto era sobre la guerra en general, mientras que aquí vamos hacia una guerra en particular, a saber: la de los españoles en las tierras del Nuevo Mundo. Asimismo, el diálogo también va estructurando la argumentación en orden descendente, desde premisas generales hasta proposiciones más particulares. Dentro de estas líneas racionales, Sepúlveda ofrece, en boca de Demócrates, ciertos principios primarios, en forma de proposiciones universales, que posteriormente va instanciando en los casos concretos en donde el mismo autor juzga que estos criterios se cumplen. Esta es la estructura lógica con la cual Sepúlveda se permite derivar sus conclusiones, las cuales, respecto al objetivo primario de su tratado, se reducen a una proposición final: la guerra contra los indios es justa, tanto por la ley natural como por la ley divina.

En la recapitulación de los puntos contenidos en el diálogo previo, Demócrates resalta tres causas que justifican la guerra por parte de los cristianos, y se basa principalmente en la autoridad y los argumentos de san Isidoro, de quien incluso Santo Tomás se sirve para desarrollar su doctrina respecto al derecho de gentes²⁷. Posteriormente, y más de camino hacia el argumento particular de la guerra contra los indios, Demócrates introduce un nuevo argumento en donde plantea el concepto del “siervo por naturaleza”. Es aquí donde se halla el punto más controvertido del argumento de Sepúlveda, mismo que parecería distante de toda doctrina tomista. En esa medida, es oportuno ver directamente algunos de los planteamientos que el mismo Sepúlveda utiliza en su retórica, así como las alusiones a la doctrina tomista que, si bien tienden a ser solo implícitas, aun parece posible ponerlas a la luz.

5. EL POLÉMICO “SIERVO POR NATURALEZA” EN EL *DEMOCRATES ALTER*

Después de explicar las tres causas de guerra justa que Demócrates toma de la doctrina de san Isidoro, anuncia que hay otras causas, y es ahí donde comienza la exposición de Sepúlveda sobre la condición del “siervo por naturaleza”, lo cual el autor pone en boca del personaje Demócrates. Dice primero a este respecto lo siguiente:

Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino; y una de ellas es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, á aquellos que por condición natural deben obedecer á otros y rehúsan su

²⁷ Cf Ginés de SEPÚLVEDA *Tratado*, 75–81. Sobre la doctrina de Santo Tomás respecto al derecho de gentes (*ius gentium*) y su recurso a san Isidoro, ver *ST II-II*, q. 57, a.3, *Sed contra*.

imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza²⁸.

Con esta línea racional inicia el argumento en el que Demócrates supone una concepción de siervo por naturaleza. El objetivo principal del argumento que aquí comienza a expresarse es, precisamente, el principal del tratado, a saber: demostrar que la guerra contra los indios es justa. En este sentido, la idea del siervo por naturaleza no es la conclusión a la que se quiere llegar, sino que Demócrates plantea ese punto de manera implícita como parte de las *premisas* para su conclusión. Desde luego, hasta este momento el argumento aún no ha sido completado, sino solo introducido de un modo muy sintético (lo cual es una base sobre la cual el diálogo continúa de manera más analítica por parte de Demócrates con el fin de estructurar más decididamente su argumento). No obstante, aun así, es posible notar que la materia del argumento incluye cierta noción de servidumbre por naturaleza, misma que se toma como el criterio para justificar, según el juicio del defensor, el recurso de las armas si acaso la obediencia explícitamente mencionada (y presentada como deber *natural*) no se presenta, y si no hay otro recurso viable.

El mismo Leopoldo, interlocutor de Demócrates, también nota la inclusión de dicha idea, lo cual es muestra de que Sepúlveda plantea su argumento de tal manera que el concepto del siervo por naturaleza sea evidente dentro de las premisas. Sin embargo, si bien es evidente el hecho de que tal premisa está incluida en el argumento, no resulta tan evidente que aquella condición de siervo por naturaleza realmente exista o de que esté debidamente justificada, lo cual es una duda que Sepúlveda introduce en los cuestionamientos de Leopoldo. Primeramente, el alemán reacciona con sorpresa ante la declaración de Demócrates: "Opinión muy extraordinaria es esa, ¡oh Demócrates! y muy apartada del común sentir de los hombres"²⁹. La respuesta de Demócrates es la siguiente:

Solo pueden admirarse de ella los que no hayan pasado del umbral de la filosofía, y por eso me admiro de que un hombre tan docto como tú tenga por opinión nueva lo que es una doctrina tan antigua entre los filósofos y tan conforme al derecho natural³⁰.

El movimiento retórico que hace Sepúlveda es interesante. Ante la reacción anterior de Leopoldo, en donde se muestra aparentemente incrédulo y asombrado respecto a la apelación de una servidumbre por naturaleza, Demócrates

²⁸ *Ibid.*, 81. Reiteramos también que estamos respetando la ortografía que se presenta en la edición del texto del cual nos servimos para las citas.

²⁹ *Ibid.*, 81.

³⁰ *Ibid.*, 81.

devuelve a su interlocutor la misma intención de asombro, aunque en un sentido muy distinto. La postura de Leopoldo, como acabamos de ver, indica que la existencia de una servidumbre por naturaleza es una proposición atrevida y alejada de la opinión común de los hombres. Pero Demócrates, en lugar de detenerse a negar directamente el punto de Leopoldo, se dedica a rechazarlo tácitamente como una opinión “prefilosófica” y, en esa medida, ingenua (este punto es solo implícito, pero suficientemente claro). La maniobra no parece lógicamente inválida, pues el argumento de Demócrates es en sí mismo independiente de que la premisa sea extraordinaria o de que se aleje del común pensar de los hombres; basta, para la causa del defensor, que su punto sea verdadero, cosa que seguirá argumentando más adelante.

Por supuesto, en este punto del debate hay una evidente apelación a la autoridad (de los filósofos) por parte de Demócrates, pero esta es lo suficientemente avalada por su interlocutor como para continuar con el diálogo y permitir que el defensor desarrolle su argumento. No obstante, antes de que Demócrates continúe con su exposición, Leopoldo cuestiona, en tono sarcástico, los criterios que habrían de cumplirse para que alguien califique como un siervo por naturaleza: “¿Y quién nace con tan infeliz estrella que la naturaleza le condene á servidumbre?”³¹. Y también pide que se explique el contraste con otros tipos de servidumbre: “¿Qué diferencia encuentras entre estar sometido por la naturaleza al imperio de otro y ser siervo por naturaleza?”³². A continuación, procede Demócrates a explicar su noción del siervo por naturaleza, con lo cual primero distingue entre lo que los jurisconsultos (o juristas) y los filósofos llaman “servidumbre”. De acuerdo con el defensor, los jurisconsultos utilizan el término *servidumbre* para referirse a cierta condición externa a la naturaleza y según la cual, por vía de la fuerza y de acuerdo con el derecho de gentes, alguien queda sometido al imperio de otro. Por otro lado, para los filósofos, según Demócrates, el mismo término *servidumbre* se utiliza para referirse a cierta “torpeza de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras”³³. En este sentido, la distinción entre ambas utilizaciones del mismo término se basa en lo siguiente: que los primeros (los jurisconsultos) lo refieren a cuestiones de derecho de gentes, mientras que los segundos (los filósofos) lo refieren a cuestiones internas y directamente derivadas de la naturaleza de las cosas (humanas, en este caso).

Habiendo establecido esta distinción (con la cual Demócrates busca, entre otras cosas, aclarar que la noción de “servidumbre” que utilizan los jurisconsultos no queda anulada por la noción de servidumbre *por naturaleza* que él mismo plantea), el defensor continúa su disertación ahora tratando

³¹ *Ibid.*, 81.

³² *Ibid.*, 81.

³³ *Ibid.*, 81–83.

de esclarecer el principio que justifica el dominio de algunos hombres sobre otros, pero no según los criterios del derecho *civil*, sino apelando a un derecho *natural*. A este respecto, hace Demócrates una aclaración muy pertinente. Dice que “el dominio y [la] potestad no es de un solo género sino de muchos”³⁴. Hay una implicación metafísica importante aquí que es prudente comprender. Al decir que aquellas nociones no son de un solo género sino de muchos, el defensor está advirtiendo que las ideas del dominio y la potestad deben comprenderse de manera *analógica* y no *unívoca*³⁵. El defensor también trata de esclarecer su punto a través de ejemplos, por donde menciona que no es el mismo tipo de dominio el que tiene un padre sobre sus hijos, o un marido sobre su mujer, o un señor sobre sus siervos, entre otros casos, pero en donde se mantiene, a pesar de las posibles distinciones, cierta proporción común que permite hablar de “dominio”.

Dicha comunidad, según la argumentación de Demócrates, se basa en el siguiente principio: “que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario”³⁶. De acuerdo con la línea racional del defensor, este principio parte de la naturaleza misma de las cosas, con lo cual es una realidad previa al derecho civil y puede ejercer un papel rector sobre este. Trata Demócrates de reforzar su idea con más ejemplos, y procede a ilustrar el principio en cuestión en términos también metafísicos a partir de la relación natural entre la *forma* y la *materia*³⁷. Primero esclarece el defensor dicha relación según se presenta en las cosas inanimadas, en donde la forma opera como el principio dominante y al cual la materia siempre obedece. Enuncia también esta relación en las cosas dotadas de vida, como en los animales, en donde también la materia obedece a la forma. Respecto a los humanos, en quienes pueden confirmarse casos en donde la materia, que es el cuerpo, no siempre es perfectamente obediente a la forma, que es el alma, explica Demócrates que esto es “cosa mala y contra naturaleza”³⁸, por lo cual, en esa medida, lo justo será procurar que el hombre más perfecto impere sobre el que lo es menos. Regresa aquí el defensor a su principio inicial según el cual lo perfecto debe imperar sobre lo imperfecto, y reitera algunos ejemplos que antes había enunciado, pero agrega que dicho principio también se verifica entre distintos hombres:

³⁴ *Ibid.*, 83.

³⁵ Esto queda claro debido a la apelación a los distintos *géneros*, puesto que las cosas que se entienden de manera unívoca pueden, de un modo u otro, reducirse a distintas *especies* dentro de un *mismo género*, o incluso a distintos individuos dentro de una misma especie, en cuyo caso sigue manteniéndose la unidad en el *género*. La analogía, en este sentido, se da cuando cierta unidad se mantiene a través de géneros distintos (como en el caso de la analogía del ente, o la analogía entre las cuatro causas, entre otros).

³⁶ Ginés de SEPÚLVEDA *Tratado*, 83.

³⁷ Cf. *ibid.*, 83.

³⁸ *Ibid.*, 83.

Los que exceden á los demás en prudencia é ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma ley divina. Porque escrito está en libro de los Proverbios: “El que es necio servirá al sabio”³⁹.

En estos términos sintetiza Demócrates su argumento, en el cual el defensor establece dos puntos importantes. Primero, a manera de premisa, sostiene que hay cierta condición natural en algunos hombres de entendimiento menor y costumbres salvajes según la cual se posicionan como siervos por naturaleza. Segundo, a manera de conclusión, sostiene que es justo, por ley natural, que aquellos siervos por naturaleza sean dominados por hombres más perfectos, quienes serán, proporcionalmente, los señores por naturaleza. Por eso enuncia, primero, los criterios que establecen a los respectivos señores y siervos según la *naturaleza*, y finaliza su proposición diciendo que la ley divina también sentencia lo mismo. La argumentación de Demócrates en este sentido busca establecer una continuidad entre la ley natural y la ley divina. Esta continuidad es más propia de un pensador cristiano que de un pagano, quien no tocaría asuntos de ley divina. Asimismo, la apelación a la armonía entre la ley y la ley *divina* es un tema fundamental en el pensamiento tomista (y muy diferente de una postura nominalista, también popular en la época de Sepúlveda⁴⁰), con lo cual el potencial aristotelismo con el que se estructuran los principios es reforzado por la visión *cristiana* del Aquinate, cosa que Sepúlveda buscará enfatizar en su diálogo.

Con tales ideas aclaradas, podemos reformular el argumento de Demócrates de manera más analítica siguiendo el orden *lógico* que el defensor establece como premisa y conclusión. Así pues, la premisa fundamental que nos presenta Sepúlveda es respecto al imperio de lo perfecto sobre lo imperfecto. Esta proposición funciona, en el argumento de Demócrates, como premisa mayor. Lo segundo que busca el defensor es establecer su premisa menor. Para tal efecto, su disertación y sus ejemplos tienen la labor de mostrar que la condición del siervo por naturaleza se da en algunos hombres, mientras que hay otros que reciben la condición de señores por naturaleza, y que entre estos se genera una relación de lo imperfecto respecto a lo perfecto. Con tal idea planteada, el defensor establece su premisa menor. Consecuentemente, con la premisa mayor y la menor ya presentadas, Demócrates se permite derivar su

³⁹ *Ibid.*, 85.

⁴⁰ Lo cual también muestra una distinción importante entre el pensamiento de Sepúlveda y lo que podría ser la influencia de alguien como John Mair (1467-1550), quien era uno de los escolásticos más importantes de su momento, pero de corte principalmente nominalista y dialectista.

conclusión, y el silogismo implícito que se encuentra en la argumentación en cuestión puede expresarse de la siguiente manera:

1. Todo lo que es imperfecto debe someterse al imperio y la potestad de lo que es perfecto.
2. Algunos hombres son más imperfectos que otros.
3. Por lo tanto, algunos hombres deben someterse al imperio y la potestad de otros.

El argumento de Demócrates continúa en el resto del diálogo con la finalidad de confirmar, en los casos concretos de la realidad de los naturales del Nuevo Mundo, los principios generales ya establecidos. En este sentido, lo primero que podemos notar es que el argumento de Sepúlveda es primariamente *teórico y abstracto*, pues está estructurado bajo la forma de una demostración *propter quid* (en donde los principios generales se plantean como premisas al modo de causas, y en donde las conclusiones se siguen directamente al modo de efectos)⁴¹. Ahora bien, con lo dicho no estamos queriendo sugerir que el razonamiento de Sepúlveda, según lo presenta Demócrates, sea en sí mismo correcto o que no lo sea. Es decir, no es nuestro objetivo en este estudio el refutar o defender las premisas de Sepúlveda, sino que solo corroboramos la *forma* de su argumento. En este espíritu, si acaso la postura teórica y abstracta de Sepúlveda es incorrecta y la de Las Casas correcta, como parecería sugerir Menéndez Pelayo, aquello es materia de otra investigación (e incluso una que corrobore que Las Casas, de hecho, defiende una postura *abstracta* distinta, pues podría pensarse, dada la forma del argumento, que la postura de Las Casas es más bien negar que los indios califiquen dentro de la premisa menor de Sepúlveda).

Por otro lado, tampoco nos interesa sostener que Sepúlveda defienda o no una noción de *esclavitud* por naturaleza. Está claro, según lo planteado, que defiende una noción de *servidumbre* (*servitus*) por naturaleza, pero si acaso esta servidumbre debe entenderse como esclavitud o en qué medida estas ideas deben o no asimilarse es también irrelevante para nuestro propósito⁴². Lo que queremos averiguar es si acaso las tesis de Sepúlveda, tanto respecto a la ley y el derecho como respecto a la idea general de un “siervo por naturaleza”, tienen algún influjo tomista.

⁴¹ Cf. *ST I*, q.2, a.2c.

⁴² La noción del “siervo” o “sirviente” (*servus*) no necesariamente debe asimilarse con la idea del “esclavo” tal como se entiende hoy en día especialmente en contextos norteamericanos. El término latino *servus* era comúnmente utilizado desde la Antigüedad –y hasta después de tiempos de Sepúlveda– con el significado *general* de “sirviente”. Tanto Santo Tomás como todos los demás doctores de la Iglesia utilizan ese término. Hay, desde luego, distintas connotaciones que pueden adherirse al concepto, pero estas se derivan del concepto al modo de *tipos* de sirviente, con lo cual no todas se siguen necesariamente de la sola noción del *servus*.

El caso de la ley parece ser directamente consecuente con la doctrina tomista. El propio Sepúlveda replica, en boca de ambos personajes, una parte de las palabras de Santo Tomás a este respecto. Dice primero Demócrates: “La ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional”⁴³, y Leopoldo más adelante se lo recuerda: “puesto que hace poco definías la ley natural como una participación de la ley eterna en la criatura capaz de razón”⁴⁴. Exactamente en esos términos, como citamos en la sección anterior en torno a la doctrina tomista de la ley, es como Santo Tomás explica la noción de la ley natural. Desde luego, esto podría pensarse como solo coincidente, pues la doctrina tomista de la ley eterna está articulada en conformidad con una gran tradición precedente. Sin embargo, si bien el texto de Sepúlveda se destaca por sus alusiones explícitas a los nombres de autores como san Agustín, san Isidoro o incluso Aristóteles, y en donde Santo Tomás no parece ser directamente apelado, las inclusiones implícitas a las doctrinas tomistas, además de que pueden ser claramente notadas por quienes están familiarizados con ellas, también se vuelven más explícitas –por si acaso se dijera que el tomista aquí alucina– en un punto crucial para la retórica que plantea Sepúlveda. En un momento en el que la argumentación de Demócrates parece haber sido suficientemente sólida para convencer a su interlocutor, el nombre de Santo Tomás aparece como pieza clave dentro del éxito aparentemente obtenido. Dice Leopoldo a su contrincante:

Y tal doctrina la has confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles, á quien todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de la justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérprete de la naturaleza y de las leyes naturales, sino también con las palabras de Santo Tomás, á quien puede considerarse como el príncipe de los teólogos escolásticos, comentador y émulo de Aristóteles en explicar las leyes de la naturaleza, que como tú has declarado, son todas leyes divinas y emanadas de la ley eterna⁴⁵.

La doctrina tomista tiene presencia en el texto de Sepúlveda, lo cual se aprecia no solo en admisiones directas como lo que vemos en esta cita, sino también implícitamente a través de las proposiciones que Demócrates defiende. No obstante, si acaso parece haber tomismo en la doctrina de la ley, si atendemos el asunto más incendiario, que es respecto al siervo por naturaleza, no queda esto en ningún momento confirmado por autoridad o referencia a la doctrina del Aquinate. Sin embargo, aquí también hay pistas que pueden revelar influjos tácitos. Hay un pasaje relevante en la *Suma de teología* que puede ayudarnos a orientar nuestra idea.

⁴³ Ginés de SEPÚLVEDA *Tratado*, 67.

⁴⁴ *Ibid.*, 123.

⁴⁵ *Ibid.*, 153.

En el mismo *Tratado sobre la justicia* que antes referenciamos, Santo Tomás atiende una objeción que tiene relevancia para lo que aquí discutimos. Respecto a la distinción ya comentada entre el derecho natural y el derecho de gentes, el Aquinate plantea la siguiente objeción:

Más aún, la servidumbre entre los hombres es natural, pues algunos son siervos por naturaleza según dice el filósofo en su *Política* [I.2]. Ahora bien, la servidumbre pertenece al derecho de gentes, como dice Isidoro [*Etym.* V, 4]. Por lo tanto, el derecho de gentes es un derecho natural⁴⁶.

La alusión a la doctrina de Aristóteles es manifiesta, pero el Aquinate hace una distinción importante en su respuesta. Así contesta Santo Tomás la objeción:

Considerado absolutamente, el que este hombre particular sea siervo y no así otro está basado, no en razón de lo natural, sino en alguna utilidad resultante, en tanto que es útil para este hombre el que sea regido por uno más sabio, y que este último sea ayudado por el primero, como explica el filósofo [*Polit.* I.2]. Por lo cual la servidumbre que pertenece al derecho de gentes es natural en el segundo sentido, pero no en el primero⁴⁷.

El punto de Santo Tomás podría parecer contrario al de Sepúlveda, pero, si lo vemos con cuidado, puede notarse cierta continuidad. Según vimos antes, Santo Tomás establece que el derecho de gentes es natural pero no absoluta o directamente, sino sólo en tanto sea adecuado a algo consecuente con la naturaleza de las cosas en cuestión. En este sentido, la servidumbre que alguno tenga no se debe a la naturaleza *humana* de esta persona particular, pues en ese caso será tan indiferente como cualquier otra, sino sólo en tanto sea útil para esa persona particular el ser regido por otro más sabio. Es, entonces, una condición *accidental* a la naturaleza humana, pero aun así compatible con esta.

En el caso del argumento de Sepúlveda, la condición de siervo por naturaleza no está planteada como directamente concerniente a la naturaleza humana de aquel que sea el siervo. Es cierto que Sepúlveda sostiene que la servidumbre de aquellos se deriva de su naturaleza, pero no sostiene que esta servidumbre sea directamente causada por dicha naturaleza. Es decir, se deriva de ahí porque la naturaleza en sí misma no es incompatible con ello, pero el origen de la situación está directamente causado por las *costumbres*, salvajes e injustas según el juicio de Sepúlveda, que estos humanos presentan. Después de todo, Sepúlveda no niega que aquellos a los que llama "bárbaros" sean humanos, sino que insiste en que su humanidad no está desarrollada conforme

⁴⁶ ST II-II, q.57, a.3, ob2.

⁴⁷ ST II-II, q.57, a.3, ad2.

a los dictámenes de la ley natural, por lo cual es justo, según su idea, que sean sometidos a un régimen a través del cual puedan llegar a ser instruidos debidamente, no solo para el ejercicio de las correspondientes virtudes naturales, sino incluso para la vida cristiana. Dice al respecto Demócrates:

¿Qué cosa pudo suceder á estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?⁴⁸

La idea de Sepúlveda claramente sostiene que los “bárbaros”, si acaso *en acto* operan en contra de la ley natural y se mantienen ajenos a la ley divina, por su naturaleza humana están *en potencia* para recibir el Evangelio y, paralelamente, para ser instruidos hacia una vida más conforme a la virtud. No hay aquí una idea de servidumbre por naturaleza directamente *ontológica* o en donde la naturaleza del indio está *absolutamente* encerrada en una situación de servidumbre sin salida. La idea de Sepúlveda, según argumenta Demócrates, gira alrededor de una servidumbre por naturaleza solo *accidental* a la naturaleza humana del siervo y ordenada a la utilidad que estos obtengan de la instrucción que reciban y el régimen al que se sometan. Algo similar a esta sentencia ha sido apreciado por Francisco Castilla Urbano:

La condición servil de los indios del Nuevo Mundo no es obstáculo, pues, para que cambien de situación. [...] Sepúlveda confiaba a la educación (la enseñanza de las letras) la misión de incorporar a la vida civil a los que consideraba bárbaros⁴⁹.

Esta tesis por parte de Sepúlveda no podría ser derivada directamente de Aristóteles, pues, para el Estagirita, la condición del siervo por naturaleza está mucho más sellada y no la trata como un asunto accidental. Dice Aristóteles que la condición del siervo natural, así como la del correspondiente amo, no proviene de lo que estos sepan o hagan, sino que el principio, más bien, es intrínseco en cada uno: “El amo no es llamado así porque tiene ciencia, sino porque es de cierta condición, y lo mismo respecto al siervo y al libre”⁵⁰. Lo que parece dejar Aristóteles claro es que la condición del siervo no es lo suficientemente innata como para no admitir cambio, ya que, si fuera susceptible de cambiar, tendría que provenir de lo que se sabe o de las costumbres. Esa

⁴⁸ Ginés de SEPÚLVEDA *Tratado*, 133.

⁴⁹ FRANCISCO CASTILLA URBANO, *Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, Biblioteca filosófica 106, Madrid, Ed. del Orto, 2000, p. 48.

⁵⁰ ARISTÓTELES, *Política* I.7, 1255b 20.

última es, precisamente, la idea de Sepúlveda, en conformidad con la tradición cristiana en la que se apoya, y también de acuerdo con lo que se deriva de las enseñanzas de Santo Tomás.

La noción de Sepúlveda, en estos términos, no sólo difiere de una idea de servidumbre más “absolutista” generalmente asociada con Aristóteles, sino que no es directamente opuesta a la idea de Santo Tomás. Desde luego, el Aquinate no dice mucho respecto a la noción del siervo por naturaleza, ni mucho menos lo distingue dentro de ningún sector de gente en particular, mientras que Sepúlveda entra en el delicado asunto de predicarlo de ciertos pueblos concretos. El movimiento de Sepúlveda es arriesgado y ha sido atacado, pero es justo notar que su punto, visto precisamente desde una perspectiva teórica, no presenta contradicción evidente respecto a lo que plantea el Aquinate, e incluso podría decirse, tras la labor de un análisis más profundo, que se sirve de la doctrina tomista, especialmente si se compara la idea de Sepúlveda con las demás alusiones a las enseñanzas de Santo Tomás que mencionamos un poco antes.

6. CONCLUSIÓN

A la luz de los ejemplos y los argumentos aquí presentados, podemos plantear lo siguiente a modo de conclusión. La doctrina de Ginés de Sepúlveda respecto al polémico concepto del “siervo por naturaleza”, entre algunos asuntos relacionados que el autor establece en su diálogo llamado *Democrates alter*, tiene sin duda un fuerte trasfondo aristotélico. No obstante, de manera un tanto distinta de la sugerencia de Marcelino Menéndez Pelayo, no es descabellado notar que hay, de hecho, un influjo *tomista* en los planteamientos de Sepúlveda, mismo que el propio autor utiliza como criterio importante para “convencer” a su hipotético interlocutor, el luterano Leopoldo, de la solidez de la defensa que Sepúlveda introduce en su tratado.

Si acaso el “tomismo” sepulvedano es adecuado a las ideas del maestro, y si sus tesis son en sí mismas justificables, son ambos asuntos que no abordamos aquí, aun si no dejamos de evocar la posibilidad de que dichos temas sean también explorados en futuros tratamientos. Lo dicho en este artículo sirve sólo como primera pieza introductoria y sugerente para un estudio más profundo en donde se abarque la doctrina de Sepúlveda desde una perspectiva más amplia y pormenorizada. Hace falta, para comprender el potencial tomismo de Sepúlveda, destacar y analizar mucho más en torno a las líneas *metafísicas* que el pozoalbense también introduce para la elaboración de sus argumentos y la constitución de su pensamiento en general. Sirva lo que aquí hemos argumentado para levantar el interés en penetrar más profundamente en la muy sancionada doctrina de este pensador cordobés del siglo XVI, e incluso para comprender el grado en el que sus ideas se nutren de Santo

Tomás de Aquino y la medida en la que podemos hallar, no solo valor histórico, como Menéndez Pelayo limita el interés, sino incluso verdad filosófica, siempre valiosa por sí misma.

Luis Andrés Bilbao
Ciudad de México
México
luisandres.bilbao@gmail.com