

## Descubrimiento de América: derecho natural y pensamiento utópico

MARIANO FAZIO\*

Sumario: 1. *Res gestae e Historia de la Filosofía*. 2. *El descubrimiento de América como "hecho creador de época"*. 3. *América y el derecho natural español*. 4. *América y la utopía*. 5. *Quinientos años: realismo y utopía*.

### 1. *Res gestae e Historia de la Filosofía*

Desde los albores de la Edad Moderna se puede observar un proceso de creciente parcialización de los saberes humanos. Los avances de las ciencias naturales y físico-matemáticas, la neta separación entre razón y fe —iniciada con el nominalismo y acentuada con la reforma luterana— y el progresivo enclaustramiento de la filosofía en ámbitos casi exclusivamente académicos son tres elementos importantes que señalan el fin de la visión universal y omnicompreensiva del saber antiguo y medioeval.

Este proceso de parcialización puede revestir aspectos positivos. El afán de delimitar campos específicos para cada nivel de conocimiento —científico, filosófico y teológico— aleja el peligro siempre presente de pretensiones abarcales por parte de cultores de ciencias que, por su misma naturaleza, poseen un punto de vista limitado. Sin embargo, analizando el proceso histórico concreto de la referida parcialización de los saberes, es fácil observar que se han seguido dando estas pretensiones abarcales, que en definitiva se resuelven en reduccionismos. El descrédito del saber teológico y de la metafísica, y la elevación del método físico-matemático o, en menor medida, del método biológico a único método "científico" válido, forma parte de la reciente historia de la filosofía y de las categorías de pensamiento de algunos filósofos de la actualidad.

\* Ateneo Romano della Santa Croce - Piazza di Sant'Apollinare 49 - 00186 Roma

El nacimiento de las *Geisteswissenschaften*, a partir de los estudios de Dilthey, Windelband y Rickert, ha solucionado en parte los problemas planteados por el positivismo, y ha hecho posible un desarrollo sistemático de métodos científicos propios para el estudio de unas realidades complejas y esencialmente distintas de las estudiadas por las ciencias de la naturaleza, como son las realidades abordadas por las Ciencias del Espíritu o Ciencias del Hombre.

A su vez, las Humanidades —término intercambiable con el alemán *Geisteswissenschaften*— exigen, por los mismos problemas que se plantea este tipo de conocimientos, una gran interrelación y compenetración mutua. La Filosofía, la Historia, la Literatura, la Sociología, el Derecho, han de enriquecerse mutuamente, pues la complejidad intrínseca de la persona humana no se agota con la adopción de un punto de vista exclusivo y pretendidamente totalizador.

Si bien el historicismo diltheyano cayó en posturas de relativismo inmanentista, no se puede desechar su aportación más importante a la Filosofía: la noción de “conciencia histórica”. La Filosofía se distingue de la Historia por métodos e intereses. Pero es indudable que todo sistema filosófico nace en un contexto histórico determinado que lo influye y condiciona. Por otro lado, la historia fáctica —las *res gestae*— está condicionada e influida por los movimientos de las ideas. Si se pretende adquirir un conocimiento por lo menos verosímil de la realidad pretérita, además de analizar circunstancias económicas, sociales, políticas y religiosas, se debe añadir un estudio de la evolución de las ideas en el período determinado que la pesquisa histórica desea rastrear. Como dice Fustel de Coulanges, «la historia no estudia solamente los hechos materiales y las instituciones; su verdadero objeto de estudio es el alma humana; ella debe aspirar a conocer lo que esta alma ha creído, pensado y sentido en las diferentes edades de la vida del género humano»<sup>1</sup>.

Desde esta perspectiva unificante que ofrece la misma noción de “Ciencias del Espíritu”, es perfectamente legítimo abordar en estas páginas un argumento esencialmente histórico, sobre el cual la Filosofía y el Derecho tienen algo que decir.

## 2. El descubrimiento de América como “hecho creador de época”

La necesidad de delimitar períodos históricos inteligibles ha obligado a los historiadores a decidir entre varias posibilidades para establecer un hecho clave, que determine el fin de un período dado y el comienzo de otro. La decisión del historiador, para ser científica, ha de ser racional. El hecho escogido debe reunir las características de un “hecho creador de época”. De más está decir que la periodización histórica jamás podrá eludir del todo la apariencia de arbitrariedad y convencionalidad, pues las consecuencias de un determinado hecho sólo se dejan ver con el paso de las décadas. Mas el “material histórico” no es del todo mensurable,

---

<sup>1</sup> FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Hachette, Paris 1924, pp. 103-104.

y para evitar que se escape al historiador como el agua entre las manos es conveniente su relativa fijación mediante una periodización racional.

La llegada de Cristóbal Colón a la isla de Guanahani el 12 de octubre de 1492 reviste todas las características de un “hecho creador de época”. Dejando de lado las consecuencias económicas y geográficas que tal evento suscitó, que no interesan a la perspectiva de este estudio, el impacto en la mentalidad europea de fines del siglo XV y del siglo XVI al enterarse que más allá del Atlántico existía un Nuevo Mundo, fue significativa. El siglo XV es una bisagra entre dos estructuras históricas definidas. El ideal de la *Universitas Christianorum* agoniza, y ya se escuchan los primeros gritos del parto de la Modernidad. A la creciente secularización de la sociedad, que se agudizará con la ruptura de la unidad religiosa, a los avances científicos, a la consolidación de los Estados Nacionales, se suma esta novedad, desconcertante para muchos, pero ineludible y preñada de consecuencias.

La conciencia europea se va planteando nuevos problemas al encontrarse con esta nueva realidad. Un inmenso continente poblado por millones de aborígenes llevará a preguntarse por la unidad del género humano, claro en teoría en el libro del Génesis, pero que una realidad ambigua parecía desmentir. ¿Son verdaderos hombres los indios americanos? La respuesta a esta interrogante fue rápida y positiva. Pero la mera aceptación de la naturaleza humana como tal no zanjó otro tipo de cuestiones más sutiles. Los indios, “gentiles” o “infieles”, ¿poseían todos los derechos derivantes de su condición humana, o podía suspenderse temporalmente el ejercicio de algunos de sus derechos naturales en espera de una próxima conversión? Surgía así un replanteamiento de las relaciones de lo natural con lo sobrenatural, que había dado mucho que discutir en los siglos medios. A partir del descubrimiento de América resurgió con fuerza una corriente aristotélica que creyó encontrar en los indios americanos lo que el Estagirita definía como “esclavos por naturaleza”. El hecho de que fuera España la potencia europea conquistadora explica las respuestas que se fueron dando sucesivamente a estas interrogantes, enmarcadas casi todas ellas en los principios filosóficos del tomismo, que había vuelto a tomar bríos en las universidades españolas del siglo XVI.

El descubrimiento de América no planteó problemas teóricos sólo en España. Las noticias que con gran rapidez se difundieron por el resto de la geografía europea, a través de narraciones y cartas de viajeros, ofrecieron a la imaginación de Europa, abundante material para la elaboración de teorías sociales y políticas de corte utópico, basadas en la supuesta existencia real de una sociedad de hombres primitivos de buenos sentimientos, libres e iguales, que contrastaba fuertemente con la realidad europea de las guerras de religión y de las rivalidades nacionales.

Analizaremos las dos corrientes filosóficas principales que son alimentadas por la novedad americana: la filosofía del derecho española, de matriz tomista, y el pensamiento político utópico europeo, a través de sus principales representantes, Moro, Montaigne y Rousseau.

### 3. América y el derecho natural español

#### a) Primeros planteamientos doctrinales

La institución de la esclavitud en Occidente era moneda relativamente corriente a finales del siglo XV. Una larga tradición había venido sosteniendo que los infieles eran sujetos esclavizables. No todos podían ser tratados de la misma manera, pero lo cierto es que hubo un armazón doctrinal para justificar por lo menos la posibilidad teórica de la esclavitud.

Cuando se entra en contacto con las sociedades americanas —sociedades de infieles— la posibilidad de convertir las nuevas tierras en una cantera de esclavos se presentó tempranamente. En la carta de Colón a Luis de Santángel, personaje de la corte castellana, escrita en el regreso de su primer viaje, enumera las riquezas encontradas en Indias. Entre ellas cita «y tantos esclavos para el servicio de la Marina, cuantos quisieren exigir sus Altezas»<sup>2</sup>.

Los pensamientos de Colón bien pronto se llevaron a la práctica: en 1495 llegan a España quinientos esclavos hechos de entre los indios alzados. El 12 de abril los reyes disponen la venta de los esclavos indios en Andalucía. Pero la determinación injusta duró poco. Escasos días después, el 16 de abril, deciden suspender la venta hasta que los reyes sean informados por «letrados, teólogos e canonistas, si con buena conciencia se pueden vender éstos... o no». La junta de sabios tardó cinco años en responder con una contestación definitiva. En 1500 se establece con toda claridad que los indios son personas humanas, libres y vasallos de la Corona de Castilla.

Apartándonos de los sucesos históricos concretos, esta declaración de 1500 señala un claro reconocimiento de la dignidad y libertad de todos los hombres, por incultos o primitivos que puedan ser. Si bien la libertad de los indios sufrió algunas cortapisas —la condición jurídica del indígena americano fue equiparada a la del menor de edad, dada su rusticidad y, por ende, se hacía conveniente una protección especial por parte del Estado— triunfaba entre los «letrados, teólogos e canonistas» una corriente de pensamiento que podríamos denominar de “humanismo cristiano”, alejada de los elementos más dañinos de la tradición clásica, vigente aún en el siglo XV, tales como el concepto de matriz aristotélica de la “*sevidumbre natural*” de algunos hombres, y la absorción del orden natural por el sobrenatural, que llevaba a considerar, en algunos casos extremos, que el pleno ejercicio de los derechos naturales estaba supeditado a la profesión de la fe cristiana.

Las leyes de Burgos de 1512, que regulan el sistema de encomiendas, vuelve a basarse en sus decisiones jurídicas en planteamientos propios del derecho natural tomista: los indios son libres y deben ser tratados como tales, tienen derecho a poseer propiedad privada, se les debe remunerar por su trabajo, la aceptación del cristianismo se les ha de facilitar, pero teniendo en cuenta que el creer es libre, y la fe un don de Dios.

---

<sup>2</sup> VARELA, C., *Cristóbal Colón. Textos y Documentos completos*, Alianza Universidad, Madrid 1982, p. 141.

Las disposiciones jurídicas que va adoptando la Corona a medida que los acontecimientos americanos desbordan las previsiones oficiales, siguen estando imbuídas de ese “humanismo cristiano” al que hacíamos referencia. Para zanjar cualquier duda acerca de la dignidad humana de los indios y del respeto debido a sus conciencias personales, el Papa Paulo III, en la bula *Sublimis Deus* del año 1537, se vió obligado a aclarar aspectos de esta realidad, cuya inspiración en los principios tomistas es también clara. Entre otras cosas, el Sumo Pontífice escribía: «Conociendo que aquellos mismos indios como verdaderos hombres, no solamente son capaces de la Fe de Cristo, sino que acuden a ella con grandísima prontitud como nos consta (...) declaramos que los dichos indios y todas las demás gentes que de aquí adelante viniesen a noticia de los cristianos, aunque estén fuera de la Fe de Cristo, no están privados ni deben serlo de su libertad, ni del dominio de sus bienes; y que no deben ser reducidos a servidumbre: declarando que los dichos indios y las demás gentes han de ser atraídos y convidados a la dicha fe de Cristo con la predicación de la palabra divina y con el ejemplo de la buena vida»<sup>3</sup>.

Dignidad de la persona humana, consecuente libertad, salvaguarda del orden natural y no coacción para la aceptación de la fe revelada son cuatro fundamentos de lo mejor de la tradición clásico-medioeval que adopta la Corona de Castilla ante los problemas morales que suscita el descubrimiento de América en las primeras décadas del siglo XVI.

### ***b) La doctrina del derecho natural de Francisco de Vitoria***

Los principios tomistas enunciados en el apartado anterior cobran mayor sistematización y fuerza argumentativa con la doctrina sustentada por Francisco de Vitoria (1492-1546). El dominico español, formado en París y catedrático en Valladolid y Salamanca, aplica con valentía y libertad de pensamiento los principios jurídico-filosóficos de Santo Tomás al caso americano. Estaba en discusión la justicia última de los títulos que Castilla podía esgrimir para mantener su presencia en América.

Vitoria no escribió ninguna obra. Su doctrina la conocemos a través de *relecciones*, es decir, copias y notas tomadas en borrador de sus exposiciones salmantinas. Las *relecciones* que más nos interesan son la titulada *De potestate civili* (Navidad de 1528); *De indis prior* (1538); *De indis posterior sed de iuris belli* (1539); y *De temperantia* (1538).

El dominico, siguiendo a Santo Tomás, distingue el orden natural del sobrenatural. «El orden natural es el propio de la naturaleza humana en cuanto tal, preescindiendo de su elevación al orden de la gracia. El hombre es considerado simplemente como un ser creado por Dios a su imagen y semejanza, dotado de un cuerpo material y un alma espiritual e inmortal. En este sentido, todo hombre, simplemente por el hecho de serlo, sea o no cristiano, posee en cuanto tal un conjunto de dere-

<sup>3</sup> PAULO III, Bula *Sublimis Deus*, en *América Pontificia*, Libreria Editrice Vaticana, 1991, I, pp. 365-366.

chos fundamentales, inherentes a su personalidad. El orden sobrenatural corresponde al hombre en cuanto elevado por la gracia a un estado superior a la naturaleza humana, que fue restablecido por la redención de Jesucristo. Son órdenes distintos, que no se excluyen ni se contradicen, sino que se complementan»<sup>4</sup>.

La distinción de los órdenes era fundamental tanto para enfrentarse con los problemas que planteaba el caso americano, como porque a principios del siglo XVI, como ya se ha señalado, sobrevivía aún una corriente medieval que suponía una pretendida justificación de la absorción del orden natural en el sobrenatural.

Francisco de Vitoria acepta la visión finalista del universo propia de la tradición aristotélico-tomista. Que la causa final sea la causa primera y más importante de todas es para el dominico «un formidable argumento filosófico que inunda de luz todos los problemas»<sup>5</sup>. Partiendo de esta noción teleológica, Vitoria no tendrá demasiados problemas en observar que la misma naturaleza humana posee una constitución ontológica finalista, que le permite establecer un fin último del hombre en el orden natural —la posesión de Dios—, y unos derechos naturales, propios de todos los hombres por el mismo hecho de ser tales, que le posibilitan alcanzar ese fin último.

Así, para Vitoria, todo hombre, cristiano o gentil, europeo o bárbaro, tiene derecho a la vida, a la integridad corporal, a la instrucción cultural y a la libertad religiosa. Esta última libertad se apoya en el principio de que *credere voluntatis est*, el creer, la fe, es libre.

Estos derechos naturales no se menoscaban por la infidelidad ni por los pecados personales, cualquiera sean ellos, pues *ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum*<sup>6</sup>.

Vitoria partirá de un análisis de la naturaleza humana para concluir que el hombre es social por naturaleza. «Las sociedades humanas —se lee en su *De potestate civili*— han sido constituidas con el fin de ayudarse mutuamente para soportar las cargas de la vida; y siendo la sociedad civil, entre todas las sociedades, aquella en la cual los hombres satisfacen de la manera más cómoda todas sus necesidades, se sigue que esta comunidad establece relaciones por completo naturales, absolutamente conformes a la naturaleza»<sup>7</sup>. Vitoria presentará la doctrina tradicional de la sociabilidad humana con matices originales. «La voluntad, cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, quedaría deformada y como manca, alejada del consorcio humano; la justicia, porque no puede ser ejercitada más que en la multitud, y la amistad —sin la cual, como dice Cicerón, no disfrutamos del agua ni del fuego, ni del sol, y sin la que, como enseña Aristóteles, no hay ninguna virtud— parece totalmente en la soledad»<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> FRAILE, G., *Historia de la Filosofía Española*, B.A.C., Madrid 1971, p. 287.

<sup>5</sup> VITORIA, F. de, *De potestate civili*, 2 (23). Para los textos de Vitoria nos hemos servido de la edición parcial de sus obras realizada por A. TRUYOL SERRA, *Les principes du Droit Public chez F. de Victoria*, Madrid 1946. La traducción es nuestra. Entre paréntesis se cita la página de la edición de Truyol.

<sup>6</sup> TOMÁS DE AQUINO., *S. th.*, I, q. 98, a.2

<sup>7</sup> VITORIA, F. de, *De potestate civili*, 4 (29).

<sup>8</sup> VITORIA, F. de, *De potestate civili*, 3-4 (29).

La justificación de la autoridad política radica en el fin de la sociedad civil, el bien común, fin que hace necesaria la coordinación de las voluntades particulares. Todo poder tiene su origen remoto en Dios, pero su causa material es «la misma comunidad, a quien pertenece, por derecho natural y divino, el poder de gobernarse a sí misma, de administrarse y de tender con todas sus fuerzas al bien común»<sup>9</sup>. La comunidad política confía el poder a un mandatario. En la transmisión de este poder originario no es necesario que haya unanimidad en las voluntades de todos los miembros de la comunidad: «parece que el consentimiento de la mayoría es suficiente»<sup>10</sup>. El poder político no es absoluto: está limitado por el derecho natural y por las propias leyes del Estado. Cuando un mandatario rebasa esas limitaciones, su poder se convierte en ilegítimo y la comunidad política puede deponerlo.

Hasta aquí, la doctrina de Vitoria es perfectamente fiel a la tradición aristotélico-tomista, aunque creemos advertir una mayor sistematización en su estructura y una mayor frescura en su exposición, que hacen de Vitoria un pensador “moderno” con respecto a sus antecesores medioevales. Pero las mayores aportaciones del dominico español a la Filosofía del Derecho se centran en la concepción de una “Comunidad de Naciones” o “Comunidad Universal”, y en la aplicación de estos principios teóricos al caso americano.

Según Fraile, Vitoria, «con sus teorías jurídicas, dió el golpe de gracia a la ilusión medieval, un poco amorfa e inorgánica, del imperio universal y del imperialismo teocrático. Pero lo sustituye por un concepto de comunidad universal a la que pertenecen todos los hombres en virtud de su naturaleza social, anterior y superior a la división en naciones»<sup>11</sup>. En efecto, bastante antes que Grocio, Vitoria observa la necesidad de crear un orden jurídico internacional, basado en el derecho de gentes («derecho de gentes es el que la razón natural establece entre todas las naciones»). La común naturaleza humana exige un bien común universal. Las naciones particulares deben colaborar con la consecución de ese fin, de forma análoga a como los miembros de la comunidad política deben propender al bien común de su propia nación o Estado.

Aplicando todo lo dicho anteriormente al caso concreto que se plantea Vitoria —los justos títulos de Castilla en América—, el dominico afirma sin lugar a dudas que «los paganos poseen, entre ellos, plena autoridad temporal y civil»<sup>12</sup>. Son verdaderos propietarios de sus bienes y uno no puede obstaculizar su posesión sin una causa justa. La infidelidad no es un obstáculo para que sean verdaderos señores de sus dominios, pues la falta de fe no suprime el derecho natural. En consecuencia, ningún pecado —sea éste la idolatría, la sodomía o la poligamia— impide el perfecto goce de los derechos naturales<sup>13</sup>.

Vitoria defiende la legítima posesión de tierras y bienes y el goce indisturbable del poder político a que tienen derecho los aborígenes americanos en virtud de su

<sup>9</sup> VITORIA, F. de, *De potestate civili*, 7 (36).

<sup>10</sup> VITORIA, F. de, *De Indis*, de tit. leg., 16 (39).

<sup>11</sup> FRAILE, G., *Historia...*, cit., pp. 297-8.

<sup>12</sup> VITORIA, F. de, *De potestate Ecclesiae prior*, q. 1<sup>a</sup>, 8 (51).

<sup>13</sup> VITORIA, F. de, *De Indis*, 7 (51).

naturaleza humana. Los únicos títulos por los cuales Castilla podría justamente intervenir en América se basan, en primer lugar, en el derecho natural de comunicación. En tanto que indios y españoles forman parte de la misma humanidad, los segundos pueden establecerse en América bajo la condición de no lesionar ningún derecho a los bárbaros. «La amistad entre los hombres —sigue argumentando Vitoria— parece ser de derecho natural, y es contrario a la naturaleza el rechazar la compañía de hombres que no hacen ningún mal»<sup>14</sup>. Si los indios se opusieran al derecho natural de la comunicación, los aborígenes estarían cometiendo una injusticia.

Prosigue Vitoria analizando otros posibles títulos justos, y los encuentra en la libertad de navegación y comercio —libertad derivada del derecho de gentes—, el derecho de igualdad en el trato y reciprocidad, el derecho de opción a la nacionalidad, el derecho de predicar el Evangelio —salvaguardando la libertad de los indios para convertirse o no—, etc. Por último, Vitoria insinúa el «derecho a la intervención por incapacidad». Este derecho concibe a la colonización como “tutela”. Nuestro autor señala que este principio no puede ser afirmado con total seguridad, aunque podría derivar del precepto de la caridad<sup>15</sup>.

Vitoria desarrollará *in extenso* el derecho de guerra. Recoge la doctrina tomista de las condiciones de la guerra justa. Aplicados al caso americano, las dudas sobre la licitud de la acción española en el nuevo continente permanecen, pues no era Vitoria hombre de acomodos políticos y no dudó en exponer con toda claridad las exigencias del derecho natural aun cuando esta claridad no levantara mayores simpatías.

El caso americano fue la ocasión histórica propicia para la vigorización del derecho natural tomista, y dió, como uno de sus frutos más valiosos, el nacimiento del derecho internacional.

### ***c) Juan Ginés de Sepúlveda: aristotelismo y teocracia***

En la trayectoria vital de Juan Ginés de Sepúlveda se pueden observar rasgos muy propios de su siglo. Nació en 1490 en un pueblo de la provincia de Córdoba, en Andalucía. Estudiante de Filosofía en la Universidad de Alcalá de Henares, continúa sus estudios, ya bachiller en Filosofía, en el Colegio de San Clemente de Bolonia. Allí tuvo como profesor al famoso humanista Pietro Pomponazzi, quien le estimuló en el estudio de Aristóteles. Amigo del Papa Clemente VII y del Emperador Carlos V, comenzó a traducir y a comentar la entera obra del Estagirita. El Emperador le ofrece el puesto de cronista, y deja su labor de traductor y comentarista inacabada para seguir al Habsburgo por media Europa. Instalado en Valladolid, escribe diversas obras teológico-jurídicas. La que nos interesa aquí es el *Democrates alter*, también conocido como *Democrates secundus o de las justas causas de las guerras contra los indios*. Esta obra parece haber sido escrita entre

<sup>14</sup> VITORIA, F. de, *De Indis*, tit. leg., 4 (55/6).

<sup>15</sup> Cfr. VITORIA, F. de, *De Indis*, tit. leg., 18 (63).



1544 y 1545, y contendrá los elementos principales de la disputa que sostendrá Ginés de Sepúlveda con el Padre Las Casas en el año 1550<sup>16</sup>.

El *Democrates alter* recoge elementos de la tradición clásica, tanto de la filosofía aristotélica como de la escolástica medioeval. Sepúlveda hace una defensa encendida de la justicia de la guerra sostenida por España en América basándose en una serie de razones justificativas. La primera: «someter por las armas, siendo imposible por otro camino, a aquellos cuya condición natural es que deben obedecer a otros, si es que rehúsan su imperio»<sup>17</sup>. Reaparecía así en escena la doctrina aristotélica del “esclavo por naturaleza”. A pesar de las interpretaciones amplias de que ha sido objeto este razonamiento de Sepúlveda, parece claro, después de una lectura atenta de la obra, que el humanista español se refiere en concreto a la posibilidad de que haya seres humanos inclinados por su misma naturaleza a la servidumbre. Desechando las razones que dan algunos jurisconsultos romanos de que la esclavitud forma parte del derecho de gentes pero que no es parte del derecho natural, Sepúlveda se alinea con los filósofos, quienes, según él, «dan nombre de servidumbre a la torpeza ingénita de entendimiento y a las costumbres inhumanas y bárbaras»<sup>18</sup>. Páginas más adelante, acudirá a la autoridad de Aristóteles para defender su postura.

La segunda razón que justificaría la guerra contra los indios «es el detestable crimen portentoso de devorar carne humana, con el que de modo especial se ofende a la naturaleza, y además el evitar que los demonios sean adorados en lugar de Dios, que es lo que más provoca su ira, sobre todo con ese rito monstruoso de inmolar víctimas humanas»<sup>19</sup>. Y es con este razonamiento cuando Sepúlveda se muestra como un continuador de cierta tradición medieval que confunde o no distingue suficientemente los órdenes natural y sobrenatural. El pecado de idolatría, a pesar de ser *contra naturam*, no menoscaba los derechos fundamentales de la persona y, en consecuencia, no puede por sí solo avalar la licitud de una guerra contra infieles. En cambio, los sacrificios humanos idolátricos sí justificarían una acción bélica en defensa de las víctimas inocentes.

Precisamente la tercera razón «es, a saber, el salvar de graves peligros a numerosos mortales inocentes a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años»<sup>20</sup>. Razón, decimos, que es compartida también por Vitoria y que se encuentra en plena concordancia con la noción de sociedad universal en la que todos los hombres estamos ligados como con-socios y prójimos.

La cuarta y última razón admitida por Sepúlveda es, resumidamente, la obligación de obediencia al mandato del Papa de predicar la fe en los territorios descubiertos. Como quien quiere el fin quiere también los medios, puede ser lícito

<sup>16</sup> Cfr. LOSADA, A., Introducción al *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, C.S.I.C., Madrid 1951, pp.IX-XXXII.

<sup>17</sup> SEPULVEDA, J. G. de, *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, ed. cit., p. 19.

<sup>18</sup> *Idem*, p.20.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 84.

<sup>20</sup> *Idem*, p. 61.

someter a los indios por la fuerza si se resisten a oír la predicación. La fe es libre, pero los naturales están obligados a escuchar la predicación de la Palabra de Dios. Ginés de Sepúlveda desarrolla esta última razón justificativa con numerosos y enmarañados razonamientos<sup>21</sup>, de los cuales se puede concluir que «salva la estrictamente precisa libertad» de los indios para rechazar la fe, pero nada más<sup>22</sup>.

La controversia entre Sepúlveda y Las Casas no tuvo un final claro. Lo único que se puede afirmar con certeza es que el Padre Las Casas, mucho más cercano a las posiciones adoptadas por Vitoria, que ya han sido analizadas, no tuvo especiales dificultades en publicar sus polémicas obras, mientras que Juan Ginés de Sepúlveda murió en 1573 sin poder ver publicado su *Democrates alter*, al parecer por la falta del permiso real de impresión.

En la lucha teórica que surgió a partir del descubrimiento de América triunfaba un corriente de la tradición clásica, la del derecho natural tomista, que salvaguardaba la común dignidad de todos los hombres, sin distinción de razas, credos o niveles culturales. Doctrina de origen medieval pero que, por sus alcances y aplicaciones, es siempre contemporánea.

## 4. América y la utopía

### a) *Primeras visiones americanas*

Desde la antigüedad se puede rastrear una constante en la historia del pensamiento: la tendencia a mitificar, que en muchos casos hace las veces de vía de escape psicológico a una realidad dura y dolorosa. La “Edad de Oro” en la que supuestamente habría vivido la humanidad en su infancia, o el futuro “Reino Milenario”, donde todo sería mejor, aparecen en las más distintas civilizaciones y culturas. Hay en la naturaleza humana una cierta “vena utopista” —una *fonction fabulatrice*, diría Bergson—, que expresa el hambre de trascendencia que siente el hombre ante unas circunstancias vitales limitadas y, en consecuencia, deficientes.

La Europa de finales del siglo XV y de principios del siglo XVI no era, parafraseando a Leibniz, “el mejor de los mundos posibles”. Guerra endémica, hambrunas periódicas, controversias doctrinales, rivalidades nacionales configuraban un panorama poco alentador. El esplendor del arte renacentista no podía ocultar una realidad cotidiana difícil. Fueron estas circunstancias históricas un caldo de cultivo propicio para que crecieran visiones americanas utópicas, alimentadas por las noticias que iban llegando al viejo continente de las supuestas maravillas transoceánicas.

Los primeros portadores de la novedad americana que alcanzaron inmediato renombre y publicidad en el continente europeo, fueron nada menos que Cristóbal Colón y Américo Vespucio. El genovés, en su “carta anunciadora del Descubrimiento”, traza un panorama americano edénico: hombres desnudos, sin

---

<sup>21</sup> *Idem*, pp. 64 y ss.

<sup>22</sup> ANDRES, T., Introducción al *Demócrates segundo...*, ed. cit., p. XLI.

malicia, sin intereses materiales, que viven en armonía con la naturaleza. El Almirante dirá que «son la mejor gente del mundo y más mansa»<sup>23</sup>. Y esta gente vive en medio de un sinfín de riquezas. Tantas, que Colón promete a los Reyes Católicos «oro cuanto oviesen menester»<sup>24</sup>.

La llegada de la carta a la Corte, las inmediatas traducciones y el esparcirse de la noticia por Europa fue todo uno. Las utopías clásicas encontraban un correlato *real*, no ficticio o meramente imaginativo. Al shock colombino se añaden las confirmaciones de esa misma realidad dadas por las cartas de Américo Vespucio. El florentino, en cartas dirigidas a diversos personajes de Toscana, da cuenta de las tierras paradisíacas por las que pasa. En una de ellas, fechada en 1503 y enviada a Lorenzo di Pier Francesco di Medici, declara: «Es justo llamar a estas tierras Nuevo Mundo (...) el aire es más templado y tibio que en cualquier región conocida»<sup>25</sup>. Es la misma tierra que Colón, en carta a los Reyes Católicos escrita después del tercer viaje, asegura que coincide con el Paraíso Terrenal<sup>26</sup>.

A las cartas de Colón y Vespucio se sumarán más tarde algunas obras de Fray Bartolomé de Las Casas, diligentemente traducidas al inglés, francés, flamenco y alemán, ya que sus denuncias de las injusticias hispánicas en Indias eran muy bien acogidas por las naciones europeas rivales de España. Las Casas presentará una visión del indio americano plenamente concorde con la posterior elaboración europea del “buen salvaje”. Ciertamente abrumado por la posibilidad de que triunfase en España la idea de que los indígenas respondían a la noción aristotélica de “siervos por naturaleza”, Fray Bartolomé describe a los indios en términos idílicos: «Todas estas universas e infinitas gentes crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces. Obedientes, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quienes sirven. Son sumisos, pacientes, pacíficos y virtuosos. No son pendecieros, rencorosos o vengativos. Además, son más delicados que príncipes y mueren fácilmente a causa del trabajo o enfermedades. Son también gentes paupérrimas, que no poseen ni quieren poseer bienes temporales. Seguramente que estas gentes serían las más bienaventuradas del mundo si sólo conocieran al verdadero Dios».

Como bien escribe el ensayista venezolano Arturo Uslar Pietri, «América puso a Europa a cavilar y a soñar. Le ofreció un mundo nuevo y desconocido para medirse y compararse. Le brindó a los europeos nuevos temas y nuevos motivos para expresar la insatisfacción que experimentaban por el orden en que vivían. Las utopías sociales del Renacimiento, tan llenas de fermento crítico y reformista, están inspiradas en América. Más que en el conocimiento, en un vago sentimiento de la novedad y la bondad americanas»<sup>27</sup>.

Acertadamente señala Uslar Pietri que la visión de América en la Europa extra-hispánica se basa más en un sentimiento que en un auténtico conocimiento. Bastaron muy pocos años de contacto con los indígenas americanos para comprobar

<sup>23</sup> VARELA, C., *Cristóbal Colón...*, cit., p. 82.

<sup>24</sup> VARELA, C., *Cristóbal Colón...*, cit., p. 141.

<sup>25</sup> VESPUCCIO, A., *El Nuevo Mundo. Viajes y documentos completos*, Akal, Madrid s.f.

<sup>26</sup> VARELA, C., *Cristóbal Colón...*, cit., pp. 220-1.

<sup>27</sup> USLAR PIETRI, A., *Obras selectas*, EDIME, Madrid-Caracas 1956, p. 1157.

que la versión que daba Colón en la carta anunciadora del Descubrimiento era, por lo menos desde un punto de vista antropológico, deformada. Los indios pertenecían a la común naturaleza humana —y a esa pertenencia se remitía Vitoria para hacer valer el derecho natural en el caso americano— y, por lo tanto, virtudes y vicios, aciertos y errores, heroísmo y vileza estaban presentes en el Nuevo Mundo al igual que en Europa. Pero la primera visión de América —el Nuevo Edén, la Edad de Oro rediviva— seguiría alentando sueños y construcciones utópicas.

## **b) La «Utopía» de Tomás Moro**

La vida de Tomás Moro presenta rasgos característicos de la época de transición que le tocó vivir. Funcionario público, jurista, filólogo, poeta, es, como pocos, prototipo de humanista cristiano.

Una de sus hermanas, Elisabeth, se casó con John Rastell. Este cuñado de Moro no sólo era impresor, dramaturgo y hombre de leyes, sino que incluso fue armador y preparó una expedición colonial a América del Norte<sup>28</sup>. Los contactos de Moro con el Nuevo Mundo, sin embargo, no se agotan con esta simple relación familiar. En 1515, el futuro Canciller de Enrique VIII se encontraba en Flandes, en misión diplomática. En las conversaciones que mantiene con letrados de Amberes y Brujas surgen temas de actualidad. Entre ellos no podían faltar las noticias referentes a los viajes de ultramar que España y Portugal estaban llevando a cabo, y en los que las demás potencias europeas estaban interesadas. El libro «Viajes de Américo Vesputio», editado en Saint Dié en 1507, «encendía las imaginaciones del norte de Europa. Se traían de lugares lejanos la descripción de costumbres extrañas y cargamentos de oro fino que los indígenas entregaban a cambio de cualquier baratija. Esta civilización que despreciaba el metal precioso, ¿no estaba a salvo de todos los males que engendra el incentivo del lucro?»<sup>29</sup>.

Moro ya había pergeñado su célebre *Utopía* unos años antes de sus conversaciones flamencas, fruto de otras conversaciones con Erasmo de Rotterdam. Este último había publicado un libro dedicado a Moro, *Elogio de la Locura*, en donde se describía una sociedad europea corrupta y materializada, que en cierta medida era la cara opuesta a la presentada por Vesputio.

El estilo de la *Utopía* manifiesta una elaboración lenta, por etapas, que explicaría las repeticiones, los cortes bruscos, los diferentes ritmos de la prosa. La última etapa de composición es posterior a esas conversaciones de Amberes, ya que será precisamente en ese puerto flamenco donde se dará inicio a la obra. Allí, Rafael Hythlodeo, supuesto compañero de Vesputio en sus viajes transoceánicos, se encuentra con Tomás Moro y con Pierre Gilles y, en amigable tertulia, comienza a narrar sus aventuras. En la amena conversación describirá la sociedad que vió en una isla, llamada Utopía.

---

<sup>28</sup> PREVOST, A., *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, Palabra, Madrid 1972, p. 32.

<sup>29</sup> PREVOST, A., *Tomás Moro...*, cit., p. 86.

El mismo nombre, cuya etimología griega expresa una *contradictio terminis*, pues no significa otra cosa sino “en ninguna parte”, manifiesta el afán del inglés por presentar una sociedad ideal, no existente en la realidad. Sin embargo, a la hora de situar geográficamente —si se me perdona la contradicción— esa sociedad utópica, no duda en relacionarla con las sociedades americanas supuestamente idílicas de las cuales los viajeros mediterráneos daban abundantes y sorprendentes noticias.

No es éste el lugar para detenernos en un análisis pormenorizado de la obra política de Tomás Moro. Sólo nos interesa señalar el nexo entre las primeras visiones idílicas americanas y la inspiración que dieron a Moro estas visiones para llevar a buen término el primitivo proyecto de su *Utopía*. Pero la relación de la *Utopía* de Moro con el Nuevo Mundo no se queda simplemente en una vaga inspiración geográfica. El libro fue rápidamente impreso y traducido a varias lenguas europeas. Fue un auténtico éxito: en 1516 se imprime en Amberes, en 1517 en París, en 1518 en Basilea, en 1519 en Venecia y en Viena, y en 1520 sale la segunda edición de Basilea. Muy pronto, la obra pasa a América. Consta que la *Utopía* figuraba en la biblioteca del arzobispo de México, Juan de Zumárraga, quien la leyó y la comentó en sus márgenes<sup>30</sup>. Pero lo más interesante es que el obispo de Puebla de los Angeles, Vasco de Quiroga, considera que el santo canciller de Inglaterra ha descrito en su célebre obra, con una misteriosa anticipación, la realidad de la Nueva España. En un memorial dirigido al Emperador Carlos V, Vasco de Quiroga escribe que Moro imaginó «su república entre una gente tal que fuese de la cualidad de aquesta natural de este Nuevo Mundo, que en hecho de verdad es casi en todo y por todo como él allí sin haberla visto lo pone, pinta y describe en tanta manera que me hace muchas veces admirar, porque me parece que fue como por revelación del Espíritu Santo para la orden que convendría y sería necesario que se diese en esta Nueva España y Nuevo Mundo»<sup>31</sup>.

Vasco de Quiroga, por otra parte, pensaba que los naturales de México «son de aquesta misma jaez que aquellos que dice Luciano de la Edad Dorada». El obispo novohispano, confiado en las buenas disposiciones naturales de los indios, intentará llevar a cabo un programa social inspirado en la *Utopía* moreana. Para Silvio Zavala la inspiración del canciller inglés en las fundaciones hospitalarias de Vasco de Quiroga es clara<sup>32</sup>.

¿Qué proponía la *Utopía* moreana? Una sociedad que se caracterizara por la

<sup>30</sup> USLAR PIETRI, A., *Obras selectas*, cit., p. 1159.

<sup>31</sup> Citado por USLAR PIETRI, A., *Obras selectas*, cit., p. 1160.

<sup>32</sup> ZAVALA, S., *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México 1965, pp. 11-39. Cfr. también ZEBALLOS GARCIA, M.J., *La acción pastoral de Don Vasco de Quiroga*, Mérida (México) 1988, p.119: “En el conjunto de la acción pastoral de los Pueblos-Hospitales de Santa Fe es evidente la influencia del modelo de sociedad imaginado por Santo Tomás Moro. El espíritu idealista de don Vasco se inquietó favorablemente con la lectura de *De optimo statu deque nova insula Utopia, libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, clarissimi disertissimique viri Thomae Mori inclytae civitatis Londinensis civis et vicecomitis*. Debemos a Silvio Zavala el hallazgo de esta clara influencia de Moro en la concepción hospitalaria de don Vasco. Sin embargo, el objetivo que se planteó Quiroga fue conseguir que los pobladores de Santa Fe -ya cristianizados- se convirtieran en evangelizadores de sus hermanos indígenas. Y en esto sobrepasó las expectativas de la *Utopía* de Moro”.

búsqueda de la felicidad y el desarrollo de la libertad. Estos fines se podrían conseguir a través de la vida sencilla que llevan los utopianos, con una institución familiar sana y fuerte, instituciones políticas representativas, economía socializada y tolerancia religiosa. En la isla de *Utopía*, tal como la imagina Tomás Moro, la religión cristiana acaba de ser predicada —al igual que en América—, y muchos se han convertido a la verdadera fe<sup>33</sup>.

Mucho se ha discutido sobre el significado último de la *Utopía* de Santo Tomás Moro. Aquí sólo hemos señalado las relaciones ideológicas entre su obra y el descubrimiento de América.

En una obra análoga y contemporánea a la *Utopía* moreana, *La città del sole*, el calabrés Tommaso Campanella también sitúa su sociedad ideal muy lejos de Europa. Esta vez no será América sino Ceilán el lugar escogido. Campanella narra como en un viaje alrededor del mundo, un marino genovés desembarca en una isla maravillosa, y describe una ciudad situada en medio de un verde valle. Tampoco nos detendremos aquí en el análisis de las visiones políticas utópicas de Campanella. Sólo queremos volver a insistir en que el sentimiento producido por los nuevos descubrimientos geográficos fue propicio para la elaboración de construcciones socio-políticas ideales, alentadas por la supuesta existencia real de comunidades humanas más sanas moralmente que su contemporánea europea<sup>34</sup>.

Según Uslar Pietri, también estaba unida a América «la prestigiosa visión de la felicidad natural que la Europa culta leyó en el episodio del Paisano del Danubio, que Fray Antonio de Guevara incluyó en su tan famoso y traducido *Reloj de Príncipes*. Era la visión de un mundo feliz, distinto y salvado de los males de Europa»<sup>35</sup>.

### c) Los «*Essais*» de Montaigne

Cuando Tomás Moro escribe su *Utopía*, las grandes conquistas americanas —las de México y Perú— todavía no se habían realizado. En cambio, cuando Miguel de Montaigne, en las afueras de Burdeos, toma la pluma, la geografía americana era conocida casi en su totalidad, y Europa iba tomando más conciencia de las dimensiones, no sólo territoriales sino también humanas, del Nuevo Mundo.

La importancia de Miguel de Montaigne en la historia de la filosofía moderna no ha sido puesta suficientemente de relieve. Gilson, uno de los pocos que ha visto esta importancia, considera que el período moderno se puede entender como la respuesta filosófica de Descartes al escepticismo de Montaigne, y la respuesta criticista de Kant al escepticismo de Hume<sup>36</sup>.

Sea como fuere, lo cierto es que los Ensayos de Montaigne habían puesto en

---

<sup>33</sup> PREVOST, A., *Tomás Moro...*, cit., pp. 95-117.

<sup>34</sup> Cfr. GILSON, E., *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid 1965, pp. 221-223.

<sup>35</sup> USLAR PIETRI, A., *Obras selectas*, cit., p. 1158.

<sup>36</sup> Cfr. GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid 1973, p. 256.

duda toda una serie de certezas que se habían recibido por tradición, y que los grandes pensadores franceses del siglo XVII, Descartes y Pascal, se ven en la necesidad de refutar el escepticismo del bordelés.

La existencia de diversas culturas y civilizaciones, con sus consecuentes diferencias en las instituciones religiosas, políticas y en las costumbres sociales es una de las bases argumentativas de Montaigne para demostrar la relatividad última de toda certeza recibida. Las noticias que le llegan del otro lado del océano fueron considerados testimonios preciosos para enriquecer su tesis de relativismo radical.

En vez de leer a Colón o a Vespucio, Miguel de Montaigne tiene en sus manos dos obras de Francisco López de Gómara, capellán de Hernán Cortés: la *Historia General de las Indias* y la *Historia de las Conquistas de Hernán Cortés*<sup>37</sup>. También recibe el testimonio directo de un hombre que estuvo en la *France Antartique*, uno de los primeros asentamientos franceses en América. Y a pesar del mayor conocimiento que Montaigne tiene de la realidad americana —mucho mayor que el que pudiera tener Moro— en su obra la utopía continúa unida al Nuevo Mundo.

«Nuestro mundo acaba de encontrar otro —escribe el francés— tan nuevo y tan joven que se puede todavía aprender su abc. No hace más de cincuenta años que no había allí ni letras, ni pesos, ni medidas, ni vestidos, ni trigo ni viñas (...) Este nuevo mundo saldrá a la luz cuando el nuestro desaparezca»<sup>38</sup>. La gente que habita este nuevo continente tenía «más devoción, observancia de la ley, bondad, liberalidad, lealtad, franqueza» que los europeos. Fue precisamente esta bondad natural la que causó su caída<sup>39</sup>.

Miguel de Montaigne anatematiza la obra de los españoles en América, por haber sido los portadores de todos los vicios, aberraciones y crueldades europeas. Frente a la avaricia de las huestes españolas, el pensador francés presenta unas sociedades mexicanas y peruanas delicadas, suaves, gobernadas por monarcas sabios y virtuosos<sup>40</sup>.

Según le cuenta el francés que vino de América —«hombre simple y grosero, que es una condición adecuada para convertir en veraz un testimonio»<sup>41</sup>— los americanos que él vió están aún «cercaos a su ingenuidad natural. Las leyes naturales les gobiernan todavía (...). Lo que vemos por la experiencia de esas naciones sobrepasa no solamente las pinturas con las cuales la poesía embellecía la edad dorada y todas las invenciones que imaginan a los hombres en una condición feliz, sino también la concepción y el deseo mismo de la filosofía. No se puede imaginar una ingenuidad tan pura y simple (...) ni que una sociedad se pueda conservar con tan pocas cosas artificiales (...). No hay ninguna especie de comercio, ningún conocimiento de las letras, ninguna ciencia de los números, ningún nombre de magistrado ni de superioridad política, ninguna servidumbre ni de riqueza ni de pobreza,

<sup>37</sup> LANSON, G., *Les essais de Montaigne*, Mellottée, Paris 1948, p. 96.

<sup>38</sup> MONTAIGNE, M. de, *Essais*, La Pléiade, Bruges 1950, p. 1018.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Cfr. MONTAIGNE, M. de, *Essais*, cit., pp. 1024-1025.

<sup>41</sup> MONTAIGNE, M. de, *Essais*, cit., p. 242.

ningún contrato, sucesión o reparto (...) las palabras mismas que significan mentira, traición, disimulación, avaricia, envidia, detracción, perdón, son inútiles»<sup>42</sup>. Montaigne citará a Séneca —«hombres salidos de la mano de Dios»— y a Virgilio —«la Naturaleza les ha impuesto al principio sus leyes»— para dejar al lector la impresión de un nuevo Edén en la tierra<sup>43</sup>.

El escepticismo de Montaigne se vislumbra claramente en las siguientes palabras: «yo no encuentro nada de bárbaro y de salvaje en esta nación, según lo que me han contado, si no que cada uno llama barbarie a lo que no es de su costumbre; como también es cierto que no tenemos otra visión de la verdad y de la razón que el ejemplo y las ideas de las opiniones y usos del país en donde hemos nacido. Allí siempre está la perfecta religión, la perfecta política, los usos y costumbres perfectos y acabados de todas las cosas»<sup>44</sup>.

No era la de Montaigne una obra que caería en el olvido. Y esta visión —nuevamente utópica e idílica— de los indios americanos, volvería a influir en pensadores europeos extra-hispánicos. Entre ellos, en Juan Jacobo Rousseau.

#### **d) *El «Discours sur les sciences et les arts» de Juan Jacobo Rousseau.***

La carrera filosófica de Jean-Jacques Rousseau se inicia con el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, que le llevó a ganar el primer premio del concurso literario organizado por la Academia de Dijon en 1750. El tema en debate era el establecer si el desarrollo de las ciencias y las artes habían favorecido a la purificación de las costumbres. Conocida es la respuesta del ciudadano de Ginebra: las ciencias y las artes han contribuido a la creación de una sociedad artificial que ha terminado por alienar al hombre de su auténtica naturaleza. Si bien este principio-base del sistema rousseauiano lo desarrollará con más profundidad en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y en su *Contrato social*, los elementos principales de su argumentación están ya presentes en las pocas páginas que componen el primer discurso.

Será precisamente en esta obra primeriza donde Rousseau recoge la tradición de Montaigne. Jean-Jacques trae a colación diversos ejemplos de sociedades antiguas o no occidentales en donde la vida era más cercana a la naturaleza que en la Francia del siglo XVIII. En una de las notas al texto principal, el ginebrino escribe: «Yo no me atrevo a hablar de aquellas naciones felices, que no conocen ni siquiera de nombre los vicios que nosotros reprimimos con tanto esfuerzo, de aquellos salvajes de América, de los cuales Montaigne no duda en preferir su simple y natural gobierno, no solo frente a las leyes de Platón, sino también a todo lo que la filosofía pueda jamás imaginar de más perfecto para el gobierno del pueblo. El cita una cantidad de ejemplos que impresionan a aquellos que saben admirarlos»<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>45</sup> ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur les sciences et les arts*, Garnier, Paris 1960, p. 8.



Estamos ya en el siglo XVIII, y el conocimiento mucho más completo y preciso de las culturas americanas no ha logrado borrar la visión utópica del siglo XVI. En el segundo discurso, Rousseau dibujará con trazos decididos un mundo primitivo —*état de nature*— en el cual resplandece la auténtica naturaleza humana. El fin de esta obra es deontológico y no histórico. Jean-Jacques desea delimitar los contenidos originarios de la naturaleza del hombre, que servirán de base para la posterior elaboración socio-política del *Contrato social*. Pero el estilo utilizado por el ginebrino, de narración histórica cronológica, evidencia cuán profundamente había calado en Rousseau las descripciones utópicas e idílicas de sociedades de hombres libres e iguales, en armonía con la naturaleza, existentes supuestamente en regiones muy lejanas geográficamente a la Europa del *Ancien Régime*.

## 5. Quinientos años: realismo o utopía

A las puertas de la celebración de los cinco siglos del descubrimiento de América las posiciones ideológicas de uno u otro signo han vuelto a hacer su aparición en escena. Frente a una posición que podríamos denominar “realista”, se levanta una postura de condena global del proceso de descubrimiento, conquista y evangelización, que en parte reedita elementos de la visión utópica de los siglos XVI-XVIII.

La primera postura ve en este proceso histórico unos hechos violentos — todo proceso de conquista lo es—, pero a su vez observa un proceso de integración cultural pocas veces repetido en la Historia Universal: todo un continente se incorpora a la civilización occidental y cristiana. La tradición filosófica clásica, el derecho romano y, sobre todo, el Cristianismo, cobran una presencia real y operante en la geografía americana.

La postura realista de la escolástica española del siglo XVI, y muy en particular la posición teórica adoptada por Francisco de Vitoria, no sólo consintió avances importantes en una elaboración estructurada de la doctrina del derecho natural, sino que impregnó de un sano humanismo cristiano instituciones y estructuras sociales. El reconocimiento de la dignidad de la persona humana por encima de diferencias raciales, económicas o religiosas aplicado al caso americano sólo fue posible gracias a, en primer lugar, la fe cristiana de Vitoria y de sus contemporáneos, y, en segundo término, a unos instrumentos teóricos de orden metafísico, tales como la noción teleológica de la naturaleza humana y la distinción entre los órdenes natural y sobrenatural.

La tradición utópica parte de una visión deformada de la realidad, y en consecuencia las aplicaciones sociales de sus construcciones teóricas quedan sólo como un *desideratum*. «Si los conceptos son producidos en nosotros por las cosas mismas —escribe Etienne Gilson—, son reformadores que nunca dejan de estar en contacto con la realidad. Si (...) los conceptos son puras ideas que han nacido en la mente y de la mente, no como expresiones intelectuales de lo que es sino como modelos o moldes de lo que debe ser, resultan revolucionarios»<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> GILSON, E., *La unidad...*, cit., p. 85.

Los intentos de algunos movimientos ideológicos actuales de hacer renacer visiones utópicas de la realidad americana pre-colombina pueden ser revolucionarios y en muchos casos estar alentados por buenas intenciones sociales. Sin embargo, al no contar con las limitaciones de la común naturaleza humana —limitaciones omnipresentes en las realidades sociales de la antigua América— esos intentos se resolverán en fracasos. La realidad siempre termina imponiendo su imperio. Y una vez más se evidencia la necesidad de una fundamentación metafísica de la naturaleza humana —volver a descubrir su carácter teleológico y su hambre de resolverse en la Trascendencia— si deseamos construir la ciudad de los hombres acordes con su dignidad, y sin caer en utopías, bien intencionadas pero destinadas a la esterilidad.

\* \* \*

*Abstract: La scoperta dell'America suscitò diversi problemi teorici ai quali si cercò di trovare una risposta filosofica. Nel XVI secolo, la scuola di Salamanca, fondandosi su una concezione tomista della persona umana, difese la dignità degli aborigeni americani, e nel giustificare i titoli giuridici della Corona Castigliana in America gettò le basi del Diritto Internazionale. Juan Ginés de Sepúlveda, mediante elementi della tradizione aristotelica e teocratica, tentò di giustificare le guerre di conquista. Nell'Europa non spagnola, la visione da paradiso terrestre dell'America riportata da viaggiatori e scopritori, incoraggiò vitalmente una corrente utopistica di pensiero politico. Moro, Montaigne e Rousseau sono i tre rappresentanti più importanti di questa corrente interpretativa. Il quinto centenario ripresenta l'attualità del dilemma realismo-utopia.*