

«Libra a los que son llevados a la muerte» La defensa de los inocentes y la conquista de América*

Daniel Schwartz**

INTRODUCCIÓN

Las prácticas más repulsivas desde el punto de vista moral que presenciaron los conquistadores españoles al adentrarse en el continente americano fueron el sacrificio humano y el canibalismo. Naturalmente la matanza de inocentes y la antropofagia estaban destinadas a convertirse en un tema clave en la reflexión acerca la justicia de la conquista de América que ocupó a teólogos, juristas y hombres de letras españoles durante la mejor parte de un siglo. Prácticamente todos los teóricos españoles¹ que tomaron parte en este debate aceptaron que, en principio, la guerra contra los gobernantes aztecas podría estar justificada

* Este artículo fue originalmente publicado en *Journal of the History of International Law*, 9, 2007, pp. 263-291.

1 *Teóricos españoles* es una manera abreviada de referirse a las siguientes personas: Francisco de Vitoria (1486-1546), Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), Bartolomé de las Casas (1474-1566), Alfonso de Castro (1495-1588), Domingo de Soto (1495-1560), Alonso de la Veracruz (1507-1584), Melchor Cano (1509-1560), Diego Covarrubias y Leyva (1512-1577), Juan de la Peña (d. 1564), Martín de Rada (1533-1578), Bartolomé de Medina (1528-1580), Domingo Bañez (1528-1604), Francisco Toledo (1534-1596), Luis de Molina (1536-1600), José de Acosta (1540-1600), y Francisco Suárez (1548-1617). No se agota aquí la lista de teóricos que discutieron sobre la justicia de la conquista, pero incluye los contribuyentes más influyentes en este debate.

** Daniel Schwartz. Uruguayo, doctor en Filosofía (Oxford University). Conferencista político, School of Languages and Social Sciences, Aston University, Birmingham, Reino Unido.
✉ d.schwartz@aston.ac.uk.

por constituir una forma de defender a los indígenas inocentes de ser víctimas de sacrificio humano, canibalismo o tiranía.

Existe un número considerable de estudios sobre varios aspectos del debate sobre la justicia de la Conquista,² pero poco o nada se ha escrito sobre el rol desempeñado en este debate por la defensa del inocente, entendida como causa justa para la guerra. Por lo tanto el propósito de este artículo es, en primer lugar, trazar la genealogía del principio de defensa del inocente antes de que fuera propuesto como una causa justa para la guerra por Francisco de Vitoria y, en segundo lugar, examinar qué tipo de usos de fuerza serían justificados por este principio bajo dos interpretaciones distintas de él.

La obligación internacional de defender a la persona inocente en peligro no es menos relevante en nuestros días que en el tiempo de la Conquista. Para nombrar algunos casos recientes de intervenciones presentadas por las naciones interventoras como de índole humanitaria baste recordar la intervención de Estados Unidos en Somalia en 1992 y el bombardeo de la OTAN en la ex Yugoslavia en 1999. El argumento humanitario es invocado en ocasiones para justificar la invasión y actual ocupación de Irak por los Estados Unidos y sus aliados (uno de los objetivos de la acción bélica habría sido el de liberar al oprimido pueblo iraquí de las garras del tirano). El extenso inventario de casos de intervención anteriores presentados por sus autores como casos humanitarios incluye la invasión de Uganda por Tanzania en 1979 que puso fin al régimen de Idi Amin y la invasión de Camboya por Vietnam en 1978 que terminó con el gobierno de los Khmer Rouge.

La intervención humanitaria intenta impedir el abuso a los derechos humanos, el genocidio o la opresión política. La fuerza se utiliza para cumplir con nuestro deber de socorrer a aquellos en peligro, si es necesario repeliendo al atacante.

La posición a sostener respecto a la legitimidad de la intervención humanitaria dependerá en parte de las respuestas proporcionadas a preguntas tales como: ¿qué obligaciones tenemos para con extranjeros víctimas de injusticia?, ¿pueden acaso estas obligaciones ser cumplidas mediante el uso extrajurisdiccional de la fuerza?, ¿acaso estos deberes tienen prioridad sobre otros deberes que nos incumben también (por

2 Lista de los principales: David Lupton: *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003; James Muldoon: *The Americas in the Spanish World Order: The Justification for Conquest in the Seventeenth Century*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1994; Mauricio Beuchot: *La querrela de la conquista: Una polémica del siglo XVI*, Mexico D.F., Siglo XXI, 1992; Anthony Pagden: *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1990, y su *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Joseph Höffner: *La ética colonial española en el Siglo de Oro*, F. Asís de Caballero trans., Madrid, Cultura Hispánica, 1957; Lewis Hanke: *All Mankind is One*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1974; Aristotle and the American Indians, Bloomington, Indiana University Press, 1959; *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Filadelfia, University of Philadelphia Press - Londres, Cumberlege, Oxford University Press, 1949; Luciano Pereña Vicente: *La idea de la justicia en la conquista de América*, Madrid, Mapfre, 1992; *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI*, Salamanca, La Universidad, 1955.

ejemplo, el deber de no matar intencionalmente a inocentes, nosotros mismos, o el deber de respetar ciertas formas de autodeterminación colectiva)?

Precisamente estas eran algunas de las cuestiones discutidas por los teóricos españoles que participaron en el debate acerca de la Conquista. Los teóricos políticos modernos avanzan, a veces sin saberlo, por un sendero parcialmente ya transitado. Indudablemente existen diferencias sustanciales entre los tratamientos neoescolásticos y contemporáneos sobre las obligaciones que tenemos hacia los extranjeros. Entre ellos se destaca el distinto peso atribuido al llamado *principio de no intervención*. Este principio tiende a ser el obstáculo más importante que los defensores actuales de la intervención humanitaria deben confrontar. Según la formulación de Michael Walzer —inspirada en J. S. Mill— el principio de no intervención afirma el valor de la autodeterminación y la autonomía de las comunidades políticas.³ A pesar de que virtualmente todos los teóricos españoles aquí discutidos coincidían en apoyar severas restricciones a las potestades de los conquistadores y a pesar, también, del hecho de que creían que los indígenas americanos poseían en principio derecho a autogobernarse, nada que sea mayormente reminiscente del principio de no intervención figura de modo central en sus escritos.

Entre los temas que sí fueron discutidos por los teóricos españoles se encuentra el siguiente: ¿debe la intervención humanitaria concluir una vez que se les ha puesto fin a las injusticias que busca impedir, o acaso debe ir más allá, con el propósito de castigar a los victimarios? Esta pregunta no ha perdido relevancia: un país interviene para impedir un genocidio, pero los victimarios escapan. ¿Acaso está moralmente autorizado el interventor a continuar la campaña militar para aprehender a los asesinos?⁴

Establecer el alcance de las potestades morales del interventor nos obliga discutir la naturaleza misma de la obligación de asistir a aquellos en peligro: ¿se trata de una obligación prescrita por la justicia o tal vez por la caridad, la misericordia y la piedad? ¿Se trata de un deber positivo o negativo? Tanto los teóricos actuales como sus predecesores españoles hicieron frente a preguntas similares. En el caso de los teóricos actuales esto sucede más que nada en marco de la reflexión sobre la justicia global.⁵ No parece, sin embargo, que esta problemática haya obtenido comparable prominencia en la literatura reciente sobre la intervención humanitaria.

Este artículo se divide en tres secciones. La primera sección examina el principio de la defensa del inocente en el marco de las dos tradiciones intelectuales en que figuraba antes de que fuera postulado por Vitoria; se trata del derecho canónico medieval y la

3 Véase Michael Walzer: *Just and Unjust Wars*, Nueva York, Perseus Books, 2000 [c. 1977], pp. 87-90, y su «The Moral Standing of States: A Response to Four Critics», en *Philosophy and Public Affairs*, 9, 1980, pp. 209-229.

4 Véase Anthony F. Lang, Jr.: «Punitive Justifications or Just Punishment? An Ethical Reading of Coercive Diplomacy», en *Cambridge Review of International Affairs*, 19, 2006, pp. 389-403.

5 Véase Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity Press, 2002) 130-7, 171-3, 197-9 y su «Severe Poverty as a Violation of Negative Duties» *Ethics & International Affairs*, 19(2005) 55-83. También Mathias Risse, «Do We Owe the Poor Assistance or Rectification?», en *Ethics and International Affairs* 19(2005), pp. 9-18.

filosofía moral medieval. En esta sección se confirma la contribución de los canonistas al debate sobre América, al revelar los antecedentes canónicos hasta ahora ignorados del *título de guerra* en que se basa en el principio de la defensa del inocente.

La sección siguiente presenta los pasos del argumento que llevaron a los teóricos españoles a postular el principio de la defensa del inocente como una posible causa justa para la guerra. Aquí me centro en la distinción que hace Vitoria en su trabajo, reiterada en adelante, entre «la defensa de la ley y la defensa de las personas». Sostengo que esta es una distinción entre dos aspectos de un delito que justifican intervención: la violación del derecho del legislador a ser obedecido y la violación de los derechos de la víctima.

La sección final estudia la desautorización, por los teóricos españoles, de la acción punitiva como respuesta justificada al sacrificio humano y al canibalismo.

En síntesis, el artículo sostiene que: 1) el empleo de la defensa del inocente en el debate sobre la justicia de la Conquista fue precedido por una larga tradición de reflexión, tanto en el derecho canónico y como en filosofía moral, sobre los deberes de aquellos que son testigos del sufrimiento de otros; 2) el interés de los teóricos españoles en estos deberes fue consecuencia de ubicar a los conquistadores en la categoría de personas privadas antes que en la de agentes de un legislador (el emperador, el papa o Dios); 3) la defensa del inocente entendida como un acto de justicia no alcanza, a pesar de las suposiciones en sentido contrario, para desautorizar las acciones punitivas o vindicativas. Entender la defensa del inocente, tal como Melchor Cano y Bartolomé de las Casas sugieren, como un acto de misericordia y no de justicia parece una mejor forma de explicar esta exclusión.

LA DEFENSA DEL INOCENTE: ANTECEDENTES

1. El principio de defensa de los inocentes como precepto moral positivo

De acuerdo con Vitoria, uno de los siete *títulos* plausibles, o justificaciones para la guerra en las Indias era «la tiranía del señor de los bárbaros o la de las leyes tiránicas que dañan a los inocentes, como el sacrificio de los seres humanos, o el asesinato de inocentes con el propósito de comer su carne».⁶

El precepto detrás de este título es que uno debe defender la vida de la persona inocente si esto le es posible, aun si se trata de un extraño que habita fuera de fronteras. Llamemos a esto *el principio de la defensa de los inocentes* o, para abreviar, PDI. Los dos pasajes bíblicos comúnmente citados a la hora de enunciar este principio eran: «Libra

6 «[P]ropter tyrannidem vel ipsorum dominorum apud barbaros, vel etiam propter leges tyrannicas in iniuriam innocentium, puta quia sacrificant homines innocentes vel alias occidunt indemnatos ad vescendum carnibus eorum», *Relectio de Indis*, I.3.14. Todas las citas de Vitoria son tomadas de *Vorlesungen II*, Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim Stüben (eds.), Stuttgart-Berlin-Colonia, Kohlhammer, 1997.

a los que son llevados a la muerte, retén a los que son llevados al suplicio» (Proverbios 24:11) y «[Dios] les impuso deberes para con el prójimo» (Eclesiástico, 17:14).⁷

El PDI podía en primera instancia proporcionar una causa justa para la guerra. Así lo afirmó todo el espectro de teóricos que participó en el debate sobre América. Este incluye a Francisco de Vitoria, Alonso de la Veracruz, Melchor Cano, Juan de la Peña, Juan de Guevara, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Francisco de Toledo, José de Acosta, Diego Covarrubias y Leyva, Domingo de Soto, Juan Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas, Luis de Molina y Francisco Suárez.⁸ Es preciso reparar en que el PDI fue invocado no solo en el contexto de América sino que también en las discusiones sobre la justicia de la conquista de las Filipinas en la década de 1570. Esto se desprende claramente de una carta de fray Martín de Rada a Alonso de la Veracruz en la que informa sobre la práctica del sacrificio humano y la caza de cabezas entre los habitantes de estas islas.⁹

- 7 Por ejemplo, Sepúlveda: *Demócrates segundo o De las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*, edición crítica, Ángel Losada (Madrid, csic, 1951, pp. 59, 61); Soto: *Quaestio 40 de Bello*, en serie Corpus Hispanorum de Pace (CHP en adelante), vol. 6 (Madrid, csic, 1981, p. 306).
- 8 Francisco de Vitoria: *de Indis*, I.3.14; *In Summa Theologiae II-II*, q. 40 a. 1 §6, en *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932; *de Indis* II, 8 (este es el fragmento *De usu ciborum sive de temperantia* anexo en la edición de Stuttgart de *de Indis* como «parte segunda» que aquí citamos como «II»). Alonso de Veracruz: «Relectio de Dominio Infidelium», en *De Iusto Bello contra Indos*, edición crítica bilingüe ed. por C. Baciero, L. Baciero, F. Maseda, L. Pereña (Madrid, csic, 1997, p. 290). Melchor Cano: «De Dominio Indiorum», q. 1. 9 (p. 100), en Luciano Pereña Vicente, *Misión de España en América 1540-1560*, Madrid, csic e Instituto Francisco de Vitoria, 1956. Juan de la Peña: *De Bello contra Insulanos*, II.14-18, en CHP, vol. 9, Madrid, csic, 1982. Juan de Guevara: «Quaestio de Bello», en CHP, vol. 10, Madrid, csic, 1982, pp. 257-259. Bartolomé de Medina: «Quid Alexander VI potuit concedere regibus Hispaniae de dominio insularum maris oceani inventarum et invendiendarum», en CHP, vol. 10, p. 306. Domingo Báñez: «De Fide, Spe et Charitate», en CHP, vol. 10, pp. 327-329. Francisco de Toledo: «In Summam Sancti Thomae», en CHP, vol. 10, pp. 380-381. José de Acosta: *De Procuranda Indorum Salute*, cap. 4, sec. 1-3, en CHP, vol. 23, Madrid, csic, 1984, pp. 293-397. Diego de Covarrubias: «De Iustitia Belli Adversus Indos», en CHP, vol. 6, pp. 359-360; «In regulam peccatum», en *Textos Jurídico-Políticos*, ed. por Fraga Iribarne, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, p. 97, en latín en *Opera Omnia*, v. 1, Leyden, Philippe Tngghi, 1574. Domingo de Soto: «Dubium de Tyranno», en CHP, vol. 6, pp. 306-307. Ginés de Sepúlveda: *Demócrates Segundo*, 61-2 resumido por Domingo de Soto, «Resumen-Sumario de la Polémica», en CHP, vol. 9, pp. 531-533. Bartolomé de las Casas: *Apología o Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, ed. paleográfica y crítica de Vidal Abril Castelló et al, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2000, cap. 28, pp. 182-183. Luis de Molina: «De iustitia et lure», d. 106, en Fraga Iribarne (ed. bilingüe), *Los seis libros de la justicia y el derecho*, Madrid, Facultad de Derecho, 1943, parte 1, vol. 3, pp. 199-200. Francisco Suárez: «De Charitate», d. 13.5.2-3, en *Opera Omnia*, París, Vivès, pp. 1856-1868, vol. 12, p. 607.
- 9 El 16 de julio de 1577, Martín de Rada escribe desde las Filipinas a Alonso de la Veracruz, su provincial agustino en México. Luego de describir las costumbres locales, argumenta que dos títulos de guerra justa pueden aplicarse al caso de las Filipinas, «el primero es el que Vitoria presenta como el quinto título, en sus palabras: "debido a la tiranía de sus propios señores o de la ley tiránica que de manera injusta lastima a los inocentes, como el sacrificio del hombre inocente" [...]. Y parecería ser que la caridad nos obliga a favorecer y defender a quien padece injustamente como hizo el Santo Moisés cuando mató el egipcio siendo un hombre privado». Ernest J. Burrus:

El PDI no se encuentra entre las causas justas para la guerra enunciadas por Tomás de Aquino en su análisis central sobre la guerra en *Summa Theologiae* II-II; tampoco se lo encuentra en el influyente comentario de Tomás de Vio, cardenal Cayetano, siendo este uno de los principales trabajos de referencia sobre la guerra justa en la época de Vitoria. Proponer el PDI como una causa de guerra justa no fue una contribución original de Vitoria. John Mair, el teólogo e historiador escocés que tuvo entre sus discípulos a Peter Crockart¹⁰ —profesor de Vitoria— aseveró en 1509 que «la defensa de la Iglesia es una causa justa [para la guerra] y también la defensa de la patria o del inocente».¹¹ Pero mucho antes de ser incorporado a la teoría de la causa justa, la defensa de los inocentes era reconocida como *precepto moral* importante y como deber legal en el derecho canónico. Comienzo por un somero examen del primero de estos antecedentes.

La discusión de los teóricos españoles sobre si la obligación de defender a los inocentes podía justificar una guerra contra los aztecas se basaba en una taxonomía de la moral que distinguía los preceptos afirmativos de los negativos y analizaba las diferencias entre ellos. Examinó aquí la categorización de estos preceptos hecha por Aquino, pero creo que buena parte de la taxonomía era compartida por muchos otros escolásticos.

La justicia involucra preceptos tanto negativos como positivos o *afirmativos*. Los preceptos afirmativos *ad alterum* expresan la primera parte de un mandamiento general, «hacer el bien y evitar el mal».¹² Entre los preceptos afirmativos se encuentra el de liberar al prójimo de la muerte «unusquisque tenetur ad liberandum proximum a morte».¹³ Mientras que ayudar al débil y al necesitado es ante todo para Aquino un acto de misericordia y caridad,¹⁴ liberar al inocente de sus captores es algunas veces descrito

The Writings of Alonso de la Vera Cruz (Roma, Jesuit Historical; Institute Saint Louis, University of Saint Louis, 1972), vol. II, pp. 209-210.

- 10 Véase Pedro Leturia: «Maior y Vitoria ante la Conquista de América», en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 3, 1930-1931, pp. 46-48.
- 11 John Mair: *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 15, fol. 93, París, P. Pigouchet & J. Granion, 1509. Si no hay errores paleográficos el texto reza: «*iusta causa bellandi est pro deffensione cultu divini [...] sicut viri prefati [Abraham, David, Charlemagne] fecerunt et adhun[t] superstes ferdinandus aragonum rex qui spureos mahometanos europeos bellicosos bello diuturno de regno granati expulit [,] deffensio ecclesiae est iusta causa etiam deffensio patriae vel innocentum dicente Cathone*». Uno puede hacer la guerra en defensa del culto divino [...] como lo hicieron los hombres mencionados [Abraham David, Carlomagno] y además de ellos, el rey Fernando de Aragón, quien en una larga guerra, expulsó del reino de Granada a los revoltosos mahometanos que luchaban contra los europeos; la defensa de la iglesia es una causa justa [para la guerra] así como la defensa de la patria o del inocente, como dijo Catón». Obsérvese que Mair defiende también la tesis que los ídólatras puede ser privados de *dominium* o señorío político.
- 12 Tomás de Aquino: *Summa Theologiae* (de aquí en adelante ST), II-II, q. 79 a. Todas las citas de Tomás de Aquino son tomadas de *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum Hypertextibus in CD-ROM*, Milán, Editoria Elettronica Editel, 1996.
- 13 Tomás de Aquino: *Quaestiones de Quodlibet*, 5 q. 9 a. 1 ad 2.
- 14 *In I Sententiarum* d. 2 q. 1 pr., *In IV Sententiarum* d. 34 q. 1 a. 2c., *Super Romanos* c. 16 lectio 1, *In Super I ad Corinthios* c. 13, *Q.D. de Virtutibus* q. 1 a. 9 ad 19, q. 3 a. 1 c., ST II-II q. 85 a. 7c., ST III q. 1 a. 5 ad 1.

como un acto de justicia.¹⁵ Un hombre injustamente condenado a muerte puede con toda razón resistir al príncipe, de la misma manera que puede hacerlo con los ladrones o captores.¹⁶ Dadas las circunstancias adecuadas, uno debe salvar a la persona en peligro, si esto no es contrario al orden de la justicia.¹⁷ Los preceptos positivos obligan de modo permanente pero no en todos los casos que puedan presentárenos: *semper* pero no *ad semper*.¹⁸ Como todos los otros preceptos positivos, la forma de defender a los inocentes depende de múltiples circunstancias y requiere sabiduría práctica.¹⁹ En caso de darse las circunstancias adecuadas, no obedecer el precepto positivo constituye una omisión que podría ser aún más grave moralmente que la trasgresión del precepto negativo.²⁰ La gravedad de omisión comparada con la de trasgresión depende de la fuerza relativa de los preceptos involucrados. No se supone, en general, que cada precepto negativo sea anterior o más fuerte que cada uno de los positivos.

Otro de los teólogos más importantes del medioevo, Guillermo de Ockham, comparte en gran medida este análisis. En su *Diálogo*, el escéptico Discípulo duda que un precepto afirmativo que proviene de la piedad pueda obligar bajo pena de pecado mortal. El Maestro señala que «a pesar de que los mandamientos afirmativos son obligatorios siempre, sin embargo no son vinculantes en toda circunstancia».²¹ No obstante, cuando las circunstancias son del tipo requerido el no actuar constituye un grave acto de omisión. Por lo tanto, junto con el deber de dar limosna a los necesitados, «todo aquel que pueda, está obligado a defender, de la manera que le sea posible y pertinente, a los adversarios de un papa hereje, cuando estos adversarios requieran necesariamente tal defensa y no haya alguien más que esté dispuesto y pueda darles protección».²²

El estatus del PDI como un precepto afirmativo jugó un rol importante a la hora de evaluar su peso en comparación al de otros preceptos. De las Casas, por ejemplo,

15 Tomás de Aquino: *In III Sententiarum*, d. 23 q. 3 a. 1 qc. 3 c. Pero obsérvese que en *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem* IV. 3c., Aquino sostiene que la liberación del oprimido es una acto de caridad y en *Super I Cor.*, c. 6 lectio 2, que es un acto de caridad defender y recuperar los bienes de los pobres, citando Salmos 82:4: «Librad al necesitado y al menesteroso; libradlo de la mano de los impíos».

16 Tomás de Aquino: *ST II-II* q. 69 a. 4c.

17 Tomás de Aquino: *ST II-II* q. 69 a. 4 ad 3, *ST III* q. 68 a. 10 ad 1.

18 Tomás de Aquino: *In II Sententiarum*, 2 d. 22 q. 2 a. 1 ad 4: «el pecado de omisión no tiene aspecto de culpabilidad excepto en contraposición al precepto afirmativo de la ley natural o las sagradas escrituras. Los preceptos afirmativos siempre obligan pero no en cada caso, y por lo tanto cada omisión es en verdad pecado cuando tiene lugar dentro del período en el cual el precepto obliga».

19 Tomás de Aquino: *De virtutibus*, q. 3 a. 1c.

20 *ST II-II*, q. 79 a. 4c.: «hablando simple y llanamente, la trasgresión es un pecado más grave que la omisión, aunque una omisión en particular puede ser más grave que una trasgresión en particular».

21 William of Ockham: *Dialogus*, texto en latín, traducción al inglés, y borrador de la edición crítica, en J. Kilcullen, G. Knysh, V. Leppin, J. Scott y J. Ballweg (eds.), *British Academy, Medieval Texts Editorial Committee*, <<http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>>, en parte I, libro 6, cap. 39.

22 Ockham: *Dialogus*, I. 6. 39.

argumenta que por constituir un precepto negativo la prohibición de matar al inocente²³ no puede ser violada en ningún lugar, tiempo o manera.²⁴ En su resumen de De las Casas, Soto completa el argumento afirmando que este principio negativo tiene prioridad sobre el precepto afirmativo de defender al inocente. Esto significa que cuando es imposible cumplir con uno de estos preceptos sin violar el otro, deberá elegirse suspender el acatamiento del precepto afirmativo.²⁵ Para De las Casas, en el caso americano era imposible cumplir con ambos preceptos simultáneamente, dado que para salvar al inocente era previsible que fuera necesario matar a muchos inocentes quienes no podrían ser distinguidos de los *nocentes*. Por tanto, la defensa del inocente debería ser sacrificada en aras de evitar la muerte de inocentes. Este no es el lugar para entrar en el detalle de esta etapa de la discusión; baste aquí dejar sentado el hecho de que el PDI un precepto *afirmativo* se consideraba un dato fundamental para determinar su peso en comparación con otros preceptos también pertinentes en el contexto americano.

Para resumir, se aceptaba en forma general, que el PDI era un precepto positivo perteneciente a la ley natural y que estos preceptos eran moralmente obligatorios en las circunstancias adecuadas. Se podría hablar entonces de una obligación ante la ley natural o un deber natural (término del autor), de defender a los inocentes. Con estas categorías en mente podemos valorar con más precisión la naturaleza de la reflexión llevada a cabo por parte de los teóricos españoles. Ellos discutieron en primer lugar y ante todo, si en el contexto americano se daban las circunstancias en las cuales el precepto afirmativo de defender al inocente era moralmente obligatorio.

2. El PDI en el derecho canónico

Se ha conjeturado que cuando Vitoria proponía el PDI como una posible causa justa para la guerra, se inspiraba en elementos del derecho romano. Anthony Pagden, por ejemplo, ha sugerido que la defensa del inocente deviene de la antigua *ley de vecindad* romana y visigoda.²⁶ Presenta como prueba el hecho de que Vitoria se refiere a los bárbaros como «nuestros vecinos» (Pagden utiliza el ambiguo *our neighbours* que refiere tanto al vecino como al prójimo). Una razón para dudar de esto es que Vitoria y sus

23 «No matarás al inocente y justo; porque yo no justificaré al impío» (Éxodo, 23:7).

24 De las Casas: *Apología*, cap. 28 bis, p. 188: «*preceptum negativum habemus quod omni casu est servandum neque ullo modo vel loco illu transgredi licet*».

25 Soto: *Resumen-Sumario*, p. 532.

26 «Cuando, por ejemplo, Francisco de Vitoria trata de argumentar que los españoles podían intervenir para evitar el sacrificio y el canibalismo en América, porque esto era una forma de guerra hecha por los gobernantes contra sus súbditos, y que los españoles fueron por lo tanto obligados a ir en su ayuda, “porque los bárbaros son nuestros vecinos” (*neighbours*), El estaba de hecho extendiendo la noción de *vicini* a toda la humanidad, una forma de cosmopolitismo para el cual la ley romana de vecindad seguramente no estaba pensada». Anthony Pagden: «Human Rights, Natural Rights and Europe's Imperial Legacy», en *Political Theory*, 31, 2003, p. 177.

seguidores utilizaban *proximus* más que *vicinus*.²⁷ *Proximus* es la palabra empleada en la biblia latina para formular los deberes hacia otros, por ejemplo en el versículo «Él le dio a cada hombre preceptos acerca de su prójimo».²⁸ *Vicinus* se refiere solo a aquellos que vivían en la vecindad. De hecho es dudoso que se pueda hablar sensatamente de una «ley romana de vecindad». El término *vicini* aparece en una variedad de contextos en las fuentes romanas jurídicas clásicas y siendo más que un término legal, simplemente parte del lenguaje ordinario.²⁹

Asimismo es dudoso, como se podría tal vez conjeturar, que Vitoria o algún otro teórico español tuviera en mente el *negotiorum gestio*, una forma de gestión de asuntos no solicitada, que la literatura jurídica moderna algunas veces identifica como el origen en la ley romana del deber de socorro.³⁰

Existe, por otra parte, una clara tradición legal que asoma detrás del desarrollo de los teóricos españoles sobre la justicia de la Conquista. Se trata del derecho canónico, no del derecho romano. La conexión entre la reflexión sobre la Conquista y el derecho canónico no es un nuevo hallazgo.³¹ James Muldoon, por ejemplo, sostuvo que «[...] el análisis cuidadoso de las fuentes del debate del siglo dieciséis [...] revela que buena parte del material de debate del siglo dieciséis no provenía de los tradiciones filosóficas o teológicas, sino de la tradición del derecho canónico».³²

Sin embargo, cuando Muldoon examina específicamente los títulos de legítimos de conquista según Vitoria, apunta que «el canonista, que jugaba un rol evidente en la discusión de Vitoria sobre los títulos injustos de control español de América, jugaba un rol mucho menor en su discusión de los títulos legítimos que le sigue».³³ De los siete títulos sujetos a examen por Vitoria, solo cuatro «contenían vestigios de la influencia canónica». La defensa de los inocentes no es uno de estos.

Aquí Muldoon se apresura un poco. El hecho de que Vitoria no citara textos canónicos de modo expreso al discutir el PDI como una causa para la guerra, no significa que no hubiera materiales de derecho canónico sobre el PDI en los que hubiera podido (y quizás lo hizo) inspirarse. En todo caso es claro que otros teóricos

27 *de Indis*, I. 3. 14: «Et illi omnes sunt proximi».

28 Eclesiástico 17:12.

29 Debo esta observación (y buena parte de los términos utilizados) a Mike Macnair.

30 Véase S. J. Stoljar: *Negotiorum Gestio* (International Encyclopedia of Comparative Law, vol. X, Tubinga, Mohr; La Haya, Nijhoff, 1984), 3, sobre los orígenes en el derecho romano, p. 19. Sobre el deber de socorro véase A. D. Woolley: «A Duty to Rescue: Some Thoughts on Criminal Liability», en *Virginia Law Review*, 69, 1983, p. 1274.

31 Véase Kenneth J. Pennington, Jr.: «Bartolome de Las Casas and the Tradition of Medieval Law», en *Church History*, 39, 1970, pp. 146-161, y James Muldoon, «Medieval Canon Law and the Conquest of the Americas», en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 37, 2000, pp. 9-22.

32 J. Muldoon: *Medieval Canon Law*, p. 16.

33 J. Muldoon: «A Canonistic Contribution to the Formation of International Law», en *The Jurist*, 28, 1968, pp. 265-279.

españoles se inspiraron en los tratamientos canónicos cuando discutieron el PDI en el contexto del debate sobre América.

Tómese como ejemplo a Diego de Covarrubias, influyente jurista, y por tanto más adepto citar fuentes legales. Cuando trata el PDI en *De iustitia belli adversus Indos* invoca la autoridad de la glosa de la sección «Sententia excommunicationis» en los *Decretales* de Gregorio IX (libro *Extra*).³⁴ La glosa reza: «la autoridad canónica condena a aquellos que ejecutan la acción y a aquellos que la consienten (*facientes et consentientes*) como merecedores del mismo castigo y también es partidario de contar entre los delincuentes a aquellos que no logran actuar contra un delito obvio cuando pueden hacerlo».³⁵ El comentarista señala citando el *De officiis ministrorum*³⁶ de Ambrosio de Milán, que «es claro que todo aquel que no defiende al otro si puede hacerlo, peca».³⁷ En la misma glosa encontramos el canon de Ambrosio: «[...] pues si tu podrías haber salvado a un hombre alimentándolo, lo matas si no le provees alimento».³⁸ Y del Papa Símmaco: «quien no impidió la muerte de la persona gravemente enferma, pudiendo hacerlo, se la ha causado».³⁹

En el trabajo citado por los *Decretales*, Ambrosio también escribe: «Aquel que no resiste el daño a su socio cuando puede, peca de la misma manera que si él mismo lo hubiera atacado».⁴⁰ Esto viene de Cicerón para quien «el hombre que no defiende a alguien o impide la injusticia cuando puede, está en falta tal como si hubiera abandonado a sus padres, a sus amigos o a su país».⁴¹ Pero Ambrosio proporciona un ejemplo bíblico (que será luego usado por algunos teóricos españoles): el relato en el cual Moisés, aún en la corte del faraón, mata a un guardia egipcio para impedir que continuara golpeando a un esclavo hebreo.⁴² El relato sirve para destacar la solidaridad de Moisés con la situación apremiante de los hebreos.

34 *Corpus juris canonici emendatum et notis illustratum*. Gregorii XIII. pont. max. iussu editum (Rome: In aedibus Populi Romani, 1582) Extra, Liber V, Titulum 39 (*Sententia de excommunicationis*), cap. 47 (*Quantae*), col. 1919.

35 Ibidem.

36 «Non inferenda», en *Decretum Magistri Gratiani*, parte segunda, c. 23, q. 3, col. 898, en A. Friedberg edición crítica, *Corpus Iuris Canonici* (Leipzig, Tauchnitz, 1879) de Ambrosio de Milán, *De officiis ministrorum*, I. 36.

37 Ambrosio: *De officiis*, I. 36: «videtur peccare omnis qui non defendit alium si potest».

38 Distinctio 86 (cap. 21, pasce), *Concordia Discordantium Canonum, ac primum*, en A. Friedberg: *Corpus Iuris Canonici*, col. 302.

39 *Corpus Iuris Canonici*, distinctio 83, parte I, col. 293, extraído de *Ex libello ennodii pro Symmacho*.

40 Ambrosio: *De officiis*, I. 36; Cayetano lo cita en *In ST II-II*, q. 66, Sepúlveda en *Demócrates Segundo*, 62, y Rada (utilizando el ejemplo de Moisés) en su carta a Veracruz, p. 210.

41 Cicerón, *De Officiis*, I.7.23: «qui autem non defendit nec obsistit, si potest, iniuriae, tam est in vitio, quam si parentes aut amicos aut patriam deserat».

42 Éxodo 2:11-12.

No fue Covarrubias la primera persona que se basó en los *Decretales* y las autoridades allí citadas a la hora de defender el PDI. En los muchos capítulos del *Diálogo* de Ockham en los que argumenta que debe defenderse a cristianos si son perseguidos por un papa hereje, encontramos respuestas a cuestiones centrales relacionadas con la defensa de los inocentes.⁴³ Ockham se pregunta, por ejemplo: ¿se puede defender al inocente y castigar al agresor cuando se carece de jurisdicción?⁴⁴ ¿Qué formas de defensa de los inocentes están permitidas a los súbditos y cuáles solo a sus superiores políticos?⁴⁵

El Maestro (la persona que apoya el deber moral de defender) sugiere que pueden permitirse no solamente la defensa del inocente sino también el castigo del atacante. Uno de los cuatro ejemplos que ofrece (entre los cuales incluye el mencionado sobre Moisés y el egipcio) es el de Abraham y Lot: «Aunque [Abraham] no poseía jurisdicción sobre los captores de su hermano Lot y los otros, no solo defendió a Lot sino que también atacó a los captores, los mató, y llevó a casa a Lot y sus pertenencias».⁴⁶ Es interesante que tanto Vitoria como Sepúlveda⁴⁷ utilizaran precisamente este ejemplo en el contexto de la discusión sobre la Conquista. No estoy sugiriendo que Ockham haya influido en las discusiones neoescolásticas acerca del PDI como justa causa de guerra (nótese, sin embargo que, otras partes de su *Dialogus* fueron citadas tanto por Vitoria como por Veracruz cuando discutían la jurisdicción del papa).⁴⁸ Lo que relaciona a Ockham con al menos algunos neoescolásticos es que ambos acuden a los *Decretales* para abordar las obligaciones de los testigos de injusticia. Cuando los teóricos españoles se encontraron con el problema del sacrificio humano y se preguntaron a sí mismos cuál era su deber hacia las víctimas, estaban tocando un tema reconocían como perteneciente al derecho canónico. Es difícil determinar si Vitoria está entre los que recurrieron al derecho canónico para tratar el PDI, pero sí sabemos que él estaba por lo menos superficialmente familiarizado con el tratado sobre las obligaciones de terceros (*De sententia excommunicationis*).⁴⁹

¿Acaso se limita al derecho canónico la tradición jurídica que trata las obligaciones de testigos de injusticia? Covarrubias explícitamente aborda esta pregunta en su tratado *Del Homicidio*. Comenta que, ante el daño injusto a otra persona, la ley pontificia requiere su defensa o liberación (si uno puede hacerlo sin sufrir serio perjuicio). Pero luego nota que la opinión corriente entre los juristas es que esto no sucede en el derecho civil. Así, según autoridades tales como Abbas Panormitano y

43 Ockham; *Dialogus*, I. 6. 37-45.

44 *Ibidem*, I. 6. 44.

45 *Ibidem*, I. 6.39.

46 *Ibidem*, I. 6.39.

47 *de Indis*, I. 3. 17, *Demócrates Segundo*, 61.

48 Vitoria cita el *Dialogus* de Ockham en una ocasión en su *De potestate ecclesiae* (véase índice de *Vorlesungen*, v. 1) y Veracruz lo cita cinco veces tanto en el texto como en notas marginales, *Writings...*, índice en el vol. 2).

49 Vitoria cita el cap. 3 de *Sententia excommunicationis* en *de Iure Belli*, I. 4 parte 1. 8, y q. 2. 2.

Bartolo de Sassoferrato, en el derecho civil uno no está obligado a impedir las injusticias u homicidios aun estando en condiciones de hacerlo. Covarrubias quiere reducir el contraste entre el derecho civil y canónico, pero concede que el derecho civil no impone castigo a quien omite prestar socorro. De todos modos Covarrubias escribe que el derecho civil al menos permite defender al prójimo cuando esto es posible sin gran perjuicio, de acuerdo a las buenas costumbres y sin escándalo.⁵⁰ La discusión de Covarrubias sobre este tema continuó siendo influyente: José de Antequera y Castro, líder de la revolución *comunera* en Paraguay, cita textualmente aquellos pasajes de *Del Homicidio* relativos a las diferencias entre los derechos canónico y civil en una carta desde la prisión en Lima antes de ser ejecutado en 1730.⁵¹

Para concluir, aunque el PDI fue quizás novedoso como una justa causa para la guerra, pertenece a una larga tradición de reflexión sobre los deberes de los terceros. Buena parte de esta reflexión se desarrolla en el hábitat del derecho canónico. Vitoria y sus seguidores recurrieron a ella para examinar formas legítimas de defensa del inocente. La imputación de responsabilidad penal a terceros por omisión de asistencia, parece proceder más del derecho canónico que del civil.

EL PDI EN EL DEBATE SOBRE LA CONQUISTA

Para entender mejor las acciones bélicas basadas en el PDI, es importante determinar su lugar en la tipología de la guerra predominante en el período aquí estudiado. Covarrubias identifica tres tipos fundamentales a los que se podían reducir todas las guerras justas: guerras defensivas, *vindicativas* y punitivas.

El uso defensivo de la fuerza, que simplemente busca poner fin o impedir la agresión, le está permitido a todos, tanto a la autoridad pública como a personas privadas. Las guerras *vindicativas*⁵² van más lejos que las defensivas ya que su propósito es no solo impedir o poner fin al ataque sino también remediar la injusticia.⁵³ En la guerra vindicativa se busca remediar no solo la injusticia de la que somos víctimas sino también la que involucra a nuestros aliados: aquel que hace daño a un amigo, en algún sentido me lo hace a mí («el amigo es otro yo»).

50 Covarrubias, «Clementis Quinti constitutionem: Si furiosus. Rubrica de Homicidio, Relectio», en *Opera Omnia* (Leyden, Philippe Tinghi, 1574), v. 1, p. 616 (si furiosus, 2.7).

51 «Carta al Ilustrísimo Don Fray Joseph de Palos», en «Cartas del Señor Doctor D. Joseph Antequera y Castro» (Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1768), Segunda Presentación, Punto IV, VII. 253, también en <http://www.bvp.org.py/>.

52 Por falta de mejor término utilizo el latinismo.

53 *Vindicatio* es «la acción de defendernos o vengarnos y por lo tanto protegernos contra la violencia, el daño o cualquier cosa que pueda perjudicarnos». Cicerón, *De Inventione*, II, 53, § 161.

54 El principio de alianza con las víctimas de la injusticia era altamente relevante en el contexto americano. Uno de los derechos de guerra que se discutió a partir de Vitoria fue precisamente el presuntamente derivado de la alianza entre Cortés y los tlaxcaltecas contra los aztecas. Se consi-

Según Covarrubias, a diferencia de las guerras defensivas, las vindicativas solo pueden ser declaradas por las autoridades públicas pero son lícitas para aquellos individuos que viven fuera de un sistema del derecho positivo.

La guerra vindicativa busca no solo el remediar el daño, sino también obtener resarcimiento moral mediante la imposición del castigo. *Vindicatio* es hacer justicia por mano propia. Si bien tal accionar está normalmente fuera de lugar, podría tener sentido en el estado de la naturaleza en el cual no hay legisladores, jueces o policía. Si se concibe a las naciones como individuos situados en una situación prepolítica —es decir, carentes de un gobernante y legislador común— entonces se puede argumentar que las naciones tienen el derecho de utilizar la guerra para castigar a quienes transgredieron sus derechos.⁵⁵ Obsérvese que, por lo menos para Luis de Molina, una república que recurre a la guerra vindicativa busca no tanto justicia para sí como para sus súbditos: «El mundo podría no existir en un estado de felicidad [sin guerra vindicativa] porque la situación del inocente sería muy injusta si ellos no pudieran exigir la merecida *vindicta* y compensación, *por medio de la república*, por todos los daños infligidos por tiranos, secuestradores y ladrones».⁵⁶

Las guerras punitivas no buscan tanto la reparación de la injusticia, sino el castigo a quienes infringen la ley, que se concibe primero y ante todo como una falta contra el legislador, una violación a su derecho a ser obedecido. Por lo tanto, como señala Covarrubias, este tipo de uso de la fuerza se trata más bien de un ejercicio de la jurisdicción y no de una guerra propiamente dicha. La autoridad simplemente hace cumplir la ley a sus súbditos.⁵⁷ Mientras que la guerra vindicativa compete a las víctimas de la injusticia o sus representantes, la guerra punitiva compete a aquellos están a cargo de defender un sistema legal dado, sean o no víctimas directas de la trasgresión.⁵⁸

deraba que los primeros había sido injustamente victimizados por los últimos y por lo tanto se hacía extensible a los españoles el título de guerra justa que estos poseían.

55 Tal como Molina enseña al considerar el estado prepolítico, que él atribuía al Brasil. Sin embargo, aunque las personas privadas pueden hacer justicia por mano propia, no toda persona privada tiene la facultad de hacerlo sino solo los jefes de familia. Molina: *De iustitia et iure*, d. 100 n. 6, p. 273.

56 Molina: *De iustitia et iure*, d. 100 n. 6, 273.

57 Covarrubias: *Regulam peccatum* (Fraga Iribarne, ed.), pp. 31-33, 91-92.

58 Ibídem, pp. 91-93, 95, 99. Vitoria, sobre la guerra vindicativa: *De Iure Belli*, I. 5: «Entonces el príncipe puede con certeza castigar al enemigo que le causó injuria la república, especialmente después que la guerra fue declarada justamente, de acuerdo con todas las formalidades requeridas, porque entonces los enemigos se convierten en súbditos del príncipe y él en su propio juez». Molina argumenta que hay dos clases de guerras ofensivas: una tiene el propósito de recuperar lo que nos ha sido quitado injustamente. La otra (guerra vindicativa) tiene como propósito obtener resarcimiento por el daño recibido. La severidad del castigo debe ser proporcional al grado de culpabilidad. Molina: *De iustitia et iure*, d. 102, n. 4, p. 294. Vitoria, *In ST II-II*, q. 40 a. 1 n. 3 distingue entre *vindicandum*, *puniendum* y *recuperandum*. El gobernante puede blandir su espada contra enemigos externos, no solo para rechazar fuerza con fuerza, sino «haciendo la guerra ofensiva y restituyendo los bienes tomados, buscando compensar el daño causado y vengando [*vindicando*] las injurias infligidas».

1. Los conquistadores como personas privadas

Se desprende de esta tipología que la forma en que los españoles podían o no responder legítimamente a los crímenes de los aztecas dependía ante todo de su estatus, dado que los derechos punitivos pertenecían solo a aquellos a quienes se les había confiado el hacer cumplir la ley.⁵⁹ La pregunta clave, desde el punto de vista de los teóricos aquí considerados, era si los españoles en América debían hacer cumplir la ley o simplemente acatarla. Las respuestas provistas presentan una estructura argumental compartida por ejemplo por Vitoria, Veracruz, Covarrubias y Molina. Una fase preliminar del argumento es negar la jurisdicción universal del emperador español. Se niega, paso seguido, que el papa (y cualquier príncipe cristiano nombrado por un papa) tenga jurisdicción legislativa o punitiva sobre los infieles en lo que concierne al derecho divino positivo, dado que ellos se encuentran fuera de la Iglesia.⁶⁰ En la tercera fase se niega que el papa y los príncipes cristianos tengan competencia punitiva sobre los indígenas en lo concerniente a sus trasgresiones a la ley natural. Esto se apoya en la premisa que la jurisdicción punitiva presupone jurisdicción legislativa. Con excepción de Ginés de Sepúlveda⁶¹ y Alfonso de Castro⁶² todos coincidían en que el gobernante no puede castigar a aquellos que no están obligados por sus leyes.⁶³ La ley natural ha sido hecha por Dios y obliga a todos los seres humanos. Sin embargo, faltando una designación divina explícita para que alguien en particular haga cumplir la ley natural, ni el papa ni los príncipes cristianos tienen jurisdicción punitiva sobre los indígenas en lo concerniente a la trasgresión —supuestamente generalizada, según cronistas de la época— de la ley natural (trasgresiones tales como sodomía, pederastia, incesto y bestialismo). Por no poseer jurisdicción legislativa ni punitiva, el estatus de los conquistadores no era ni el de superiores políticos ni el de administradores encargados de defender el derecho natural o positivo. Tampoco era su estatus (por lo menos en primera instancia) el de víctimas.⁶⁴ Procediendo por descarte,

59 *de Indis*, I. 2. 22; II. 6.

60 El texto bíblico principal citado desde Vitoria en adelante por los teóricos españoles que niegan la jurisdicción del papa sobre los infieles fue I Corintios 5:12: «¿Por qué tengo yo que juzgar a los que están afuera?».

61 Véase Sepúlveda: «La tercera causa de guerra justa es imponer el castigo merecido a los malhechores que no han sido castigados en su ciudad, o lo han sido de manera negligente. De esta forma [los malhechores] y con ellos aquellos que mediante su consentimiento se han solidarizado con sus delitos son castigados de tal forma que no cometerán estos delitos nuevamente y los demás se sientan aterrados por el ejemplo». *Demócrates Segundo*, 19; véase también 39.

62 Alfonso de Castro, *De justa haereticorum punitione* (Madrid, Blas Román, 1773 [1549]), II. c. 14, p. 135.

63 Véase por ejemplo Soto: «Para la justicia vindicativa, no es suficiente que el delito merezca castigo, sino que es necesario que este sea fijado por el juez correspondiente». *IV Sent. d. 5. q. un. a. 10 en Commentariorum in quartum Sententiarum* (Douai: Petri Borremus, 1613), p. 113.

64 Algunos teóricos españoles pensaban que era la humanidad en sí misma, la que había sido atacada al cometerse sacrificios humanos. Por ejemplo, De Medina: *Quid Alexander*, q. 4, p. 307: «Se puede luchar bajo todo príncipe por la defensa de los inocentes contra los bárbaros que como las bestias

se deducía entonces que los españoles eran simplemente personas privadas, desprovistas de autoridad pública, obligados a acatar la ley natural. De aquí que la pregunta pertinente, para Vitoria y sus discípulos fuera: ¿Qué obligaciones (y licencias) tenemos bajo la ley natural respecto las personas víctimas de tiranía, sacrificio humano y canibalismo? Esta es precisamente la pregunta que se hicieron los canonistas y los teólogos morales en sus reflexiones sobre el deber de defender al inocente.

2. La ley natural: cumplimiento y ejecución

El hecho de que a los españoles no se les hubiera confiado el asegurar el cumplimiento de la ley natural, sino que estuvieran simplemente obligados a acatarla, se relaciona con una interesante distinción sugerida por Vitoria y algunos de sus discípulos. Se trata de la distinción entre defender la ley natural y defender a la persona inocente del daño injusto.⁶⁵ A primera vista esta distinción parece confusa. ¿Cómo vamos a reconocer los daños injustos si no es en referencia a la ley natural que nos da la pauta de qué es justo y qué injusto? Parecería que al impedir la violación de los derechos del inocente no hacemos ni más ni menos que defender la ley natural.

Sin embargo, como recalca Molina, no todas las trasgresiones contra la ley natural dañan a otras personas.⁶⁶ Algunos delitos dañan solo a sus autores, y el legislador es la única parte cuyos derechos son violados. Dios, visto como legislador de la ley natural, es víctima de cada delito contra su ley, de la misma manera que el legislador humano es víctima cada vez que se atenta contra la ley humana.

Frecuentemente, además del legislador hay otra víctima, la persona que sufre daño injusto. Por lo tanto, Vitoria y sus seguidores al proponer el *¶*DI parecen estar discutiendo solo un subtipo de infracciones contra la ley natural, aquellas que además de violar la ley natural, violan los derechos de aquellos que no son ni legisladores ni autores de la trasgresión. Solo estos pecados exigen una respuesta de las personas desprovistas de autoridad pública.

Así dice Vitoria: «[E]l motivo por el que se puede luchar contra los bárbaros, no es porque comer carne humana y hacer sacrificios humanos estén contra la ley natural, sino porque involucran injusticia contra los hombres».⁶⁷ Esta distinción no es tanto entre *tipos de pecados* que exigen una reacción, sino entre *tipos de razones* para intervenir. La razón, el aspecto motivador del acto, es el daño injusto, no la trasgresión de la ley

comen hombres, porque ellos invaden al género humano». Bañez: *De Fide, Spe et Charitate*, 328: «Se puede pelear contra [los] bárbaros que, como bestias, comen carne humana para sustentarse. Para hacer esto no es necesaria admonición previa. Puede matarlos cualquier gobernante, aunque no sea el suyo, para de esa forma defender a los inocentes. Porque mediante este acto [de canibalismo], ellos agreden al género humano».

65 *de Indis*, II. 7: «defensores iuris naturales».

66 Molina: *De iustitia et iure*, d. 106, n. 2, p. 346.

67 *de Indis*, II. 8: «Unde ratio quare barbari debellari possunt, no est, quia comedere carnes humanas aut sacrificare homines sit contra legem naturae, sed quia inferunt iniurias hominibus».

natural. La intervención es motivada por la preocupación por la violación de los derechos de los inocentes, más que por la defensa de la ley. Lo que Vitoria y sus seguidores están haciendo es contrastar la aplicación de la ley natural (que podría constituir una forma de *cruzada moral* en la que castigamos pecados que dañan solo a sus autores) con el simple acatamiento.⁶⁸ Esta distinción entre hacer cumplir la ley y acatarla es interna a la ley. Esto significa que cualquiera sea el tipo de ley que elijamos, positiva o natural, un delito puede descomponerse en estos dos ejes: la violación de los derechos de la persona bajo esa la ley y el incumplimiento de la ley.⁶⁹

EL PRINCIPIO DE DEFENSA DEL INOCENTE Y LA ACCIÓN VINDICATIVA

1. Acatamiento de la ley natural y la acción vindicativa

¿Qué potestades son provistas por el principio de defensa del inocente? ¿Acaso se limitan a detener el homicidio de los inocentes, o quizás autorizan la expropiación del poder político y los bienes del tirano y su camarilla? Los teóricos españoles inmediatamente comprendieron que el PDI abría las puertas al abuso si no se le limitaba adecuadamente. Una restricción provenía de la posición antes mencionada que sostenía que uno podía defender individuos pero no era legítimo tener como meta hacer cumplir a los indígenas la ley natural. De acuerdo con la interpretación general, esto significaba que los españoles solo podían realizar operaciones de índole protectiva. No estaban autorizados, en otras palabras, a *castigar* a los tiranos aztecas y a sus ayudantes. Sin embargo, como se prueba más abajo, la distinción entre el hacer a otros cumplir la ley y el cumplirla nosotros no es suficiente para fundamentar esta restricción.

En un importante fragmento de *De usu ciborum* Vitoria sostiene que si se hace la guerra a los indígenas solamente en razón de los sacrificios humanos y el canibalismo, no es lícito continuarla una vez que se ha puesto fin a las injusticias. Sus delitos no son motivo para tomar sus bienes, su tierra o su señorío político.⁷⁰ *Es lícito únicamente hacer lo necesario para impedir de modo confiable futuras injusticias. Veracruz sigue a su maestro: uno debe detenerse una vez que se han interrumpido los daños injustos, «de la misma manera que es lícito quitarle la espada a un hombre dominado por la furia*

68 Para Vitoria, los príncipes (líderes o autoridades políticas) no pueden ser tenidos por «defensores de la ley natural más de lo que lo son de la ley positiva divina» (lo cual, según Vitoria, no les compete) y agrega que la razón por la cuales estos príncipes pueden defender a los inocentes es porque los inocentes pueden defenderse a sí mismos. *De Indis* II, 7-9.

69 Véase ST I-II, q. 73 a. 8 ad 2. El alcance de la trasgresión lo da el *inordinatio* del pecado, que debe ser distinguido del *nocumentum* (daño).

70 *de Indis*, II, 9: «*Si hoc solo titulo bellum inferatur barbaris, cessante hac causa, non licitum est ultra progredi, nec hac occasione au bona eiroum aut terras occupare. Ista petet de se, quia suppono, dato quod bellum habeat iustum titulum, non ideo qui bellum infer potest arbitrio suo hostes deturbare suis dominiis et spoliare rebus, sed quantum est necessarium ad iniurias arcendas et securitatem futuram.*»

si no deja de hacer mal uso de ella. Pero si el amonestado se controla, no es lícito continuar». ⁷¹ Veracruz es inconsistente por lo menos en una ocasión: opina que el propósito de la guerra basada en el PDI es «liberar a aquellos que son arrastrados hacia la muerte y vengar la injusticia», pero luego insiste, como muchos teóricos españoles, en que la guerra debe detenerse cuando es dable presumir que se ha puesto fin a los sacrificios humanos de forma permanente. ⁷²

En Vitoria y Veracruz la violación de los derechos de la víctima, por un lado, y la violación del derecho del legislador, por el otro, se correlacionan con el tipo de respuesta que justifican. Mientras que la violación de la ley exige castigo (impartido por el legislador), los daños injustos exigen solo su interrupción. Pero uno se puede preguntar: la respuesta a la violación de los derechos de una persona ¿no debería incluir tanto interrupción del daño como la *vindicta* (castigo en nombre de la víctima)?

Parecería que la división que Vitoria y Veracruz hacen entre el castigo por incumplir la ley y la interrupción del daño injusto involucra una confusión ya que cada una de las dos dimensiones del delito (trasgresión de la ley y daño injusto a la víctima) puede exigir tanto interrupción como castigo. Estas dos dimensiones generan cuatro, y no dos, posibilidades (interrupción de la violación de la ley, castigo por esto, interrupción del daño injusto, castigo por esto).

De acuerdo con la teoría de la guerra vindicativa, se adquiere el derecho a castigar al agresor si se es víctima de una injusticia fuera de toda jurisdicción positiva. Dado que Molina sostiene esto, se ve obligado, elípticamente y a regañadientes, a aceptar que los españoles podían tener derecho a ir más allá de la interrupción del sacrificio humano, y vengar los crímenes de los aztecas. Afirma que los gobernantes solo pueden castigar por los delitos cometidos dentro de su jurisdicción o por aquellos cometidos por forasteros contra sus súbditos o *forasteros inocentes*. ⁷³ Del tipo de delitos que corresponde castigar en el caso de los indígenas, Molina excluye los que solo afectan a sus autores o son realizados con el consentimiento de los afectados, tales como varios delitos sexuales, la idolatría, la ebriedad y —curiosamente— también el robo (entendido como costumbre en ciertas sociedades y por tanto involucrando cierto grado de consentimiento). ⁷⁴ Pero aquellos delitos que dañan a los inocentes autorizan la *vindicta*. Molina apunta: «no llevamos a cabo esta guerra para restituir algo que nos pertenece, ni para vengarnos de injusticias que nos hubieran infligido, sino tan solo para ayudar a los inocentes» (itálicas del autor). Esto deja abierta la posibilidad de ayudar a las víctimas a llevar a cabo su legítima *vindicta*.

71 Veracruz: *De iusto Bello*, p. 302: «[Q]uia potestas data est ad liberandum [eos] qui ducuntur ad mortem et ad vindicandam iniuriam, sine hoc aliis inferamus iniurias».

72 Ibidem, p. 303.

73 Molina, *De iustitia et iure*, d. 106. 2. Molina es cuidadoso en usar *iniuria* para referirse a la violación de los derechos legales del súbdito, pero *offensa* para referirse a lo que le hacemos al legislador cuando no cumplimos (con) la ley. Esto es, podemos conjeturar, porque se asocia *iniuria* con daño, pero no se puede dañar a Dios aunque si se puede ofenderlo.

74 Ibidem, d. 106. 2.

Molina está cerca de reconocer, una vez descontados los costos incurridos en el curso de la guerra justa de asistencia al oprimido, que el remanente debería ser entregado a aquellos por quienes se luchó, aquellos «que pueden, con justicia, hacer la guerra en defensa propia y repeler el daño».⁷⁵ Por supuesto, esto no es decir que se puede seguir combatiendo una vez que el daño injusto ha sido interrumpido, pero que *si se combate más allá de ese límite*, la distribución de lo adquirido debería atender a las consideraciones de la justicia vindicativa. El texto de Molina deja claro que la distinción entre la defensa de la ley natural y la defensa de las personas no puede servir para excluir en forma absoluta el castigo por injusticias cometidas fuera de la jurisdicción, sino solo el castigo para aquellas infracciones extrajurisdiccionales que solo dañan a quien las comete.

Vitoria y Veracruz no logran ver que la ilicitud del castigo a los delitos sin víctimas ocurridos fuera de la jurisdicción positiva no invalida todas las formas de castigo extrajurisdiccional. Quizás, a pesar de esto, a fin de cuentas es erróneo atribuirles la opinión de que era la distinción entre acatar la ley y hacerla cumplir lo que desautorizaba la *vindicta*. Necesitamos por lo tanto examinar una interpretación alternativa del PDI. Según esta interpretación, el PDI es un deber procedente de la caridad y no de la justicia.

2. El PDI como una obra de misericordia

La exclusión de las acciones vindicativas de aquellas acciones autorizadas por el PDI como respuesta a los sacrificios humanos reflejaba la preocupación de los teóricos españoles ante el previsible abuso del PDI por los conquistadores y sus apologistas con el fin de justificar el saqueo y sometimiento político de los indígenas.

La exclusión de la acción vindicativa está en sintonía con las raíces del PDI en el derecho canónico. Allí el PDI se entendía siempre como prescribiendo acciones llevadas a cabo dentro de la jurisdicción positiva y por tanto no permitía acciones vindicativas de privados. Otra razón para excluir la acción vindicativa del conjunto de respuestas justificadas por el PDI era la culpabilidad supuestamente mitigada de los aztecas por los actos de sacrificio humano y canibalismo. Un esfuerzo para reducir la culpabilidad puede encontrarse en La Peña, De las Casas y otros.⁷⁶

Pero a un nivel más básico, el rechazo casi unánime la guerra vindicativa tiene también que ver con la forma en que el PDI era interpretado por algunos, como prescribiendo obras de misericordia más que de justicia. Como se indica en la primera sección, los tratamientos teológicos medievales de la defensa de los inocentes eran a menudo ambivalentes a la hora de atribuir el precepto a una virtud. Tomás de Aquino, por ejemplo, la trata algunas veces como un deber procedente de la justicia y otras como procedente de la caridad en su asociación con la conmiseración, la compasión, la

75 Ibídem, d. 106. 6.

76 De las Casas: *Apologia*, c. 35, c. 36, c. 37, pp. 228-239; La Peña: *De Bello*, p. 223. Véase Luper: *Romans in a New World*, pp. 143-145; Pagden: *The Fall of Natural Man*, pp. 89-90.

misericordia, la piedad y el amor al prójimo. Para Ockham, la defensa de los inocentes es una obra de misericordia.⁷⁷

Por supuesto el PDI puede adscribirse sin dificultad a la justicia, entendida en el sentido amplio: como una virtud que regula nuestras relaciones con el prójimo.⁷⁸ Pero, ¿sucede lo mismo con una concepción más estrecha de la justicia? La pregunta es, en otras palabras, si salvar inocentes cuya vida corre peligro por causa de atacantes humanos está en la misma clase de actos que el salvar la vida de un necesitado al darle limosna o aliviar el sufrimiento causado por desastres naturales.

Está claro que al menos algunos teóricos españoles atribuían el PDI a la caridad y que como consecuencia entendían que los españoles no podían ir más allá de ponerle fin a los sacrificios humanos, el canibalismo y la tiranía. Melchor Cano señala esto claramente: «Se le permite a la persona privada defender a aquellos que son conducidos a la muerte. Pero tengamos en cuenta que este no es un título de justicia, sino de caridad, no para invadir, sino para defensa. Por lo tanto, no podemos ir más allá de lo que es necesario a este fin [de la defensa]».⁷⁹ De las Casas señala que la obligación de liberar al inocente es una obra de piedad, o de caridad, similar a la de dar limosna. Esto queda respaldado por la cita de una glosa de Rabanus Maurus del versículo «Libera a aquel que sufre injusticia de las manos de su opresor» (Eclesiástico, 4:9) que afirma que la liberación de los injustamente oprimidos es un acto de misericordia.⁸⁰

La misericordia es un efecto de la caridad.⁸¹ Agustín la define como «compasión sincera hacia la aflicción del otro, que nos impulsa a socorrerlo si podemos».⁸² Lo que nos obliga a ser misericordiosos es el sufrimiento, cualquiera sea su causa, sea esta la injusticia de procedencia humana o las calamidades causadas por la naturaleza y el azar. La injusticia considerada como tal despierta no tanto la misericordia sino la ira o la indignación. Que el sufrimiento sea injusto y constituya *iniuria* no es, estrictamente hablando, el causante de la misericordia.

77 «Hay algunas obras de compasión y amabilidad que corresponden a todos (por ejemplo, rezar o interceder en nombre de otro, y algunas otras) mientras que, por otro lado, hay ciertas obras de compasión que no incumben a todos, tal como la necesidad en ciertas ocasiones de defender a ciertos individuos mediante la fuerza de las armas.» Ockham, *Dialogus*, I. 6. 39

78 Tomás de Aquino: ST II-II q. 58 a. 5c.

79 «*Patet, nam privato licet erueri eos qui ducuntur ad mortem. Sed nota quod non est hic titulus iustitiae, sed charitatis; non ut invadamus, sed ut defendamus; quare non possunt extendi amplius quam ad hunc finem necessarium est*». Cano: *De Dominio Indiorum*, q. 1. 18, p. 108.

80 «*Libera eum qui iniuriam patitur de manu superbi*». De las Casas, en *Apología*, cap. 26, p. 183, lo cita de este modo: «*Libera eum qui injuriam patitur: Sicut largitionem inquit in pauperes eleemosynam esse dixerit, sic liberationem inique oppressi misericordiam esse ostendi*». Atribuida a W. Strabo (pero de hecho pertenece a Rabanus Maurus): *Glossa ordinaria in Eccli.* 4, 9, in *Patrologia Latina*, 113, p. 1189.

81 Tomás de Aquino, ST II-II q. 32 a. 1 c., q. 36 a. 3 ad 3.

82 Agustín de Hipona, *de Civitate Dei*, 9.5: «*misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur*».

Debemos aliviar la aflicción, en tanto esta no sea impuesta por *mandato de la justicia* (como lo es en el castigo justo).⁸³ En el caso de los sacrificios humanos aztecas no habría impedimento para obrar impelidos por la misericordia ya que las víctimas eran inocentes, y por lo tanto el alivio a su sufrimiento no contrariaría lo requerido por la justicia.

El alivio del sufrimiento como un acto de caridad parecería que excluye la acción vindicativa. Pero esto puede merecer algunas objeciones. ¿Por qué el ayudar a las víctimas en su *legítima* vindicta no habría de ser parte del *auxilium* característico de la caridad? La impunidad del agresor puede ser un motivo de aflicción importante. Si bien hay cierta verdad en esta observación, se puede acotar que esta aflicción pertenece a una categoría distinta y si se quiere menos básica que aquella a la que pertenece el dolor físico o el peligro de muerte. La misericordia se define como compasión, primero y principalmente, por el sufrimiento que nos causa el estar impedidos de acceder a aquello que naturalmente deseamos, como la salud, la ausencia de dolor y la vida.⁸⁴ Es cierto, que *primero y principal* no puede excluir del todo la posibilidad de que *si* la víctima experimenta aflicción por no recibir resarcimiento del autor del crimen, la misericordia puede requerir que se brinde ayuda en este sentido también.

La mayoría de los teóricos españoles, en su contribución al debate sobre la conquista de América, no atribuyen el PDI ni a la justicia ni a la misericordia. Pero los que sí lo atribuyen a una virtud, eligen la misericordia. Podemos decir es que *si* en verdad los teóricos españoles pensaban, como Cano y De las Casas, que el PDI prescribía una obra de misericordia más que de justicia (no tenemos prueba en contrario), entonces esto ayudaría a explicar por qué se excluyó la acción vindicativa de la lista de acciones justificadas por los sacrificios humanos.

El condicional utilizado en el párrafo anterior no busca sugerir que las potestades del interventor dependen puramente de una elección entre dos perspectivas sobre la *virtud madre* en que se anclaría el deber de defender al inocente. La imputación de un deber a una virtud, en realidad, simplemente desplaza la cuestión a un estadio anterior pues, ¿cómo habríamos de decidir si las obligaciones de los terceros son prescritas por la justicia o la misericordia? Después de todo estas no son «vocecitas» recomendando cursos de acción distintos a un agente que debe luego seleccionar a una de ellas. Las virtudes son disposiciones estables de actuar con rectitud. Por tanto es la virtud la que debe ser definida teniendo como referencia el acto recto y no a la inversa. So pena de caer en un razonamiento circular, es incorrecto esperar descubrir cuál es el acto recto simplemente interpelando a la virtud correspondiente.

Y, en todo caso, ¿por qué habríamos de tener que elegir entre virtudes? Ciertas situaciones requieren tanto los servicios de la misericordia como los de la justicia. En el caso bajo consideración, si bien lo prescrito por la justicia parece ir mas allá de lo requerido por la misericordia, estos cursos de acción no se contraponen (la situación

83 Tomás de Aquino, ST III, q. 68 a. 10 ad 1.

84 Tomás de Aquino, ST II-II q. 30 a. 1c.

sería diferente en la punición de criminales cuando la misericordia y la justicia parecen pujar en direcciones opuestas).

En efecto, una de los puntos débiles de la posición de Cano y De las Casas es que, al menos en los textos escrutados, ellos no proveen razón suficiente para apostar a la misericordia y no a la justicia como guía para nuestro accionar respecto a las violaciones de derechos humanos en el extranjero. El éxito de una justificación en este sentido dependerá, sin embargo, de la disponibilidad de razones independientes para atribuir la defensa del inocente a la misericordia, razones que no fueron encontradas en este análisis de estos autores.

CONCLUSIÓN

La apelación de Vitoria y otros teóricos españoles al deber de defender a los inocentes, como una posible causa justa para la guerra contra los indígenas en Mesoamérica y el Caribe, fue precedida por una larga tradición de reflexión sobre los deberes de los terceros. La cuestión fue discutida en el derecho canónico, cuya autoridad fue aprovechada por pensadores escolásticos como Ockham mucho antes del debate sobre América. De hecho, algunos neoescolásticos como Covarrubias se inspiran explícitamente en las fuentes canónicas para justificar la defensa de los inocentes como una causa para la guerra. Es dable sospechar que otros teóricos que no lo hacen, como Vitoria, conocían la existencia de esos materiales. Hay razones para dudar de una contribución decisiva del derecho romano a las defensas medievales del deber *jurídico* de defender a los inocentes. De hecho, parecería que los civilistas del medioevo tendían más bien a argumentar en contra o a debilitar un deber jurídico de este tipo.

Así como los canonistas, los teólogos morales también discutieron los deberes de los terceros. La defensa de los inocentes se tipificaba como un precepto positivo perteneciente a la ley natural. Como tal, involucraba las cuestiones pertinentes a los preceptos positivos tales como la determinación de las condiciones en las cuales el incumplimiento constituye una omisión moral censurable y el establecimiento del peso de esos preceptos (y la gravedad de la violación a estos) relativo al de los preceptos negativos. Los teóricos españoles, como De las Casas y Soto, que estudiaron en forma crítica la apelación de Vitoria al precepto de la defensa de los inocentes, ofrecen respuestas a estas preguntas de las que se deduce que el precepto no podía justificar la guerra contra los indígenas americanos.

Los conquistadores españoles fueron tipificados como personas privadas desprovistas de autoridad pública y por lo tanto simplemente obligados a acatar la ley natural sin poder ir más allá. Por esto, el debate se centró en los deberes naturales de los terceros o testigos de sufrimiento humano. Esta era la única categoría a la que podían pertenecer los conquistadores una vez que se mostró que no podían legítimamente presentarse como agentes de legislador alguno (ya fuera el emperador, el papa o Dios).

Prácticamente todos los teóricos españoles creían que aun si los españoles podían de hecho hacer la guerra en defensa de los inocentes, no podían bajo este precepto castigar a quienes cometían sacrificios humanos o a sus ayudantes. No está claro, sin embargo, si las interpretaciones del uso de la fuerza basadas en el PDI, de hecho apoyan esta restricción.

Una interpretación alternativa, sostenida explícitamente por Cano y De las Casas, y quizás compartida por otros, entiende la defensa de los inocentes como un acto de misericordia más que de justicia. Aunque este enfoque no excluye de modo definitivo las acciones vindicativas, parece proporcionar una justificación más plausible de esta restricción que la interpretación anterior.⁸⁵

Como se anotó pueden discernirse tanto similitudes como diferencias (tanto en contenido como en foco) entre los tratamientos neoescolásticos y los actuales, de los deberes que tenemos respecto a los extranjeros en peligro. Una cosa es claramente compartida por ambos: un palpable desasosiego que es consecuencia del saber que, si bien es inevitable reconocer el deber moral de socorrer al forastero, este deber va probablemente a ser explotado por interventores ilegítimos con propósitos propagandísticos y la justificación de sus acciones ex postfacto. La pregunta es, en otras palabras, de qué modo presentar los frutos de nuestras investigaciones morales cuando es previsible el uso abusivo y dañino de estos. Esta es una pregunta relevante para los teóricos morales de hoy tanto como lo era para sus predecesores.

Resumen

Prácticamente todos los participantes en las controversias acerca de la justicia de la Conquista de América aceptaron que, en principio, la guerra contra los gobernantes aztecas podría estar justificada como forma de defender a indígenas inocentes de ser víctimas del sacrificio humano, el canibalismo y la tiranía. En este artículo se examina el principio de la defensa del inocente del derecho canónico y la filosofía moral medieval, con anterioridad al debate acerca de la Conquista. Se explican, paso seguido, las razones que llevaron a los teóricos españoles a percibir el principio de la defensa del inocente como una posible causa justa de guerra en el contexto americano. En la sección final se discuten, bajo dos interpretaciones distintas, los límites a las potestades de aquellos que intervienen en cumplimiento del precepto de defensa del inocente.

Palabras clave: conquista, derecho canónico, filosofía, Francisco Vitoria, guerra.

85 La investigación en la que se basa este artículo fue posible gracias a una beca del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación del Reino de España para utilizar los fondos de la Universidad Complutense de Madrid. Agradezco mucho al cuerpo de profesores Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política (II), especialmente a Luis Méndez Francisco, Jesús Cordero Pando, Manuel Fernández del Riesgo y Graciano González Rodríguez-Arnaiz, así como a Rufino Lancho Pedraza, en la biblioteca. Gracias también Mike Macnair, Asher Salah, Claude Stuczynski, Mario Sznajder y Alberto Spektorowski por sus comentarios, a Cristina Cafferatta por la traducción al español. Agradezco a la Editorial Brill por el permiso para publicar esta versión con ligeras revisiones del artículo originariamente aparecido en inglés en *Journal of the History of International Law*, vol. 9, 2007, pp. 261-289.

Abstract

Most, if not all of those who took part in the debates about the justice of the conquest of America accepted that, *prima facie*, the war against the Aztec rulers could be justified as a way of defending innocents from becoming victims of human sacrifice, cannibalism, and tyranny. The purpose of this article is, firstly, to trace the genealogy of the defence of the innocent before it was proposed by Vitoria as just cause for war, within the confines of moral theory and canon law. I then explain why the principle of the defence of the innocent achieved prominence as a possible cause of just war in the American context. Finally, I discuss the extension of the set of warranted responses to human suffering allowed by this precept under two different plausible interpretations.

Key words: canon law, conquest of America, Francisco Vitoria, philosophy, war.

Copyright of Cuadernos del CLAEH is the property of Centro Latinoamericano de Economia Humana (CLAEH) and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.