DON JUAN MANUEL Y SU VISION DE LA SOCIEDAD INTERNACIONAL DEL SIGLO XIV

Don Juan Manuel (1282-1348), nieto de Fernando III, el *Santo,* y sobrino de Alfonso X, el *Sabio,* es sin lugar a dudas una de las figuras más interesantes de la Edad Media peninsular. Y ello no sólo por su aportación al desarrollo y perfeccionamiento de la prosa castellana, sino también por su significado para la historia del pensamiento político. Su interés es aún mayor si tenemos en cuenta que Don Juan Manuel no fue ni un teólogo-jurista, ni un filósofo, sino un hombre inmerso vitalmente en el mundo de la política y de la guerra.

No pretendemos, sin embargo, fijarnos en los aspectos de su obra que ya han sido objeto de estudio y análisis, sino simplemente desarrollar y exponer un aspecto de la misma que ha pasado inadvertido o cuanto más sólo incidentalmente se ha señalado. Nos referimos a su visión de la sociedad internacional medieval del siglo XIV. El significado de la misma tiene, en orden al conocimiento de la historia del pensamiento internacionalista español y como precedente de la escuela española del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII, no tardará en aparecer con claridad.

Con todo es necesario precisar que nuestra intención en esta aproximación al autor no es la de ser exhaustivos por lo que a su concepción internacional se refiere, pues prescindimos en nuestro análisis de dos de los aspectos más característicos de la misma, cuales son sus ideas sobre la guerra (1) y sobre el Papado y el Imperio (2), para limitarnos a su visión de la sociedad internacional en lo que ésta hace referencia al mundo infiel, al mundo externo a la Cristiandad.

---

(1) Una aproximación muy simple y esquemática a estos aspectos de la teoría de nuestro autor ha sido realizada por Luis García Arias en «Adiciones sobre la historia de la doctrina hispánica de derecho internacional», en la edición española de la obra de Arthur Nussbaum: *Historia del Derecho internacional,* Madrid, s/f., pp. 344-346, y por Manuel Torres: «El arte y la justicia de la guerra en el *Libro de los Estados* de Don Juan Manuel», *Cruz y Raya,* 8 (1933).

(2) Con el mismo carácter señalado en la nota anterior: García Arias, Luis: *Op. cit.,* páginas cit., y Torres, Manuel: «La Idea del Imperio en el *Libro de los Estados* de Don Juan Manuel», *Cruz y Raya* (1933).

Don Juan Manuel, como ha señalado Maravall, es un típico producto de la Europa de su época. Al igual que Dante, Giotto y Lulio, nuestro autor es un hombre gótico que presencia y trata de explicarse muchas novedades de su tiempo en honda crisis, y da lugar a interesantes renovaciones en aquellos aspectos que toca su obra (3).

Desde esta perspectiva, única a través de la cual es posible llegar a la exacta comprensión del significado y sentido de la obra de un autor, vamos a tratar de esbozar su visión de la sociedad internacional, pues, sin el conocimiento del entorno histórico-ideológico en el que se mueve la Cristiandad en el siglo XIV, sus ideas sobre las relaciones entre cristianos e infieles pierden el significado real y exacto que tienen como superación de la visión simplista que el mundo cristiano se había formado del mundo infiel, y que indudablemente había contribuido al desarrollo, junto a la corriente tomista que reconocía los derechos públicos y privados de los pueblos paganos, de una corriente, la más fuerte y mayoritaria, encabezada por Enrique de Susa, el Ostiense, negadora de esos derechos.

Dejando de momento a un lado las influencias de otros autores, dos son, desde el punto de vista de nuestro estudio y en nuestra opinión, los factores histórico-políticos que inciden en las ideas internacionalistas de Don Juan Manuel.

El primero, el cambio del contorno histórico de la Cristiandad como consecuencia de la expansión mongol que, iniciada a principios del siglo XIII, había de culminar a finales de ese mismo siglo en las puertas mismas de la Cristiandad, abriendo a los mercaderes y misioneros cristianos las inmensas estepas asiáticas y el mundo chino.

El segundo, la peculiar situación de la península ibérica, en la que coexistían reinos cristianos y musulmanes y entre los que eran constantes los contactos bélicos y pacíficos.

Ambos hechos dan pleno sentido al alcance de las ideas que sobre el mundo infiel expresa nuestro autor.

Veamos, aunque sea brevemente, dada su importancia, el primer acontecimiento, tal como se produce, y el nuevo mundo ideológico que empieza a nacer y que, a pesar de la ruptura que supone el avance turco del siglo XV, perdura e influye en las génesis y primeros momentos del descubrimiento de América.

---

(3) Maravall, José Antonio: «La sociedad estamental castellana y la obra de Don Juan Manuel», *Estudios de historia del pensamiento español*, serie primera, Edad Media (2.ª ed., aumentada), Madrid, 1973, pp. 486 y 487.

El siglo XII fue, sin que desvirtúen este hecho los ya normales enfrentamientos cristiano-musulmanes, un siglo de calma, no sólo a nivel mediterráneo, sino también a nivel de mundos civilizados. Para la Cristiandad hubo dos hechos decisivos. De un lado, las profundas divisiones del mundo musulmán, que permitieron reconquistar los territorios perdidos en Asia Menor y Siria. De otro, y éste será dato fundamental a lo largo de los siglos XIII y XIV, el desarrollo de una forma desviada del cristianismo, el nestorianismo criptocristiano, que iba extendiéndose por los pueblos asiáticos que, establecidos entre el mundo mediterráneo y el mundo chino, actuaban de puente entre ambos círculos de civilización (4). A espaldas del Islam aparecían para Occidente unos pueblos que, si estaban alejados en todos los aspectos, por lo menos rompían el cerco ideológicamente hostil que hasta entonces había aislado geográfica y culturalmente a la Cristiandad.

Aunque este conjunto de aires favorables al mundo cristiano sufre un retroceso momentáneo a consecuencia de la expansión de los mongoles (5), pasadas las primeras amenazas y estabilizados en cierta manera los movimientos tártaros, la Cristiandad vuelve a respirar con tranquilidad, lo que facilita el cambio de su visión internacional.

El hecho de la existencia y de la inserción de la comunidad mongol en las relaciones políticas que hasta entonces se habían desarrollado entre cristianos y musulmanes, al afectar tanto a la Cristiandad occidental, como al Imperio bizantino y al Islam, tendrá consecuencias fudamentales.

Con los tártaros la Cristiandad se encontró, por primera vez en la Edad Media, ante una comunidad no cristiana, poderosa y distinta del Islam, que, pasados los primeros momentos, no sólo no atacaba directamente al cristianismo, sino que incluso se inclinaba favorablemente ante él. Como dato concreto tenemos, dejando a un lado las amistosas relaciones y contactos misioneros que existirán entre la Cristiandad y los pueblos mongoles establecidos en el Asia Central, la política religiosa de la China mongol, que si daba prefe-

---

(4) Antonio Truyol ha señalado la importancia de estos imperios de la estepa para el contacto y conocimiento de mundos civilizados tan separados como el mediterráneo y el chino («Genèse et structure de la société internationale», *Recueil de Cours de la Académie de Droit International de La Haye*, 96 [1959-I], pp. 585 y 586).

(5) En menos de medio siglo, y a través de Gengis-Khan (1205-1227) y de Ogatai, con su lugarteniente Batu (1227-1241), los mongoles edifican un inmenso imperio desde las fronteras mismas de la Cristiandad hasta las costas chinas del Pacífico. Para una más amplia exposición de todo el fenómeno mongol ver: Grousset, René: *L'empire des steppes*, París, 1952 (4.ª ed.). Saunders, J. J.: *The History of the Mongol Conquests*. Londres, 1971.

rencia al budismo, desarrollaba al mismo tiempo una política tolerante y de simpatía hacia el cristianismo nestoriano (6).

Esto repercutirá enormemente en la visión que el Occidente se forma del Imperio Chino. Visión que encontraría especialmente su expresión en las narraciones de Piano di Carpi, Marco Polo y Juan de Mandeville, si bien la del segundo será la que más influencia ha de ejercer.

Dichos relatos contribuyeron a fijar en el Occidente cristiano de los siglos XIV y XV la imagen arcaica de Asia en la cumbre frágil del gran imperio mongol. Gracias a ellos, el Asia de finales del siglo XIII pasó a ser en la mente cristiana del siglo XV la contemporánea de Cristóbal Colón, que, como sabemos, partió a la búsqueda del Gran Khan o Preste Juan, nombres con los que los dichos autores, dentro del confusionismo geográfico de la Edad Media, designaban a los emperadores mongoles (7).

Las consecuencias de los mencionados hechos para la Cristiandad se manifiestan ya en el mismo siglo XIII. A raíz de los mismos, los papas no aceptarán las exageraciones de los canonistas acerca de su poder directo y universal sobre los infieles. Como señala Leturia, Inocencio IV y sus sucesores, Alejandro IV, Gregorio X y, sobre todo, Nicolás III y IV, así como los papas de Avignon, se mostrarán desde entonces a la altura de las exigencias políticas del momento histórico. Mientras en la constitución *Cum hora undecima*, repetida varias veces en siglo y medio, se volvían a las nuevas órdenes de dominicos y franciscanos en demanda de misioneros, exponían a los grandes emperadores Mangu (1249-1259), Kubilai (1259-1295) y a sus sucesores y lugartenientes, los fundamentos, la naturaleza y los límites de la autoridad suprema con que se dirigían a ellos, al convidarles a hacerse cristianos (8). Junto a esto, conocido es el desarrollo que en tiem-

(6) Así, por ejemplo, en las grandes solemnidades cristianas, Kubilai, al igual que sus predecesores, se dejaba presentar por los sacerdotes nestorianos, unidos a su *ordu* los Evangelios, que inciensaba y besaba piadosamente. En 1289 instituyó incluso una oficina especial, el *chong-fu-ssen*, encargada de la administración del culto cristiano en todo el imperio (Chaunu, Pierre. *La expansión europea [siglos XIII al XV]*. Trad. del francés por Ana M.ª Mayench. Madrid, 1972, p. 29).

(7) Es del Gran Khan de quien habla Toscanelli en sus cartas a Cristóbal Colón [para estas cartas ver: Fernández de Navarrete, Martín. *Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, II, núm. 1 (ed. BAE, tomo LXXV, p. 300); y Las Casas, Bartolomé de: *Historia de las Indias*. Lib. I, cap. XII (ed. BAE, tomo XCV, pp. 46 y 47)]. Es el Gran Khan a quien Colón fue enviado en 1492. Aunque el título se dejó en blanco en la carta credencial del 30 de abril de 1492, la corte de España atribuía todavía, a pesar del derrumbamiento de la dominación mongol, este título erróneo al emperador de China (para el texto de esta carta credencial: García Gallo, Alfonso: *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias*, apéndice 12. Madrid, 1958, p. 330).

(8) Leturia, Pedro de: «Las grandes bulas misionales de Alejandro VI, 1493», *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica: I. Epoca del Real Patronato, 1493-1800*. Volumen revisado por el P. Atonio Egaña. Caracas, 1959, pp. 173 y 174.

pos de Kubilai alcanzan las misiones de dominicos y franciscanos en Rusia, Persia y China (9).

De acuerdo con Leturia se puede decir que, aún prescindiendo de todo éxito práctico, los mensajes de Roma a los soberanos tártaros tienen una alta significación ideológica, por cuanto expresan la actitud de los papas ante los infieles que no atacan ni amenazan a la Cristiandad, durante el siglo y medio de mayor auge de las teorías del Ostiense. Si en definitiva son la situación política y las necesidades diplomáticas las que exigen esta postura, el lenguaje de los papas está en la línea de Santo Tomás y sus discípulos (10).

El cambio del entorno histórico se manifiesta también como es lógico en la propia estructura del mundo mediterráneo, transformando los presupuestos sobre los que aquélla se había basado anteriormente.

La aparición y expansión de la comunidad tártara hace que, a lo largo del siglo XIII y gran parte del XIV, el Mediterráneo deje de ser marco y eje exclusivo de la vida internacional, pasando por lo tanto a no tener un carácter predominante, en la política, el comercio y las misiones, el clásico antagonismo entre el Islam y la Cristiandad. El enorme imperio de los mongoles, escéptico lo mismo para con el Evangelio como para con el Corán, cuando no favorable a aquél, abre al comercio y a la vida de Occidente los cauces del Oriente y ofrece la posibilidad de una alianza contra los mulsumanes (11).

Para Chaunu, la *pax mongolica* llevó consigo una gigantesca puesta en comunicación, a un nivel jamás obtenido hasta entonces, de China, de Irán, de Asia Central, con los pueblos cristianos, especialmente los orientales. A finales del siglo XIII las comunicaciones terrestres, a través de la inmensa masa desértica del Asia Central, pasaron por el máximo absoluto que podían alcanzar antes de los ferrocarriles. Nada muy impresionante, ciertamente, si se compara con las comunicaciones marítimas que a través del Mar Rojo unían la India y el Extremo Oriente con Egipto y Siria, pero que, sin embargo, y esto es lo importante, produjo una permeabilidad entre Europa y China al nivel de algunos hombres y de un enjambre de ideas e imágenes (12).

Como es lógico, las consecuencias de la dominación mongol en Asia no se limitan a los cambios observados en las relaciones del

---

(9) Ganshof, François L.: «La Edad Media», *Historia de las Relaciones Internacionales* (dirigida por Pierre Renouvin. Trad. de J. L. F. de Castillejo. Tomo I, vol. 1, Madrid, 1967 (2.ª ed.), pp. 159 y 163.

(10) Leturia, Pedro de: *Ob. cit.*, p. 175.

(11) En este sentido pueden verse: Leturia, Pedro de: *Ob. cit.*, p. 171; Vismara, Giulio: *Impium foedus. La illiceitá delle alleanze con gli infideli nella respublica christiana medioevala*, Milán, 1950, p. 209; Ganshof François: *Ob. cit.*, pp. 162-164; Truyol, Antonio: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. De los orígenes a la Baja Edad Media* (4.ª ed., revisada y puesta al día), Madrid, 1970, p. 360.

(12) Chaunu, Pierre: *Ob. cit.*, pp. 30 y 31.

mundo cristiano con el mundo infiel, sino que igualmente inciden con fuerza en las ideas sobre los infieles. Hechos e ideas suelen ir juntos y los siglos XIII y XIV no son una excepción a este fenómeno.

Tradicionalmente, la Cristiandad, en los siglos anteriores, a pesar de estar rodeada de diversos pueblos infieles a lo largo de sus fronteras terrestres, pueblos eslavos, tártaros, mulsumanes, había centrado, por razones de animosidad religiosa, enfrentamiento político y razones comerciales, su atención en uno de esos pueblos, el mulsumán, que, por su organización política y fuerza religiosa y militar, era el único que suponía un peligro permanente para la misma. Con ello surgió la tendencia a una visión inexacta y arbitraria del mundo infiel.

De ahí se derivó el que el concepto de infiel se identificase con el de musulmán, sinónimo de enemigo de la fe y frente al cual, teóricamente, la postura era la guerra y el desconocimiento de sus derechos. Así, cuando los autores medievales hablaban de los infieles lo hacían, en la mayoría de los casos, con la mirada puesta en el pueblo que les había arrebatado gran parte de las tierras cristianas del Imperio romano, que amenazaba constantemente la seguridad de la Cristiandad, que seguía e implantaba una religión opuesta a la cristiana y universalista como ésta y que cercaba a la Cristiandad por el Oriente y el Sur, impidiéndole su expansión territorial y religiosa. Esto explica en parte, pues no se puede olvidar la influencia de las ideas teocráticas, la doctrina comúnmente aceptada en la Edad Media que negaba todo derechos a los infieles y que procedía a encuadrar a todos los paganos en un mismo grupo, determinado por las ideas desarrolladas sobre los mulsumanes (13).

Sin embargo, en el siglo XIII, y paralelamente al desarrollo de la teoría negadora, se inicia una nueva actitud, clarificadora y respetuosa, respecto a los infieles, que, si no llegó a ser la dominante, cumplió, empero, un papel importante en el desarrollo futuro de la doctrina sobre los infieles, especialmente por parte de los autores españoles de los siglos XVI y XVII. Su aparición, de la mano de Inocencio IV y sobre todo de Santo Tomás, no es de ninguna forma ajena a los acontecimientos señalados. A nuestro modo de ver, y en ello coincidimos con Truyol, que lo señala veladamente (14), si a partir de mediados del siglo XIII se produce un importante cambio en el pensamiento en general y, desde nuestro punto de vista, en la doctrina sobre los infieles, no sólo en el sentido de respeto y reconocimiento de los mis-

(13) En este sentido: Leturia, Pedro de: *Ob, cit.*, p. 167; Carro, Venancio D.: *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América.* Salamanca, 1951 (2.ª ed.), p. 248; García Gallo, Alfonso: *Ob. cit.*, pp. 153 y 154.

(14) Truyol, Antonio: *Historia...*, p. 360.

mos, sino también en el sentido de que los autores pasen a ocuparse directamente del problema de los no cristianos, ya positivamente, ya negativamente, al contrario de lo sucedido anteriormente en que el tema de los infieles es, a nivel teórico, prácticamente ignorado, se debe en gran medida, sin que por ello desconozcamos la existencia de otros factores, a que en el mundo conocido por los cristianos han aparecido unos hechos nuevos, que obligan a un nuevo planteamiento de la cuestión. Es algo parecido a lo que sucede con el descubrimiento de América y la escuela española del derecho de gentes (15).

De esta forma, la ampliación del horizonte geográfico y humano produce como consecuencia una ampliación del horizonte intelectual medieval, rompiéndose el monolitismo de la visión que del mundo infiel tenía la Cristiandad. Esta ya no se encontrará sola ante un único tipo de infiel radicalmente hostil al cristianismo, en la visión simplista que se impone durante la Alta Edad Media, en la que se identifican mulsumanes e infieles, sino que a sus ojos se presentarán otros paganos, los mongoles, organizados políticamente, poderosos, hostiles en cierta medida al Islam y tolerantes con los cristianos. Se hace, pues, necesario asimilar intelectualmente la nueva situación y adoptar nuevas soluciones teóricas concretas en el problema de los infieles, todo con las matizaciones que exige la diversidad del mundo pagano ante el que se encuentran los cristianos.

Desde esta óptica cobra pleno sentido la teoría reconocedora de los derechos de los infieles, que, iniciada, como dijimos, por Inocencio IV y Santo Tomás, es continuada en mayor o menor medida por Ricardo de Middleton o de Mediavilla, Agustín Triunfo de Ancona, Guido Terreni, Tomás de Strasburgo o de la Argentina, Juan de Andrés, Paulus Vladimiri, Juan Gerson, Alfonso de Madrigal, el «Tostado», Juan de Torquemada y el Cardenal Cayetano, para acabar encontrando su máximo y esplendoroso desarrollo en la escuela española del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII.

Desde esta perspectiva igualmente es como aparece claro el pensamiento de don Juan Manuel sobre los infieles, si bien sus ideas, dado el carácter político de su vida, su formación y la finalidad de sus escritos, escapan un tanto, no en sus conclusiones, sino en su exposición y fundamentación, a la línea de canonistas y juristas que hemos señalado.

---

(15) Esto no significa que ignoremos otras causas importantísimas en el florecer intelectual del siglo XIII, como son la creación de las Universidades, las aportaciones doctrinales que recibe el mundo occidental de griegos, judíos y árabes, la recepción del aristotelismo, etcétera. Sólo quiero decir que, entre todas las causas que posibilitan el renacer intelectual, se ha de conceder, en especial para la doctrina sobre los infieles, un papel fundamental a la ampliación geográfica del mundo conocido por la Cristiandad.

Pero don Juan Manuel, condicionado en sus ideas fuertemente, como veremos, por la ampliación del horizonte geográfico y humano señalado, lo está también, como se indicó al principio, por el peculiar mundo cristiano-infiel de la península ibérica.

Sus obras, además de reflejar esa continua convivencia, bélica y pacífica, con los mulsumanes, manifiestan influencias no sólo cristianas, sino también orientales, que pesan decisavamente en sus escritos, de entre los cuales, por su importancia para nosotros, se ha de destacar el *Libro de los Estados.*

Esta obra, fundamental para la exposición de sus ideas internacionales, está considerada por la mayoría de los estudiosos como una adaptación cristiana de la leyenda de Barlaam y Josafat, cuyos orígenes su hunden en la leyenda india de Buda, de la que dio noticia Marco Polo, y que es muy probable que conociera nuestro autor a través de un texto árabe o hebreo (16), lo que nos pone de manifiesto el papel que la apertura del Oriente al mundo cristiano juega en don Juan Manuel.

La obra de don Juan Manuel se presenta, pues, como el resultado de la confluencia de muy variadas culturas, cosa bastante lógica en un escritor crucial de dos siglos, en el que se remansa toda la cultura anterior y se reencarna en el espíritu de renovación del siglo XIV, presagiando las primeras auras renacentistas (17).

En definitiva, y de acuerdo con las consideraciones anteriores, el *Libro de los Estados,* desde nuestro tema de análisis, no es sino el exponente de la visión del mundo infiel, tal como se presenta a los ojos de la Cristiandad en ese momento histórico fundamental que constituye el paso del siglo XIII al XIV y que tanto peso había de tener en el descubrimiento de América.

---

(16) Para una más amplia exposición de este punto, que escapa a nuestro propósito, nos remitimos, entre otros, a: Menéndez Pelayo, M.: «Introducción» a los *Orígenes de la Novela.* Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, vol. I, 1908, pp. LXXXVI y ss.; Moldenhauer, G.: «De los orígenes de la leyenda de Barlaam y Josafat en la literatura española». *Investigación y progreso,* I, núm. 8 (1927); Giménez Soler, Andrés: *Don Juan Manuel. Biografía y estudio crítico.* Zaragoza, 1932, pp. 192-194; Carreras Artau, Tomás y Joaquín: *Historia de la Filosofía Española, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV.* Tomo II. Madrid, 1943, pp. 500-520; Castro y Calvo, J. M.: *El arte de gobernar en las obras de D. Juan Manuel.* Barcelona, 1945, pp. 53-76. Sin embargo, no debe olvidarse, como ya lo señaló Giménez Soler, que en la elección de ese argumento jugó un papel nada desdeñable el suceso ocurrido con el primogénito de Juan II, quién en circunstancias aparatosas renunció a la Corona y abrazó el estado religioso (Giménez Soler, Andrés: *Ob. cit.,* p. 192; también: Carreras Artáu, Tomás y Joaquín: *Ob. cit.,* p. 508). De igual forma, no se puede menospreciar la influencia que en esta obra hubieron de tener las obras de Raimundo Lulio, especialmente el *Libre del gentil i dels tres savis* y el *Blanquerna,* cuyos argumentos no son opuestos al del *Libro de los Estados,* lo que ha sido puesto de manifiesto igualmente por la moyaría de los autores antes citados.

(17) Castro y Calvo, J. M.: *Ob. cit.,* p. 57.

El argumento del *Libro de los Estados*, en cuya exposición seguimos el resumen hecho por Carreras Artau (18), que consideramos muy iluminador de nuestras anteriores afirmaciones, es el siguiente. Un rey pagano, Morován, encomienda la educación de su hijo y heredero, Joas, a un ayo de noble estirpe, Turín, a quien le hace el especial encargo de que le oculte toda idea de la muerte. Sin embargo, corriendo mundo para instruirse en el conocimiento y trato de las gentes, Joas se encuentra con el cadáver de un hombre, frustrándose el propósito de su padre. Joas interroga a Turín sobre lo que ha visto y logra saber de la vida y de la muerte y del alma como fuente de vida. De vuelta al palacio de Morovan, éste quiere alejarle de toda preocupación, procurando distraerle con los oficios propios de la caballería. A pesar de ello, Joas sigue haciendo preguntas a Turín, muchas de las cuales éste difícilmente acierta a contestar. Le acucia especialmente el deseo de saber en qué manera podrá mejor guardar su alma y en qué estado podrá mejor asegurar su salvación.

En este momento crucial del argumento es cuando se plantea el asunto central de la obra, que a partir de ahora discurre por nuevos derroteros.

Incapaz de satisfacer las dudas de su discípulo, Turín parte en busca de un sabio predicador, Julio, oriundo de Castilla, en cuya compañía regresa a la corte del rey Morovan, Julio se encarga del adoctrinamiento de Joas y descubre a éste el problema religioso subyacente en sus dudas. A raíz de la exposición que hace de la verdad religiosa se produce la conversión y el bautismo del rey Morovan, del príncipe Joas y de Turín, y finalmente de todo el reino.

Desde ese instante el argumento desaparece para dejar paso a las enseñanzas con que Julio completa la instrucción religiosa de sus neófitos. Dos son los puntos fundamentales de su docencia. El primero es el que se fija en las leyes o religiones en que viven los hombres no cristianos para compararlas con la ley cristiana y demostrar finalmente la superioridad de ésta. El segundo aquel en que describe la organización de la Cristiandad, siguiendo la jerarquía de sus varios estamentos, tanto en el estado laico como religioso. La tesis general de la obra se resume en la afirmación de que en cualquier estado se puede cumplir la ley de Dios y salvar el alma.

Sólo ya el argumento de la obra nos da la pista del afán misionero que, desde el éxito de las misiones cristianas en Asia, se despierte en la Cristiandad, poniendo de manifiesto la incidencia que la

(18) Carreras Artau, Tomás y Joaquín: *Ob. cit.*, pp. 519 y 520.

ampliación del horizonte geográfico y humano de la Europa cristiana tiene en nuestro autor.

Pero, lo que es más significativo, la acción transcurren en tierras de «paganos», que, de acuerdo con la clasificación que de los infieles nos da don Juan Manuel, y que veremos más adelante, son pueblos diferentes a los mahometanos y judíos, son pueblos tolerantes con cualquier religión y que permiten la libre predicación (19).

En lo que podríamos denominar el planteamiento de la obra nos indica bien a las claras los pueblos y el período histórico a que se refiere. «Así acaesció, que mucho despues que los apóstoles finaron, et en este nuestro tiempo, andaba por el mundo predicando á las gentes un buen home, et muy letrado, que había nombre Julio; et llegó á una tierra de un rey pagano que había nombre Morovan, et porque los paganos non han todos una secta, sinon cada uno toma la que quiere, por ende consienten et pláceles de oir predicar manifiestamente cualquier ley, ó cualquier secta, et esto facen porque pues ellos non han ley nin regla cierta, pueden tomar de las que oyeren aquella de que mas se pagaren. Et esto tan acostumbrado es en el pueblo de los paganos, que ningunt home osa defender la predicación publicamente á ningunt home de ninguna ley ó de ninguna secta que quiera predicar» (20).

Si a esto añadimos su expresa referencia a la lejanía en que se encuentran esas tierras de paganos de Castilla, que aparece cuando hace decir a Julio en su presentación al rey Morovan —«Señor rey: á mi acaesció así: yo só natural de una tierra que es muy alongada de esta vuestra, et aquella tierra ha nombre Castiella...» (21)— ninguna duda puede quedar de la influencia que el nuevo contexto histórico tiene en don Juan Manuel. En definitiva, es en los pueblos y tierras de Asia, que Marco Polo recorrió, donde se sitúa la acción.

Así, pues, en la visión de la sociedad internacional que don Juan Manuel nos da y en las ideas que sobre los infieles expresa, juega un papel decisivo el cambio del entorno histórico señalado. En función de ello, sin negar otros factores evidentes, se ha de explicar su concepción internacional, que a continuación pasamos a exponer.

La sociedad internacional que don Juan Manuel describe en su obra tiene una complejidad y una riqueza que falta en los autores de la época y que sólo en la práctica del Pontificado y de los Estados

---

(19) Don Juan Manuel: *Libro de los Estados*, I, XXXIII (ed. BAE, tomo LI, p. 295); II, IV (ed. cit., p. 346).

(20) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, I, IV (ed. cit., p. 283).

(21) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, I, XX (ed. cit., p. 289).

aparece. Esto se debe a la intensa vida política de nuestro autor y a la dimensión humana y realista que de ella derivó y plasmó en sus obras, y que, por el contrario, no se encuentra en los canonistas y juristas que se ocuparon teóricamente de los pueblos infieles, cuyos escritos son mucho más rígidos y académicos.

Don Juan Manuel se nos presenta en el *Libro de los Estados* como un expositor que interpreta y analiza la realidad histórico-social que le ha tocado vivir con fines didáctico-sociales y desde una perspectiva cristiana, pero, y esto es lo importante, lejos de limitarse al mundo cristiano, amplía su visión a todo el mundo infiel conocido o intuido, considerándolos como un todo interrelacionado e interdependiente en el que tan hombres son los cristianos como los infieles, de cualquier tipo que sean, en el que tanto unos como otros tienen derechos públicos y privados que es necesario respetar y en el que sólo la justa causa autoriza su conquista y sometimiento.

De esta forma, su visión internacional, aunque condicionada por el afán misionero del cristianismo, acrecentado por la ampliación geográfica y humana acaecida, y hecha, por lo tanto, desde una óptica cristiana, no deja por ello de ser eminentemente empírica y realista y, por ende, dinámica (22).

Para don Juan Manuel el mundo se divide en cuatro grandes grupos de hombres, en función de sus creencias. Su división tiene importancia, como fiel reflejo de una realidad, pues distingue dos clases de infieles, además de los judíos, lo que hasta entonces no era corriente en los autores que se ocupaban de los no cristianos, dada la tendencia teórica a identificar todo tipo de infiel con los musulmanes. Esta distinción, como señalamos, estaba, sin embargo, plenamente desarrollada en la práctica internacional.

Dice nuestro autor: «Señor Infante, todas las leys ó sectas en que agora los homes viven de cuanto sabemos nos son cuatro. La ley de los cristianos que dió Jesucristo, et la ley de los judios que dió Moisen, et la secta de los moros que dió Mahomat, et todas las otras sectas que tienen los paganos, et entre estas leys et sectas ha y muchos desvarios et departimientos; pero cuanto las tres que son: la de los cristianos, et la de los judios, et la de los moros, todas acuerdan et creen que ha un Dios criador de todas las cosas; que por el su poder et por la su voluntad se ficieron todas las cosas, et se facen et se faran, et que obra en todas las cosas, et ninguna cosa non obra en

(22) Maravall ha señalado cómo Don Juan Manuel contempla el mundo en devenir y cambio y que, en consecuencia, ha de incluirse entre los escritores medievales que inician una visión dinámica de la historia (Maravall, José Antonio: «ar. cit.», *Estudios de historia del pensamiento español*. Serie primera, Edad Media, p. 489).

él. Et de los paganos algunos ha y que creyen algo desto, et algunos que non» (23).

Al lado, pues, de los judíos y musulmanes distingue con precisión un grupo de infieles que llama paganos, que nada o poco tienen que ver con los moros.

¿Cuáles son las diferencias entre moros y paganos? Del texto anterior se deduce que es la ley religiosa que practican unos y otros lo que les distingue. Sin embargo, nada más lejos del pensamiento de don Juan Manuel, hombre, con ser religioso, eminentemente realista, que reducir a simples motivos espirituales la separación entre ambos grupos de infieles.

Si en el texto citado, y en otros de la misma obra que repiten idéntica idea, el autor clasifica a los no cristianos en función de su diferente ley religiosa es, no porque considere a ésta la nota característica única, sino simplemente porque en el esquema didáctico-social con que ha planteado la obra es esa clasificación la que cuadra.

La diferenciación de los infieles que hace el autor va mucho más allá de lo puramente religioso. La razón fundamental y única que lo hace separarlos en dos grupos no es la religiosa, pues él mismo señala que algunos de los paganos creen en un solo Dios, sino la diferente situación real en que unos y otros se encuentran frente a los cristianos, lo que en definitiva determina el comportamiento de éstos frente a aquéllos.

De esta forma, la distinción básica está en el hecho de que los moros se apoderaron de tierras de cristianos y éstos en consecuencia tienen derecho a recuperarlas, para lo cual gozan del derecho a hacerles guerra perpetua, es decir, hasta recuperar lo arrebatado. En este sentido afirmará: «Otrosí á muy grant tiempo después que Jesucristo fue puesto en la cruz, vino un falso home que habia nombre Mahomat... Et tantas fueron las gentes que le creyeron, que se apoderaron de muchas tierras, et aun tomaron muchas, et tiénnenlas hoy dia, de las que eran de los cristianos que fueron convertidos por los apostoles á la fe de Jesucristo; et por esto ha guerra entre los cristianos et los moros, et habrá hasta que hayan cobrado los cristianos las tierras que los moros les tienen forzadas» (24).

Por el contrario, con el otro grupo de infieles, los que llama paganos, las relaciones normales son las pacíficas, pues no hay, en principio, causa que justifique otra postura.

---

(23) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, I, XXXIII (ed. cit., p. 295). Idéntica clasificación en: *Ob. cit.*, II, IV (ed. cit., p. 346); II, VII (ed. cit., pp. 347 y 348); II, XXXII (ed. cit., p. 355).

(24) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, I, XXX (ed. cit., p. 294).

La diferencia es, en consecuencia, jurídico-política, el derecho de guerra justa que tienen los crisitanos para recuperar las tierras arrebatadas por los musulmanes, causa frecuentemente alegada a lo largo de la Edad Media y de los siglos XVI y XVII para justificar la expansión cristiana.

En el autor, y esto es trascendental, no hay la más mínima alegación de factores religiosos para la guerra justa de conquista. Antes bien, afirma expresamente que la religión, que la infidelidad, no son causa justa de guerra. Dice así, refiriéndose a los musulmanes y completando el texto citado anteriormente: «ca cuanto por la ley nin por la secta que ellos tienen, non habría guerra entre ellos (cristianos y musulmanes): ca Jesucristo nunca mandó que matasen nin apremiasen a ninguno porque tomase la su ley, ca el non quiere servicio forzado, sinon el que se face de buen talante et de grado» (25).

A la clasificación formal de los infieles hecha por don Juan Manuel en función de la religión se añade, así, una clasificación jurídico-política, que, si bien coincide materialmente con la primera, sin embargo completa a ésta, dándonos el verdadero alcance, alcance jurídico-político, de la distinción entre musulmanes y paganos.

Don Juan Manuel capta, pues, perfectamente, delimitando las diferencias entre unos infieles y otros, el mundo infiel que se presenta frente al mundo cristiano, y sienta, por lo tanto, las bases para su concepción de una sociedad internacional que incluye a todos los pueblos conocidos del orbe, cristianos e infieles.

En los textos que hemos citado aparecen ya sus ideas sobre uno de los principios dinámicos sobre los que estructura las relaciones internacionales que hacen posible la existencia de una sociedad internacional. Nos referimos al derecho de misión.

El autor es claro y preciso en lo que a la predicación de la fe cristiana entre infieles se refiere. Su concepción internacional, construida desde una óptica cristiana, desde el cristianismo como religión universalista, llamada, en consecuencia, a extenderse por todo el mundo, no podía por menos de basarse en el derecho de misión que asistía a los cristianos y en la obligación que éstos tenían de llevar el Evangelio por todo el orbe, tanto más cuanto las favorables perspectivas surgidas con los mongoles habían dado nuevos bríos a las ansias misioneras de la Cristiandad. En este sentido proclamará: «Et nos mando (Jesucristo) ... que predicásemos ante ellos sin miedo la palabra de Dios et sin vergüenza el su Evangelio, que es palabra et

(25) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, I, XXX (ed. cit., p. 294).

consejo verdadero para salvamiento de las almas... Et los que son letrados débenla predicar, et facer cuanto puediesen para la acrescentar, diciendo verdat sin premia et sin engaño» (26).

Sin embargo, de ninguna manera admite, como se vio anteriormente, el empleo de la fuerza, la coerción, en la predicación de la fe cristiana. Esta se ha de hacer respetando sus creencias y su libertad para seguir en su antigua religión o aceptar el cristianismo. En otro texto encontramos la misma idea: «Et mando [Jesucristo] ne su ley que ningunt home de otra ley non fuese enganando nin apremiando por fuerza para la creer, ca los servicios apremiados ó forzados non placen a Dios; et nos los cristianos somos tenidos de morir por la fe et por la creencia de la ley que Jesucristo nos dio» (27).

En suma, a pesar del fervor religioso que le anima, don Juan Manuel es un hombre tolerante con las otras religiones, y esto no sólo con los paganos, que ningún daño habían hecho a los cristianos, sino también con los mahometanos, de lo que son buena muestra sus afirmaciones de que por causa de religión no se debe hacer guerra a los musulmanes, «ca Jesucristo nuca mando que matasen nin apremiasen á ninguno porque tomase la su ley, ca él non quiere servicio forzado, sinon el que se fece de buen talante y de grado» (28).

En esta postura pacifista en la predicación del Evangelio y tolerante para con las demás religiones es evidente que hubo de influir la experiencia de siglos de relaciones de todo tipo con los musulmanes en la Península Ibérica y la consideración que el propio autor tiene de los infieles del último grupo, los que llama paganos, fruto, sin lugar a dudas, de la actitud pacífica que los mongoles estaban demostrando frente al cristianismo, de las idílicas noticias que a través de los misioneros y comerciantes habían llegado de China y de los progresos que la fe cristiana hacía en las misiones de Asia. Es lo que expresa cuando, en un texto ya citado, dice: «Et porque los paganos non han todos una secta, sinon cada uno toma la que quiere, por ende consienten et pláceles de oir predicar manifiestamente cualquier ley, ó cualquier secta, et esto facen porque, pues ellos non han ley nin regla cierta, pueden tomar de las que oyeren aquella de que más se pagaren. Et esto tan acostumbrado es en el pueblo de los paganos que ningunt home non osa defender la predicación públicamente á ningunt home de ninguna ley ó de ninguna secta que quiera predicar» (29).

---

(26) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, I, XIX (ed. cit., p. 289).
(27) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, I, XIX (ed. cit., p. 289).
(28) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, I, XXX (ed. cit., p. 294).
(29) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, I, IV (ed. cit., p. 283).

Empero, no puede olvidarse que en lo más íntimo de nuestro autor, en la raíz de su pensamiento, la tolerancia de que hace gala encuentra su fundamento en lo que ha llamado Maravall el naturalismo y racionalismo medieval, que en don Juan Manuel aparece diáfanamente en sus esfuerzos por vencer a través de la razón a los que están fuera y no creen en la autoridad de las Escrituras (30).

Para don Juan Manuel, pues, no hay duda de la legitimidad de principio de los príncipes infieles, sean de la clase que sean, y de la obediencia que les deben sus súbditos y los cristianos que viven en sus tierras, siempre que no haya otras causas que invaliden la afirmación anterior. Ni la religión ni la infidelidad son causas que por sí solas priven a los infieles de sus derechos públicos y privados. La distinción entre los órdenes natural y sobrenatural, establecida ya con precisión por Santo Tomás, y que tanta influencia ejerció en la consideración jurídica de los no cristianos, es patente en don Juan Manuel, permitiéndole llegar a las conclusiones señaladas.

La claridad con que lo señala es manifiesta.

En opinión del autor, el poder de los reyes, tanto cristianos como infieles, viene de Dios, como lo establece de forma genérica en el *Libro del Caballero et del Escudero* (31). Sin embargo, en el *Libro de los Estados* va más allá y afirmará de forma precisa ese reconocimiento de la legitimidad de los príncipes infieles: «cuando Julio oyó el mandado del rey, et lo que su amigo le decia, non tovo por razón de se detener más; antes se fue luego con Turin para el rey; catovo que como quiera que el rey non era cristiano, et con todo esto, pues Dios en estado de rey le pusiera, que tenido era del facer honra y reverencia en tanto que non fuese contra la ley y la creencia de los cristianos que él tenía. Et cuando fue antel, rey dijol: Señor rey Morovan: Turin me dijo de vuestra parte que me rogabades et me mandabames que viniese a vos, et porque el vuestro ruego me es a mi mandamiento, complí vuestro mandato, ca Jesucristo... nos mandó que por todas las tierras do fuesemos, honrásemos, et obedeciésemos a los reys et a los grandes señores» (32).

La conclusión que de este reconocimiento de la legitimidad de los príncipes no cristianos se deduce, en orden a su concepción internacional, es la admisión por don Juan Manuel en la teoría de lo que era práctica común en la Península Ibérica, es decir, la alianza con los infieles en las guerras peninsulares y el servicio de sol-

(30) Maravall, José Antonio: «Art. cit.», *Estudios de historia...*, p. 490.

(31) Don Juan Manuel: *Libro del Caballero et del Escudero*, XLVIII (ed. BAE, tomo LI, p. 255): «... porque Dios puso en el mundo los reyes et los señores para mantener las gentes en justicia et en derecho et en paz, les acomendó la tierra para facer esto».

(32) Don Juan Manuel: *Libro de los Estados*, I, XIX (ed. cit., p. 289).

dados cristianos bajo el mando de príncipes musulmanes, lo cual de ninguna manera impedía que, respecto de los últimos, los cristianos tuviesen un derecho de guerra perpetua.

Finalmente, y al objeto de matizar algunos aspectos del pensamiento internacionalista de don Juan Manuel, por lo que al mundo infiel se refiere, nos ocuparemos brevemente de sus ideas sobre la guerra con los mahometanos.

Su teoría de la guerra, en la que no pretendemos entrar en detalle por caer fuera del fin de nuestro estudio, pero cuyas líneas generales es necesario conocer, está basada en la concepción medieval de la misma, en considerarla como una ordalía, un juicio de Dios, lo que significa que sólo podrá obtener la victoria quien guerree con justa causa (33).

A esta consideración de la guerra se ha de añadir su prevención hacia la misma, pues estima que son tan innumerables los males que la guerra produce que se ha de evitar en lo posible. Su postura en este sentido es clara e insistente (34).

Don Juan Manuel, en consecuencia, limita al máximo la posibilidad de la guerra, lo que, como es lógico, no significa, desde el momento que la considera como un juicio de Dios, que la condene. Para él hay un supuesto en el que la guerra no sólo es legítima, sino incluso obligatoria, y es en los casos en que haya deshonra, es decir, empleando la terminología escolástica, con cuya línea coincide en este punto, que se haya producido injuria. Sólo ésta es causa suficiente y legítima de guerra. Cuál sea esa injuria y cuál la gravedad de la misma para justificar, e incluso hacer obligatoria, la guerra, es algo que el autor no especifica (35).

Para el autor justa causa y juicio de Dios van, pues, íntimamente unidos, ya que la primera es indispensable para la asistencia divina en la victoria (36).

Pero no se piense que por el solo hecho de que exista una justa causa se puede proceder sin más, a pesar de ser obligatoria, a hacer la guerra; antes, por el contrario, dados los males que la atribuye, considera que es la última instancia a la que se debe acudir, pro-

---

(33) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, II, LXX (ed. cit., p. 319); II, LXXI (ed. cit., pp. 320 y 321).

(34) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, II, LXX (ed. cit., p. 319); *Libro de los Castigos*, IV (ed. cit., p. 269); XXI (ed. cit., p. 274).

(35) Don Juan Manuel: *Libro de los Estados*, II, LXX (ed. cit., p. 319 y 320). También se encuentra una alusión a la justa causa en abstracto que debe acompañar a la guerra en: *Libro del Caballero et del Escudero*, III (ed. cit., p. 235).

(36) Don Juan Manuel: *Libro de los Estados*, II, LXX (ed. cit., pp. 319 y 320); II, LXXI (ed. cit., pp. 321 y 322).

curando antes por todos los medios la satisfacción pacífica de la injuria (37).

Esta concepción de la guerra no deja de pesar, como es natural, cuando pasa a exponer sus ideas sobre la guerra entre cristianos e infieles. En este punto, sin embargo, vuelve a cobrar toda su importancia la clasificación que vimos hacía de los infieles, pues mientras para nada se refiere a la guerra entre cristianos y paganos, por el contrario dedica amplio espacio a la guerra con los moros.

Y ello es normal, como ya observamos al analizar su división de los no cristianos, ya que si partimos de la base de que, como él mismo afirma claramente, la religión no es causa de guerra (38), nada hay que justifique en principio la guerra con los paganos, que viven pacíficamente y que no conquistaron tierras cristianas. A éstos, pues, les es plenamente aplicable lo dicho sobre la guerra en general.

Con los musulmanes, empero, intervienen otros factores que caracterizan la guerra que los cristianos les hacen. Como se vio, la situación en que se encuentran frente a los fieles es muy diferente, pues, además de atacar a los cristianos, se apoderaron de sus tierras, por lo que éstos tienen derecho a recuperarlas, encontrándose en situación de guerra perpetua, es decir, hasta que se recupere lo arrebatado (39).

De ello se ha de deducir, como lo ha hecho Giménez Soler, y en contra de la opinión de Torres, que afirma el carácter de Cruzada con que don Juan Manuel considera la Reconquista (40), que para nuestro autor la reconquista que los reinos cristianos de la Península Ibérica llevaban a cabo respecto de las tierras ocupadas por los musulmanes era simplemente eso y no una Cruzada, tanto más cuanto, como de todos es sabido, la idea de cruzada decae a partir del siglo XIII, en virtud de los nuevos factores políticos, sociales y económicos y de los cambios ideológicos que se producen (41). Si los cristianos estaban en guerra perpetua contra los moros era porque éstos les habían arrebatado las tierras y los habían atacado, lo que en su opinión era justa causa de guerra, y no por seguir una religión distinta de la cristiana, como expresamente lo señala. Aquí

---

(37) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, II, LXXI (ed. cit., p. 321).

(38) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, I, XXX (ed. cit., p. 294).

(39) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, I, XXX (ed. cit., p. 294).

(40) Giménez Soler, Andrés: *Ob. cit.*, p. 133; Torres, Manuel: «art. cit.», *Cruz y Raya*, 8 (1933), pp. 55 y 56.

(41) Para este punto ver especialmente: Villey, Michel: «L'idée de croisade chez les juristes du Moyen-Age». *Relazioni del X Congresso Intenazionale di Scienze Storiche* (Roma, 4-11 sept., 1955). Vol. III: Storia del Medioevo. Firenze, 1955; pp. 565-594; Runciman, Steven: «The declín of the crusading idea». *Ob. cit.*, vol. III, pp. 637-652.

el realismo del autor y el carácter jurídico-político con que resuelve la cuestión se hacen de nuevo patentes.

Esto, sin embargo, no obsta para que, dado el carácter de ordalía con que don Juan Manuel considera la guerra en general, la guerra contra los moros, al referirse a pueblos que no sólo no siguen la religión cristiana, sino que incluso atacan a los fieles, tenga ciertas facetas religiosas que faltan o están más atenuadas en las guerras entre cristianos. Dichas facetas, empero, a pesar del carácter intrínseco que tienen en la teoría del autor sobre la guerra en general no destruyen para nada el carácter jurídico-político con que se plantea el tema.

En este sentido, el de los aspectos religiosos inherentes a su teoría, nos dirá que, a la guerra contra los musulmanes, los cristianos deben ir como cristianos que son, es decir, con todas las virtudes inherentes a esa condición: «Lo primero, que los cristianos que quieren ir contra los moros deben poner toda su esperanza en Dios et creer firmemente que el vencer et el poder de todas las cosas, et señaladamente de las lides, como ya desuso es dicho, que todo es en Dios, et acomendarse á él et pedirle merced que les enderece aquel fecho a su servicio. Et para que nuestro Señor lo quiera oir et complir, conviene que los que fueren contra los moros que vayan muy bien confesados et fecha emienda de sus pecados lo mas que pudieren, et que pongan en sus corazones, que pues nuestro Señor Jesucristo, que fue et es verdadero Dios et verdadero home, quiso tomar muerte en la cruz por redimir los pecadores, que así van ellos aparejados por recibir martirio et muerte por defender et ensalzar la sancta fe católica, et la reciben los que son de buena ventura» (42).

Pero no se piense que este estado que exige en los combatientes para el martirio sea algo que considera fácil de realizar; antes, por el contrario, estima que, aunque al participar en esa guerra se actúa en derecho y se hace un bien, no por ello todos los que mueren son mártires, «ca los que allá van robando et forzando las mujeres et faciendo muchos pecados et muy malos, et mueren en aquella tierra, nin aun los que van solamente por ganar algo de los moros ó por dinero que les dan ó por ganar fama en el mundo, et non por entención derecha et defendimiento de la ley et de la tierra de los cristianos, éstos, aunque mueran, Dios que sabe las cosas escondidas, sabe lo que ha de seer de estos tales» (43).

---

(42) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, II, LXXVI (ed. cit., p. 323).
(43) Don Juan Manuel: *Ob. cit.*, II, LXXVI (ed. cit., pp. 323 y 324).

Y es que el autor, como hombre típico de su tiempo, y más en una obra didáctico-moral, no puede prescindir, dada su religiosidad, de considerar con un prisma espiritual cualquier acto terrenal. Ello, sin embargo, no desvirtúa para nada el carácter jurídico-político que hemos señalado, pues es lo mismo que sucederá con los autores españoles de la escuela del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII, que, si separan los órdenes natural y sobrenatural, dada la armonización que establecen entre los mismos, no pueden evitar la incidencia de sus ideas religiosas en la consideración de los no cristianos, lo que condiciona en última instancia, a pesar de sus evidentes logros, sus doctrinas. En don Juan Manuel, pues, el condicionamiento ideológico-religioso del contexto histórico en el que vive inmerso es evidente a lo largo de toda su obra.

En definitiva, y de acuerdo con todo lo visto, podemos decir que las ideas de don Juan Manuel sobre los infieles están, guardando las distancias teóricas y las motivaciones prácticas existentes, en la línea de los autores tomistas, de los autores que reconocen en principio los derechos públicos y privados de los pueblos infieles, constituyendo, por lo tanto, un antecedente significativo a la hora de estudiar las posturas de los autores españoles de los siglos XVI y XVII.

Su obra, el *Libro de los Estados*, en lo que expresa sobre los infieles, hay que explicarla en función de la enorme ampliación material y espiritual que el mundo medieval europeo experimenta con la llegada de los mongoles y su establecimiento en el Asia central y oriental, la expansión pacífica del cristianismo en Asia, los viajes de comerciantes cristianos al Oriente, la ruptura del monolitismo religioso del mundo infiel que hasta entonces había imperado y la consiguiente pérdida de importancia que por ello experimenta el mundo del Islam para los cristianos, así como en función de la secular y constante convivencia que tiene lugar dentro de la Península Ibérica con los musulmanes.

El mismo planteamiento general y el argumento de la obra, sin que obsten a ello las influencias de la leyenda de Barlaam y Josafat y del *Blanquerna* de Lulio, antes, por el contrario, ratificándolo, no son en suma más que la expresión clara de que un nuevo mundo se ha abierto a los ojos de la cristiandad, obligando a ésta a plantear desde otra óptica sus relaciones con los no cristianos y su concepción de la sociedad internacional.

Las ideas de don Juan Manuel sobre los infieles son, pues, trascendentales para la comprensión de la sociedad internacional del

siglo XIV y para el estudio de la historia del pensamiento internacional, tanto más cuanto los frutos de estos primeros pasos hacia una consideración positiva de los no cristianos encontrarán su realización dos siglos después por obra de otros autores españoles enfrentados también con un Nuevo Mundo.

CELESTINO DEL ARENAL

Facultad de Ciencias Políticas
y de Sociología
Universidad Complutense
MADRID