

LA CONQUISTA DE AMÉRICA ANALIZADA POR LA UNIVERSIDAD HISPANA DEL XVI. EL PADRE FRANCISCO DE VITORIA

Joan B. LLINARES CHOVER*

Resumen

Este artículo desea recordar, en el contexto del presente año de 1992, quinientos después del *descubrimiento de América*, el impacto que tal "encuentro", y la *conquista y colonización* que siguieron, provocaron en la Universidad española del siglo XVI. Para ello se ha escogido la figura capital del fundador de la llamada Escuela de Salamanca, el P. Francisco de Vitoria, y se ha analizado desde el punto de vista de la *antropología filosófica* su texto fundamental, la *Relectio De Indis*, destacando en la exposición de sus tesis la innovación y la permanente actualidad que conllevan, ya que afirman los derechos y deberes que todos tenemos frente a *cualquier otro miembro* de la familia humana.

Abstract

In the context of this year, 1992, five hundred years after the *Discovery of America*, we would like to recall the impact this event and the subsequent conquest and colonization had on the Spanish University of the 16th century. We have based our studies on the works of *P. Francisco de Vitoria*, the founder

* Doctor en Filosofía. Dpto. de Metafísica y Teoría del conocimiento. Universitat de València. Recibido en enero de 1992.

of the Escuela of Salamanca, analyzing his basic text, *Relectio De Indis*, from the point of view of philosophical anthropology. In the discussion of his theses we pay special attention to the innovations and the great contemporary importance of his universal perspective which defends human rights also on an international level and affirms the duties we all have in relation to the other members of the human family.

Un par de advertencias preliminares para que se comprenda lo que diré a continuación en su adecuado contexto, pues el título de esta conferencia es demasiado amplio e impreciso. La *Universidad hispana del XVI* estará resumida aquí y ahora por quien fue su personaje más ilustre y representativo, aquel que gozó de mayor reconocimiento y de influencia más profunda y perdurable. Su magisterio —y especialmente en el tema de América— creó escuela —la llamada *Escuela de Salamanca*— que tuvo gran vitalidad a lo largo de toda esa centuria, esto es, durante, al menos, tres significativas generaciones sucesivas de catedráticos que siguieron todos la senda que él abrió con sus pasos meditados e innovadores y cuyas notables aportaciones constituyen en su conjunto lo que el Prof. Pereña y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas denominan **Corpus hispanorum de pace** (“**Escuela Española de la Paz**”); nos referimos, claro está, al Padre **Francisco de Vitoria**. Así pues, en lo que sigue me ceñiré a la obra capital del fundador de la Escuela de Salamanca sobre el problema abierto por la conquista de América —la relección “Sobre los indios”—, prescindiendo del resto de obras y de autores que también merecerían atenta consideración, pero que no podrían tener un tratamiento adecuado en el tiempo de que disponemos. Deseo asimismo que de antemano se sea consciente de la **perspectiva** un tanto infrecuente desde la que abordaré mi estudio, que no será ni la jurídica, ni la teológica, ni siquiera la filosófica —si tomamos la palabra en sentido fuerte y estricto, esto es, en el sentido metafísico, ontológico y gnoseológico del término— aunque esas tres perspectivas, como es bien sabido, son decisivas para comprender el texto que hemos elegido, sino la **antropológica**, e incluso si queremos ser más precisos, la perspectiva de la **historia de la antropología**. Con estas dos imprescindibles matizaciones creo que estará ya situado y focalizado lo que me propongo comentar, así como no se podrá olvidar tampoco —así lo espero— que, por ello mismo, el problema que abordamos sigue abierto, tanto en lo que atañe a los autores a considerar, como en lo que respecta a sus obras y a las líneas de investigación que deben practicarse si se pretende conseguir un panorama suficiente de los elementos que lo configuran.

Es un hecho que los estudios antropológicos tienen un gran atractivo y suscitan una enorme fascinación. También es un hecho que, incluso en países como España, que en este siglo cuentan con una escasa tradición académica de esta ciencia cultural y social —entre otras razones, porque la dictadura del general Franco impidió que estos estudios se impartiesen con normalidad en las Universidades—, es bastante notable la cantidad existente de publicaciones sobre otros pueblos y culturas, y en especial —y ello también sucede por razones obvias— sobre los pueblos, las naciones y las culturas de los indios de América y sobre sus relaciones con los occidentales desde finales del siglo XV. Este sorprendente interés por cuestiones antropológicas puede explicarse por la inagotable curiosidad que despierta todo lo que es exótico y ajeno. Ciertamente, lo diferente y diverso provoca una especie de turismo cultural sustitutorio, que con la comodidad de la lectura y la contemplación de fotografías o vídeos, imagina que se desplaza hacia lo desconocido y lejano, viviéndose entonces una especie de aventura soñada que es a la vez fantástica y real. Puede ser éste un importante motivo de la constante presencia de las publicaciones antropológicas en el mercado editorial y de su permanente consumo por muchos lectores, que en su gran mayoría no son estudiantes que estén matriculados en facultades universitarias de ciencias humanas y sociales. También parece que en España tuvo una cierta incidencia sobre este fenómeno la gran popularidad de que gozó en los *mass-media* esta disciplina gracias a la obra de Claude Lévi-Strauss y al momentáneo triunfo del estructuralismo como metodología de estudio, y, refiriéndonos a fechas más recientes, tal vez podría explicarse por el impacto de los manuales y los libros de divulgación científica, todos ellos muy radicales y sugerentes, de Marvin Harris. De todos modos, y como dice el profesor Javier San Martín en su hermoso libro *La Antropología, ciencia humana, ciencia crítica* (Barcelona, Montesinos, 1985), del que tomo algunas ideas, no cabe la menor duda de que la razón principal de ese asombroso interés está en otro lugar. La **antropología** atrae y fascina porque aquello de lo que trata, esto es, las otras culturas, al descubrirnos que, en efecto, hay otras formas posibles de ser hombres que han tenido y tienen existencia real sobre la tierra, y al describirnos otros modos de entender la vida y hacer las cosas, modos que son a menudo alternativos y muy diferentes de los nuestros, *nos obliga a comparar y nos está interpelando sobre nosotros mismos*, sobre nuestra forma de ser humanos, sobre nuestra concepción de la vida y, en especial, sobre nuestra manera occidental de resolver los problemas que nos plantea el tener que adaptarnos al medio, convivir entre nosotros y subsistir. Es legítimo afirmar, pues, que la antropología conlleva una información y un contraste que cuestionan ininterrumpidamente nuestra propia cultura y nuestra forma de ser y de vivir. *La antropología descubre la fragilidad de*

nuestros hábitos y la arbitrariedad de nuestras costumbres, esto es, revela su historicidad, su convencionalidad y su alterabilidad. Por todo ello, aunque parece que sólo esté hablando de los OTROS, termina siempre hablando de NOSOTROS MISMOS y se convierte así en un instrumento insustituible de nuestro PROPIO autoconocimiento.

En concordancia con lo que acabamos de decir, pensamos que también tiene un gran atractivo el estudio de la **historia de la Antropología** y que es coherente y conveniente plantearse su ejercicio como *una investigación sobre las modalidades que ha ido revistiendo a lo largo del tiempo la relación de Occidente con los otros pueblos y culturas*, o, si se prefiere, como una reflexión crítica en torno a los tipos de relación que hemos ido entablando NOSOTROS MISMOS con los OTROS. Esta tarea tiene un ineludible compromiso moral. En dicha historia el *Renacimiento* —o, si queremos ser más rigurosos, el **humanismo renacentista**— ocupa un lugar paradigmático, trascendental incluso —y con las fuertes implicaciones que conlleva el significado filosófico de este adjetivo—, pues en él se constituyeron las condiciones de posibilidad de la Antropología como una ciencia. En efecto, puede afirmarse que fue entonces cuando se dió la *actitud antropológica*, actitud que pudo manifestarse gracias al renacimiento de las humanidades, de los estudios sobre los grandes escritores de la antigüedad greco-romana, que fueron considerados como los modelos o guías que los propios europeos adoptaron para sí mismos tomándolos de la venerada riqueza de su propio pasado. Esta actitud implica, *en primer lugar*, “extrañarse, salir de sí mismo e interesarse por otros hombres en su realidad concreta, profundizar en una serie de acciones llevadas a cabo por esos otros seres humanos alejados de nosotros en el tiempo o en el espacio, puesto que a ellos mismos y a sus gestas y a sus creaciones culturales se les reconoce un valor intrínseco, un magisterio permanente, una bondad ejemplar; la actitud antropológica conlleva también, *en segundo lugar*, una autocrítica resultante del contraste con lo que se descubre en los otros, una transformación de los propios hábitos vitales, una aceptación meditada de los valores que ellos asumieron, un enriquecimiento de la propia experiencia gracias a las enseñanzas obtenidas por el conocimiento de los otros, que en este caso paradigmático fueron reconocidos por los humanistas como los “clásicos” por antonomasia.

En nuestro siglo Lévi-Strauss ha sido quien no ha cesado de insistir en esta *dimensión humanista de la antropología*— que es a la vez la *dimensión antropológica del humanismo*— pues ya en 1956 el antropólogo francés escribió: “Cuando los hombres de fines de la Edad Media, y del Renacimiento, redescubrieron la Antigüedad grecorromana, y cuando los jesuitas hicieron del griego

y el latín el fundamento de la formación intelectual, ¿no se trataba de una primera forma de etnología? Se reconocía que ninguna civilización puede pensarse a sí misma si no dispone de algunas otras que sirvan de término de comparación. El Renacimiento encontró, en la literatura antigua, nociones y métodos olvidados; pero, más aún, el modo de situar su propia cultura en perspectiva, confrontando las concepciones contemporáneas con las de otros tiempos y otros lugares. (...) Al principio del Renacimiento el universo humano está circunscrito por los límites de la cuenca mediterránea. Del resto no se pasa de sospechar la existencia. Pero es sabido ya que ninguna fracción de la humanidad puede aspirar a comprenderse si no es por referencia a las demás” (LEVI-STRAUSS, C. *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Traducción de J. Almela. México, Siglo XXI, 1979 pp. 257-258). Esa limitación estalló cuando a partir de 1492 hubo que dar entrada a los indios de América en el proceso de la propia comprensión de nosotros mismos.

Esa magna sorpresa sólo contaba con ese digno antecedente de los humanistas del Renacimiento en lo que a la *actitud antropológica* se refiere, —o, a lo sumo, los europeos también hubieran podido recordar el cosmopolitismo de algunos sofistas y de algunos filósofos estoicos de la Antigüedad—. Porque, por desgracia, no era dicha actitud la que había predominado en Occidente sino justamente aquella que impide que tal actitud pueda darse, a saber, el *etnocentrismo*, la autosuficiencia y la autosatisfacción sobre la propia etnia, el creerse superiores y mejores, más civilizados y más virtuosos, —en especial si las victorias bélicas lo ratifican en los campos de batalla—, con lo cual todos los otros grupos humanos que nos rodeaban fueron vistos como deficientes, como alejados del centro y de la norma, como desproporcionados por exceso o por defecto, como inferiores y peores, e incluso como más cercanos a la vida de los animales que a la de los seres humanos. En esas circunstancias lo mejor que les podía suceder es que fuéramos indiferentes para con ellos, que pasasen como desapercibidos, pues por lo general sucedió que, cuando entramos en un contacto más profundo y más duradero con esos otros grupos, generamos ideologías de discriminación que justificasen nuestro dominio de sus cuerpos y de sus tierras, nuestra absorción y asimilación de todo lo suyo, a cuya innegable diferencia no se le reconoció apenas ningún valor. En esta empresa tan interesada y tan poco respetuosa de la alteridad sociocultural colaboró la filosofía griega —y “el Filósofo” por antonomasia, el gran Aristóteles, en lugar destacadísimo— e incluso la religión cristiana —sobre todo cuando ascendió al poder y se concibió a sí misma, de modo militante y compulsivo, como “cristiandad”—. La tolerancia brillaba por su ausencia o era vista como debilidad. Para comprobarlo, es sufi-

ciente con recordar aquí por ejemplo, algunos adjetivos de uso clasificatorio y discriminativo entre grupos humanos; los adjetivos más usados por la Antigüedad y la Edad Media europeas para catalogar y descalificar a los otros pueblos fueron los siguientes: se les tildó de “*monstruos*”, “*bárbaros*”, “*esclavos*”, “*paganos*”, “*irracionales*”, “*salvajes*”, “*infieles*”, “*amentes*”, “*locos*”, “*pose-sos*”, “*bestiales*”, etc. Cada uno de estos adjetivos tiene una larga historia que merece recorrerse, y cada uno de ellos tendrá una nueva utilización a partir de la desazonadora presencia de los indios de América en el horizonte de la vida de los europeos, como viejos instrumentos teóricos al servicio de la legitimación de las recientes conquistas y sometimientos. De la Edad Media hay que subrayar también la tensa y excluyente dialéctica que vivió el Occidente europeo con los diferentes grupos de *herejes*, al igual que con los diversos grupos de no-cristianos, por ejemplo, *los judíos*, *los musulmanes* —también denominados moros o sarracenos—, *los mongoles* y *los turcos*. Toda esta cuestión es tan compleja, tan dramática y tan ineludible que proporciona tema necesario para muchas investigaciones. Los ejemplos se podrían multiplicar con facilidad. Pensemos por un momento en los judíos, que después de sufrir muchas discriminaciones, fueron expulsados de los reinos hispanos también en 1492. Pero para lo que hoy pretendemos exponer, lo dicho ya basta como marco o contexto global.

Un capítulo muy importante de esta historia de la Antropología de la que hablamos, elaborada reconstruyendo críticamente las modalidades que fue revisitando la relación que Occidente mantuvo con los indios americanos, ya ha sido narrado con belleza y con una fuerte acentuación moral por Tzvetan Todorov en su libro *La conquista de l'Amérique. La question de l'autre* (Paris, du Seuil, 1982. Este libro está traducido al castellano en la editorial Siglo XXI de México). Nosotros ahora no podemos abarcar un proceso tan amplio como el contemplado por el investigador búlgaro-francés —aunque él también se limite a la conquista y a la colonización de México, sin apenas decir nada de otras áreas de América— y nos propondremos un objetivo mucho más limitado, a saber, presentar la célebre **Relectio De Indis** del Padre Francisco de Vitoria, una especie de conferencia o de lección magistral extraordinaria, leída en Salamanca a comienzos de enero de 1539, que, como han demostrado los especialistas, tanta influencia tuvo en los siglos XVI y XVII en la vida universitaria de toda la Península Ibérica y de toda Latinoamérica. Los profesores de la llamada **Escuela de Salamanca** acusan su reconocido magisterio, y aunque sea con máxima brevedad, puede ser útil que recordemos sus nombres. La **Primera generación**, que abarca de 1526 —fecha en que Vitoria gana la cátedra de Prima en Salamanca— hasta 1560 —año en que fallece su principal discípulo, Domingo de Soto—

cuenta, además, con las figuras de Melchor Cano, Diego de Covarrubias, Bartolomé de Carranza, Pedro de Sotomayor, Martín de Azpilcueta y muchos otros. La **Segunda Generación**, que se extiende de 1560 a 1584, está representada por Juan de la Peña, Bartolomé de Medina, Juan de Guevara, Mancio de Corpus Christi, Fray Luis de León etc. Y la **Tercera Generación**, que llevó a cabo una gran labor de sistematización y también tuvo gran repercusión internacional, va de 1585 a 1617 y la integran profesores de la talla de Fernando Pérez, Domingo Báñez, Francisco Suárez y Luis de Molina. Los historiadores del derecho suelen estimar la relección del P. Vitoria, como es habitual desde finales del XIX, como hito fundacional del Derecho Internacional moderno. La elección de esta obra tiene varios motivos, pues no sólo descansa en los valores excepcionales de este texto crucial, emblemático de la capacidad analítica de la universidad hispana del XVI, sino que también desea remediar tanto la exagerada brevedad con la que lo resume, por ejemplo, Todorov –le dedica menos de dos páginas en un libro de 280– como el comprensible olvido en que se encuentra en las antologías elaboradas por hispanoamericanistas –ya que el original está en latín y, además, no fue escrito por un literato sino por un catedrático de teología, parco, profundo y riguroso–. En nuestra opinión su lectura es ineludible en toda historia de la Antropología que se elabore con la perspectiva que antes expusimos, pues con toda justicia esa obra merece ser considerada como un notable exponente de reflexión comprometida, crítica, moral e innovadora y –al menos, en varias de sus páginas y de sus tesis– como un representante sobresaliente de lo que hemos denominado la “actitud antropológica”. No olvidemos nunca, por lo demás, que estamos ante un texto de la primera mitad del siglo XVI y que se redactó para que lo escucharan universitarios de formación escolástica, en los que ya era todo un signo de renovación asumir planteamientos aristotélico-tomistas.

De indis debe verse en conjunción con otra famosa obra del Padre Vitoria, *De iure belli*, pues ambas *relectiones* se complementan, ambas están dedicadas a problemas planteados “con motivo de esos bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios, que desconocidos anteriormente en nuestro viejo mundo, hace cuarenta años han venido a poder de los españoles” (p. 55. Citaremos siempre la traducción castellana de Carlos Baciero, editada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas con motivo del 450 aniversario de su primera lectura. FRANCISCO DE VITORIA. *RELECTIO DE INDIS. Carta magna de los indios*. Madrid 1989); su composición fue casi seguida, se leyeron con sólo unos meses de separación, y parecen estar dirigidas al mismo público. Estas dos relecciones disertan sobre un mismo asunto controvertido, que, según lo que

podríamos llamar el **prólogo** –o el **preámbulo**– Vitoria resume en estas tres cuestiones:

1. Con qué derecho han venido los indios en poder de los españoles. (Se considera en este primer apartado la licitud de ciertas guerras emprendidas contra los indios).

2. Qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil. (Se debatiría ahora la licitud de ciertas formas de apropiación y sometimiento que se hayan aplicado en la política colonial). Y

3. Qué pueden los reyes o la Iglesia sobre ellos en lo espiritual y religioso. (Se discutiría, en tercer lugar, la licitud de ciertos métodos de evangelización ensayados con los infieles). (Ibid.).

Pero Vitoria sólo desarrolló por extenso el primer punto, el más teórico, dejando sin detallar los otros dos, esto es, el punto segundo, que tenía que abordar los principios que deben informar la política a seguir con respecto a los indígenas y las normas a establecer para la política económica colonial, y el punto tercero, que hubiera expuesto los principios de la evangelización de los indios. Estas partes prácticas sobre la ética de la administración colonial, las relaciones jurídico-internacionales y la conversión de los indígenas, que incluyen graves problemas candentes y concretos –p.e. el de las encomiendas, la esclavitud y trata de negros, el monopolio comercial por parte de la nación colonizadora, la forma adecuada de evangelizar, etc.– están omitidas. La laguna es grave y repercute en los teólogos de las tres generaciones de la llamada Escuela de Salamanca, dependientes todos ellos de Vitoria, que tampoco analizan directamente las cuestiones prácticas del gobierno temporal y espiritual de los indios. Pero hemos de ceñirnos a la parte que tenemos, la cual, aunque sólo aborde la cuestión teórica y se mantenga siempre en el plano de los principios, a través de sus frecuentes formulaciones hipotéticas y condicionales (a menudo del tipo “Si se diese tal y tal condición, entonces sería lícita tal y tal acción”), no deja de brindarnos muchos textos significativos, de los que se deducen no pocas conclusiones.

El esquema de la “relección” “*Sobre los indios recientemente descubiertos*” es claro y fácil de reproducir. Después de esa especie de **Prólogo** global que ya hemos presentado, en el que se enumeran las tres cuestiones generales suscitadas por el bautismo de los hijos de los infieles en cumplimiento del texto evangélico que dice: “Enseñad a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”, sigue una **Introducción**, en la que se

razona sobre la necesidad de consultar a los expertos las dudas de conciencia y de seguir su dictamen. Todo ese razonamiento tiene por objetivo argumentar en favor de la conveniencia, la utilidad y la necesidad de que los teólogos aborden la cuestión de los indios, porque, en primer lugar, es una cuestión dudosa; en segundo lugar, su discusión no pertenece en exclusiva a los juristas, como había sido lo habitual, ya que en esa materia no son lo bastante competentes, pues ha de examinarse por “leyes divinas” –es decir, no por leyes humanas, pues no está en juego una cuestión de derechos territoriales o de derecho positivo, sea éste civil o canónico, sino la naturaleza misma del hombre y de la sociedad– y lo que de ahí se derive, además, atañe al “fuero de la conciencia”; y, en tercer lugar, no se tiene certeza de que ya la hayan dilucidado teólogos dignos. Con esta **Introducción** Vitoria se ha asegurado su legitimidad para tratar el tema indiano subrayando su competencia eclesiástico-profesional como sacerdote y teólogo, pero ha insistido también en los serios motivos que tiene para dudar sobre la rectitud de la ocupación de los territorios indios, apelando a informaciones críticas que han llegado a sus oídos. Esta frase no está motivada por la retórica sino que se apoya en testimonios de primera mano y máxima fiabilidad, a saber, los que le proporcionaban los diferentes misioneros dominicos directamente relacionados con el convento en el que el Padre Vitoria vivía, el de San Esteban de Salamanca, muchos de ellos con experiencias significativas en diversas zonas de las Indias. Se sabe que le mantenían bien informado y que le consultaban sus problemas. Retengamos su formulación: “Pero como se oye hablar de tantos asesinatos, de tantos abusos sobre hombres inofensivos, de tantos dueños que han sido despojados de sus bienes y posesiones, con razón se puede dudar si todo esto se ha hecho justa o injustamente” (p. 60). Así pues, tiene fundamentos afirmar, en nuestra opinión, que Vitoria no sólo está reivindicando sus derechos epistemológicos como teólogo, situando el nivel que requiere el adecuado tratamiento de esa cuestión abierta, sino que es consciente, como ser humano, de que el tema que se debate es un problema grave en el que están en juego muchas vidas de hombres indefensos y muchas posibles injusticias. De ahí que concluya diciendo: “Por tanto, me atrevería a pensar que no sólo no es ésta una cuestión ociosa e inútil, sino que prestaría yo un gran servicio, si fuera capaz de tratarla con la profundidad que merece” (p. 61). Su elección traspasa así el ámbito de las meras cuestiones académico-escolares y se sitúa de lleno en el centro de uno de los problemas “mundanos” más candentes de su tiempo, consiguiendo que la teología se convierta, para hablar con Kant, en una *antropología en sentido pragmático*.

Viene a continuación lo que algunos editores llaman la **Primera parte** –y otros el **Capítulo primero**– de la relección. Se analiza aquí lo que constituye una especie de prolegómenos o de cuestión previa a la planteada por el descubrimiento y la conquista, a saber: “¿Estos indios, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños en el ámbito privado y en el público? Eso es: ¿eran verdaderos dueños de sus bienes y propiedades particulares, y había entre ellos quienes fueran verdaderos príncipes y señores de los demás?” (p. 63). *Para Vitoria, que reconoce que los indios son seres humanos y tienen uso de razón, sólo es cierta la conclusión que afirma, por una parte, el dominio de los infieles sobre sus bienes y, por otra, la existencia de verdaderos derechos de propiedad y de soberanía en los indios antes de la llegada de los españoles.* “Los indios eran, sin duda alguna, verdaderos dueños, tanto en el ámbito público como en el privado, lo mismo que los cristianos” (p. 72). Sería inicuo negarles a ellos, que jamás nos hicieron injusticia alguna, lo que concedemos a los sarracenos y judíos.

La **Segunda parte** –o el **Capítulo segundo**– de la obra expone los *Títulos ilegítimos* que pueden alegarse para la posesión hispana de los indios y de sus territorios. Estos títulos no válidos son siete:

1.– Por la autoridad universal del emperador como supuesto soberano del mundo, o como señor de todo el orbe.

2.– Por la autoridad universal del papa y su pretendido señorío civil o temporal sobre todo el orbe.

3.– Por el derecho de descubrimiento.

4.– Por el derecho de compulsión sobre los indios infieles que se resisten a recibir la fe cristiana.

5.– Por los pecados contra naturaleza y la autoridad de los príncipes cristianos para reprimirlos.

6.– Por elección voluntaria o aceptación de la soberanía española, sea por parte del pueblo indio, sea por parte de sus mismos caciques sin consentimiento del pueblo. Y

7.– Por concesión o donación especial de Dios.

Tanto en esta parte como en la siguiente Vitoria sigue un orden bastante estricto en su exposición. Ese orden reconstruye los supuestos derechos que pudiesen llevar los hispanos según las variaciones de la pauta temporal de los

acontecimientos, así pues, primero, cuando la expedición real se dirigía a las tierras de los indios; segundo, cuando las descubrieron; luego, cuando empezaron a conocer su cultura y su religión; después, cuando los indios ya conocían a los españoles, etc. Los argumentos que estos siete títulos no válidos desautorizan fueron defendidos por diferentes autores del XVI y de la Edad Media cristiana, que a menudo son citados en el texto, o bien fueron imaginados por Vitoria como susceptibles de ser defendidos por sus contemporáneos. Aquí conviene recordar el implacable desmontaje a que se somete el tristemente famoso “*Requerimiento*” que los conquistadores trataban de leer a los indios como legitimación de sus acciones. Vitoria no acepta la teoría teocrática medieval, que afirma el dominio del papa también en lo temporal. Ya la había refutado ampliamente en su relección primera. *De potestate Ecclesiae*. Tenía que enfrentarse en este punto a la unánime justificación —en los primeros tiempos de la disputa colonial— de las guerras de conquista por la donación o concesión (*donamus, concedimus et assignamus*) que hizo el papa de aquellos territorios a los reyes de España para la predicación misional (edictos de Alejandro VI *Inter caetera* de 4 de mayo de 1493 y *Dudum siquidem* de 26 de septiembre de 1493, que confirma el anterior, conocidos como las *Bulas alejandrinas*) marcando límites entre España y Portugal (cien millas al oeste de las Azores u otra línea más exacta en la que se conviniera). Los Reyes Católicos las interpretaron, en efecto, como verdadera donación o concesión de dominio, además de ser una encomienda y misión espiritual de predicación (Cf. por ejemplo el testamento de Isabel la Católica de 1504). Y los juristas y teólogos de las juntas de Burgos también lo entendieron así (recuérdense las opiniones de Matías de Paz y de Palacios Rubios, recogidas posteriormente por Sepúlveda, así como el texto y la práctica del citado «*Requerimiento*»). Hasta el P. Las Casas aceptó ese argumento hasta 1540, si bien insistiendo en la pacífica predicación y no en la guerra, y reconociendo a los indios como poseedores de sus bienes). Puede afirmarse, por tanto, que *el primero en rebatir abiertamente la tesis del dominio universal temporal del Papa como título de legítima conquista de América fue Vitoria*, como acertadamente lo ha documentado, por ejemplo, el P. Teófilo Urdanoz.

Veamos brevemente otra cuestión. Desde la Antigüedad ha habido defensores de una monarquía universal o imperio del mundo, que en la Edad Media cobró fuerzas con la idea del *orbis christianus* y la del *Sacrum Imperium* o *imperium totius mundi*, en la que subordinándose el emperador al papa, que es quien le consagra y le corona, puede lograr en lo temporal la conquista del mundo y así conseguir una paz duradera. Varios papas lo propugnaron (Gregorio VII, Inocencio III, Gregorio IX) así como diferentes juristas (el Ostiense, Sassoferato, o

Miguel de Ulzurrun (autor del *Tractatus regiminis mundi*, 1525). La consagración del César Carlos como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, así como acuciantes problemas de la época como el peligro de la invasión turca o los litigios entre naciones europeas, revitalizaron este pretendido título. Pero para Vitoria el emperador no es dueño del mundo. Lo contrario no tiene fundamento ni en el derecho natural, ni en el divino ni en el humano. *Es originaria la división del mundo en diversas naciones. Hay de hecho muchas monarquías independientes, numerosos Estados con plena soberanía.* Y aunque el emperador fuera señor del mundo, no sería lícito que desposeyese a los señores de los bárbaros, que eran legítimos gobernantes suyos.

Al acabar esta segunda parte Vitoria hace una explícita confesión de autonomía e independencia intelectual. El no ha visto escritos sobre la cuestión ni ha intervenido en discusiones sobre la materia. Podría ocurrir que otros hubiesen utilizado “no sin alguna razón” alguno de los argumentos que él ha criticado. Esa sería la responsabilidad de esos expertos. Pero Vitoria habla desde su propia reflexión: “yo hasta ahora no puedo entender otra cosa que lo dicho” (p. 97).

La **Tercera parte** —o el **Capítulo tercero**— de la reelección expone y justifica los **Títulos legítimos y válidos** por los cuales pudieron venir los indios a poder de los españoles, que son también siete, a saber:

1.— Por el derecho de natural sociedad y libre comunicación, y los consiguientes derechos de sociabilidad natural y primarios derechos de gentes.

2.— Por el derecho de predicación y evangelización, y subsiguiente mandato de protección a los misioneros y a las conversiones.

3.— Por el derecho de intervención en defensa de los convertidos.

4.— Por el poder del papa para cambiar, en bien de la fe, a los gobernantes de los pueblos convertidos.

5.— Por el derecho de intervención humanitaria en defensa de la vida de los inocentes y para abolir ritos que conlleven sacrificios humanos y antropofagia.

6.— Por libre elección debidamente garantizada. Y

7.— Por el derecho de intervención por petición de aliados y amigos, cuya defensa sea causa justa de guerra.

A estos siete títulos legítimos expuestos se añade uno más —el octavo— que, en palabras de Vitoria, “podría no precisamente afirmarse, pero sí discutirse, y que parece legítimo para algunos. Yo no me atrevo a darlo por bueno, pero

tampoco a condenarlo del todo” (p. 111). Así pues, con la salvedad indicada, puede añadirse el:

8.— **Título probable.** Por la tutela que los hombres más inteligentes —como los reyes de España— deben ejercer sobre pueblos que aún viven como si fuesen niños —como los indios del Nuevo Mundo—, “con la condición de que se haga por el bien y utilidad de los mismos indios y no tanto en beneficio de los españoles” y “mientras se viera que les conviene” (pp. 112 y 111).

La relección acaba con una **última cuestión**, a saber, ¿qué sucedería si desapareciesen todos esos ocho títulos, esto es, si los indios respetasen esos derechos naturales y de gentes, con lo cual no diesen, por tanto, ocasión para una guerra justa, y no quisiesen tener como gobernantes a príncipes españoles? Según Vitoria, eso no sería ni grave ni preocupante para los intereses hispanos, porque en primer lugar, podría continuar el comercio entre indios y españoles —como contempla el primer título legítimo— y, además, las rentas reales no tendrían que disminuir necesariamente, pues sería lícito que los reyes estableciesen impuestos sobre las mercancías procedentes de América al haber ellos sufragado la primera travesía y encargarse luego de la seguridad de los transportes. Ahora bien, esa situación hipotética en la realidad no se cumple porque, en todo caso, el tercer título legítimo seguiría en vigor ya que, como dice Vitoria, “es evidente que después que se han convertido allí muchos indios, no sería conveniente ni lícito al Rey abandonar del todo la administración y gobierno de aquellos territorios” (p. 112).

Esta última afirmación demuestra que los aspectos que afectan a la religión tienen un peso específico fundamental en esta relección de un catedrático de teología católica que es sacerdote y religioso de la orden dominicana —la orden de los predicadores—. En lo que concierne a este punto de la religión, los indios son considerados como gentes que han de ser evangelizadas, y aunque se hubiesen utilizado métodos injustos, compulsivos y aterrorizadores para su conversión, una vez acontezca el hecho de que ya haya indios convertidos, entonces es lícito protegerlos y el papa puede ponerles nuevos gobernantes, pues esos indios han pasado a ser súbditos espirituales suyos —recuérdese el cuarto título legítimo—. Estar entregado de por vida a la propagación de lo que uno cree con toda firmeza que es la verdad —“el estado de salvación”— no suele ser la condición óptima para que nazca la actitud antropológica, esto es, para interesarse por las creencias religiosas de los otros como algo válido y valioso en sí mismo, susceptible de ampliar nuestra propia forma de ser religiosos y de cuestionar nuestras creencias, aunque hay excepciones, como la de P. Las Casas. Pero todo el contenido de

la obra no se reduce a este punto, por importante que sea. Los tres capítulos principales del libro, es decir, toda la parte central y más original de la relección del Padre Vitoria merece más atención que la que le hemos concedido hasta ahora. De momento sólo contamos con una primera visión de conjunto. Pasemos a nuevas consideraciones.

Se impone que seamos selectivos. Así pues, dejaremos de exponer el significado que tiene en el texto el derecho natural —o la ley natural, *ius naturae*— y las relaciones que guarda con el derecho de gentes —o derecho internacional, *ius gentium*— porque son cuestiones importantes, pero muy complejas, que traspasan el ámbito jurídico y requieren tratamiento filosófico —por ejemplo, implican problemas de teoría del conocimiento, de metafísica y de política—, lo cual nos obligaría a tener que referirnos, cuanto menos, a Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás. No queremos derivar nuestro comentario ni por el cauce de la historia del derecho ni por el de la historia de la filosofía, pues nos hemos propuesto mantenernos en el ámbito de la Antropología y su historia, como dijimos al comienzo. Tampoco reconstruiremos la asombrosa revisión que el Padre Vitoria realiza de *la teoría aristotélica de los esclavos por naturaleza*, así como de la pretendida aplicación de esa teoría a los nuevos bárbaros, es decir, los indios de América, como ya la habían hecho el teólogo John Mair en 1510; el licenciado Gil Gregorio en la Junta de Burgos de 1512; también, aunque con matizaciones, el abogado civil Juan López de Palacios Rubios en su obra de 1513 *“De Insulanis”*; y luego la argumentaría con toda su perspicacia de aristotélico erudito el célebre cronista real y contrincante del Padre Las Casas Juan Ginés de Sepúlveda en su *“Demócrates Secundus”* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, compuesto hacia 1544. Esta revolucionaria reinterpretación de Aristóteles es una de las genialidades del Padre Vitoria y sentó firmes precedentes en el ámbito académico hispano. La cuestión es interesantísima y plenamente antropológica, pero tenemos la suerte de contar con el extraordinario libro de Anthony Pagden, profesor de Historia Moderna en Cambridge, titulado *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid, Alianza, 1988. Original en Cambridge University Press, 1982) que expone con todo detalle la argumentación de Vitoria. A este libro me remito, que reconstruye magistralmente la mentalidad de la época y explicita los supuestos que están vigentes en las líneas tan concisas del teólogo de Salamanca y en las enculturadas mentes del público académico que le escuchaba disertar. No obstante, no podemos reprimir un breve toque de atención con respecto a la forma tan admirable y tan antropológica que tiene Vitoria de hacer nuestra la enigmática alteridad sociocultural de los indios al

compararlos con los campesinos y labriegos de nuestras zonas rurales y, frente a todos los naturalismos esclavistas —o racistas, o sexistas, o biologicistas—, reivindicar el papel de la enculturación y del aprendizaje: “Creo que el hecho de que nos parezcan (los indios) tan retrasados y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales” (p. 72). Nosotros nos limitaremos tan sólo a subrayar ahora en *De Indis* el cumplimiento de un famoso ejemplo que los miembros de la Escuela de Salamanca solían utilizar para explicar su concepción de la ley natural, concretamente la conexión entre los primeros y los segundos preceptos, a saber, el mandamiento “haz a los otros lo que quieres que ellos te hagan a tí” —o, en su formulación negativa, “no hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a tí”—. Vitoria cita este principio (p. 101), lo tiene muy presente y por eso ejercita con frecuencia una doble mirada, es decir, es capaz a menudo de ponerse en la perspectiva de los otros, de *mirar los problemas con los ojos de los otros, concediéndoles los mismos derechos que nos autoatribuimos a nosotros*, pues reconoce en varios pasajes que todos somos seres humanos, todos somos criaturas racionales y libres, y poseemos, por lo tanto, idénticos derechos fundamentales. Veamos algunos ejemplos. En consonancia con Vitoria enumeraremos siete:

1.— Cuando un derecho tiene plena vigencia, porque es de ley natural, comprende a cualquier ser humano, pertenezca al grupo que pertenezca; no es válido insistir en diferencias de religión o de nacionalidad o de cultura, pues transgredir tal derecho equivale a no respetarlo tampoco ante nuestros correligionarios o compatriotas. He aquí unos cuantos textos: “no es lícito despojar de las cosas que poseen a los sarracenos ni a los judíos ni a los demás infieles por el solo hecho de no ser cristianos; y de hacerlo se comete hurto y es rapiña, no menos que si se hiciera a los cristianos” (p. 67). Viceversa: si ejercer determinados derechos de gentes es lícito contra cristianos, también lo es contra los indios (p. 104). 2.— Puesto que no hay nadie que tenga por derecho natural el señorío del orbe “no habría razón mayor para que tuvieran que sujetarse a tal dominio los germanos que los franceses” (p. 77). “Ni el reino de España está sometido al Emperador ni el reino de los franceses” (p. 80). Luego tampoco los indios. 3.—El derecho del descubrimiento, el único con el que al principio Colón se hizo a la mar, “en sí mismo de nada sirve para justificar la posesión, ni más ni menos que si ellos mismos (los indios) nos hubieran descubierto a nosotros” (p. 86). 4.— Los indios no están obligados a creer al primer anuncio que se les haga de la fe cristiana, pues no saben quiénes y de qué condición son los que les

proponen esa religión nueva, como lo confirma el ejemplo siguiente: “Si los mahometanos propusieran simplemente su secta a los indios, del mismo modo que los cristianos, no estarían obligados a creerles; y esto es cierto. Luego tampoco a los cristianos que propongan la fe sin algún motivo de persuasión. Porque no pueden ni están obligados a adivinar cuál de las dos religiones es más verdadera, si no se dejan ver motivos más convincentes a favor de la otra parte: sería creer a la primera, y esto es propio de quien no tiene seso” (p. 90). 5.-La “razón confirmativa” de que los príncipes cristianos, ni siquiera con la autorización del papa, pueden declararles la guerra a los indios por sus pecados contra la ley natural es la siguiente: también los cometen los cristianos –por ejemplo, los cristianos blasfeman, roban y asesinan, que son pecados tan graves o más que la pederastia, el bestialismo, la sodomía o el lesbianismo– y además “esos pecados son más graves entre los cristianos, que saben que son pecados, que entre los bárbaros, que ignoran que son pecados” (p. 95). *La gran capacidad de autocrítica que Vitoria manifiesta –y que nos recuerda las tesis del ensayo sobre los caníbales de su coetáneo Montaigne–, la dirige sobre todo a los españoles seculares*; sus comentarios críticos afloran en varios momentos: “Nada oigo yo de milagros y signos, ni los ejemplos de vida (que los españoles les dan a los indios) son muy religiosos; antes al contrario, llegan noticias de muchos escándalos, de crímenes horrendos y muchos actos de impiedad. (...) Muchos religiosos y otros eclesiásticos, con su vida, sus ejemplos y su diligente predicación hubieran empleado todo su trabajo y diligencia en este asunto (de la predicación) de no haber sido estorbados por otros, cuyo interés es distinto” (p. 92). “¡Dios quiera que no haya (si exceptuamos el pecado de infidelidad) entre algunos cristianos mayores pecados contra las buenas costumbres que los que hay entre esos indios!” (p. 97). “Yo no dudo de que haya habido necesidad de acudir a la fuerza de las armas para que los españoles pudieran permanecer allí, pero me temo que se haya ido más lejos de lo que el derecho y la moral permitían” (p. 107). 6.- Esta capacidad para situarse en el lugar de los otros tiene consecuencias admirables porque ampara derechos humanos de los españoles –como el derecho a inmigrar, comerciar, comunicarse, empadronarse, predicar sus creencias, etc. entre los franceses, por ejemplo, y entre los indios–, pues también “los españoles son prójimos de los indios” (p. 101), convertidos así en el necesitado samaritano de la parábola, y ampara el ejercicio de estos mismos derechos por parte de los franceses, por ejemplo, si se hallan en situación inversa, y por parte de los indios, porque a su vez ellos “son nuestro prójimo” (p. 105). Esas referencias a los españoles en Francia y a los franceses en España están en el texto de la relección y en igualdad explícita con lo que allí se dice de los indios (cf. pp. 100 y 101). Vitoria llega incluso a afirmar la inocencia

de éstos, que con razón temen “al ver a unos hombres de porte extraño, armados y mucho más poderosos que ellos” y movidos por este temor se juntan para expulsar o matar a los españoles que están ejerciendo sus legítimos derechos (p. 103), produciéndose entonces una guerra que es justa por ambas partes. Eso mismo puede ocurrir entre franceses y españoles –Vitoria pone el ejemplo del contencioso sobre la provincia de Borgoña– y hay que tenerlo en cuenta. Se nos advierte, por tanto, que aunque un derecho pueda ser lícito en teoría, al ponerlo en la práctica pudiera ser malo por alguna circunstancia (p. 107), especialmente si el susodicho derecho se hace valer por la fuerza y produce escándalo. Y 7.-El tan debatido título quinto, que legitima la intervención hispana por las leyes tiránicas en daño de los inocentes, por los sacrificios humanos y la antropofagia de los indios, pensamos que está mal interpretado –por ejemplo, por Todorov– cuando se acusa a Vitoria de no respetar el principio de la reciprocidad y decidir unilateralmente el significado de “tiránico”, como si sólo fueran tiránicos los sacrificios humanos de los indios y no las masacres hispanas. Esto es un despropósito, pues ya hemos visto que Vitoria no tiene pelos en la lengua a la hora de criticar las matanzas de sus compatriotas, matanzas que no justificaría ni siquiera al entrar en guerra por causas legítimas, porque insiste muchas veces en que dicha guerra no ha de provocar escándalo. *El argumento que esgrime es claramente universalista y se basa en la defensa de principios que valen para todos los seres humanos, a saber, la vida humana es sagrada –toda vida humana, la de cada uno de los españoles y la de cada uno de los indios– y no es lícito entregar a la muerte a inocentes, aunque éstos lo consientan, como tampoco es lícita la antropofagia. Sería pertinente correlacionar lo que significa la escritura alfabética en el desarrollo de las culturas con la instauración de sacrificios incruentos y con la prohibición expresa de alimentarse con carne humana.* Estos desplazamientos, que no son mínimos, también hacen la historia y también conllevan compromisos morales.

Vista toda la obra en conjunto, podría pensarse que sus fundamentos éticos y antropológicos son, a fin de cuentas, de raíz teológica y que estarían contenidos en algunas citas bíblicas –por ejemplo, éstas: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (cit. en p. 65), “amarás a tu prójimo” y “tendrás cuidado de él” (cit. en pp. 101 y 105), “Predicad el evangelio a toda la humanidad” (cit. en pp. 91 y 105), y algunas más–. No hay por qué negar esta evidente inspiración religiosa, a no ser que su reconocimiento impida afirmar a la vez *el extraordinario esfuerzo que el texto demuestra por ofrecer fundamentos racionales, generales y universales, asumibles por cualquier ser humano, sea de la nación que sea y tenga la religión que tenga.* Ahí está la modernidad sorprendente de

este dominico, que acude a la naturaleza animal, a debatir con un autor del clasicismo grecorromano y al consenso entre la mayoría de los pueblos de la tierra para fundamentar su concepción del derecho natural y del derecho de gentes. Veámoslo: “Todo animal ama a su semejante” (cit. en p. 100). “La naturaleza ha establecido cierto parentesco entre los hombres. Por tanto, va contra el derecho natural que un hombre se enfrente, sin algún motivo, a otro hombre. Pues el hombre no es un lobo para el hombre, como dice Plauto, sino hombre” (pp. 101-102). “En el supuesto de que (el derecho de gentes) no siempre tenga su origen en el derecho natural, sí parece que se tiene en cuenta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo cuando se trata del bien común de todos”. Pues lo que ha establecido la mayoría de los hombres desde los primeros tiempos tiene fuerza de ley, aún con la oposición de los demás (cf. p. 102).

Y para acabar, sería tal vez muy oportuno que los europeos en general y los españoles en particular reflexionáramos sobre la gran distancia que cualquiera puede percibir —y en especial si procede de las Indias y aún se le considera un indio— entre la legislación positiva que actualmente impera en nuestras naciones y aquel principio que Vitoria no se cansa de repetir, pues es el primer título legítimo y válido que defiende y la primera tesis que en ese título afirma, y que dice así: “Los españoles tienen derecho de emigrar a aquellos territorios y a permanecer allí, a condición de que no causen daño a los indios, y éstos no pueden prohibírseles” (p. 99). Vitoria lo considera de derecho natural y lo ve afirmado en el Evangelio (“fui forastero y no me recogiste”), en la primera carta de San Pedro (“Practicad la hospitalidad unos con otros”), pero también en el poeta clásico (“¿Qué raza de hombres es ésta o qué nación tan bárbara que permite semejante práctica? ¡Se nos niega la hospitalidad de sus costas!”) y en el consenso internacional (“En todas las naciones se considera inhumano recibir mal a los forasteros y emigrantes”). Por tanto, Vitoria afirma sin paliativos la tesis siguiente: “el no recibir a los forasteros y extranjeros es de suyo malo” (p. 103). Y si se desea una conclusión jurídica, medítese el silogismo siguiente: “Si no fuera lícito a los españoles emigrar a aquellas regiones, esto sería o por derecho natural o por derecho divino o por derecho humano. Por derecho natural y divino ciertamente es lícito. Ahora bien, si hubiera una ley humana que se apartase sin algún motivo del derecho natural y divino, sería inhumana y no sería racional. En consecuencia, no tendría fuerza de ley” (pp. 100-101).

STVDIVM

Geografía. Historia. Arte. Filosofía.

COLEGIO UNIVERSITARIO DE TERUEL
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

1992

4

DIRECCIÓN

Elvira Burgos Díaz

SECRETARIA

María Dolores Royo Latorre

CONSEJO DE REDACCIÓN

Ernesto Arce Oliva
Elvira Burgos Díaz
Antonio Gargallo Moya
Manuel Górriz Villarroya
Micaela Muñoz Calvo
Gonzalo Pasamar Alzuria
Carmen Peña Ardid
María Dolores Romo Argota
María Dolores Royo Latorre
Francisco José Señalada García
Soledad Tovío Sárnago

CONSEJO CIENTÍFICO

Gonzalo Borrás Gualis
Juan José Carreras Ares
Gregorio Colás Latorre
Joaquín Lomba Fuentes
Eulalia Rodón Binué
José Luis Peña Monné
Esteban Sarasa Sánchez
Pilar Utrilla Miranda

I.S.S.N.: 0213-8085

Depósito Legal: Z-2750-90

Imprime: INO Reproducciones, S.A. Ctra. Castellón, km. 3,800. 50013 Zaragoza

SUMARIO

ARTÍCULOS

PASCUAL RUBIO TERRADO

- Estimación de los umbrales mínimos de viabilidad económica y los óptimos de combinación de tierra y ganado en las explotaciones agrarias del valle del Jiloca (Teruel)* 7

JAVIER CHUECA CIA

- Análisis estructural del área de Montalbán (cordillera Ibérica turolense) a partir de la utilización de imágenes Landsat MSS* 31

GONZALO PASAMAR ALZURIA

- La profesión de historiador en su perspectiva histórica: principales problemas de investigación* 57

IGNACIO PEIRÓ MARTÍN

- Los académicos de la historia o la imagen ideal del historiador decimonónico* 83

JOAN B. LLINARES CHOVER

- La conquista de América analizada por la Universidad hispana del XVI. El padre Francisco de Vitoria* 105

ÉLVIRA BURGOS DÍAZ

- La continuidad de la filosofía dionisiaca de Nietzsche: la auto-comprensión de su pensamiento* 123

J. MIGUEL ESTEBAN

- El impacto de Nietzsche en la razón moderna* 137

ALBERTO CIRIA

- Sobre Sacrificio de Tarkovski* 153

COMUNICACIONES PRESENTADAS EN EL I.^{er} CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA MEDIEVAL (ZARAGOZA, 12-15 DICIEMBRE DE 1990)

CONCEPCIÓN SALINAS ESPINOSA

- Maimónides y la Visión deleitable de Alfonso de la Torre* 189

ELENA CANTARINO

- Ibn 'Arabī: entre la mística y la filosofía* 199

CARLOS BALIÑAS

- Las metáforas de jerarquía, escala y cadena en el pensamiento medieval* 207

CARMEN RAMÍREZ HURTADO

- Orden y Unidad en el platonismo de la estética agustiniana* 215