

CRÍTICA DEL MITO DE LA MODERNIDAD. DIÁLOGO INTERCULTURAL. EL DEBATE ENTRE G. DE SEPÚLVEDA, F. DE VITORIA, B. DE LAS CASAS

1. DIÁLOGO INTERCULTURAL

La mayor parte de los intelectuales latinoamericanos ven en la celebración del V centenario del descubrimiento de América más que una celebración un trágico aniversario, ya que se trató de una 'ocultación del otro', o sea de los indios, considerados víctimas del primer holocausto del mito violento de la Modernidad¹. Como escribe B. de Las Casas, en su testamento por estas obras sacrílegas y de ignominia, consumadas de una manera injusta, bárbara y tiránica, Dios reservará a España su ira y su furor por las sangrientas riquezas usurpadas por tanta matanza. Comentando estas proféticas palabras, T. Todorov sugiere condenar también a toda Europa² y, por parte nuestra, nos permitimos adjuntar: 'toda la Europa cristiana', aunque hay que hablar no de venganza sino de perdón después de un juicio que tendrá que eludir posiciones extremas, esperando en la instauración de una relación ante todo moral fundada en la igual dignidad del otro, que no puede serlo sin la abolición progresiva de las desigualdades.

De toda manera hay que volver la mirada al porvenir. Y el porvenir no puede que perseguir el ideal —¿utópico?— fundado en la igualdad de todos los hombres, después de haber eliminado aquellos prejuicios sobre la naturaleza de los indios que están sujetos a un proceso continuo de extinción, no obstante los esfuerzos y tomas de posición de la opinión pública. Además, hay que rehusar unas nostalgias positivistas fundadas en la inferioridad de la raza; más bien, por

1 I. Ellacuría, *Quinto centenario de América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento?*, Barcelona 1990.

2 T. Todorov, *La conquête de l'Amérique*, Paris 1982.

este lado, América representa un ideal universal, al que también Europa está acercándose, no sin contradicciones, como se puede ver con el problema de la inmigración: aquello de la raza cósmica ya anticipado por Vasconcelos³.

América se funda en el hibridismo, en la mezcla de razas; es una condición a la que se le obligó a aquellos pueblos, pero después se ha reputado casi natural la convivencia con europeos, criollos, africanos... De aquí brota no la falsa tesis de la inferioridad de la raza, sino la utopía de una raza de razas, de una cultura de las culturas, no en la base del atropello y violencia, sino de la solidaridad en el reconocimiento de las distinciones en la igualdad. En un mundo como el de hoy, pluricéntrico y pluralista, en el que la globalización e interdependencia constituyen una condición inexorable, resulta anacronista toda supremacía totalizadora.

Al contrario de los que —a la manera de Montaigne o R. Rorty— creen que la existencia de distintas culturas, de 'mundos de la vida' sean incomunicables e incommensurables, otros, como Dussel, criticando el mito de la modernidad fundado en el eurocentrismo, toman como punto de partida el marginado e excluido —el Otro— para elaborar una ética de la liberación en diálogo con las éticas de la comunicación.

En una comparación con Ricoeur y Levinas, se parte de la afirmación de la alteridad para establecer las condiciones de posibilidades de un verdadero diálogo inter y trans-cultural: problemas todos que se pueden encontrar *in nuce* también en el celebre debate de Valladolid en 1550, del que se puede históricamente trazar tres posturas teóricas en la manera de inserción del otro, en la que Apel y Habermas definen 'comunidad de la comunicación', ya que se trata de la justificación (o condena) de la violencia y de la conquista civilizadora del siglo XVI: 1) la Modernidad como emancipación (Giné de Sepúlveda); 2) la Modernización como utopía (G. de Mendieta); 3) la crítica del 'mito de la Modernidad' (B. de las Casas)⁴ por el Derecho internacional (F. de Vitoria).

Nuestro estudio quiere limitarse al examen de dichos temas, refiriéndose particularmente a los resultados éticos-filosóficos, sin naturalmente pretender de terminar el problema del descubrimiento de América.

3 J. Vasconcelos, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, México 1925.

4 Cf. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, México 1977; Id., «Una conversación con R. Rorty... Desde el sufrimiento del Otro», en Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, México 1993. Sobre el diálogo intercultural, R. Fernet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José 1994.

2. A LOS ORÍGENES DEL MITO DE LA MODERNIDAD

Las figuras de la 'invención' (O'Gormann)⁵, del 'descubrimiento' (Colombo), de la 'conquista' material (Cortés) y espiritual (evangelización) de la 'colonización' constituyen una clave hermenéutica para aclarar el 'problema de América' a la búsqueda de sus raíces, de su identidad, pero también de la enorme tragedia que se perpetuó frente a ella, por la que fue necesario de parte de la Iglesia, con motivo del Jubileo, arrepentirse y pedir perdón. Colombo, como ha subrayado Todorov, 'descubre América, pero no los americanos', pues está más interesado en los signos del medio frente a los de los hombres, con los que no habla, pues le falta la correlación entre «los elementos asumidos en el plan de la expresión (la lengua) y los que pertenecen al plan de lo real. Al contrario, Cortés busca 'comprender' las formas simbólico-expresivas para poder 'tomar', o sea conquistar, las poblaciones mejicanas. Por su parte, Las Casas, aunque amando a los indígenas, no los conoce adecuadamente; así, más que hablar 'con ellos', habla 'de ellos' con el rey, el Papa, etc. Durán y Sahagún, que persiguen la conquista espiritual, buscan conocer los ritos y mitos de los indios para desarraigarlos mejor de los imaginarios colectivos y después destruirlos.

Conocemos el célebre debate sobre la naturaleza racional y, al final, sobre la calificación de humanos, que hay que atribuir a aquellos seres descubiertos en 1492. Después, también Simón Bolívar se había preguntado si los indios eran europeos, españoles u americanos, ya que le parecía encontrarse frente a individuos mitad indígena y mitad española, o una mezcla del unos y de otros.

De aquí nace la lucha entre la cultura materna indígena y la paterna del conquistador-colonizador. En este ámbito hay que considerar el problema de América para resolver el que no sean suficientes unas perspectivas socio-económicas centradas en la así llamada 'teoría de la dependencia'⁶ y 'geoculturales'⁷, así como se pueden discutir unas posturas casi utópicas cuando, a partir del siglo XVIII, América se consideró tierra de promisión y experimentación en los ámbitos más distintos, de lo político a lo social. Así, A. Reyes descubre en América un posible laboratorio en el que realizar «una justicia más justa, una mejor libertad, una felicidad más completa; en suma, una república de sueño, una utopía»⁸. Por su parte, Valenilla⁹, por medio de la fenomenología existencial, habla

5 E. O'Gorman, *The Invention of America*, Blomington 1961.

6 VV. AA., *Sociología del desarrollo*, Buenos Aires 1970; VV. AA., *La dependencia político-económica de América Latina*, México 1969; A. Gunder Frank, *Capitalism und Underdevelopment in Latin America*, New York-London 1977.

7 R. Kusch, *América profunda*, Buenos Aires 1975.

8 A. Reyes, *Ultima Tule*, en *Obras Completas*, México 1960, t. 11, p. 58.

9 E. Mayz Valenilla, «El problema de América» (1975), en *Latinoamerica*, 93 (1979) 1-35.

de lo americano en perseverante espera, del que se puede poner de relieve la angustia para el verdadero ser, que, por una parte, es algo jamás poseído por completo; por otra, es también eso a lo que la existencia tiende inexorablemente. Por tanto, necesita una investigación histórica para proyectar un porvenir sin caer en posturas pesimistas, pero tampoco en la resignación. L. Zea¹⁰ ha interpretado la espera de la que habla Valenilla como invitación para empeñarse en una acción históricamente posible, siendo la dimensión histórica —como han subrayado Ortega y Gasset y J. Gaos— la real actuación de la esencia del hombre. Una crítica a la postura utópica está expresada por A. Caturelli¹¹, el que habla de dos caras de América en continua tensión, aunque la nueva América no se sobrepone a la vieja, sino que la presupone. Los antepasados de estas teorías pueden encontrarse en Keyserling¹² y sobre todo en Hegel¹³, cuya posición es ejemplar, sea por lo que afirma, sea por lo que niega con relación a América, lo que es algo que hacer. Pues tienen un pasado y, por eso, historia sólo las entidades estatales, Hegel pone América en la prehistoria, la que, lejos de ser devaluada, tiene un papel central, ya que prepara el espíritu como autoconciencia libre que se explica sobre todo en la realidad del Estado. Los pueblos de América, de una forma no distinta de los seres naturales, no tienen historia, pues es en la naturaleza, mezclada con los animales y el paisaje, en que fermenta lo humano. Por eso, en Hegel, como ha subrayado Ortega, la prehistoria es geografía. Hegel vislumbra en América los ratos de la inautenticidad, sea de la tierra —muy joven—, sea de sus habitantes. También la fauna es débil y frágil, mientras que los hombres tienen una «civilización natural que debía desaparecer al primer contacto con el espíritu». América siempre se mostró impotente desde el punto de vista físico y espiritual. Desde que los europeos llegaron a América, los indígenas desaparecieron poco a poco por la actividad europea. La razón de todo eso está en el hecho de que aquellos pueblos «de débil constitución desaparecen al contacto de pueblos más civilizados, de cultura más fuerte». También las «organizaciones eclesíásticas han impuesto su autoridad espiritual».

Por la debilidad constitutiva del indigena se importaron en América los negros, para disfrutar en los trabajos la furza de ellos, por la mayor postura a la asimilación de la civilidad europea frente a los americanos! América del Sur

10 L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México 1969; Id., *América en la historia*, 1957, Madrid 1970. De ahí el debate sobre el sentido de una original filosofía latinoamericana entre Zea, L. Villoro y A. Salazar Bondy.

11 A. Caturelli, *América bifronte*, Buenos Aires 1961.

12 G. H. Keyserling, *Sudamerikanische Meditationen*, Innsbruck 1950.

13 G. W. F. Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», en *Werke*, Frankfurt 1970, t. 12.

se conquistó; a partir de eso el predominio del poder militar, del clericalismo, del ateusamiento y de la vanidad de los títulos de honor; al contrario América del Norte se colonizó; por eso hay el espíritu de iniciativa, la defensa de las libertades individuales, la inclinación republicana y el sentido de la religión protestante. No obstante eso, Hegel atribuye a América un papel en la historia. En efecto ella es a sus ojos el país del porvenir, aquello al que, en la lucha entre Norte y Sur, mirará el interés de la historia universal. Ella es un país de nostalgia por todos los que están hartos del consunto histórico de la vieja Europa. Se dice que Napoleón afirmó: '*Cette vieille Europe m'ennuie*'. América tiene que dejar el ámbito en el que se ha movido la historia del mundo. Pero, en cuanto país del porvenir América no interesa, porque el filósofo no hace profecías, concluye Hegel, que evacua de América sus caracteres de nueva y sana barbarie. de estas, y no de la técnica europea, que sólo es una repercusión del viejo mundo, depende el nuevo estadio de la evolución que América tiene que representar ¹⁴.

3. CRÍTICA DEL MITO DE LA MODERNIDAD COMO EMANCIPACIÓN EUROCÉNTRICA

En el celebre debate de Valladolid (1550), como hemos dicho, se confrontan posiciones que, en cierto sentido, sobrepasan el objeto del debate en aquella particular circunstancia histórica para configurarse en cierto sentido como método y criterio de valor en la relación con el otro, con referencia a su participación a la comunidad de comunicación, como diría hoy Apel ¹⁵. Ante todo la postura del gran humanista español, Ginés de Sepúlveda que, aunque en el lenguaje escolástico de su tiempo, expresa cínicamente el mito de la modernidad, concebida como emancipación, que conlleva la violencia y el sacrificio del otro, el que tiene la culpa de su misma inmadurez o menor edad, como dirá Kant ¹⁶. En suma, la argumentación de Sepúlveda, que identifica cada distinción con la inferioridad, se funda en las tesis siguientes: los indios están inferiores por naturaleza, practican el cannibalismo, sacrifican los seres humanos, no conocen a la religión cristiana; y en un postulado que prescribe el hecho de que los españoles tienen el derecho/deber de imponer el bien, o sea lo que ellos piensan que sea el bien según su perspectiva eurocéntrica. Desde el punto

14 J. Ortega y Gasset, *Hegel y América*.

15 Sobre el debate entre Sepúlveda-Las Casas, véase L. Hanke, *Aristotle and the American Indian*, London 1970; S. Zavalla, *L'Amérique Latine, philosophie de la conquête*, Paris 1977.

16 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

de vista ético, estamos frente a la elección del bien común, transindividual, frente a lo individual. A eso, como veremos se opone el acercamiento 'moderno' de Las Casas, por el que el bien personal (por ejemplo, la vida) tiene el primato sobre el bien común.

Contando las razones de la guerra justa y de la violencia contras los indios, G. de Sepúlveda, afirma que siendo aquellos hombres barbaros y serviles por naturaleza, incultos e inhumanos, se rechazan de aceptar el comando de los que están más prudentes, potentes y perfectos que ellos; comando que llevaría a ellos muchos beneficios; en efecto, es «justo, según el derecho natural, que la materia obedece a la forma, el cuerpo al alma, el instinto a la razón, los brutos al hombre, la mujer al varón, el imperfecto al perfecto, por el bien de todos»¹⁷. Está de más comentar estas afirmaciones, en particular allí donde se quiere el bien de todo el mundo y los grandes beneficios relativos al predominio de la cultura y civilizaciones europeas en los que se consideran en practica inferiores y barbaros, además que culpables por su misma condición en la que se encuentran. Rehaciendose a Aristoteles —por el que 'el perfecto tiene que comandar y dominar sobre el imperfecto'¹⁸— y a los *Proverbios* —por los que «El necio tiene que servir el sabio»¹⁹— Ginés concluye afirmando que los españoles tienen que predominar sobre estos barbaros del Nuevo Mundo, que se caracterizan por sus inferioridades frente a los españoles, así como los niños frente a los adultos y las mujeres a los hombres²⁰.

Este recurso a la dominación y a la violencia se piensa sea una oportuna obra de emancipación y de modernización de los indios los que se caracterizan de esta manera por la instauración de relaciones socio-políticas y jurídicas además que por la falta de autodeterminación en el sentido de la subjetividad moderna. Ninguno de estos 'homúnculos', además, tiene individualmente nada en propiedad, porque todo está en las manos de los dueños de ellos, que impropriamente llaman rey, al albedrio del que obedecen más que a la libertad de ellos²¹.

Es urgente, además, extirpar las vulgares maldades y los graves crimines consumados en el uso de devorar carne humana; es, por eso, un deber salvar muchos inocentes que estos barbaros sacrificaban²². Con esta argumentación,

17 G. de Sepúlveda, *De la justa causa de la guerra contra los indios*, 1550, México 1987, p. 153.

18 *Ibid.*, p. 85.

19 *Ibid.*, p. 83.

20 *Ibid.*, p. 101.

21 *Ibid.*, pp. 109-111.

22 *Ibid.*, p. 155.

Sepúlveda pasa del concepto de la modernidad, que tiene que ser superado, al mito de la misma modernidad, que hay que deestructurar ya que implica una inversión, en cuanto los indios, víctimas inocentes de la violencia, se creen culpables y ofrecidos en sacrificio para la emancipación y el progreso, mientras que el culpable se considera merecedor por su acción pedagógico-político-civilizadora, en suma por su violencia necesaria (guerra justa) y los beneficios sufrimientos dados al otro y a las culturas distintas.

Por eso, los bárbaros deben reconocer la dominación española e si no la aceptan pueden ser obligados por medio de las armas; por esa la guerra sería una guerra justa²³. La justificación del uso de la violencia y por ley natural de la guerra justa en lugar de la argumentación racional para entrar, como dirían hoy Apel o Habermas, en la comunidad de comunicación, se funda también en la parábola del evangelio (Lc 14, 15-24) de aquel dueño que, después de haber convidado muchos por las nupcias, al final obliga a los pobres a la participación al banquete. A este respecto Ginés se rehace incluso a la interpretación de san Agustín, el que, refiriéndose a los primeros, subraya el hecho de que están convidados a entrar, mientras los pobres están obligados aludiendo así a los dos periodos de la Iglesia²⁴. Después de la entrada forzosa en la comunidad de la comunicación, Ginés acepta, igual que Las Casas, la oportunidad de guiarlos a la religión cristiana, la que no se transmite con la fuerza, sino con el ejemplo y la persuasión²⁵.

Pero no se practicó este método, ya que se actuó una conquista también en el plan espiritual y religioso. En efecto los misioneros se reservaron el papel de destruir la idolatría, asumiendo la postura de conquistadores 'espirituales' y con determinación destruyeron los templos más importantes²⁶. Se puede solo subrayar como esta conquista empezó con la llegada en México de los primeros doce misioneros franciscanos en 1524 y continuó hasta 1551 (I Concilio de Lima) o hasta 1568, fecha de la Gran Junta llamada por Felipe II²⁷. No es esta la ocasión para argumentar sobre el tema de la evangelización, con sus luces y sobre todo sus oscuridades²⁸. Como se sabe, los conquistadores, antes de luchar

23 *Ibid.*, p. 135.

24 *Ibid.*, pp. 143-145.

25 *Ibid.*, p. 175.

26 G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México 1945, t. II, pp. 72-73.

27 Sobre esta datación, E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca 1983. Es de opinión contraria, J. L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Los Ángeles 1956; G. Gutiérrez, *Dios o el oro de las Indias*, Salamanca 1989.

28 Sobre la evangelización, E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, cit., t. I, vol. I, pp. 281-365; L. Rivera Pagan, *Evangelización y violencia*, San Juan 1991; R. de Roux, *Dos mundos enfrentados*, Bogotá 1990.

contra los indios, los los apostrofaban con el *requerimiento*, frente al que desproposito B. de Las Casas afirmaba que no sabía que hacer ²⁹.

Los conquistadores espirituales sólo raramente buscaron obrar desde el interior de la cultura y mentalidad de los pueblos a evangelizar, aunque no faltan esfuerzos para conocer los usos y costumbres, en una palabra, la visión del mundo de ellos (*Weltanschauung*), pero solo para poderla mejor estirparla de la imaginación colectiva. de esta manera, los Aztecas y los Incas, ya que non aceptan la recta razón ³⁰, se consideran barbaros y por eso hay que considerarlos inferiores a las poblaciones de las Indias Orientales, que hay que tratar «analogamente a la predicación de los Apostoles a los griecos y romanes». Aún más inferiores y barbaros hay que considerar los indigenas como hombres incompletos e instruirlos como se hace con los niños. Por tanto hay que usar la fuerza aún en contra de sus voluntad (Lc 14, 23) al fin que pueden llegar al 'Reino de Dios' ³¹. Conocer para mejor destruir: este era al fin e también el punto de vista de G. de Mendieta que cree esencial para luchar contra la idolatría empezar con el destruir y incendiar los templos. Se empezó en 1525, a Texcuco, donde se encontraban los templos más hermosos e imponentes ³².

4. LA RELECTIO DE INDIS Y EL DERECHO INTERNACIONAL

Distinta es la postura asumida por F. de Vitoria que puede ser justamente considerado el ideador del moderno derecho internacional fundado en las nuevas relaciones entre los pueblos.

La *Relictio de Indis* de 1539 ³³, que representa la base del derecho internacional moderno y, al final, una contribución a la paz, pone en discusión los presupuestos etico-teológicos-jurídicos de la conquista y pues el mismo *Requirimiento*, en la base del que se creía hasta aquel momento de legalizar la impresa de la conquista por parte de los españoles.

En eso está la originalidad del acercamiento de Vitoria, que critica una mentalidad, en suma una concepción del mundo, enraizada ya desde siglos en los gobernadores como en los mismos *conquistadores*. La *Relictio* está articulada ³⁴

29 B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, México 1951, t. III, p. 58.

30 J. de Acosta, «De procuranda orum salute», en *Obras Completas*, Madrid 1954, p. 392.

31 *Ibid.*, p. 393.

32 Cf. G. de Mendieta, o. c., t. II, pp. 70-71.

33 F. de Vitoria, *Relictio de Indis*, 1539, ed. crítica de L. Pereña - M. Pérez Prendes, Madrid 1967.

34 L. Pereña, *La idea de justicia en la conquista de América*, Madrid 1992, p. 105.

de una manera singular; en efecto, después de una introducción que se remiere a los presupuestos juridico-filosoficos, Vitoria examina, en el lenguaje de su tiempo, antes los *titulos no legitimos de la conquista* y pues también aquellos muy pocos titulos legitimos. La defensa de los derechos de los indios parece evidente cuando pone la cuestión de principio, en los tres capitulos fundamentales, que se refieren al reconocimiento de la 'dignidad humana' de los indios, al derecho de aquellos pueblos a la defensa de su soberanía (*dominium*), al derecho del orbe a colaborar constructivamente para la solidaridad entre los pueblos. El interés de la Relectio está no tanto en el hecho de que el autor examina publicamente una nueva cuestión, que en realidad ya se había discutida - cuanto porque él adsume como intelectual una función de mediación cultural cuando propone el tema de los derechos humanos en una nueva concepción de las relaciones entre autoridad soberana y libertad de los hombres a la luz de la salvación cristiana, desmantelando de tal manera la visión medieval del *dominus orbis* y los consiguientes discutibles presupuestos que arreglaban las relaciones humanas.

De la tratación del Maestro de Prima Teología queremos analizar las contribuciones filosóficos-juridicos con particular referencia: al fundamento de los derechos humanos en sí mismos y, dadas las circunstancias historicas, en defensa de los derechos de los indios; al problema del *jus gentium*, es decir del derecho de los pueblos a la luz de las revoluciones religiosas y socio-politicas de aquella epoca pero con la mirada a nuestro tiempo. Vitoria subraya un problema preliminar sobre quien tiene que ocuparse de los problemas de los indios afirmando que es papel no solo de los juristas, sino incluso de los teologos sin poner de parte la misma evaluación por parte de la conciencia humana; porque en casos dudosos y frente a situaciones nuevas hay que referirse a una autoridad sabia y competente, el Maestro de Prima Teología pone de relieve implicitamente las responsabilidades de la Corona. En particular, no nos podemos referirnos solo a los juristas para resolver el problema de la legitimidad del dominio de los españoles sobre los pueblos del nuevo mundo, ya que ellos no están sujetos al derecho positivo, ni se puede apelarse a una ley humana, sino a la ley divina, frente a la que los juristas no tienen un dominio necesario. A partir de estas premisas, sale la cuestión central: *utrum barbari essent veri domini ante adventum hispanorum*. Para contetsar a esta pregunta importante, Vitoria se remiere al *dominium rerum* reconociendo a los indios las capacidades naturales, tipica de cada ser humano, del derecho de propiedad, o sea de administrar y utilizar las cosas. Estas capacidades de dominio la tienen también los infieles además que los que pecan, contrariamente a lo que afirma Wyclif. Por este fin Vitoria hace, como de costumbre, un *excursus* histórico sobre los fundamentos juridicos-filosóficos del *dominium* conexandolo a la noción de justicia y subrayando de una manera particular el aspecto humanista frente a lo del conocimiento formal además que el caracter, por así decirlo,

historico y subjetivo frente al objetivo-universal en comparación con Tomás de Aquino. No hablaremos aquí del tema complejo de las relaciones entre Vitoria y Tomás que representa indudablemente la fuente primaria para el maestro salmantino ³⁵.

Solo hay que poner de relieve el hecho de que de Tomás, Vitoria mutua y aplica a la cuestión de los indios estos principios generales:

1. Cada hombre, en cuanto *imago Dei*, tiene una personal dignidad y por eso es sujeto de derechos fundamentales independientemente de su condición de la fe cristiana, a la que está libre de adherir como es libre incluso en la elección del gobierno político.

2. Las formas del poder y dominio se introdujeron con el derecho humano que no está anulado por el derecho divino.

3. La Iglesia no tiene poder sobre los pueblos infieles que no están sometidos *de iure et de facto* o que no ocupen tierras de rey cristianos. Por eso ella no puede forzarlos a elegir o cambiar regimen político. Lo que no excluye una intervención indirecta de la misma Iglesia apelándose a sus finalidades espirituales.

Vitoria define el *jus* como *facultas utendi re* refiriéndose al teologo alemán contemporaneo K. Summenhart (*De contractibus*, q.1) asumiendo la acepción más larga, o sea el *tertio modo* (q.1, 25-26) con el que él entiende la relación entre *jus* y *dominium*. de esta manera Vitoria actua una gran evolución frente a la misma tradición clasica afirmando que el *dominium* es una disposición natural de cada ser humano, en suma un *derecho natural subjetivo*. Ni pueden, por eso, estar privados de eso lo indios, cuya dignidad humana está fuera de discusión, porque seres racionales y por eso portadores de derechos humanos subjetivos y, pues, *veri domini*. A parti de eso, Vitoria desmantela toda concepción que define el Papa como *monarcha temporalis in todo orbe* y además las pretensiones de la misma corona española de sujetar los pueblos recién descubiertos para evangelizarlos y sobre todo para sujetarlos. Estamos frente a titulos ilegítimos, pues que el *dominium* se funda exclusivamente en el derecho natural, derecho divino e humano. Por eso nadie puede elegirse *dominus orbis* ya que todos los hombres están libres por derecho natural. Pues no hay razón que legitima la subordinación de un pueblo por parte de otro. Por lo que se remiere al derecho divino, hay solo que destacar la afirmación de Jesús, por el que «mi reino no pertenece a este mundo» (Jn 18, 36). Por lo que se remiere

35 Sobre la diversas interpretaciones, véase D. Deckers, *Gerechtigkeit und Recht*, Freiburg 1991, pp. 125-147, que muestra la insuficiencia de la perspectiva tomista. Es de otra opinión J. B. Brufau, «La noción analógica del *dominium* en santo Tomás, F. de Vitoria, D. de Soto», en *Salmaticensis*, 4 (1957) 96-136.

al contrario al derecho humano, el imperador se puede considerar *dominus orbis* solo para la autoridad de la ley, la que no existe y, aunque fuera, este poder, sería ilegítimo, porque la ley supone la jurisdicción; y si el imperador no tenía antes de la ley una jurisdicción del mundo, la ley no pudo obligar aquellos que no eran sujetos³⁶. Por lo que se refiere a la autoridad del Papa, con clarividencia y espíritu reformador, Vitoria destruye la tesis antigua del *dominus totius orbis*, ante todo porque Cristo mismo nunca ha afirmado su dominio temporal sino un reino espiritual; ni podría ser algo distinto para el Papa que es su vicario. En segundo lugar, no toca al Papa ningún poder temporal ni por derecho natural, ni por derecho humano y tampoco por derecho divino. Frente a este último «*nullus profertur. Ergo frustra et voluntarie asservitur*»³⁷. Está de más destacar la revolucionaria afirmación según el que, la vuelta al derecho divino no consta en ningún lugar, por eso se lo afirma arbitrariamente y sin fundamento. A conclusión del análisis de los títulos ilegítimos, el Maestro de Prima Teología afirma la ilegalidad de todo dominio de los españoles sobre los pueblos recién descubiertos, a los que al contrario toca pleno derecho a la libertad religiosa, frente al que desea una elección libre y voluntaria³⁸. En la análisis de los títulos legales, Vitoria afronta la cuestión del *jus gentium*, frente al que su posición es tanto innovadora cuanto genial si se considera ella a la luz de las fuentes histórico-jurídicas, del debate de su tiempo y por unos aspectos de su singular agudez en consideración de los futuros desarrollos en las relaciones entre los pueblos en el plan del Derecho internacional moderno, del que el puede ser a buen derecho considerado en alguna manera el iniciador e ideador junto a Grozio. Después de la crítica radical al *dominus totius orbis*, la doctrina del *jus gentium*, en cuanto *jus naturalis et communicationis* en la base de una idea universal, permite a Vitoria expresar su postura centrada en una más conforme y igual relación entre los pueblos aunque si no faltan dudas e incertumbres doctrinales en una materia, por otra parte, nueva a la luz de las contingencias históricas; ni hay que dejar de parte, juntos a los impulsos teóricos reformadores, incluso concepciones ligadas al pasado y a la tradición no ajenas de una postura, en última análisis, calificable de eurocentrismo.

No es el lugar para analizar la compleja y larga historia del *jus gentium* ni de seguir la evolución intelectual del mismo Vitoria sobre este importante tema en relación esencialmente aunque si no exclusivamente con Tomás de Aquino; nos concentraremos, más bien, en la contribución original del Maestro de Prima Teología al problema de los indios en la certidumbre que sus intuiciones van más allá para afrontar cuestiones de su tiempo con la mirada hacia

36 F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, I, 2, 2-3.

37 *Ibid.*, I, 2, 5.

38 *Ibid.*, I, 2, 23.

los futuros desarrollos. Hay que subrayar que las intuiciones de Vitoria son objetos de discusión de parte de los estudiosos sea desde el punto de vista hermeneutico que en sí mismas. En suma se puede observar que las afirmaciones expresadas en los *Comentarios a la Summa Theologiae* de santo Tomás, con particular referencia a la *Secunda secundae*, q.57, art. 3, «*utrum jus gentium sit idem cum jure naturali*», buscan demostrar que el *jus gentium* no deriva directamente de la *ratio naturalis* o de las *naturales conclusiones*, sugiriendo que el hombre sea en parte el autor. Se trata de un fino apartamiento de acento de la parte objetiva al subjetivo, mostrando en el *consensus* establecido «*ex conditio hominum*»³⁹, la origen e incluso en cierto sentido el fundamento. Preguntandose en la manera de la dominación española sobre los indios a título de sociedad y comunidad natural (*ratione naturalis societatis et communitatis*), Vitoria propone nuevamente las razones del *jus gentium* a partir de los 'sujetos protagonistas'. Los españoles tienen derecho, pero sin dar daño a los indios⁴⁰. Y eso *ex jure gentium*, cuyas gentes, como veremos, son a un tiempo el sujeto e objeto. Estamos frente a una concepción del *jus gentium* que «*vel est ius naturale vel derivatur ex iure naturali*». Pero, en el curso de la huistoria, este derecho de las gentes fundado en el derecho natural tiene incluso caracteres de derecho positivo ya que todos los hombres y los sujetos de derechos, pues los pueblos, llevan consigo derechos particularmente después del desmantelamiento del *dominus totius orbis*. Esta acepción en sentido por así decirlo intersubjetivo se destaca de la *Relectio de Indis*, en la que Vitoria estende el derecho de las gentes más allá de la cuestión de los indios, implicando todos los pueblos en sostener que cada uno de ellos tiene derecho a actuar un cambio comercial, a recurrir otro país (*in casu* los españoles a recorrer la Francia); hay, pues, derechos naturales además que los derechos de las gentes a desfrutar de los bienes comunes como el aire, el mar, los ríos, los embarcaderos⁴¹; y además los derechos que se refieren al *status* de embajadores, al tratamiento de los empuisionados de guerra, etc. Ni falta el recurso a la fuerza y a la guerra justa para aquellos que niegaran o impidieran el ejercicio de estos derechos.

El fundamento de este *jus gentium* se funda no solo en la *ratio naturalis* tomista sino también y sobre todo en el criterio del *consensus virtualis*, es decir en el consenso *totius orbis*. Este *consensus virtualis seu interpretationis*, que de alguna manera se puede considerar igual al *dominus totius orbis*, no hay que entenderlo como contracto a la manera del contracto social de la sociedad

39 F. de Vitoria, *Comentarios a la Summa Theologiae*, Ila-IIae, q.57, art. 3, ad 2. Sobre este problema, véase S. Ramirez, *El derecho de gentes*, Madrid 1955.

40 F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, I, 3,1.

41 *Ibid.*, I, 3, 1.

moderna, ni asimilarlo a la voluntad general (Rousseau), sino como «la expresión de una ‘razón practica’ realmente fundada en la dignidad humana de la *imago Dei*»⁴². Este consenso tiene validez aunque si a ello participa en unas situaciones históricas solo la mayoría. «*Et dato quod non semper derivetur ex iure naturali, sequi videtur consensus maioris partis totius orbis, maxime pro bono communi omnium*»⁴³.

El *jus gentium*, fundado en el *consensus*, obliga en fuerza de la ley (*vim legis*)⁴⁴. Con esta teoría, Vitoria contribuye de manera original a la instauración de un nuevo *jus societatis et communicationis*⁴⁵.

Vitoria quiere colocar sus originales teorías en el ámbito de la tradición filosófico-jurídica conociendo el impacto revolucionario de la crítica al imperialismo cristiano. Su posición está sin embargo, por así decirlo, a mitad entre la tradición y la reforma, por eso sea los tradicionalistas sea los progresistas han luchado contra ella. Es aún una posición novedosa pero en el camino de la tradición; solo hay que destacar el hecho de que él en última instancia justifica —no sin una postura eurocentrica, se diría hoy— la dominación de España en América aunque juzga ilegítimo hacer guerra a los nuevos pueblos porque infieles, pecadores, antropofagos, etc. Ni cree legítimo convertirlos con la fuerza al cristianismo.

No obstante esas posiciones equilibradas la postura de Vitoria se vió con sospecha y ha sido acusada de posible atentado a la dignidad del Imperador y del Papa por su crítica al imperialismo cristiano. No es causal que bajo el pontificado de Sixto V su *Relectio de Indis* tuvo el peligro de ponerse al índice, para sustraerse al que F. de la Peña buscó demostrar el carácter apócrifo.

5. LA POSTURA PROFÉTICA DE B. DE LAS CASAS

Distinta y a los antipodas de la postura de Ginés, de G. de Mendieta y del mismo Vitoria, es la de B. de Las Casas, el que rehuye con fuerza el recurso a la irracionalidad y a la coercición para que el otro engresa —en el lenguaje actual de Apel y Habermas— en la comunidad de la comunicación, en la que hay que avanzar con el método racional y por el diálogo en la base del reconocimiento de la igual dignidad y de iguales derechos⁴⁶. Hay que establecer las

42 A. Lamacchia, *Introduzione a F. de Vitoria, Relectio de Indis*, Bari 1996, p. xciii.

43 F. de Vitoria, *Relectio de Indis*, I, 3, 3-4.

44 *Ibid.*, I, 3, 3-4.

45 V. Carro, *La ‘communitas orbis’ y las rutas del derecho internacional*, Palencia 1962.

46 B. de Las Casas, *De unico modo de atraer a todo los pueblos a la verdadera religión*, 1536, México 1975, 2.ª ed., p. 343.

condiciones de posibilidades racionales para entrar en la comunidad de comunicación sin recurrir a la violencia y a la guerra, del que enumera las consecuencias negativas ⁴⁷. Pero la violencia contra los indios no se puede justificar. En este caso se trata de una guerra injusta ⁴⁸. Al contrario, Las Casas afirma claramente que «los dominadores tienen la culpa principal y están en el pecado grave ⁴⁹.

Las Casas busca modernizar al indígena sin destruir la alteridad, ni amainándose en sueños nostálgicos pre-modernos. La verdadera religión se puede enseñar a través de la persuasión y la razón, por tanto, sin violencia ⁵⁰. Todo eso se funda en premisas antropológicas y éticas de Las Casas, por el que la criatura racional tiene una natural actitud a ser convencida pero de manera voluntaria ⁵¹. Él ha destacado, en la base de las aportaciones del mundo clásico (Seneca y Cicerone) del pensamiento aristotélico-tomista y de los erasmistas, una antropología metafísica, en el que ha fundado los derechos naturales y los derechos humanos que suponen una naturaleza humana predicable de todos los individuos marcados por la igual dignidad. Cada hombre está definido como animal racional que tiene inteligencia, voluntad y libre albedrío ⁵². Por eso, la condición de bárbaros que en unos pueblos podrían encontrarse constituye un hecho accidental, que se puede superar por la educación y la evangelización. Aunque admitiendo un pluralismo cultural, Las Casas no profesa un relativismo cultural, ya que reconoce que el criterio de juicio no puede consistir en el seguir la razón y la naturaleza humana, en el que se funda el derecho natural, el que es «común a todos los hombres», y en el que se fundan aquello positivo y el de las gentes ⁵³. Todos los hombres, iguales por naturaleza, son libres; por eso la esclavitud es un hecho accidental y fortuito, que se puede inscribir al derecho positivo y al de las gentes, no al derecho natural. «Originariamente todas las criaturas nacen libres (...). Dios no ha creado algunos esclavos y otros libres, pero a todos ha dado un mismo libre albedrío» ⁵⁴.

47 *Ibid.*, pp. 343-344.

48 *Ibid.*, p. 431.

49 *Ibid.*, p. 446.

50 *Ibid.*, p. 65.

51 *Ibid.*, p. 71.

52 B. de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, 1539, México 1967, t. III, cap. XLVIII.

53 B. de Las Casas, «Tratado comprobatorio del imperio soberano», 1522, en *Tratados*, México 1965, t. II, pp. 1069-1071.

54 B. de Las Casas, «Algunos principios que deben servir de punto de partida en la controversia destinada a poner de manifiesto y defender la justicia de los indios», en *Tratados*, cit., pp. 1249-1250.

Ya que cada hombre tiene derecho a la libertad religiosa, la conversión de los indios al cristianismo no se puede forzar, sino tiene que ser pacífica y fundada en el diálogo y el testigo ⁵⁵.

Sin embargo no prevalecieron las impostaciones de los erasmistas y de Las Casas ⁵⁶, el que bien alcanzó la máxima posibilidad de conciencia crítica, pues que, aunque desde una perspectiva europea, se pone de la parte del Otro, aceptando las distinciones pero rechazando conductas y actos contrarios a la razón y a los derechos humanos, sin todavía admitir el método violento sino practicando el diálogo y la tolerancia con respeto a las iguales dignidades de todos los interlocutores. Pero la razón crítica de Bartolomé, que no es anti-moderna bien renegando una concepción de la modernidad concebida como emancipación impuesta por Europa elegida como depositaria y paradigma de la cultura y civilidad, se ha suplantado por la razón estratégica, por el realismo cínico (por ej., de Felipe II) que, bien entre periódicas vicisitudes, llegó hasta nosotros. No es el lugar para recurrir esta historia que, naturalmente, tiene que evaluarse con objetividad y sin adsumir posiciones extremas. No hay duda de que los debates que se refieren al descubrimiento del nuevo mundo, por unos lados, son hoy aun dramáticamente actuales por la situación en la que está aquel continente latinoamericano, sea en el plan de la ética de la comunicación y de la liberación ⁵⁷, frente al que adsumen un papel fundamental las nociones de libertad, justicia y bien.

RESUMEN

Montaigne e R.Rorty comparten la tesis que l'existencia empírica de distintas culturas, de 'mundos vitales' son incomunicables e incommensurables. En contra, E. Dussel ha propuesto una ética de la liberación con una crítica del mito de la modernidad fundado en el eurocentrismo. En particular se parte de la exclusión del Otro por abrirse a una ética de la comunicación. En diálogo con Ricoeur y Levinas el punto de partida es l'affirmación del Otro entendido como persona y se establecen las condiciones de posibilidad de un real diálogo inter y trans-cultural. Estos temas actuales están ya *in nuce* especialmente en el viejo debate de Valladolid de 1550. De ahí es posible históricamente encontrar

55 B. de Las Casas, *De unico modo*, cit., pp. 72-73.

56 Sobre la actitud de Las Casas, VV. AA., *En el quinto centenario de B. de Las Casas*, Madrid 1986; M. Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en B. de las Casas*, Barcelona 1994; S. Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*, Madrid 1994.

57 Véase el debate entre K. O. Apel y E. Dussel sobre la ética de la liberación y/o la ética de la comunicación.

tres actitudes teóricas acerca de los modos de insertar el Otro en eso que Apel y Habermas llaman 'comunidad de comunicación'. En efecto, se trata de justificar o condenar la violencia y la 'conquista civilizadora' del siglo XVI: 1. La modernidad como emancipación (Ginés de Sepulveda); 2. la modernización como utopía (G. De Mendieta); 3. la crítica del 'mito de la modernidad' (B. de Las Casas) en nombre del derecho internacional (F. de Vitoria).

Nuestro ensayo se limita al examen de dichos temas en el ámbito ético-filosófico, con algunas consideraciones socio-políticas actuales.

ARMANDO SAVIGNANO