

EL PROBLEMA ETICO DE LA CONQUISTA DE AMERICA: POSICIONES DOCTRINALES Y PROYECCION ACTUAL

Me propongo en estas páginas una reflexión acerca del problema ético de la conquista de América, como aporte al estudio del pensamiento filosófico-teológico generado por la polémica jurídico-política sobre este hecho, y de acuerdo al proyecto del *Corpus Hispanorum de Pace*: análisis del papel histórico de la Escuela de Salamanca en la configuración del pensamiento iberoamericano. Recordemos que los objetivos de este proyecto¹ son: 1) Reivindicación científica de la Escuela; 2) aplicación del método histórico para analizar su originalidad y aportación; 3) proyección actual para la reconstrucción democrática de la convivencia, en el marco de un nuevo concepto (más amplio) del hispanismo.

POSICIONES DOCTRINALES: LA POLEMICA ETICA SEPULVEDA/LAS CASAS

Apenas producido el descubrimiento, y ya en los primeros tiempos de la conquista, los teólogos y filósofos salmantinos tematizaron este hecho en sus reflexiones, siguiendo tres líneas focales: jurídico-política, ética y teológica. El deslinde de los tres aspectos no es claro, porque aparecen mezclados en las obras de esta época, y los tres se influyen entre sí. Deslindarlos para señalar claramente las posiciones doctrinarias y sus respectivas proyecciones es una de las tareas de interés hodierno.

Desde el punto de vista doctrinario, la Escuela de Salamanca trató conjunta y confusamente los tres aspectos. Cronológicamente, en cambio, pueden distinguirse claramente tres periodos: 1) El de la Escuela de Vitoria, Soto, Melchor Cano y Diego de Covarrubias, entre otros. Comienza con ellos el tratamiento teológico sistemático sobre el derecho a la conquista. Coincide parcialmente con lo que se ha llamado la «Edad de bronce» de la conquista (1492-1534) y que desde el punto de vista moral se caracterizó, según Alvarez Turienzo², por tomar provisiones sin criterio definido, a cargo de los descubridores y según la necesidad del momento. Este pensamiento es sin duda novedoso, bien que algunos antecedentes de Vitoria, como también de Suárez, pueden rastrearse en la filosofía española

1 Cf. Luciano Pereña, 'La Escuela de Salamanca en la configuración del pensamiento iberoamericano', *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca 1988) pp. 45-46.

2 'Discordia en la ética del descubrimiento y la conquista americanas', *ibid.*, p. 17.

del s. xv³. 2) Una segunda generación de la Escuela, constituida por Juan de la Peña, Pedro Sotomayor, los maestros de Alcalá, etc., tiene como tema central el de la colonización y los «derechos humanos» de los indios. Como aporte fundamental se destaca el uso del método histórico en el tratamiento de la «duda indiana», con el concurso testimonial de misioneros y catedráticos, como Las Casas, Domingo de Santo Tomás, Alonso de Veracruz, José de Acosta, etc. Esta polémica abarcó los años 1534 a 1568, constituyendo el aspecto más importante e interesante desde el punto de vista de la Etica. 3) Una tercera generación se ocupó de la teoría de la guerra justa y la solución pacífica de controversias, con Fernando Pérez, los maestros de Evora y Coimbra y la culminación en Suárez. Coincide con el denominado «periodo de reconversión colonial» (1568-1610) que tiene por objeto aplicar las tesis de la Escuela de Salamanca a la realidad americana por la vía académica de las Universidades de México, Perú, Nueva España, Bogotá, Quito y Guatemala. Este proceso comienza con el magisterio mexicano de Alonso de la Veracruz en 1553, hasta la aparición del *De procuranda Indorum salute*, de Acosta, en 1588. Puede afirmarse, como lo sostienen los responsables del Corpus Hispanorum, que esta conjunción entre la especulación salmanticense y la experiencia americana permitió una configuración dinámica del pensamiento de la Escuela. A partir de aquí el pensamiento salmantino sobre el tema queda definitivamente consolidado. Los autores posteriores, españoles y americanos (incluyendo nuestros catedráticos rioplatenses), en general se limitarán a exponerlo con mayores o menores comentarios incidentales. Ni siquiera la época borbónica, que en otros aspectos fue fecunda en nuevas ideas, logró construir otra teoría acerca de la conquista americana. El pensamiento ilustrado que suele considerarse la base ideológica de los movimientos independentistas del s. xix se limitó a una crítica externa y a un enfoque desde otro punto de vista. Esto explica, a nuestro juicio, que los mismos pensadores que se opusieron con argumentos filosófico-políticos a la continuación del dominio español en América, usaron el principio de la «herencia política» y así justificaron el dominio de las nuevas repúblicas con los títulos españoles de los cuales se consideraron legatarios⁴.

En nuestros países se enseñó reiteradamente la suma escolástica sobre estas cuestiones que tuvo origen en Salamanca, y los argentinos conservamos constancias hasta fines del s. xviii, tema sobre el que me he ocupado en otras oportunidades⁵. Bajo el título de «Si nuestros reyes católicos tienen justos títulos para poseer estas tierras» se resumieron los principales tópicos de acuerdo, sin que prácticamente quedara huella de la polémica anterior. Habiendo predominado finalmente la tesis intermedia de Vitoria, quien admitía el derecho a la conquista (bien que con limitaciones teóricas y prácticas), podía omitirse —si parecía prudente— la

3 Cf. Joaquín Carreras y Artau, 'Antecedentes de la doctrina jurídico-internacional de Vitoria y Suárez en la filosofía española del s. xv', *Revista de Filosofía*, 7 (1948) 737-745.

4 Cf. mi trabajo 'Relaciones Iglesia-Estado según manuscritos académicos del Río de La Plata (s. xviii)', comunicación al VIII Congreso de AHILA, Szeged, septiembre 1987.

5 V. manuscritos analizados en *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia* (Bs. As., FECIC, 1979), especialmente los de Mariano Medrano.

referencia a los tópicos controvertidos (el derecho subjetivo del rey, la donación papal), limitando la exposición a los títulos jusnaturalistas que eran admitidos por todos: el derecho natural de viajar, el de proteger a los indios convertidos, la predicación del Evangelio, la punición de crímenes horribles y antihumanos como el sacrificio de niños, etc. Desde otro punto de vista puede decirse que en los ss. xvii y xviii la profunda transformación social de las regiones americanas tornó anacrónica la polémica sobre los indios: exterminados algunos y convertidos otros, el indio dejó de ser un problema principal para las autoridades y la sociedad adquirió la fisonomía colonial: criollos, mestizos, mulatos, negros constituían un conjunto heterogéneo en búsqueda de una cierta identidad comunitaria, dentro del cual los indios puros —si había— quedaban en minoría. También en otras ocasiones he avanzado la hipótesis de que si el tema de la legitimidad de la conquista reaparece hacia fines del s. xviii en nuestras constancias académicas, esto se debe a la inquietud borbónica por fortalecer el poder central frenando la difusión de las ideas enciclopedistas, indirectamente libertarias. Pero en este caso el sentido de la cuestión ya no es igual al original: no se trata de resolver un problema de conciencia moral y política sobre el tratamiento a los indios, sino recordar a los súbditos sus deberes de lealtad, obediencia y fidelidad a la Corona.

En síntesis, estimo que desde el punto de vista estrictamente filosófico, el problema ético de la conquista de América quedó cerrado a fines del s. xvi y que no hay aportes significativos posteriores. Por lo tanto es legítimo simplificar las muchas puntas expositivas (no doctrinarias) reduciéndolas a la controversia Sepúlveda-Las Casas y la solución intermedia de Vitoria.

Volvamos, pues, al problema, tal como quedó planteado en esa época. Este planteamiento agudizó la crisis de los conceptos éticos medievales que ya había comenzado en el Renacimiento, independientemente del caso americano. El debate abierto por Fray Antonio de Montesinos en 1511, y continuado luego con Las Casas, tuvo una respuesta real en las Instrucciones de 1513, 1542, 1573, etc. en cuanto a sus efectos prácticos. Desde el punto de vista doctrinario, la cuestión tiene dos supuestos importantes, como ya lo ha señalado Alvarez Turienzo: el tema histórico-político (*Bula Inter cetera* de Alejandro VI) y el antropológico cultural. Estos supuestos no han sido analizados teóricamente en cuanto a la influencia determinante que su adopción conllevaba en la respuesta a la cuestión de la justificación ética de la conquista. Aun cuando algunos pensadores negaran al Papa derecho para disponer por donación de tierras que no eran suyas, los argumentos esgrimidos no salían del terreno del pensamiento jurídico común, y no alcanzaron a significar una reflexión sobre el uso ideológico de la generalización de ciertos principios del derecho privado (por ej. el de donar).

Sin embargo, la polémica despertada por la «duda indiana» comportó un significativo avance doctrinario que sería deshonesto silenciar. No sólo permitió clarificar algunos conceptos jurídicos que luego fueron esenciales en el naciente derecho internacional y de los cuales se aprovechó Grocio. En filosofía determinó una importante profundización antropológica al trabajar no sólo abstractamente, sino con correlatos empíricos. En realidad el instrumental teórico de que dispusieron los salmantinos para

abordar este grave asunto no era abundante. Por eso no podemos aplicarles el criterio valorativo que hoy tenemos acerca de la autoconciencia crítica, sino que debemos medir el avance realizado en relación al estado inicial. En los párrafos siguientes trataremos en concreto este aspecto.

No vamos a detenernos en la historia de la polémica, sino a centrarnos en las posiciones doctrinarias antitéticas que resultaron de ella. Considero que la fijación propuesta por Alvarez Turienzo es esencialmente la más correcta y por ello la tomaré como base de mis reflexiones. Los dos autores que representan las dos posiciones son Sepúlveda y Las Casas⁶. La posición de Vitoria se presenta como una vía media, con la particularidad de ser anterior a la controversia, pues su relección *De Indiis* es de 1538, mientras que el punto culminante de la polémica se fija en 1550-1551.

Sepúlveda sostenía: 1) Los indios antes de la conquista eran bárbaros e infrahumanos; 2) Cometían pecados gravísimos contra la ley natural, por los cuales debían ser castigados, quedando la punición a cargo de la autoridad pública real y pontificia; 3) Todos los hombres (españoles) tenían a su cargo esta empresa en América; 4) Es de derecho natural y divino corregir los yerros de los indios. Este punto de vista ético puede caracterizarse como teleológico pragmático, que plasma en una moral de la eficacia, en los códigos deontológicos y en un criterio consecuencialista cuya instancia justificadora está en los resultados.

Las Casas sostenía: 1) Todas las guerras contra los indios fueron injustas; 2) Los indios antes de la conquista eran libres y dueños de sus bienes por derecho natural, los españoles los han despojado sin tener títulos legítimos para ello. Su criterio ético es caracterizado por Alvarez Turienzo como una moral del compromiso absoluto⁷.

Ambas posiciones son doctrinas incompatibles, porque los supuestos antropológicos son diversos. Una superación de estas diferencias sólo es posible teniendo en cuenta la instancia meta-ética de la cuestión. Desde el punto de vista inmediato histórico, el gran valor de la posición de Vitoria fue hallar un punto medio que aplacara los ánimos y reconociera los aspectos que parecían más rescatables, éticamente hablando, de ambas posiciones. En síntesis Vitoria da la razón a Las Casas en cuanto a la esencial identidad de la naturaleza humana en todos los hombres, pero admite en la práctica el criterio consecuencialista. Turienzo ha dicho, gráficamente, que Vitoria sigue a Las Casas en la letra grande de su texto, y a Sepúlveda en la pequeña: la casuística corrige los principios. Precisamente estimo que este deseo, sin duda sincero, de hallar una solución aceptable desde todos los puntos de vista, constituye la mayor limitación de lo que fue en definitiva la respuesta doctrinaria de la Escuela salmantina, porque de este modo se impidió un desarrollo teórico de la alternativa conceptual acerca del tema antropológico que está en la base: el concepto de «naturaleza humana».

En efecto, las dos posturas éticas y ético-teológicas que hemos señalado dependen de diversas concepciones antropológicas, divergen acerca de qué debe entenderse por «naturaleza humana». Para Sepúlveda, en la

6 El documento fundamental es *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de Las Casas* (Madrid 1975).

7 Art. cit., p. 40.

línea de Aristóteles (o más bien de su interpretación escolástica) la naturaleza humana tiene un sentido normativo, es el ser humano «perfecto», cuyo tipo histórico acabado es el hombre cristiano. Todos los demás son «un poco menos hombres» (infrahumanos en este sentido). En cambio Las Casas sostenía una tesis naturalista, en el sentido de que todo lo que hay en el hombre es humano. Todos los argumentos que se esgrimieron y que Sepúlveda acepta, para justificar la guerra o el despojo de los indios, parten de la idea —no cuestionada— de que el estado «salvaje» es infrahumano y que los hombres civilizados son «más hombres» que los otros. Incluso tienen, no sólo el derecho sino aún el deber de elevar a los salvajes al rango de humanidad plena civilizándolos, aún contra su voluntad. Por tanto se justifica éticamente el dominio que éstos ejercen, ya que en definitiva no lo hacen sólo ni principalmente en su beneficio, sino en beneficio del salvaje, a quien permitirán condiciones más humanas de vida. Esta idea no es nueva. Aristóteles la desarrolló en su *Política* para justificar la esclavitud natural y el medioevo la retomó para justificar las cruzadas contra los infieles. Aún hoy no puede considerarse una ideología histórica. Está en el fondo de todo colonialismo, en cualquiera de sus formas, incluso las más refinadas. La «duda indiana» podría ampliarse, pues, al cuestionamiento de la expansión (aunque más pacífica, al menos aparentemente) de la cultura occidental (criterios estéticos, técnica, costumbres, religión, etc.) a culturas de distinta tradición como las africanas o las asiáticas. En el fondo el argumento es el mismo, aunque tampoco se explicita.

Si miramos la cuestión en perspectiva histórica, podemos ver por qué la controversia no tuvo solución teórica en su momento (así como, en cierto sentido, hoy se escamotea el planteamiento meta ético) y por qué de hecho no influyó en las leyes reales, si bien determinó mayores controles y suprimió la palabra «conquista» en los documentos oficiales (como un deseo de cambiar mágicamente la realidad). Explica aún las desinteligencias insalvables entre los sucesivos admiradores y detractores de la obra colonizadora de España. El diagnóstico que me parece más acertado es el siguiente: faltó la comprensión de la dimensión meta-ética de la cuestión. Ahora trataremos de señalarla.

Las posiciones en pugna y aún las más críticas y matizadas como las de Vitoria y Suárez, operaron en un primer nivel del discurso. Procedían intuitivamente derivando conclusiones éticas de sus concepciones antropológicas más o menos implícitas. En una segunda instancia el escándalo del choque doctrinario frontal llevó a repensar las posturas antropológicas, pero —no por falta de interés ni capacidad, sino por el impedimento de la propia inserción cultural— las disputas se consideraron siempre resolubles argumentativamente, en el sentido de que dos proposiciones filosóficas incompatibles no pueden ser ambas válidas y determinar la validez de una y la correlativa invalidez de otra puede hacerse siempre por medios lógicos. En otros términos, no conocieron los problemas de la inconmensurabilidad teórica.

Precisamente en los tres puntos fundamentales del disenso hay casos claros de inconmensurabilidad, es decir, ausencia de criterios o reglas de preferencia o solución de conflicto entre ellos. El hecho del conflicto teó-

rico, por otra parte, se deduce más bien de las consecuencias pragmáticas que se derivan, que de la patencia del mismo. Justamente por eso ciertas vías conciliadoras con éxito fáctico soslayan el punto central permitiendo un adormecimiento, a veces largo, del problema. Veamos ahora estos tres puntos.

1. *El concepto de «naturaleza humana»*

Ya indicamos que éste fue un disenso bastante explícito, y que la oposición entre el concepto naturalista y el normativo fue vista e incluso tematizada. Falta añadir que la filosofía no posee una meta-teoría que permita decidir cuál de las dos concepciones acerca de qué es «naturaleza humana» sea la «verdadera». Inclusive podríamos decir que el concepto mismo de «verdad» aplicado al caso es ambiguo. En efecto, si aceptamos la concepción clásica de verdad como adecuación entre el pensamiento y la realidad, nos encontramos con la imposibilidad de decidir cuál es la «realidad» mencionada por el concepto «naturaleza humana», pues obviamente no es el hombre concreto, sino su principio de humanidad. En definitiva, la controversia versa acerca del significado de «naturaleza humana» y este significado es distinto para unos y otros, sin que haya un objeto real (no construido) con el cual pueda compararse. La Escuela salmantina sólo llegó a la primera constatación: la divergencia sobre el concepto. Hoy podemos decir que esa divergencia es filosóficamente irresoluble, bien que es analizable y discutible argumentativamente (es decir, desde un punto de vista racional). Tenemos, pues, aquí, el primer límite meta-ético de la cuestión.

2. *El castigo por derecho divino*

El concepto de «derecho divino» no es, claro está, filosófico. En teología se lo usa frecuentemente y hasta puede sostenerse que tiene fundamento bíblico. Pero esto corresponde a una instancia exclusivamente religiosa, es decir, los contenidos del derecho divino derivado de la revelación cristiana, y hasta su existencia misma dependen de la fe que se tenga en esta religión. Por tanto no hay modo válido de transformarlo en un concepto filosófico, a menos que se lo entienda referido a un corpus filosófico basado y justificado por la religión. Si existe o no una «filosofía cristiana», en qué sentido sería o no auténtica filosofía, es una controversia sobre la cual ha corrido bastante tinta y en la que no voy a entrar. Basta con la consideración siguiente: los contenidos de dicha filosofía, incluyendo éste que nos ocupa, serán auténtica filosofía en la medida en que puedan ser objeto de una discusión crítica y racional que abarque sus fundamentos, es decir, con la condición de que sus principios no sean a priori aceptados por el interlocutor. Y en este caso suponemos por hipótesis que el interlocutor (por ej. los indios supuestamente juscriminales) no acepta la religión cristiana como instancia válida determinante de sus reglas de conducta. En un caso de tal divergencia, el concepto no puede ser universalmente aplicado desde la razón misma, sino, como de hecho sucedió (y sigue sucediendo en algunos casos más o menos semejantes) por la fuerza. Ahora bien, la justificación del uso de la fuerza es, a su

vez, intrasistemática, es decir, se autojustifica en la medida en que nos mantengamos en los supuestos del sistema, pero no hay una instancia justificante ulterior, porque no hay un meta-sistema que establezca las reglas según las cuales los sistemas deben ser preferidos. En efecto, no sabemos cómo decidir críticamente si debemos preferir el sistema de la «filosofía cristiana» o algún otro alternativo, supuesto que los interesados en pugna no sean creyentes cristianos, sino que deban resolver la cuestión sólo mediante el ejercicio crítico de la razón. He aquí otro límite meta-ético.

3. *La extensión de la «gestión»*

El Derecho Romano conoció la institución del «gestor», es decir, de quien ejerce actos jurídicos o con consecuencias de ese tipo en nombre y representación de otro, a veces incluso sin conocimiento explícito del beneficiario, pero con el argumento de la aprobación supuesta (de haberlo sabido lo habría aprobado o hecho así) y hasta del consenso ficto. Estos principios regían originalmente para el derecho privado, pero estas figuras pasaron al derecho público y luego la Iglesia (y también en su tiempo el Imperio) las asumieron como justificación jurídica de ciertos procedimientos oficiales. La inexistencia de un derecho internacional de las naciones y la restricción del derecho de gentes a la comunidad mediterránea generó un vacío que fue llenado pragmáticamente con estos recursos. Por lo tanto el principio de que todo español en América es gestor natural de la autoridad real y eclesiástica que manda punir a los indios criminales, era lo suficientemente creíble como para no despertar mayores escrúpulos de conciencia. Por eso es que los misioneros que se opusieron a la práctica rapiñosa de los adelantados, en realidad no cuestionaron el principio de la gestoría, sino los abusos a que daba lugar. Hoy el derecho ha avanzado lo suficiente como para poner límites a las pretensiones de gestión. Pero para ello ha debido redefinir la libertad jurídica. La controversia sobre la libertad natural como fundamento de la civil no tiene solución en la iusfilosofía hodierna, como tampoco la hubiera tenido entonces, porque también aquí nos encontramos con la carencia de un meta-principio.

PROYECCIONES ACTUALES

Si atendemos al tercer objetivo del proyecto del Corpus Hispanorum de Pace, parece insoslayable atender a la experiencia histórico-filosófica que significó la controversia sobre la justificación ética de la conquista. Hoy tal vez asistamos a una época que, en varios sentidos, presenta sugestivas analogías. La polémica Sepúlveda/Las Casas tiene sus versiones s. xx en las discusiones ideológicas internacionales y los argumentos esgrimidos para justificar intervenciones económicas e incluso militares, o para condenarlas. Luego de excitar indebidamente los ánimos, las discusiones llegan a puntos muertos. La lección histórica de la Escuela salmantina debiera enseñarnos algo. En primer lugar, los límites de la posibilidad de un discurso apodíctico en estas cuestiones, bastante modestos para

todas las posiciones encontradas. Además, que aún con ellos siempre es posible una argumentación racional y que no hay, por tanto, motivos para renunciar al diálogo. Y finalmente, tomar conciencia de la provisoriedad de nuestras respuestas. La historia no siempre nos dará la razón o nos absolverá. Pero si cada época y cada grupo intelectual piensa los problemas de su tiempo con honestidad, seguramente hallará la mejor respuesta posible, dadas las circunstancias. En esto, como en otras cosas, lo perfecto es enemigo de lo bueno.

Por eso podríamos arriesgar la enunciación de tres líneas de reflexión en torno al nuevo hispanismo en el marco de una controversia democrática internacional: 1) Aceptación del inevitable pluralismo ideológico en la comunidad mundial; 2) determinación y respeto por la diferencia propia de cada comunidad regional, cultural, étnica, religiosa, etc.; 3) proyección de estas diferencias en un discurso universal. Es un proyecto enorme, pero hay que encararlo. Un largo camino comienza con el primer paso. La Escuela de Salamanca lo ha dado, nuestra tarea es seguirlo.

CELINA A. LERTORA MENDOZA