

## MODERNIDAD Y ALTERIDAD (LAS CASAS, VITORIA Y SUÁREZ: 1514-1617)

La filosofía política moderna se origina en la reflexión sobre el problema de la apertura del mundo europeo al Atlántico; es decir fue una filosofía hispánica. Por ello, no son ni Maquiavelo ni Hobbes los que inician la filosofía política moderna, sino aquellos pensadores que se hicieron cargo de la expansión de Europa hacia un mundo colonial. La cuestión del otro y el derecho a la conquista serán los temas iniciales de la filosofía de la primera Modernidad. La cuestión del consenso del pueblo como origen del ejercicio legítimo del poder irá creciendo desde Bartolomé de Las Casas hasta Francisco Suárez, y permanecerá como un horizonte crítico de la Modernidad posterior centro-europea.

### 1. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (1484-1566)

Bartolomé de Las Casas es un crítico de la Modernidad naciente, cuya sombra cubre los cinco últimos siglos. Es el «máximo de conciencia crítica mundial posible», no sólo desde Europa —como lo pensaba hasta escribir estas páginas—, sino desde las Indias mismas, desde los amerindios. Desarrolla coherentemente una teoría de *pretensión universal de verdad*, de todo participante serio y honesto (europeo o amerindio, y aún africano o árabe) —contra el relativismo, o el escepticismo a la manera de Richard Rorty— en el diálogo intercultural, lo que no le impide, de todas maneras, articular de modo insigne una posición no sólo de tolerancia (lo que es puramente negativo), sino de plena responsabilidad por el Otro (que es una actitud positiva), desde una *pretensión universal de validez*<sup>1</sup> que obliga ética y políticamente a tomar «en serio» los

1 Nuestra argumentación presupone una clara diferencia entre «pretensión (*claim*, *Anspruch*) de verdad» y «pretensión de validez» (véase Dussel, 1998 [153 ss.]; y Dussel, 1998b). Dicha distinción es imposible en una teoría consensualista de la verdad como las de K.-O. Apel o J. Habermas.

derechos (y por ello también los deberes deducibles de dichos derechos) del Otro, de manera ejemplar hasta el siglo XXI<sup>2</sup>.

En la biografía de Las Casas podemos detectar los momentos de su posición filosófica ético-política con respecto a la expansión primera de la Modernidad. En su inicio es simplemente un andaluz más, que parte a las Indias (1502) como soldado. Después ejerce el sacerdocio católico. En 1514 cambia su orientación existencial y comienza la lucha en contra de la injusticia que sufren los indios; en 1547 descubre que la misma injusticia la sufren los esclavos africanos. Tuvo así una maduración teórica que deseamos mostrar.

Ante la realidad de una violencia que se extenderá posteriormente al África y al Asia, ante la no-escucha del grito del Otro, se levantó este primer antidiscurso filosófico de la Modernidad. Europa no tenía completa conciencia tranquila. Al menos al comienzo la crítica era todavía posible. Por ello deseamos dar al pensar filosófico político explícito de Bartolomé de Las Casas la importancia epistemológica todavía no reconocida por la historia de la filosofía moderna. Se trataría del primer discurso crítico de toda la Modernidad; discurso crítico «localizado», territorializado en América misma, desde un «afuera» de Europa en su inicio (en su «exterioridad»), y hasta su muerte cincuenta y dos años después. Las Casas fue un docto observador crítico. Consideremos, en primer lugar, un texto entre tantos, que se sitúa, exactamente, como «puente» entre dos épocas: entre la concepción del «mundo antiguo» (que se despliega frente al mundo musulmán) y el «nuevo mundo» como «sistema mundo» (que se despliega ante culturas extra-mediterráneas, las del Atlántico y posteriormente del Pacífico).

En 1552, Bartolomé escribe el *Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos*<sup>3</sup>, y argumenta acerca de la injusticia de hacer esclavos a los indios, que sólo se justificaría si hubiera habido causa de guerra justa, cuestión en la que Juan Ginés de Sepúlveda estaría de algún modo de acuerdo:

«Que no haya habido causa justa parece [...] porque ni por injurias que los indios hubieran hecho, ni porque les persiguiesen, impugnasen, ni inquietasen (porque nunca los vieron ni conocieron), según hacen los turcos y los moros de África<sup>4</sup>; ni porque tuviesen nuestras tierras, que en otro tiempo

2 Mostraremos cómo Bartolomé de Las Casas se arregla filosóficamente para articular una pretensión honesta universal de verdad con la aceptación de la disidencia del Otro, disidencia a la que tiene derecho, y por ello honesto deber (obligación), de defender su posición hasta con las armas («guerra justa» de defensa del indio contra los cristianos españoles), y hasta el «Juicio Final». No ha habido, que yo sepa, posición más coherente y crítica.

3 Bartolomé de Las Casas, 1957, t. I, p. 258 ss.

4 «Porque nunca los conocieron» es una referencia a la extrema novedad del acontecimiento. Además, sus indicaciones se relacionan con el Mediterráneo, con el Sur de Europa, como es

hubiesen sido de cristianos (porque nunca lo fueron, o a lo menos no hay noticia de ello, como *África lo fue en tiempo de San Agustín, y el reino de Granada, y lo es el Imperio de Constantinopla y el reino de Jerusalén*<sup>5</sup>; tampoco porque sean hostes propios o enemigos capitales<sup>6</sup> [...] Pues por la sola ampliación y predicación de la fe entre gentes e tierra de gentiles [...] nunca hubo ley divina ni humana que guerra consintiese ni permitiese, antes la condenan todas [...] a no ser que] se deba de introducir como la suya introdujo Mahoma»<sup>7</sup>.

Como puede verse, estamos en el «comienzo del comienzo» de la Modernidad. Las referencias son «extra» europeo-latinas. Nada hay que justifique la guerra, la «conquista» de las Indias Occidentales, que serán las primeras «colonias» europeas, sobre las que se cifrará la acumulación paulatina de riquezas, de «fuerza», de estructuras de una hegemonía todavía regional (que se ejerce sobre el Océano Atlántico y no sobre la India o la China) durante casi tres siglos, hasta la revolución industrial, para «superar» después, por la revolución industrial económica y técnicamente, al Indostán y a la China. Es una crítica argumentada en novedosa estrategia en filosofía política; es la *primera* crítica en el gestarse mismo del «sistema mundo» (origen del proceso hoy denominado de «globalización»), de la violencia como movimiento originario en la implantación del nuevo sistema.

Bartolomé de Las Casas toma decididamente en su argumentación la perspectiva del indígena dominado como punto de partida de su discurso crítico, organizado lógicamente y filosóficamente desde el horizonte de la escolástica *moderna* de la Escuela de Salamanca —el centro universitario europeo más importante en el siglo XVI, en torno al convento dominico de San Esteban—. La ventaja sobre los filósofos de «santiesteban» es que tuvo Bartolomé una larga experiencia militar y política en las Indias. Llegó, como hemos dicho, a la isla de Santo Domingo en el Caribe el 15 de abril de 1502 (tenía entonces dieciocho años). En 1514 —tres años antes del comienzo de la Reforma luterana, y en el

obvio. Las culturas más desarrolladas estaban en el Sur de Europa, nada de importancia geopolítica del «sistema mundo» podía venir del Norte de Europa en ese momento.

5 Nuevamente todas sus referencias tienen que ver con el Sur de la Cristiandad europea, con el Mediterráneo, desde Agustín a Granada, a Constantinopla o a los cruzados en Jerusalén. Posteriormente Descartes, Spinoza o Hobbes para nada se referirán ya al Sur, al Mediterráneo, sino a Occidente, al Atlántico, al «nuevo mundo». Serán protagonistas de un «segundo» momento de la Temprana Modernidad (que pasa por ser el «comienzo absoluto» de dicha Modernidad para la filosofía europea hasta el presente).

6 Explícita referencia a los dos tipos de antagonistas, como indicando ya el tema que ocupará a C. Schmitt.

7 O. c., pp. 258-259.

momento en el que Maquiavelo está concibiendo *Il Principe*—, continuando la *primera protesta ética* contra la expansión de la Modernidad, contra la conquista, lanzada por Antón de Montesinos y Pedro de Córdoba en 1511 en Santo Domingo, Bartolomé cambia de proyecto existencial y de «cura encomendero» se transformará, hasta su muerte, en «Defensor de Indios»<sup>8</sup>. De inmediato descubre en la negatividad material del Otro<sup>9</sup> —como diría Horkheimer—, la miseria en la que la conquista había reducido al indio, la «negatividad originaria»<sup>10</sup>:

«Luego que las conocieron [Bartolomé metafóricamente presenta a los indios como ovejas] como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos se arrojaron sobre ellas. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad»<sup>11</sup>.

Bartolomé es dramático en la descripción de la violencia desproporcionada con la que el europeo trata a estas primeras poblaciones coloniales. Dicha descripción negativa es comparada dialécticamente con la positividad cultural y ética primigenia del indígena, anterior a la llegada del europeo:

«Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complexión, que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad»<sup>12</sup>.

8 La situación de este cambio ético a favor de la liberación de los indios se ve muy claramente en su relato autobiográfico: «El clérigo Bartolomé de Las Casas [...] andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías [*business* diríamos hoy] como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras y aprovechándose de ellos cuanto más podía [... Pero un día de] Pascua de Pentecostés [...] comenzó a considerar [...] del *Eclesiástico* [*Ben Sira*] capítulo 34: *Quien ofrece en sacrificio algo robado es culpable [...] Ofrecer sacrificio con lo que pertenece a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia de su padre [...]* Comenzó, digo, a considerar su miseria» (*Historia de las Indias*, libro III, cap. 79; Las Casas, 1957, t. 2, p. 356).

9 Véase Dussel, 1998, cap. 4.

10 Véase el sentido de la «negatividad originaria» en mi obra Dussel, 1998 [209], momento 1 del esquema 4.3.

11 Las Casas, 1957, vol. 5, p. 136.

12 *Ibid.*, p. 136. El texto continúa abundando en las cualidades de los indios: «Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales [...] Son eso mismo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra sancta fee [...] En estas ovejas mansas, y de las cualidades

Es falso entonces el juicio despectivo de los que niegan la dignidad de la persona y de la cultura del indio:

«[Han] publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas [...] Para demostración de la verdad, que es en contrario, se traen y copilan en este libro <sup>13</sup> [tantos ejemplos...] Cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos, teniendo sus repúblicas (...) prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas [...]» <sup>14</sup>.

La estructura teórica de la denuncia lascasiana comienza con la «dialéctica del amo y del esclavo» (dos siglos y medio antes que Hegel) de manera explícita. O se asesina al Otro: a) o bajo el temor de la muerte; b) se le perdona la vida pero se le condena a la «servidumbre»:

«Dos maneras generales y principales ha tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos <sup>15</sup> en estirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. [a] La una, por injustas, crueles y sangrientas guerras <sup>16</sup>. [b] La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad <sup>17</sup>, o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones <sup>18</sup> (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres <sup>19</sup>), oprimiéndolos

susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas [...]» (*ibid.*). Estas fórmulas son frecuentes: «tan mansas, pacientes y humildes» (Las Casas, 1957, vol. 3, p. 3).

13 Aquí Bartolomé enumera la organización territorial, la estructura cultural, religiosa y ética de los pueblos americanos, constituyendo toda ella una inmensa y auténtica *Apología* (de allí su nombre: *Apologética historia*), en dos enormes tomos (Las Casas, 1957, vol. 3 y 4, de 470 y 472 pp., a dos columnas y gran formato. La obra culmina (cap. 263, vol. 4, p. 434 ss.) con una descripción de lo que sea «bárbaro», y las cuatro maneras de serlo, indicando que el único título de barbarie sería el de «infiel» o desconocedor de la fe cristiana, pero este tipo de barbarie ni es culpable ni merece ninguna pena ni justa guerra.

14 Las Casas, 1957, vol. 3, pp. 3-4.

15 Adviértase que Bartolomé indica que «se llaman» a sí mismo «cristianos», pero en verdad no lo son. Más bien son la contradicción misma de la comprensión del cristianismo por parte de aquel gran crítico.

16 Si el «señor» mata al Otro la dialéctica no se inicia: es el simple aniquilamiento de la exterioridad.

17 Para Bartolomé las rebeliones indígenas se originaban entre aquellos que podían «pensar en libertad». Una vez asesinados se inauguraba el «Orden colonial».

18 Como anticipándose en siglos habla de «hombres varones» para distinguirlos de los «hombres mujeres».

19 Este texto esclarecido, distingue entonces la dominación económica-política del indio, la violación erótica de la mujer, y la pedagogía de la dominación de los niños (véase Dussel, 1973,

con la más dura, horrible y áspera servidumbre<sup>20</sup> en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas»<sup>21</sup>.

Políticamente, Bartolomé muestra una posición moderna y crítica sorprendente. Su estrategia argumentativa seguirá aproximadamente los siguientes pasos:

a) Todo ser humano, y el cristiano o europeo también, puede (y debe) tener una razonable, honesta y seria «pretensión universal de verdad». Es decir, afirmar o creer que su posición práctica y teórica es verdadera para todos. Lo que se afirma como verdadero (por ser humano, finito<sup>22</sup>) puede ser falsable, pero no es falso hasta que no se demuestre lo contrario.

b) Al enfrentarse dos culturas, como en el caso de la invasión de América, debe admitirse que la otra cultura, sus participantes y como totalidad, tenga también dicha pretensión universal de verdad. Quitarle al otro este derecho es «mala fe». El participante de la cultura europea o cristiana de manera honesta puede en su fuero interno considerar la «pretensión de verdad» del participante de la otra cultura como una «ignorancia invencible», que no puede ser considerada por ello como culpable.

c) Surge así el tiempo de la discusión, ya que sólo puede demostrarse a la otra cultura su falsedad por argumentos racionales y coherencia de vida (articulando efectivamente la praxis con la teoría) y gracias a ello mover la voluntad (éticamente) y la razón (teóricamente) del Otro a aceptar las razones, que se denomina consenso. La aceptación del disenso del Otro, en el ámbito de la validez (simultánea al otorgarle el derecho de su pretensión de verdad) abre un espacio no sólo de la tolerancia (puramente negativa, como hemos dicho) sino de la aceptación de la posibilidad de la no aceptación de las razones (que con pretensión de verdad) profiere el europeo al indígena. La pretensión de validez (o de la «aceptabilidad del Otro» de las razones del europeo) tiene como límite la libertad del Otro: la autonomía del no-aceptar los argumentos y permanecer en el disenso. Del no-aceptar los argumentos del europeo se sigue un proceso práctico que Bartolomé enuncia de una manera sorprendentemente actual.

d) En este momento de la argumentación, el indígena no sólo tiene el derecho de afirmar todavía sus creencias como verdaderas (ya que no han sido

vol. 2, inicio). En efecto, nuestra obra de 1973 se inspiró explícitamente en este texto para desarrollar una política, una erótica y una pedagógica (vols. 3, 4 y 5).

20 Se trata del «siervo» dejado en vida, explícitamente.

21 Las Casas, 1957, vol. 5, p. 137.

22 Aún para un creyente, cristiano, náhuatl o musulmán, la revelación divina puede ser afirmada como no falsable; pero su recepción, su interpretación, sus aplicaciones son humanas, por ello falsables.

falseadas), sino que tiene además el deber de cumplirlas. Bartolomé llega al extremo de mostrar que los sacrificios humanos de ciertos indígenas a sus dioses no sólo no están contra la «ley natural», sino que es posible que se sitúen dentro de un argumento racional no falsable (al menos dentro de los recursos argumentativos de las culturas indígenas antes de la llegada de los europeos), y, por ello, no realizar dichos sacrificios para el que no se le ha demostrado su irracionalidad es un acto éticamente culpable. Más, si alguien se le opusiera por la fuerza, por las armas (como pretende Ginés y el mismo Francisco Vitoria, como veremos), la guerra del indígena sería ahora una «guerra justa», por cuanto defendería su *deber* de cumplir tales sacrificios, que le son obligatorios.

e) Bartolomé entonces parte de la premisa de que el Otro, la otra cultura, tiene libertad por derecho natural a aceptar o no argumentos. Hacerle la guerra o violencia para que acepte (es una cuestión de consenso o procedimental normativa <sup>23</sup>) el *contenido* de verdad del conquistador europeo (de su «pretensión universal de verdad»), es irracional teóricamente y éticamente injusto, porque nadie puede ni debe «aceptar» la verdad de otro sin razones (por la pura violencia, el temor o la cobardía de oponérsele).

f) La única solución racional y ética para el que tiene una honesta y seria pretensión universal de verdad (cuyo criterio es la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana <sup>24</sup>) es argumentar y dar un ejemplo ético coherente en su praxis, porque si usa la violencia muestra que no tiene una «pretensión universal de validez», porque válido es lo aceptado por el Otro libremente —si se niega la libertad del Otro se le impone una pretendida verdad *sin validez*—; se muestra en los hechos la contradicción de tener, por una parte, la pretensión del asentimiento libre y racional del otro y, por otra, de negarla: se duda de la pretensión de validez; se manifiesta así el dogmatismo, el fanatismo, la confusión de intentar «hacer aceptar» la propia verdad sin convencer; sería contradictoriamente una verdad no-válida). Para Bartolomé, por el contrario, se «abre» así el tiempo de la no-aceptación de la verdad de uno por parte del Otro, en donde una honesta y seria «pretensión de validez» de uno sabe *esperar* la maduración histórica del Otro.

Esta argumentación es válida también tomando como punto de partida al indígena (o al esclavo, moro o árabe, como veremos). Es el «máximo de conciencia crítica posible global» —no ya europea sino en cuanto tal—.

Veamos los pasos de la argumentación con textos de Bartolomé. Tomemos el ejemplo extremo, el más problemático.

23 Véase Dussel, 1998, cap. 2.

24 Véase Dussel, 2001: «La vida humana como criterio de verdad».

Contra Ginés y los que opinan que los sacrificios humanos se oponen a la ley natural, y por ello es justificado hacer una guerra justa para salvar los inocentes, Bartolomé escribe:

«[Los] hombres, por derecho natural, están obligados a honrar a Dios con los mejores medios a su alcance y a ofrecerle, en sacrificio, las mejores cosas»<sup>25</sup>. «Ahora bien, corresponde a la ley humana y a la legislación positiva determinar qué cosas deban ser ofrecidas a Dios; esto último se confía ya a la comunidad entera»<sup>26</sup>. «La propia naturaleza dicta y enseña [...] que ha falta de una ley positiva que ordene lo contrario *deben*<sup>27</sup> *inmolar incluso víctimas humanas* al Dios verdadero o falso, *considerado como verdadero*<sup>28</sup>, de manera que al ofrecerle la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos»<sup>29</sup>.

Es decir, el ofrecer sacrificios no es de ley natural, sino una decisión positiva que racionalmente pueden tomar los miembros de una cultura, pero no contraria a la ley natural. Por tanto, «el hecho de inmolar hombres, aunque sean inocentes, cuando se hace por el bienestar de toda la república, no es tan contrario a la razón natural [...] Así este error puede tener su origen en la razón natural probable»<sup>30</sup>. Y por ello Bartolomé establece el derecho al «largo tiempo del disenso»:

«Obrarían ligeramente y serían *dignos de reprensión y castigo* si en cosa tan ardua, tan importante y de tan difícil abandono [...] prestaran fe a aquellos soldados españoles, haciendo caso omiso de tantos y tan graves testimonios y de tan grande autoridad, hasta que con argumentos más convincentes, se les demostrara que la religión cristiana es más digna de que en ella se crea, *lo que no puede hacerse en corto espacio de tiempo*»<sup>31</sup>.

Bartolomé, además, tiene conciencia de internarse por primera vez en tan osados juicios críticos, ya que escribe que al releer su *Apología* contra Sepúlveda, «tuve y probé muchas conclusiones que antes de mi nunca hombre las osó

25 Las Casas, 1989, pp. 155-156.

26 *Ibid.*, p. 157.

27 Obsérvese que se habla ahora no ya de un «derecho», sino de un «deber» (*deben...*).

28 Aquí Bartolomé concede al otro «pretensión de verdad», mientras no pueda ser falseada, y también «pretensión de validez» universal en su respectivo universo cultural.

29 *O. c.*, p. 160. Si no hay un recurso argumentativo a disposición en una cultura dada, «estamos obligados a ofrecerle lo que nos parece el bien más importante y precioso, esto es, la *vida humana*» (*ibid.*, p. 161).

30 *Ibid.*, p. 166.

31 *Ibid.*, p. 154.



tocar o escribir, y una de ellas fue no ser contra ley ni razón natural *excluida toda ley positiva humana o divina* ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo al falso por verdadero <sup>32</sup>) en sacrificio» <sup>33</sup>. En esto Bartolomé se opondrá aún a los mejores teóricos progresistas (como Vitoria, Soto o Melchor Cano). Y llega, hasta reconocer el deber de los indígenas de efectuar una «justa guerra» por defensa de sus tradiciones contra los cristianos europeos:

«Dado que ellos se complacen en mantener [...] que, al adorar a sus ídolos, adoran al verdadero Dios [...] y a pesar de la suposición de que ellos tienen una errónea conciencia, hasta que no se les predique el verdadero Dios *con mejores y más creíbles y convincentes argumentos* <sup>34</sup>, sobre todo con los ejemplos de una conducta cristiana, ellos están, sin duda *obligados a defender el culto a sus dioses y a su religión y a salir con sus fuerzas armadas* contra todo aquel que intente privarles de tal culto [...]; están así *obligados a luchar contra éstos, matarlos, capturarlos y ejercer todo los derechos que son corolario de una justa guerra*, de acuerdo con el derecho de gentes» <sup>35</sup>.

¡Nunca se había llegado en la historia de Europa, y posteriormente en los cinco siglos de la Modernidad, hasta este criterio ético y político estratégico con tanta claridad! Ante la «ignorancia excusable e invencible» <sup>36</sup> hay que concederles —usando las categorías de mi *Ética de la Liberación*—: «pretensión universal de verdad», y, desde una europea «pretensión crítica universal de validez» es necesario también respetar todo el «espacio de tiempo» requerido para que puedan ejercerse las condiciones de posibilidad de una honesta y seria aceptación de la argumentación del europeo. La única «guerra justa» posible es la de los indígenas en defensa de sus propias costumbres contra los europeos cristianos. La posición de Bartolomé de Las Casas es el «máximo de conciencia crítica posible» en cuanto tal, y tenía conciencia de su originalidad. Escribiendo una carta al Perú en 1563 expresó:

«Leí [ante la Junta] la *Apología* que hice contra Sepúlveda [...] en la cual tuve y probé muchas conclusiones *que antes de mí nunca hombre las osó*

32 Si lo «falso» no ha sido falseado (por imposibilidad histórica de recursos argumentativos disponibles), la «pretensión de verdad» sigue siendo universal, honesta y seria.

33 *Carta a los dominicos de Guatemala de 1563* (Las Casas, 1957, vol. 5, p. 471).

34 La posición de un racionalismo crítico universalista queda claramente evidenciado, lo que no obsta (contra R. Rorty, *avant la lettre*) el reconocer al Otro toda su libertad y deber de ser coherente.

35 *Ibid.*, p. 168.

36 *Ibid.*, p. 166.

*tocar ni escribir, e una dellas fue no ser contra ley ni razón natural [...] ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo el falso por verdadero* <sup>37</sup>), en sacrificio [...]» <sup>38</sup>.

En años posteriores Bartolomé profundizó acerca de la responsabilidad que debe asumirse ante la libertad del Otro, como origen de la legitimidad a partir del «consenso» —palabra latina y castellana usada siempre por Bartolomé ya en su época—, llegando a un nivel crítico casi inalcanzable posteriormente en la Modernidad. En efecto, cuando en el Perú los «encomenderos» proponen al rey comprar las encomiendas de manera perpetua por un cierto pago, Bartolomé argumenta contra dicha venta de los indios. Esta alineación o venta es criticada en sus obras cumbres de filosofía política, *De regia potestate*, *De thesauris* y las *Doce dudas*, momento culminante argumentativo contra el derecho y legitimidad de la venta por parte del rey, y de la compra por la de los encomenderos, de súbditos libres, desde una premisa mayor, fundamento de toda teoría racional de legitimidad:

«Desde el principio del género humano, todos los humanos, todas las tierras y todas las cosas, por derecho natural y de gentes fueron libres [...] o sea francas y no sujetas a servidumbre» <sup>39</sup>.

Y por ello, como principio universal normativo de validez política o legitimidad, escribe:

«Ningún rey o gobernante, por muy supremo que sea, puede ordenar o mandar nada concerniente a la república (*republicam*), en perjuicio o detri-

37 Bartolomé siempre da al Otro, por respeto a su Alteridad, el derecho a una «pretensión de verdad», que es la contrapartida de la propia «pretensión universal de validez», en cuanto se propone sería y honestamente convencer con razones (y no con violencia) al Otro. Si no se le concede al Otro «pretensión de verdad», sino que se lo sitúa como sujeto de «ignorancia culpable», se podría por la violencia imponerle «la» verdad, nuestra «verdad», la que «posemos» con certeza no falsable. En ese caso, el europeo no tendría «pretensión de verdad» sino conocimiento dogmático, y por ello, habiendo sobrepasado los límites de las posibilidades de una razón «finita», podría afirmar su verdad como no falible, como «absoluta», conteniendo así inevitablemente un momento completamente erróneo: la incapacidad de evolucionar, de aprender lo nuevo, de avanzar históricamente, además de ser injusto con respecto a la dignidad del Otro como sujeto de argumentación, al haberlo situado «asimétricamente» y por lo tanto la «coincidencia», no el «acuerdo» libre y racional con el Otro obligado por violencia, no sería racional sino mera «afirmación» externa del Otro acerca de lo que se le impone sin convicción ni validez intersubjetiva. Poder y violencia no dan razones a favor de la verdad; lo que se impone es una «no-verdad» para el Otro.

38 *Carta a los dominicos de Chiapas y Guatemala*, 1563, en Las Casas, 1957, vol. 5, p. 471.

39 *De Regia Potestate*, I, § 1; Las Casas, 1969, p. 16.

mento del pueblo (*populi*) o de los súbditos, sin haber tenido el consenso (*consensu*) de ellos, en forma lícita y debida. De otra manera no valdría (*valet*) por derecho»<sup>40</sup>. «Nadie puede legítimamente (*legitima*) [...] inferir perjuicio alguno a la libertad de sus pueblos (*libertati populorum suorum*); si alguien decidiera en contra de la común utilidad del pueblo, sin contar con el consenso del pueblo (*consensu populi*), serían nulas dichas decisiones. La libertad (*libertas*) es lo más precioso y estimable que un pueblo libre pueda tener»<sup>41</sup>.

En todo esto Bartolomé no innovaba, pero aplicaba la antigua tradición del derecho romano y medieval en la defensa del nuevo y moderno «actor político» que eran los indígenas americanos, ciudadanos (potenciales) de la periferia colonial de la naciente Modernidad. Dada la ilegitimidad, no sólo de la pretendida venta de los indígenas en las encomiendas del Perú, sino de toda la conquista como tal, Bartolomé comienza una verdadera campaña política para la «restauración del Imperio de los Incas a los Incas», es decir, una acción estratégica para cumplir con un acto de restitución exigida por justicia histórica. Todo estaba fundado en que la legitimidad exige el «consenso del pueblo» gobernado que tienen plena potestad sobre sus bienes y sobre sus reinos. Es el «principio primero» desde el cual se resuelve el *Tratado de las Doce dudas* (1564). Así lo expresa:

«Todos los infieles, de cualquiera secta o religión que fueren [...] cuanto al derecho natural y divino, y el que llaman derecho de las gentes, justamente tienen y poseen señorío sobre sus cosas [...] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos [...] El regente o gobernador no puede ser otro sino *aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio* [...]»<sup>42</sup>.

El que el Romano Pontífice haya dado a los reyes hispánicos la responsabilidad y obligación de «la predicación del Evangelio» les otorga un «derecho sobre la cosa (*jus in re*)»<sup>43</sup>, pero dicho derecho *in potentia* pasaría al acto sólo por mediación del consentimiento de los indígenas, por la aceptación libre de tal predicación. Sin ese consenso el derecho no pasa a su ejercicio *in actu*, como «derecho a la cosa (*jus ad rem*)»<sup>44</sup>. Y como no ha existido ese consenso por parte de los afectados, la conquista es ilegítima. Además, «los gastos y

40 *Ibid.*, § 8, p. 47.

41 *Ibid.*, p. 49.

42 *Tratado de las Doce Dudas*, Primer Principio; Las Casas, 1957, vol. 5, pp. 486-487.

43 Las Casas, 1958, p. 101.

44 *Ibid.*

expensas que para la consecución de dicho fin fueron necesarios» —y contra lo que opinará después John Locke— corren por cuenta de los cristianos y no puede obligarse a los indígenas a pagarlos, «si ellos de su voluntad no los quisieren pagar»<sup>45</sup>. Por lo que concluye:

«Es obligado pues el Rey, nuestro señor, so pena de no salvarse, a restituir aquellos reinos al Rey Tito [así era llamado un Inca todavía en vida], sucesor o heredero de Guayna Cápac y de los demás Incas, y poner en ello todas sus fuerzas y poder»<sup>46</sup>.

Es obvio que los europeos nunca abandonarán colonia alguna. Pero, y he aquí una limitación última de la posición providencialista de Bartolomé, «sería ilícito a los españoles el abandonar tales regiones y pecarían mortalmente si lo hicieran. A ello, como se ha dicho, están obligados, por necesidad de salvación, a causa de la desaparición de la fe»<sup>47</sup>. Es decir, es ilegítimo imponer a los indios una dominio contra su voluntad, pero es igualmente ilícito al español escapar a la responsabilidad de salvar a los indios predicándoles el cristianismo. Luego, la única solución es que los indios se gobernarán regionalmente a sí mismos bajos el imperio del rey de España, habiendo acogido la fe cristiana racional y libremente.

Bartolomé de Las Casas permanecerá en la historia de la Modernidad como un fracaso político, aunque también como el primer crítico y el más radical escéptico de las pretensiones civilizadoras de dicha Modernidad. Las «Reducciones jesuíticas», como las del Paraguay, en las que la comunidad indígena se gobernaba a sí misma (mediando, claro está, el «paternalismo» de los jesuitas), sin relación directa con los españoles pero bajo el imperio del Rey, fue lo que históricamente más se aproximó al ideal lascasiano. Pero fracasó igualmente en el siglo XVIII por el impacto de la Ilustración de los Borbones.

## 2. FRANCISCO DE VITORIA (1483-1546)

Ninguna de las culturas «antiguas» (desde la China al Islam) pudo tener hegemonía sobre culturas universales *transoceánicas*. China, el Indostán o el mundo musulmán no tendrán ese tipo de subsistemas dependientes que la Modernidad europea llama «colonias». Es una exclusiva particularidad del sistema económico, político y cultural europeo, que le redituará muchos beneficios, y que instaurará

45 *Tratado de las Doce Dudas*, Principio V; Las Casas, 1957, vol. 5, p. 492.

46 *De Thesauris*, p. 218.

47 *Ibid.*, cap. 36.

una asimetría «centro-periferia» hasta la actualidad. Las culturas amerindias, sin caballo ni hierro, permitieron ese tan peculiar tipo de relación entre sistemas económico-culturales. Europa, aunque era una cultura secundaria y periférica en el continente euroasiático hasta el siglo xv, sin embargo, «acumulará» territorios, poblaciones, riquezas, informaciones y experiencias geopolíticas a partir de sus «colonias» americanas (ya que hasta el siglo xviii Europa no tuvo fuera del continente americano sino algunos pocos puertos, islas, lugares que funcionaban como puntos de contacto para el comercio en África o Asia); América Latina fue la región más rica y significativa de esas «colonias».

La existencia de este mundo colonial producirá en España el desarrollo del debate ya comenzado en América Latina misma. En su aspecto más progresista tuvo dos vertientes: la de los dominicos, anterior y más teórica, y la de los jesuitas, posterior y más práctica.

Por la influencia de la corriente política «lascasiana»<sup>48</sup>, que se inicia en Santo Domingo con Pedro de Córdoba y Antonio de Montesinos, en 1511, la Orden dominicana de España se encontraba muy alertada sobre una visión crítica del proceso de la conquista colonial. De todos los filósofos (o que argumentaron filosóficamente) que entraron en la discusión sobre las Indias, el más famoso fue Francisco de Vitoria, porque dedicó los primeros cursos universitarios en Europa (1539) al tema del indígena americano. Todos fueron, sin embargo, «modernos», en el sentido actual de la palabra<sup>49</sup>. Debe todavía estudiarse lo de «moderno» de la filosofía de la Segunda Escolástica en la Europa del siglo xvi. Por ejemplo, Thomas de Vio Cayetano (1469-1534)<sup>50</sup> fue enteramente moderno en su teoría de la analogía —no repetía simplemente las tesis medievales—. En política se oponía a la concepción teocrática de Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam* del 1302. Esta bula, por otra parte, no contenía ninguna novedad teórica, ya que simplemente expresaba la posición de Egidio Romano († 1316), agustino como Lutero, y en la tradición de Bernardo de Claraval (1090-1153). Egidio escribió *De ecclesiastica potestate*, siguiendo a

48 Véase mi obra Dussel, 1967.

49 Lo que, es evidente, supone el aspecto positivo de gran novedad mundial, pero, al mismo tiempo y desde Heidegger, los postmodernos y anti-eurocéntricos, el aspecto negativa de la «colonialidad del Poder»?

50 Para Caetano hay tres tipos de paganos, infieles, no-cristianos o bárbaros (términos frecuentemente tenidos por sinónimos): a) Los judíos, herejes y musulmanes que están sometidos a los príncipes cristianos (como en Castilla); b) Los que ocupan territorios que un día fueron cristianos, y que son «enemigos» de los cristianos (los turcos, p. e.); c) Los que nunca fueron sometidos ni ocuparon territorios cristianos (como los tártaros). Contra estos últimos «ningún rey, ni emperador, ni tampoco la iglesia romana, debe guerrear contra ellos» (*Com. S. Theol.*, II-II, q.66, a.8). Como es evidente, los amerindios serán clasificados en el tercer tipo.

Agustín de Hipona en aquello de que había que respetar el «orden» necesario de las cosas, ya que «si los reyes y príncipes estuviesen sometidos a la Iglesia sólo en las cuestiones espirituales, una espada no estaría subordinada a la otra [...] y no habría un *orden* en los poderes»<sup>51</sup>. De allí Egidio deduce que los Papas tienen poder temporal sobre los reyes *creyentes*, cristianos —posición inversa a la de Thomas Hobbes, para quien la iglesia anglicana estará del todo sometida al rey de Inglaterra—. Tanto Marsilio de Padua (1275-1343)<sup>52</sup>, veneciano, como Guillermo de Ockam (1290-1350)<sup>53</sup>, que murieron en Munich bajo la protección de Guillermo de Baviera, se opusieron a las pretensiones de dominio político del Papado y del Imperio. No era entonces extraordinario que en el París nominalista, en el que estudió el joven brillante Vitoria (donde fue alumno y profesor, de 1513 a 1522), opinara que los cristianos no tenían dominio sobre los amerindios (porque nunca habían sido súbditos de reyes cristianos<sup>54</sup> y ni siquiera *creyentes*), ni el emperador, ni ningún rey, ni el Papa. En general, Vitoria ha sido mostrado como el fundador del Derecho internacional<sup>55</sup> y un defensor del indígena al mismo nivel que Bartolomé de las Casas<sup>56</sup>. Ambos juicios pueden sostenerse. Sin embargo, ahora desearía mostrarlo como el «padre» de la Modernidad jurídica en la cuestión de la expansión europea de ultramar, es decir, de la justificación del mundo colonial del *World system*, y, por tanto, deberé criticarlo dada la nueva perspectiva.

En efecto, Vitoria trata en sus *Relecciones* temas sumamente coherentes<sup>57</sup> y en torno a un núcleo central: la crítica a las pretensiones del Papado y el

51 *De ecclesiastica potestate*, Lib. I, cap. 4; *Aegidius*, 1929, p. 13.

52 En el *Defensor Pacis*, conociendo la experiencia electiva del «Gran Consejo» con respecto al Doge veneciano, indica que el poder emana directamente del pueblo, que puede elegir al rey (o. c., *Dictio*, I, cap. 9, § 2; Marsilio, 1932, p. 40); y por ello no queda lugar para un emperador universal, y menos aún para un poder universal del Papa, ni siquiera sobre los otros obispos (*Dictio*, III, cap. 2, § 17, p. 606), ya que, en último caso, debiera ejercerlo un Concilio universal (*Dictio*, II, cap. 18, § 18, p. 382). Esta tradición nominalista, y por la experiencia castellana e hispánica en general, será adoptada y desarrollada por Vitoria y Suárez, p. e.

53 Tampoco aceptaba ya el poder universal del emperador, menos el poder temporal del Papa. Éste regía sólo con «poder espiritual» (*Dialogus*, Pars III, tr. II, Lib. I, cap. 25; Ockam, 1614, p. 896 ss.).

54 Es sabido que Venecia reivindicaba igualmente su libertad ante el Imperio, dada su posición geopolítica de semi-subordinación al Imperio bizantino, lo mismo que Génova.

55 Véase, Botella, 1998, p. 143 ss.; Guy, 1985, p. 96; Fraile, 1966, p. 313 ss.; Vitoria, 1960, p. 549, en la introducción al *De Indis*, de Teófilo Urdanoz.

56 Véase, por ejemplo, Beuchot, 1997, pp. 67: «Bartolomé de Las Casas intenta seguir a Vitoria y a Soto [...] incluso parece desmerecer en comparación con esos dos maestros». La posición de Las Casas termina por ser *radicalmente* diversa a los dos pensadores españoles.

57 Contra nuestra opinión el introductor escribe cuando considera todas las *Relecciones* dictadas desde 1527 a 1541: «Ante este conjunto de temas dispares» (Vitoria, 1960, p. 82).

Imperio<sup>58</sup> desde un punto de vista hispánico —no se olvide que en Medina del Campo los *comuneros* fueron aplastados hacia muy poco—, desde la afirmación de la «vida humana»<sup>59</sup>, y, teniendo como tema «puente» el de los «sacrificios humanos» se pasa a la justificación del «orden» colonial naciente<sup>60</sup>. Mostraré solamente el momento vertebral de la argumentación, sin detenerme en las razones que da para mostrar la ilegitimidad de la conquista<sup>61</sup>, que doy por sabidas, es decir, las premisas determinantes en la justificación del orden colonial. La posición crítica de Vitoria se deja ver en esta conclusión:

«Los príncipes cristianos, aun con la autoridad del Papa, no pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de sus pecados contra naturaleza ni por causa de ello castigarlos»<sup>62</sup>.

Pero de inmediato, junto a tantas razones para invalidar la conquista, Vitoria da otros argumentos con «contenidos» completamente «modernos», ciertamente mercantilistas, y pienso que han sido avanzados ingenuamente (de lo contrario serían cínicos). En efecto, volviendo a un principio de más de cuatro mil años de existencia en los desiertos semitas del Medio Oriente, el argumento pende del «deber a la hospitalidad» que debe rendirse al extranjero, al extraño, al peregrino —como consta en la «Ley de Hammurabi», por ejemplo<sup>63</sup>—, pero subsumiéndolo dentro del horizonte de la Modernidad:

«Si hay cosas entre los bárbaros que son comunes, tanto a los ciudadanos como a los huéspedes (*hospitibus*), no es lícito a los bárbaros prohibir a

58 A esto se refieren las *Relecciones* siguientes: *De potestate civili*, *De potestate Ecclesiae prior y posterior*, *De potestate Papae et Concilii*, entre las seis primeras.

59 *De homicidio*, *De matrimonio* (referido al problema inglés, en defensa de España y el Papado ahora), *De temperantia*.

60 *De Indis* y *De iure belli*. Las restantes *Relecciones*, *De augmento caritatis*, *De eo ad quod tenetur*, *De simonia* y *De magia* se refieren indirectamente a algunos aspectos, pero quedan fuera de nuestra consideración.

61 En la *De Indis*, *Relección Primera*, primera parte («por qué derecho han venido los bárbaros a dominio de los españoles») se estudia que los indígenas tuvieron «pública y privadamente en pacífica posesión de las cosas» (o. c., I, 5; Vitoria, 1960, p. 651) y no hay razón de la conquista por un pretendido estado irracional, de herejía, etc. En la «segunda parte» (*De los títulos no legítimos...*) se descartan como razón para la conquista que tenga el emperador algún derecho (*ibid.*, II, p. 667 ss.), o el Papa (II, 2, p. 676 ss.), por estar en estado de «ignorancia invencible» (9 ss.; p. 690 ss.), porque estén «obligados a creer en la fe de Cristo» (10, p. 692), y al no aceptarla sería razón para hacerles la guerra (11ss., p. 693 ss.), y se dan todavía muchas razones contrarias a la legitimidad de la guerra contra los indios.

62 *Ibid.*, II, 16, p. 698.

63 Véase Dussel, 1998 [6]: «He hecho justicia con el extranjero».

los españoles la comunicación y participación (*communicazione et participatione*) de esas cosas»<sup>64</sup>.

En el mismo sentido se dice que en virtud de «la sociedad y la comunicación natural (*societatis et communicationis*):

«Los españoles [a] tienen derecho a recorrer (*ius peregrinandi*) aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírsele los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos»<sup>65</sup>. «Es lícito a los españoles [b] comerciar con ellos (*negotiarí apud illos*), pero sin prejuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro y plata u otras cosas en que ellos abundan»<sup>66</sup>. «Incluso si [c] a algún español le nacen allí hijos y quisieran éstos ser ciudadanos del país, no parece que se les pueda impedir el habitar en la ciudad o el gozar del acomodo y derechos de los restantes ciudadanos»<sup>67</sup>.

Parecieran estos derechos simplemente universales, muy convenientes y justos, pero dada la situación de las Indias en el 1539 —realizada ya la conquista del Caribe, México y el Perú (con Pizarro y Almagro)— tales afirmaciones, como decíamos más arriba, o son ingenuas o son cínicas, ya que nadie «pasaba» a las Indias para hacer un *tours* estético o turístico, contemplando la belleza de los lugares o efectuando un intercambio equitativo de mercancías. La situación colonial la describía en su violencia injusta mucho más adecuadamente Las Casas. ¿Estamos con Vitoria ante el descubrimiento de «derechos internacionales», en el nivel «subjetivo privado» o «público» entre Estados? Pienso que, por el contrario, es el desarrollo del *ius gentium* de la Cristiandad medieval (de una cultura particular, secundaria y periférica del mundo musulmán) como fundación del *ius gentium europeum* —tal y como lo explica Schmitt en su obra *El nomos de la tierra*—, primera estructura del derecho, no simplemente «internacional» simétrico, sino estrictamente como «derecho metropolitano», imperial, colonialista, eurocéntrico. Los derechos de los que [a] peregrinan, de los que [b] comercian o de los que [c] pueden transformarse en ciudadanos con derechos plenos (según el *ius solis*), son sólo los europeos, metropolitanos. Dichos derechos se enuncian en nombre del «derecho de todos los pueblos», pero sólo los europeos pueden ser sus sujetos, porque Vitoria no se está refiriendo al derecho de peregrinar, de comerciar o de adoptar los derechos de ciudadanía de los indígenas *en Europa*. Por ello es un eufemismo hablar, por ejemplo, de «comercio» en el sistema de la «encomienda», donde el indígena debía contribuir con trabajo *gratuito*, sin recibir

64 *De Indis*, III, 4; Vitoria, 1960, p. 709.

65 *Ibid.*, 2, p. 705.

66 *Ibid.*, 3, p. 708.

67 *Ibid.*, 5, p. 710.



nada a cambio; y el oro y la plata que se extraían simplemente pasaban a ser propiedad privada del súbdito metropolitano o de la corona, sin ningún tipo de intercambio con el indígena. A los indígenas se les obligaba a dejar sus vidas en el fondo de las minas, por el sistema minero de la «mita», que era considerado como pago de un tributo de dominación colonial, sin recibir salario alguno. Vitoria no reconoce el «derecho» que los pueblos indígenas tienen —y que Bartolomé de Las Casas se los otorga— de rechazar tal peregrinaje, comercio y pretendidos derechos a la ciudadanía, cuando las acciones crueles e injustas de los europeos demuestran que nada beneficioso traen para los pueblos invadidos, sin que, muy por el contrario, producen muertes, ultrajes, violaciones, dominación de todo tipo. El oponerse por parte de los indígenas a la presencia violenta española es negada como derecho de los indios por Vitoria.

Para desgracia, como posteriormente en el caso de Locke, Vitoria reconocerá aun el derecho que tiene el español (pero no el indígena) de «resarcirse con los bienes del enemigo [del indio] de los gastos de guerra y de todos los daños causados por él injustamente»<sup>68</sup>. Es decir, una vez «obtenida la victoria, recobradas las cosas y asegurada la paz y tranquilidad [de la conquista], se puede vengar la injuria recibida [por los españoles] de los enemigos [de los indígenas culpables, y] escarmentarlos y castigarlos por las injurias inferidas»<sup>69</sup>. Y Vitoria concluye:

«Si los bárbaros quisieran negar a los españoles dichos derechos arriba declarados de *derecho de gentes (a iure gentium)*, como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben (*debent*)<sup>70</sup> [...] dada razón de todo, [y] si los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que para su seguridad necesiten [...] y llevar adelante los demás derechos de la guerra»<sup>71</sup>.

Como puede verse, Vitoria legitima la conquista cuando toma el punto de partida o la perspectiva de «observación» de un europeo mercantilista «en» América.

### 3. FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)

Los jesuitas, que llegan a América varios decenios después de las primeras Órdenes, vieron ya constituido un cierto «orden colonial», se enfrentaron a un

68 *De Indis, Relección Segunda*, 18, p. 827.

69 *Ibid.*, 19, p. 829.

70 Adviértase que es un «deber», correlativo al «deber» que Bartolomé otorga a los indígenas de realizar sacrificios a sus dioses y de defender dichas costumbres contra extraños.

71 *De Indis, Relección Primera*, III, 6, pp. 711-712.

estado de cosas existente. Así, entre los que llegaron al Perú, se encuentra, por ejemplo, José de Acosta (1540-1600), que tiene un juicio más conservador o menos crítico que Bartolomé de Las Casas y semejante al de Vitoria, ya que, aunque no acepta el argumento de Ginés de Sepúlveda, afirma, por el contrario, la legitimidad de la conquista de América, que tendría por fundamento el deber de cristianizarla. En su obra *De procuranda indorum salute*<sup>72</sup>, indica que los indios son llamados bárbaros porque «rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres»<sup>73</sup>, sin advertir, como es evidente, el eurocentrismo de tal definición, porque está hablando de la «recta razón» y el «modo común de vida» *europæos* (aquí ingenuamente idéntico a lo «humano»).

Para Acosta hay tres tipos de «bárbaros» —para Bartolomé había cuatro tipos de bárbaros, pero ahora sin referencia al proceso de evangelización y teniendo en consideración un cierto desarrollo civilizatorio—. En primer lugar, «aquellos que no se apartan demasiado de la recta razón y del uso común del género humano»<sup>74</sup>, y son los que tienen «república estable, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados obedecidos y lo que más importa, uso y conocimiento de las letras, porque dondequiera que hay libros y monumentos escritos, la gente es más humana». Los chinos, japoneses, y «muchas provincias de la India oriental» tienen este grado de desarrollo:

«En la segunda clase incluyo los bárbaros, que aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura, ni los conocimientos filosóficos y civiles, sin embargo tienen república y magistrados ciertos, y asientos o poblaciones estables, donde guardan manera de policía y orden de ejércitos y capitanes, y finalmente alguna forma solemne de culto religioso. De este género eran nuestros mejicanos y peruanos»<sup>75</sup>.

«La tercera clase de bárbaros» son «semejantes a fieras, que apenas tienen sentimientos humanos»; son los Caribes, como «infinitas manadas», los Mojos, Chiriguano, los del Brasil, de Florida, etc. Acosta se opone a Ginés y siendo un humanista no admite tan fácilmente que los más virtuosos y sabios deban mandar a los más rudos e ignorantes:

«Mas quien quisiere deducir de aquí que es lícito arrebatar a los bárbaros el poder que poseen, con la misma razón concluirá que donde reine un adolescente o una mujer se les puede por fuerza quitar el reino [...] Tomado del mismo filósofo [Aristóteles], sobre la guerra justa contra los bárbaros que rehú-

72 Desde el *Proemio* (Acosta, 1954, p. 391 ss.).

73 *Ibid.*, p. 392. «Los hombres», evidentemente, piensan universalmente como los europeos. Se trata, como siempre, de un eurocentrismo decidido.

74 Éste y todos los textos siguientes se encuentran en las pp. 392-394 de la o. c.

75 *Ibid.*, p. 92.

san servir, es más oscuro e infunde sospechas de que no proviene de *razón filosófica*, sino de la opinión popular»<sup>76</sup>.

Es importante indicar que para Acosta, que ya en el siglo *xvi* conocía las experiencias de sus hermanos jesuitas en el Extremo Oriente —civilizaciones en pleno desarrollo y superiores en muchos aspectos a Europa—, era necesario establecer diferencias cuando se trataba de la China y la India de las otras culturas:

«Todas estas naciones [la China y el Indostán] deben ser llamadas al Evangelio del modo análogo a como los apóstoles predicaron a los griegos y romanos [...] Porque son poderosas y no carecen de humana sabiduría y por eso han de ser vencidas y sujetas al Evangelio *por su misma razón* [...]; y si se quiere someterlas por la fuerza y con las armas, no se logrará otra cosa sino volverlas enemísimas del nombre cristiano»<sup>77</sup>.

Alonso Sánchez, misionero jesuita de Filipinas, que aunque había conocido el método de la «adaptación cultural pacífica» de los padres Ruggieri, Ricci (en China) y Nobili (en India), se opondrá a Acosta, aconsejando usar las armas como en América contra la China y la India. Ese eurocentrismo, compartido por las autoridades romanas, tendrá nefastas consecuencias<sup>78</sup>. Hemos visto que en este punto Bartolomé de Las Casas era aún más radical, ya que opinaba que tampoco en América hubiera debió haberse usado el método violento de las armas.

Por su parte, Francisco Suárez significó la culminación político-jurídica de la filosofía de la «Primera Modernidad», la hispano-lusitana, fundamento de los desarrollos de la nueva filosofía política del siglo *xvii* en Flandes, Francia, Inglaterra y Alemania. Aunque implícitamente reconocido por todos, no se le ha dado el lugar que merece en la historia de la Filosofía Política Moderna.

En efecto, Suárez se sitúa de una manera asombrosamente creativa al subsumir superando las posiciones nominalistas (del ockamismo acepta el conocimiento de los «singulares», aunque de manera diferenciada), escotistas (la noción de «concepto»<sup>79</sup>) y tomistas (la analogía del ente), desde la experiencia moderna de la subjetividad —en lo que tiene de positivo y criticable—. Es una primera síntesis «moderna» que sirve de un puente entre el comienzo del siglo *xvi*, que confronta los problemas del «descubrimiento» del Nuevo Mundo (la alteri-

76 *Ibid.*, Libro II, cap. V (p. 437). Acusa entonces aquí a Ginés de ser más un ideólogo que un filósofo.

77 *Ibid.*, Proemio (p. 392).

78 Acosta escribió su parecer en 1586 en un trabajo titulado *Parecer sobre la Guerra de la China*, y en otro *Respuesta a los Fundamentos que justifican la Guerra contra la China*.

79 Véase Minges, 1919.

dad absoluta del indígena) con la nueva experiencia de la subjetividad individual de la Modernidad europea, que el mismo movimiento jesuita se encarga de desarrollar en el tradicional Sur de Europa<sup>80</sup>. Por ello, Suárez será el gran maestro del racionalismo europeo de los siglos XVII y XVIII. Las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez tuvieron diecinueve ediciones entre 1597 y 1751 (ocho solamente en Alemania). Sus escritos políticos fueron alabados por Gro-tius, como «sin igual»; las *Disputationes* fueron leídas por Descartes, estudiant-e jesuita en La Flèche, muy atentamente («es justamente el primer autor que vino a mis manos»); Spinoza se inspiró en ellas al leer las obras de Revius, Franco, Burgersdijk y Heereboord (este último llama a Suárez «metahpysicorum omnium papam atque principem»); Leibniz las meditó en su juventud; Vico dedicó todo un año estudiándolas<sup>81</sup>; aún más puede decirse de Christian Wolff<sup>82</sup> o A. G. Baumgarten<sup>83</sup>. Suárez permitió al pensamiento filosófico del Norte de Europa, bajo el influjo teologizante del luteranismo<sup>84</sup>, autonomizar el nivel secular de la razón filosófica (que, paradójicamente, tendrá inspiración católica, suareciana). Repitiendo en parte lo ya indicado y agregando nuevos ejemplos, escribe Randall Collins:

«Suarez's philosophy became the center of the curriculum in Catholic and many Protestant universities (especially in Germany) for 200 years [...] Wolff takes ontology as purely self-contained argument over first principles, governed by the principle of non-contradiction. From thence he deduces the principle of sufficient reason which governs physical, non-logical necessity [...] This is a touchstone of Leibniz's philosophy as well, and it is implicit in Kant's problematic of pure reason, the justification of the synthetic a priori. When Schopenhauer at the beginning of his career proposed to overthrow constructive idealism and return to Kant, his first statement was *The Four-fold Root of the Principle of Sufficient Reason*, with its explicit admiration of

80 El «examen de conciencia» que realizaba cada día Suárez debió darle suficiente tema para una metafísica de la reflexión autoconciente de su propia subjetividad. Descartes, que debió igualmente efectuar esa práctica del «examen de conciencia» diario, no es extraordinario que comience su discurso filosófico con una auto-reflexividad conciente sobre su propio «ego»: *ego cogito* significa: «Yo tengo conciencia de estar conciente», sin contenido objetivo alguno todavía. La «individualidad» de la subjetividad del «examen de conciencia» se transforma en un momento filosófico ontológico inicial. La cuestión ha sido ampliamente estudiada por Etienne Wilson, 1930.

81 Véase Fraile, 1965, vol. 3, p. 468.

82 Es sabido que su *Philosophia Prima sive Ontologia* de 1729 fue estructurada explícitamente a partir de Suárez (véase *The Encyclopedia of Philosophy*, 1967, vol. 8, pp. 340-341).

83 Su *Metaphysica* de 1739 muestran todavía la presencia suareciana.

84 Véanse K. Streitcher, 1928, y K. Eschweiler, 1928, sobre la influencia de la filosofía española, en especial el suarecianismo, del siglo XVI, sobre la filosofía alemana del siglo XVII.

Suarez. Still later, Heidegger —the product of a Catholic seminary education— revived the ontological question [...] This was one more move on the turf delineated by Suarez»<sup>85</sup>.

Es en la teoría de la subjetividad cognitiva donde Suárez fue particularmente innovador. Acepta, por una parte, que «nuestro entendimiento conoce lo singular material por una especie propia»<sup>86</sup> —según una tesis nominalista—, pero al mismo tiempo tiene la capacidad de conocer los universales por un proceso abstractivo, inductivo<sup>87</sup> —según la tesis racionalista—. Para Suárez, de una manera mucho más compleja, y más cerca de Kant que de la *Logique de Port-Royal*<sup>88</sup>, el acto de conocer (*actus ipse, conceptus formalis, conceptus subiectivum*) se produce cuando una representación del objeto<sup>89</sup>, como representación de la cosa que se halla presente como impresión de realidad en la subjetividad (especie «impresa» por el «intelecto activo»<sup>90</sup> sobre el «pasivo»), es referida a la cosa (*conceptus objectivum*) de manera «expresa»: la cosa es conocida *in actu* como objeto (como cosa conocida)<sup>91</sup>.

Mientras tanto, en el nivel de la política, el mundo colonial había ya alcanzado un estado de «normalidad», lo mismo que la esclavitud; es decir, se dejó

85 Collins, 2000, p. 580. Indica Collins que de 1550 a 1620 la Universidad de Salamanca tenía matriculados en promedio 6.000 estudiantes. Vista la población de España, y las 32 universidades que existían en la Península, significaba el 3 % de la población masculina juvenil. Dicho porcentaje será igualado por Estados Unidos en el 1900, y por el Reino Unido en 1950 (*ibid.*, p. 581).

86 Escribe: «Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem» (*Tratado De Anima*, IV, 3, 5).

87 «Intellectus cognoscit proprio conceptu universalia, abstrahendo a singularibus seu non curando de illis» (*ibid.*, IV, 3, 11).

88 Véase Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, III, 3 (Foucault, 1996, pp. 67 ss.).

89 Y hablar de *objectum* es una novedad «moderna».

90 Este «intelecto activo» (de Aristóteles y Tomás de Aquino), quedará subsumido en la modernidad en la capacidad productiva y creadora de la razón humana en la «constitución» del «objeto» (hasta Husserl o Heidegger). Será la «subjetividad» como actividad. La «génesis pasiva» de un Husserl, indagará los presupuestos «materiales» de la subjetividad.

91 Escribe Suárez: «No es aquello en lo cual (*in quo*) se produce el conocimiento [...], sino que es aquello por lo cual (*id quo*) el mismo objeto (*ipsium objectum*) se conoce en cuanto concepto formal de la cosa conocida (*conceptus formali rei cognitae*), ya que para que la cosa pueda ser inteligida es necesario que de alguna manera se forme vitalmente (*vitaliter*) en el intelecto» (*De Anima*, IV, 5, 11). Por desgracia el pensamiento de Suárez ha sido comparado con el de Tomás de Aquino, en disputas intraescolásticas intrascendentes, o se lo ha usado para remozarlo desde Kant o Heidegger (por ejemplo, con Marechal o Rahner), pero no se ha efectuado la tarea histórica mucho más importante de mostrar los temas filosóficos centrales de los siglos XVII y XVIII ya intuidos e incoados por Suárez. Esto es estratégico en mi intento de mostrar el cómo la Modernidad filosófica empezó en España en el siglo XVI, y se formula al final de dicho siglo con Suárez y muchos otros.

definitivamente de criticar su posibilidad y se lo trataba como «un hecho». Suárez, sin embargo, por la situación geopolítica e histórica de España, propone ciertas tesis que aparecían como progresistas en otros lugares de Europa, como, por ejemplo, en la Inglaterra de James I<sup>92</sup>. Observemos resumidamente sus posiciones filosófico-políticas más importantes —que tendrán gran relevancia en los procesos de la emancipación latinoamericana al comienzo del siglo XIX<sup>93</sup>, entre otros efectos—.

El derecho —concepto universal inductivamente<sup>94</sup> abstraído de sus especies singulares— se funda en una relación determinada con la subjetividad libre, y en tanto libre, ya que «la rectitud de conciencia (*conscientiarum rectitudo*) se basa en la observancia de las leyes [... y nos interesa entonces] el examen de la ley en su aspecto de vínculo de la conciencia (*conscientiae vinculum*)»<sup>95</sup>. La ley física inclina a obrar necesariamente al agente; la ley, que constituyen el derecho, «vincula», se relaciona, inclina al agente, intrínsecamente, como «obligación» de «conciencia»<sup>96</sup>. La «obligatoriedad» de la ley se funda en último término en la voluntad que la promulga (el legislador). Por ello, la voluntad «obligada» indica un vínculo con la voluntad «obligante»<sup>97</sup> —legisladora—, y dicha obligación es una «imposición a operar con necesidad moral»<sup>98</sup>.

92 El *Defensor Fidei* (publicada en 1613), como veremos, fue quemada en Inglaterra y condenada en Francia, por mostrar que los reyes no recibían el poder (*potestas*) directamente de Dios. También negaba, como era usual en la filosofía política española, que el Papa tuviera poder temporal.

93 En América hispana, el hecho de la prisión del rey de España, Fernando VII Borbón, en manos de Napoleón en 1809, desata todo el proceso de la emancipación a partir de un razonamiento jurídico suareciano (y aún de Vitoria), pero no de la filosofía ilustrada francesa: estando el rey preso queda sin efecto el «pacto» de la comunidad con el soberano, y por ello las «comunidades» recobran su «principatum» (soberanía).

94 «Dicemus enim primo de lege *in communi* et deinde ad singulas species *descendamus*» (*De legibus*, Prólogo). Es interesante anotar que Marx escribió metódicamente: «De lo abstracto se asciende a lo concreto» (véase Dussel, 1985), pero lo abstracto para Marx era lo singular y lo concreto era lo universal (el todo), de donde posteriormente habría que «descender» a lo singular explicado. Suárez igualmente asciende, primero, inductivamente de lo singular (conceptuado) a lo universal (construido), y de ello, ahora, «desciende» a lo singular (de lo que partió inductivamente), para verificar la descripción universal en su diferencia específica.

95 *De legibus*, Prólogo.

96 Kant comentará, siguiendo en esto la tradición suareciana, que en el «Faktum» de la ley moral se incluye una «obligación». La «obligación» es posible en el sujeto ético (no con necesidad física o natural) si es autónomo, lo que exige afirmar la «libertad» (que como «noúmenon» es incognoscible empíricamente para Kant) como el postulado práctico fundamental, como una de las cuatro «Ideas». Todo se funda en la «obligatoriedad» de la ley.

97 Para Suárez, en última instancia, era la voluntad de Dios, y posteriormente la del legislador humano. Para nosotros será la misma comunidad política, en tanto «soberana» («principata»),

Se trata entonces de una filosofía del derecho que parte ya de la individualidad libre del sujeto, moderno, sin descartar la comunidad, que está ligado de manera intrínseca, interna o constitutiva *ex creatione* como obligado a efectuar su naturaleza ética, también afectivamente<sup>99</sup>. Esta obligación no es la recomendación del «consejo», sino el imperio del «precepto» *debido*<sup>100</sup>. Por ello habrá que distinguir entre el «derecho común» y el de «lo propio» o particular; este último es el que «cada uno tiene sobre lo que es suyo o sobre lo que se le debe»<sup>101</sup>, que en cierta manera es anterior al derecho (como promulgado), pero que es diferente al derecho común. Veamos una descripción de todos los tipos de derechos «diferenciales»:

«Una vez que hemos hablado de la ley eterna<sup>102</sup> y de la temporal natural<sup>103</sup>, nos corresponde ahora hablar de la ley positiva. A esta la hemos dividido en divina<sup>104</sup> y humana<sup>105</sup> [...] Según Justiniano, la ley humana puede por su parte dividirse en de derecho común<sup>106</sup> y de derecho de lo propio (*proprii*). La primera pertenece al derecho de gentes (*ius gentium*) [...] ahora trataremos del derecho humano de lo propio, a la cual se le ha reservado el nombre de ley positiva de lo propio de alguna ciudad, de una república (*rei publicae*)<sup>107</sup> o de otra comunidad autárquica (*perfectae congregationis*)<sup>108</sup> similar»<sup>109</sup>.

que, como voluntad comunitaria legisladora, se da la ley legítima, y por ello debe obedecerla (es decir, obliga).

98 «Imponendo moralem necessitatem operandi» (*De legibus*, I, 1).

99 Por ello «la inclinación de la concupiscencia (*fomitis propensio*) puede llamarse ley [...] porque inclina a la falta moral» (*De legibus*, I, 1, 4).

100 En latín «necessitudo» indica un tipo coercitivo de necesidad, la del «deudor» (de *deudo* que viene de *debitum*: «debor»). En el náhuatl mexicano «mazehual» significa, exactamente, el «deudor-merecido» (deudor de la vida merecida por el dios).

101 *Ibid.*, I, 2, 5.

102 Pasa Suárez del concepto universal constructo de derecho en cuanto tal (libro I del *De legibus*) a sus «diferentia», en primer lugar, como ley eterna, en el Libro II, caps. 1-4.

103 Como ley natural, en el Libro II, desde el capítulo 5 al 16.

104 Como ley positiva divina, en los Libros IX y X.

105 Desde el cap. 17 del Libro II.

106 Como derecho de gentes (Libro II, caps. 17-20), como no-escrita o costumbres (Libro VII) o como escrita.

107 En Suárez «reipublicae» en genetivo, es «de la cosa pública» o «lo público» o comunitario. No la forma de gobierno distinta de la monarquía. Es sinónimo de comunidad.

108 A diferencia de Aristóteles, por ejemplo, Suárez está pensando en una «comunidad (*comunitas*)» que «puede crecer hasta convertirse en un reino o poseer el *principatum* por la sociedad (*societatem*) de varias ciudades» (*ibid.*, III, 1, 3). Suárez está pensando en Castilla o Aragón, naciones modernas.

109 *De legibus*, III, 1, 1-2. En la ley escrita civil o política, positiva ocupará a Suárez todo el Libro III. Además, escribirá todavía sobre la ley canónica (Libro IV), la penal (Libro V) y la meri-

En este punto Suárez es maestro de filosofía política moderna europea y, con mucha mayor claridad que Hobbes y posteriormente Hume, expone una teoría política que tendrá vigencia en América hispánica hasta el siglo XIX, y con la cual se justificarán las luchas de la emancipación anticolonial, y también permitiría la superación de la «Modernidad tardía» actual.

En primer lugar, el poder (*potestas*) o «principado (*principatum*)» —la «soberanía» que Bodin acababa de definir, pero teniendo como sujeto al rey— reside en el pueblo o comunidad, que recibe del creador, no directamente por la misma naturaleza humana<sup>110</sup> o en cada individuo como particular y ni siquiera en una comunidad no madura para ejercer tal mandato, sino cuando se tiene un desarrollo civilizatorio suficiente:

«Este poder no se da en cada uno de los seres humanos tomados por separado<sup>111</sup>, ni en el conjunto o multitud de ellos como en confuso y sin orden ni unión de los miembros en un cuerpo [...] porque antes del poder (*potestas*) tiene que existir el sujeto de ese poder (*subiectum potestatis*)<sup>112</sup> [...]; sin embargo, no se da a ella de una manera inmutable sino que por el consenso (*consensu*)<sup>113</sup> de la misma comunidad [...] aunque por la naturaleza de la cosa sea libre y tenga poder sobre sí misma»<sup>114</sup>.

La posición es analíticamente compleja. No se parte de un individualismo, pero tampoco de un comunitarismo feudal. El sujeto es una comunidad política, siendo el sujeto del poder; pero solo cuando se refleja sobre sí misma y tienen un consenso sobre sí misma posterior, y, sin embargo, constitutivo y permanente —ya que uno pierde el poder aunque lo transfiera, como veremos—, sólo en ese momento es sujeto de toda potestad.

tocrática (Libro VIII). Se trata del tratado más sistemático nunca escrito sobre el tema. Es el primero en toda la Modernidad. Es semejante, en cuanto a su constitución lógica como «tratado» moderno, a sus *Disputaciones Metafísicas*. En cuatro momentos de su vida Suárez se ocupó intensivamente de reflexionar sobre el tema del derecho y la ley: en 1561-1562 como estudiante en Salamanca; en Roma como profesor entre 1582-1584; en Coimbra entre 1601-1603, y en el trabajo de edición del *De legibus* en torno al 1612.

110 «El dominio de un ser humano sobre otro no procede de una primera institución de la naturaleza» (*ibid.*, III, 1, 12).

111 Contra el individualismo metafísico que se instauraba ya en la Modernidad nordeuropea.

112 Es interesante anotar la actualidad aun de su expresión terminológica.

113 Obsérvese nuevamente la expresión casi-habermasiana. Hemos ya hecho notar esta teoría del «consenso» en Bartolomé de Las Casas, ya en 1536 (en el *De unico modo*; véase Dussel, 1995).

114 *Ibid.*, III, 3, 6-7. La posición de Suárez, como la de Las Casas y Vitoria, es clara: «Por naturaleza, todos los seres humanos nacen libres y por eso ninguno tiene jurisdicción política sobre otro» (*ibid.*, III, 3, 3).



Se da, entonces, un primer consenso fundamental (*a posteriori*) de pertenencia a la comunidad política, que no se encuentra necesariamente escrito y ni siquiera frecuentemente es explícito:

«A la multitud humana, pues, hay que considerarla [...] en cuanto que por una voluntad especial (*speciali voluntate*) o consenso común (*communi consensu*) se reúne en un cuerpo político (*corpus politicum*) con un vínculo de sociedad»<sup>115</sup>; « [...] no sin la intervención de las voluntades y del consenso (*voluntatum et consensuum*) de los seres humanos en virtud de los cuales tal comunidad autárquica se ha constituido»<sup>116</sup>.

El ser humano no es natural y primeramente un ser individual. Siempre estuvo ya en comunidad. Aunque «por naturaleza de la cosa el ser humano nace libre»<sup>117</sup>, es siempre «subjectibilis»: subjetual o capaz de ser miembro de un cuerpo político<sup>118</sup>. Como en Ch. Peirce o en K.-O. Apel, la comunidad es el punto de partida, pero el sujeto particular no se disuelve ni antes del consenso reflexivo originario ni por el pacto posterior de efectuar un contrato con el gobernante, al que puede pedir cuenta desde su libertad o poder nunca conculcado.

Y es así porque la comunidad, para poder ejercer empíricamente el poder, crea en sí misma instituciones, magistraturas o reyes. Suárez opina, para ello, que el ser humano tiene el *principatum* (mal traducido por «soberanía», en el caso de Suárez) o la capacidad para gobernarse o darse instituciones de manera natural, libre y mediata:

«La magistratura civil [gobierno político: *magistratum civilem*] dotada de poder temporal [*potestate temporali*] para regir a los seres humanos es justa y conforme a la naturaleza humana»<sup>119</sup>.

El modo de ese ejercicio delegado del poder, en ciertos casos, se los reserva directamente el pueblo o la comunidad, como entre las repúblicas bizantinas. Hablando de su «poder legislativo» escribe:

115 *Ibid.*, III, 2, 4. Suárez habla, como posteriormente Kant en la *Crítica de la razón pura*, inspirándose en Leibniz (que, por su parte, se refiere a Suárez): «forman un cuerpo místico (*corpus mysticum*) que moralmente (*moraliter*) puede llamarse uno por sí mismo (*per se*)» (*ibid.*). Para Suárez, sin embargo, este «cuerpo místico» es el cuerpo político empírico. Para Leibniz y Kant, la «comunidad ética» (*moraliter*, dice Suárez) es trascendental; es el «Reino de los espíritus». Tenga además en consideración que ese consenso ratificante *a posteriori* (no como un pacto *a priori* de los individuos aislados, como en Hobbes) constituye explícitamente el «vínculo de sociedad» (*societatis vinculo*) (*ibid.*) en cuanto tal.

116 *Ibid.*, III, 3, 6.

117 «Ex natura rei homines nascitur liberi» (*ibid.*, III, 2, 3).

118 *Ibid.*, III, 1, 11.

119 *Ibid.*, III, 1, 2.

«De lo dicho se deduce que este poder legislativo (*potestatem legislativam*) lo tienen también en su debido tiempo las comunidades autárquicas que no se gobiernan por reyes sino por sí mismas (*per se ipsa*), sea aristocrática sea popularmente (*populariter*) [...] como la de Venecia, la de Génova y otras semejantes, las cuales, aunque tienen un Doge o principal (*principem*), sin embargo, no le traspasan (*transferunt*) todo el poder <sup>120</sup>; por eso en ellas el régimen es mixto y el poder supremo (*suprema potestas*) se halla [...] en todo el cuerpo junto con la cabeza [...] De esta forma el poder de legislar reside en todo él» <sup>121</sup>.

La comunidad política, entonces, siendo la depositaria última del poder político (*civile potestate*) puede transferirlo o trasladarlo (*translata potestate*) a un magistrado o a un rey, previo contrato o pacto <sup>122</sup>. No es una completa ni irrevocable «alineación (*alienatio*)», sino una concesión condicionada, limitada, nunca última instancia del poder. El poder entonces dimana del pueblo, en última instancia»:

«El poder político (*potestate civile*), cuando se encuentra en una institución o príncipe por un título legítimo (*legitimo*) <sup>123</sup> [...] es que ha emanado del pueblo y de la comunidad (*ab populo et communitate manasse*), sea inmediata o mediatamente» <sup>124</sup>.

Alcanza aquí Suárez una de las expresiones cumbres de la filosofía política mundial:

«La razón [...] es que este poder por la naturaleza de la cosa (*potestas ex natura rei*) inmediatamente reside en la comunidad; luego para que comience a residir justamente (*iustem*) en alguna persona como en el príncipe, es preciso que se le atribuya a partir del consenso de la comunidad (*ex consensu communitatis*)» <sup>125</sup>.

120 En ese «reservarse» el derecho de juicio o revocación del pacto estriba la «última instancia» del poder, que ostentan los sujetos libres de la comunidad política. Solución compleja y más interesante que muchas posiciones reductivistas posteriores.

121 *Ibid.*, III, 9, 6.

122 Hay entonces un primer momento reflejo consensual de querer formar parte de una comunidad (primer consenso), y el segundo acto consensual de transferir el poder originario, condicionadamente, a una autoridad particular (sea el Doge o el Rey) (el pacto político propiamente dicho). Aquí no hay Levitán alguno.

123 El concepto de «legitimidad» en Suárez tiene una claridad conceptual clásica: es el poder que cuenta con el consenso del pueblo, o que cumple adecuadamente el pacto contraído con las condiciones del consenso.

124 *Ibid.*, 4, 2.

125 *Ibid.*, III, 4, 2.

Suárez piensa que los tipos de gobierno son de «institución positiva», aunque la democracia es el único que no exige organización específica, ya que cumple las exigencias de ser la «institución o dimanación natural, con sólo abstenerse de una institución nueva o positiva»<sup>126</sup>. En el caso de la monarquía esa transferencia no es absoluta (como en Hobbes) ni natural ni de institución divina (como lo pretendía James I, el escocés rey de Inglaterra<sup>127</sup>), sino humana y condicionada por un pacto o convenio positivo:

«Que el régimen de tal república (*reipublicae*) o región sea monárquico es originada por una institución humana (*ex hominum institutione*) [...], luego la monarquía misma proviene de los seres humanos<sup>128</sup>. Señal de ello es que, según el pacto o convenio (*pactum vel conventionem*) que hace el reino y el rey, el poder de éste es mayor o menor»<sup>129</sup>. «Una vez traspasado el poder (*translata potestate*) a la persona del rey, ese mismo poder le hace superior incluso al reino que se lo dio, pues al dárselo se le sometió y se privó de su anterior libertad»<sup>130</sup>.

En efecto, esta delegación es una alineación, aunque condicionada, como hemos visto, a fin de dar gobernabilidad en el tiempo:

«La transferencia (*translatio*) de este poder de manos de la república al príncipe no es una delegación sino como una alineación (*alientatio*) o entrega entera de todo el poder que estaba en la comunidad»<sup>131</sup>.

126 *Defensor Fidei*, III, 2, 8-9.

127 Puede entenderse el enfado del rey de origen escocés cuando, en la obra *Defensor Fidei* (1613), Suárez escribe: «El poder del rey viene [...] por cierta natural consecuencia que muestra la razón natural; por lo mismo, *inmediatamente* [el poder político, aun del rey] se da por Dios solamente a aquel sujeto en quien se encuentra por fuerza de la razón natural. Ahora bien, este sujeto es *el pueblo mismo*, y no alguna persona dentro de él» (*Defensor Fidei*, III, 3, 2).

128 La tal donación se efectuaba por elección, por consentimiento del pueblo, por guerra justa, por legítima sucesión o por alguna donación. «Cuando la comunidad es autárquica elige voluntariamente al rey, a quien transfiere su poder» (*De legibus*, III, 4, 1).

129 En España, no sólo Castilla o Aragón, sino también los «Reynos de las Indias» eran las comunidades las que efectuaban el pacto con el rey de España. Cuando Fernando VII será puesto preso por Napoleón, los «Reynos de las Indias» recobraban su poder, su autonomía, su libertad igual a los otros «Reynos» de la Península hispánica en 1809. Esto era rechazado por James I (Jacobo I) de Inglaterra, por lo que el *Defensor Fidei* de Suárez fue quemado en la plaza pública de Londres. La Cristiandad anglicana era todavía más regalista, conservadora (hobbesiana) que la española.

130 *De legibus*, III, 3, 6.

131 *Ibid.*, III, 3, 11. En el caso del «senado» romano, por ejemplo, Suárez reconoce que la comunidad es de ese tipo de repúblicas, «que de hecho son libres, ya que se han reservado para sí el poder supremo» y sólo «encargan de la promulgación de las leyes al senado» (*ibid.*, 12).

Esa «transferencia» de poder puede invalidarse, y la comunidad recuperar así el ejercicio del poder, o parte de él, que se le concedió a la autoridad «para un cierto uso», y no como propiedad inalienable. La cuestión es tratada en el capítulo 19 del libro III del *De legibus*, que venimos comentado. Un caso de invalidación lo indica Suárez en el siguiente ejemplo:

«El magistrado político recibe a partir del pueblo su poder (*ab populo potestatem*); luego el pueblo pudo no dárselo si no era con esta condición, que las leyes del príncipe no le obligaran si el mismo pueblo no consentía también en ellas aceptándolas»<sup>132</sup>.

Aún en el caso de un régimen «no democrático (*non democratico*)», aunque el «pueblo transfiera al príncipe el poder supremo», existen muchas excepciones en las que se puede no aceptar la legitimidad de una ley (cap. 19, 7-13), en especial cuando «la ley es injusta»; es «demasiado gravosa»; cuando «el pueblo no observa la ley», y en especial el caso de la tiranía:

«Si el rey cambiase su poder justo en tiranía, abusando de ella para daño manifiesto de la ciudad, el pueblo podría usar de su poder natural para defenderse, *porque nunca ha sido privado de éste*»<sup>133</sup>. «Por lo cual es lícito repeler la fuerza con la fuerza [...] por ser necesario para la propia conservación de la república, [y por esto] se entiende el quedar exceptuado del primer pacto por el cual la república transfirió al rey su poder»<sup>134</sup>.

Es decir, cuando el pueblo reprueba el ejercicio del poder del rey, y ya que nunca ha sido privado del poder, «ese poder permanece (*permanisse*) en la comunidad» como cuando «no había sido transferido al príncipe»<sup>135</sup>.

Además, el Papa no tiene poder «para dar leyes civiles»<sup>136</sup>, ni el Emperador tiene «poder universal» para obligar a toda la cristiandad<sup>137</sup>, menos aún «en todo el mundo (*universum orbem*)».

Suárez critica anticipada y explícitamente la pérdida de normatividad de la acción estratégico política moderna, como en el caso de Maquiavelo, por tener éste una visión minimalista de la política:

132 *Ibid.*, III, 19, 2.

133 *Defensor Fidei*, III, 3, 3.

134 *Defensor Fidei*, VI, 4, 15.

135 *De legibus*, III, 21, 6.

136 *Ibid.*, III, 6.

137 *Ibid.*, III, 7.

«*Error de Maquiavelo* [... Para Maquiavelo] lo que buscan el poder seglar (*potestatem laicam*) y el derecho civil directo y primeramente es la estabilidad política y su conservación [...]; la materia (*materiam*) de las leyes es lo que sirve para la estabilidad política y para su conservación y aumento; y que en orden a este fin se dan las leyes, ya que se encuentre en ellas una verdadera honestidad, ya solamente una honestidad fingida y aparente, incluso disimulando lo que es injusto si resulta útil para la república (*reipublicae utilia*)»<sup>138</sup>.

Anticipándose a Kant observa que la ley «no puede mandar un acto puramente interno directamente y en sí mismo»<sup>139</sup> (es decir, no puede exigir inmediatamente la moralidad), pero, aunque impere sobre «actos exteriores» puede «indirectamente mandar el acto interno, como consecuencia»<sup>140</sup> (la legalidad se completa necesariamente con la moralidad). Es toda la cuestión de si «¿puede la ley civil obligar a los súbditos en el fuero de la conciencia (*conscientiae foro*)?»<sup>141</sup>, y responde:

«[...] la metáfora de la palabra *foro*. Al principio se llamó así el lugar en que se tenían los juicios, pero después pasó a significar el juicio mismo, y así se distingue un doble fuero, el interno y el externo»<sup>142</sup>. «La coacción (*coactio*) sin el poder de obligar en conciencia, o es moralmente (*moraliter*) imposible, porque una coacción justa supone culpa [...] o ciertamente es muy insuficiente, porque con él en muchos casos inevitables no se podría ayudar suficientemente a la república»<sup>143</sup>.

Estamos en presencia de una filosofía política moderna europea en su sentido más positivo, sin los reduccionismos del individualismo hobbesiano o liberal lockeano posterior. Esta teoría del derecho servirá de justificación teórico-política a las comunidades de criollos y mestizos emancipadores latinoamericanos en torno al 1810, para recuperar el ejercicio del poder de la comu-

138 *Ibid.*, III, 12, 2. Es interesante anotar que se tiene un sentido normativo de la acción política, contra la mera estrategia de la política moderna, exitosa «a corto plazo».

139 *Ibid.*, III, 13, 2.

140 *Ibid.*, III, 3, 9.

141 *Ibid.*, III, 21, título. Llama la atención la «modernidad» de la terminología. Los jesuitas son los maestros del «examen de conciencia», que Descartes practicará diariamente en La Flèche, como hemos ya indicado. Sin embargo, aunque define la legalidad en el fuero externo (como Kant), muestra que la ley civil tiene igualmente capacidad imperativa interna, aspira a una normatividad política fuerte, mayor que la habermasiana —solamente discursiva—.

142 *Ibid.*, III, 21, 2.

143 *Ibid.*, III, 21, 8. El tema exigiría un tratamiento extenso que es imposible en este corto panorama.

nidad (el «Estado de las Indias») transferido al rey de España o Portugal por un pacto originario implícito (en el caso de Portugal la comunidad brasileña efectuó el «nuevo pacto» en 1821 con el hijo del rey de Portugal, que será el emperador Pedro I del Brasil y del Maranhão). Pero el ideario suareciano no sólo motivará a los criollos y mestizos (otro tipo de alteridad que la de los indios), sino también alentará la experiencia comunitaria de las «reducciones» jesuíticas, el origen más lejano y el antecedente histórico inmediato en el que se inspirarán los primeros socialistas europeos en el siglo XVIII, tales como Mably y Morelli, de donde surgirá la «revolution des egaux», con Babeuf, en 1794, en plena Revolución francesa (la nueva revolución futura en el corazón mismo de la revolución burguesa).

En efecto, los jesuitas del siglo XVIII, criollos, volverán a los orígenes indígenas para definirse ante los europeos borbónicos, absolutistas. Es asombroso descubrir una gran generación, con figuras de eminentes intelectuales tales como José Gumilla, Vicente Maldonado, Juan de Velasco, Juan Ignacio Molina, Francisco Xavier Clavijero, Francisco Xavier Alegre, Andrés Cavo, Andrés de Guevara, Diego José Abad, Rafael Landívar y tantos otros jesuitas. Una vez exilados por la expulsión borbónica del 1767 en Hispanoamérica (y anteriormente en 1759 en Brasil), en un número aproximado a 2.500 padres, escribieron en Europa, en Italia y otros países, no sólo la historia colonial de América, sino que principalmente se ocuparon de narrar la vida y culturas indígenas anteriores a la invasión europea del siglo XV.

Mariano Picón-Salas la denomina con justicia «la literatura de la emigración jesuita»<sup>144</sup>, que dan una interpretación filosófica del estado de ánimo de los criollos (que recuerdan la etapa más consensual de los austrias) contra el absolutismo borbónico ilustrado (en lo que tenía de antipopular y represivo por su concepción colonial de la política). Andrés Cavo indica que los indígenas mexicanos tenían un «estado de cultura que excedía, en gran manera, al de los mismos españoles cuando fueron conocidos por los griegos y los romanos»<sup>145</sup>. Clavijero<sup>146</sup> no escribe una historia de los criollos, sino de los aztecas, como defensa contra la ignorancia sobre las cuestiones indígenas americanas de C. Pauw<sup>147</sup>. Pedro José Márquez, otro de ellos, escribe una estética sobre el arte mexicano de los aztecas<sup>148</sup>, y

144 Picón-Salas, 1965, p. 185 ss. Véase Cavo, 1852; Decorme, 1941; Furlong, 1946; Alegre, 1956.

145 Cita Picón-Salas, o. c., p. 186.

146 Véase Clavijero, 1945.

147 Véase Pauw, 1768.

148 En italiano: *Due Anitichi Monumenti di Architettura Messicana*. En esta obra describe las obras que fueron «violentamente destruidas por los españoles y que merecen compararse con las mejores obras de caldeos, asirios o egipcios» (cit. Picón-Salas, p. 187).

estando en Europa la lejanía le permite apreciar mejor la estatura y personalidad de las culturas indígenas americanas.

Había comenzado así en el siglo XVIII la afirmación, como nuevo reconocimiento de una Alteridad, que había sido negada desde la conquista de finales del siglo XV.

ENRIQUE DUSSELL

### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Acosta, José de (1954): *Obras del P. José de Acosta*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Aegidius Romanus (1929): *De ecclesiastica potestate*, Weimar: Richard Scholz (ed.).
- Alegre, Francisco Xavier (1956): *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, nueva edición por E. J. Burrus - Félix Zubillaga, Roma: Institutum Historiorum.
- Botella (1998): *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Juan Botella - Carlos Cañeque - Eduardo Gonzalo (eds.), Madrid: Tecnos.
- Collins, Randall (2000): *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*, Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press.
- Cavo, Andrés (1852): *Los tres siglos de Méjico durante el gobierno español*, vols. 1-2, México: J. R. Navarro.
- Clavijero, Francisco Xavier (1945): *Historia Antigua de México*, México: Ed. Porrúa.
- Decorme, Gerard (1941): *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, vols. 1-2, México: Librería Robreso de José Porrúa.
- Dussel, E. (1967): *Para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona: Estela (posteriores ediciones y traducciones en cinco lenguas con el título *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación*; en inglés *History of the Church in Latin America*, Grand Rapids: Eederman, 1981).
- Dussel, E. (1995): *The Invention of the Americas. The Eclipse of «the Other» and the Myth of Modernity*, New York: Continuum.
- Dussel, E. (1973): *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Siglo XXI, vols. 1-2; México: Edicol, 1977, vol. 3; Bogotá: USTA, 1979-1980, vols. 4-5.
- Dussel, E. (1998): *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta (trad. ingl. Duke University Press, Durham, próximamente; hay traducción portuguesa, Petrópolis: Vozes, 2000; reducida en alemán, Aachen: Wissenschaftliche Verlag, 2000, y en francés, Paris: L'Harmattan, 2001).
- Dussel, E. (1998b): «Wahrheitsanspruch und Toleranzfähigkeit», en B.Schoppelreich - S. Wiedenhofer (eds.), *Zur Logik religiöser Traditionen*, Frankfurt: Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1998, pp. 267-295).
- Dussel, E. (2001): *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Colección Palimpsesto, Bilbao: Desclée de Brouwer.

- Enciclopedia of Philosophy, The*, 1967, New York: MacMillan, vols. 1-8.
- Eschweiler, K. (1928): «Die Philosophie der Spanischens Spaetscholastik and den deutschen Universitaeten des siebzehnten Jahrhunderts», en *Spanische Forschungen des Goerres-Gesellschaft*, Sección I, vol. 1, Münster/Westfalen: Aschendorff, pp. 302-317.
- Freile, Guillermo (1965): *Historia de la Filosofía*, Madrid: BAC, vols. 1-3 (1966).
- Foucault, Michel (1996): *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI.
- Furlong, Guillermo (1946): *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, nueva ed. corregida y aumentada, Buenos Aires: Huarpes.
- Gilson, Etienne (1930): *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris: Vrin.
- Guy, Alain (1985): *Historia de la Filosofía española*, Barcelona: Anthropos.
- Las Casas, Bartolomé de (1957): *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*, vols. 1-5 (1958), Madrid: BAE, Real Academia Española.
- Las Casas, B. de (1958): *De Thesauris*, Madrid: CSIC.
- Las Casas, B. de (1969): *De Regia Potestate o Derecho a la Autodeterminación*, Madrid: CSIC.
- Las Casas, B. de (1989): *Apología*, Madrid: Alianza.
- Minges, P. (1919): «Suárez und Duns Scotus», en *Philosophisches Zeitschr. der Goerres-Gesellschaft*, 32, Freiburg/München: Alber, pp. 334-340.
- Marsilio de Padua (1980): *Defensor Pacis*, translation and introduction by Alan Gewith, Toronto: University of Toronto.
- Ockam, Guillermo de (1614): «Dialogus», en Melchior Goldast (ed.), *Monarchia S.Romani Imperii*, Frankfurt: Biermann, t. 2, pp. 398-957.
- Pauw, Corneille de (1768): *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, Berlin, vols. 1-2 (1769); Londres 1770.
- Picón-Salas, Mariano (1965): *De la Conquista a la Independencia*, México: FCE.
- Streitcher, K. (1928): *Die Philosophie der Spanischen Spaetscholastiks and den deutschen Universitaeten des siebzehnten Jahrhunderts*, Gesammelte Aufsaezte zur Kulturgeschichte Spanien, Münster: Aschendorff.
- Suárez, Francisco (1967): *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, J. R. Eguillor M. (ed.), Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Suárez, Francisco (1597): *Metaphysicarum Disputationum*, Salamanca.
- Suárez, F. (1621): *Partis secundae Summae Theologiae [...] De Anima*, Lyon: Vivès, vol. 3, pp. 461-801.
- Suárez, F. (1965): *Defensio fidei*, E. Elorduy - L. Pereña, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vitoria, Francisco de (1960): *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid: BAC.