

## SOBRE EL «ENCUENTRO» DEL OTRO EN VITORIA Y LAÍN ENTRALGO

Visto desde el siglo XXI es innegable que uno de los terrenos más importantes de la filosofía del siglo XX ha sido el descubrimiento del Otro, el otro hombre<sup>1</sup>. Es de sobra conocido que los siglos clásicos de la modernidad —desde Descartes hasta los comienzos del siglo XX— desarrollaron bajo el signo de una consecuente egología filosófica, de igual manera si hablamos del yo racional, empírico, transcendental o práctico. Esta actitud anterior se cambió radicalmente después de la actividad filosófica de Scheler, Buber, Ortega, Marcel, Berdyaev y otros. Es un rendimiento importante de la filosofía española que, aparte de Ortega, Pedro Laín Entralgo creó una de las teorías más importantes de la intersubjetividad en su obra *Teoría y realidad del otro*.

En lo que sigue intentaremos analizar algunos puntos de la obra de Francisco de Vitoria a la luz de la teoría de Laín Entralgo sobre la intersubjetividad. Esta aproximación no es forzada, ni mucho menos, porque la cultura española —gracias a su condición semiperiférica, fronteriza— siempre ha mostrado una afinidad hacia la otredad, la diferencia<sup>2</sup>. Y el problema del Otro llegó a ser, sin duda alguna, extremadamente intenso en el caso del descubrimiento del Nuevo Mundo, del *encuentro* con las culturas indígenas. En este caso, el Otro no fue «relativamente desconocido» como los pueblos asiáticos o africanos, sino *absolutamente* desconocido, lo Otro por excelencia.

Hay un punto de partida común que es un fundamento inevitable para Vitoria y Laín Entralgo: la parábola bíblica del *buen samaritano*. Laín dice que en

1 Michael Theunissen escribe, por ejemplo, en la sentencia primera de su obra capital, lo que sigue: «Zweifellos gibt es nur wenige Realitäten, die das philosophische Denken unseres Jahrhunderts so stark in ihren Bann gezogen haben wie 'der Andere'». *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1965, p. 1.

2 Véase, por ejemplo, la obra fundamental de Américo Castro, *The Structure of Spanish History*, Princeton - New Jersey: Princeton University Press, 1954.

esta historia se puede hallar «el encuentro ejemplar» en el que se produce una metamorfosis maravillosa, la transformación del *otro hombre en prójimo*: «Amar al otro siendo 'prójimo' suyo y hacer del otro un 'prójimo' —expresiones que desde la parábola del Samaritano van a ser correlativas, cuando no equivalentes— es, en primer término, desvincularse intencionalmente de todas sus ataduras familiares, amistosas y nacionales, para ver en él, aunque hasta entonces hubiese sido un enemigo, su nuda y personal condición humana»<sup>3</sup>. Se puede excluir absolutamente que Laín Entralgo, escribiendo estas líneas, hubiese pensado en la elección de Francisco de Vitoria sobre los indios. Al mismo tiempo, el sacerdote dominicano, en su elección, anticipa con una precisión casi espectral el hilo de los pensamientos del médico-filósofo: «los españoles son prójimos de los bárbaros, según resulta de la parábola del samaritano en el Evangelio de san Lucas. Pues bien, tienen ellos obligación de amar a sus prójimos como a sí mismos»<sup>4</sup>. Es decir, Vitoria y Laín Entralgo, sin saber —y sin tomarse en cuenta— uno del otro, exponen la pregunta de la intersubjetividad desde el mismo punto de vista. Es palmario que en la perspectiva de Vitoria el indio es el Otro genérico; ¿de qué modo se puede convertir el otro en prójimo? De eso se trata. Y en este proceso el *encuentro* desempeña un papel fundamental.

A nuestro parecer, tenemos que estudiar el fenómeno del encuentro, ante todo, no desde el punto de vista *metafísico* —su pregunta clásica se refiere al «qué», al *quidditas*: ¿qué es el encuentro como tal?— sino, más bien, desde un punto de vista *fenomenológico-hermenéutico*: ¿qué significa el encuentro con el Otro? Y ésta queda tanto más justificada cuanto que para Vitoria el problema existe sólo en una forma fenomenal; se refiere a la situación *concreta* de cómo los conquistadores españoles *se relacionan* a los nativos.

En este punto nos encontramos con otro paralelo entre los dos pensadores. Laín Entralgo, analizando la historia del samaritano, se pregunta: el sacerdote y el levita, en el camino a Jericó, ¿se encontraron, en absoluto, con el hombre herido? La respuesta, desde un punto de vista fenoménico, sería afirmativa: claro que sí, lo *vieron* en el camino, pasaban *a su lado*. Sin embargo, hemos de decir que desde un punto de *vista fenomenológico* no podemos hablar de encuentro. Laín Entralgo dice muy acertadamente que ellos sólo *tropezaron* con el herido, pero no lo convirtieron en encuentro *real*, porque, en última instancia, no quisieron encontrarse con él: «Le ven, toman el otro lado del camino y prosiguen su viaje: *no han querido encontrarse* efectiva y perso-

3 Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro* (en adelante: TRO), Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 369.

4 Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis, o Libertad de los indios* (en adelante: RI), Madrid: CSIC, 1967, p. 80.

nalmente con aquel hombre, que yace maltrecho sobre el suelo»<sup>5</sup>. Un trato análogo caracterizó también la relación de los conquistadores hacia los indios; la toma de posesión del Nuevo Mundo, las crueldades frecuentes pudieron llevar consigo la apariencia de que también los españoles sólo *tropezaron* con los indios, pero, en realidad, *no se encontraron* con ellos. La actitud de Vitoria, en cambio, se caracteriza por la *voluntad del encuentro*, es decir, un esfuerzo elemental para que el mero contacto entre españoles e indios se convirtiese en una relación auténtica, en un encuentro real»<sup>6</sup>. La conceptualización del encuentro contiene, básicamente, dos (mejor dicho, tres) momentos: la *percepción*, la *aceptación* y la *respuesta* del mismo.

La *percepción* del encuentro incluye en sí dos elementos que se oponen, pero también se completan mutuamente; el primero es un *enfrentamiento* original. Laín Entralgo, apoyándose en la experiencia de los idiomas europeos (*rencontre*, *Be-gegnung*, *en-counter*) hace hincapié en que el encuentro es, originalmente, un encuentro *en contra*, es decir, el fenómeno mismo expresa una oposición fundamental: «encuentro es, etimológicamente, el hecho de topar con otro hombre de un modo más o menos hostil. Encontrarse con otro hombre comenzó siendo un 'sentir que otro está contra mí'»<sup>7</sup>. Es decir, la resistencia que expresaba, ya en el caso de Dilthey, la prueba más importante de la fe en la realidad del mundo exterior, es también fundamental en el terreno de la interpersonalidad.

El otro elemento perceptivo del encuentro está en contradicción con el anterior y expresa precisamente la vivencia original de la *unidad*, del ser junto. Según Laín Entralgo, hay una vivencia primaria de «lo nuestro» que antecede la formación de la experiencia del «mío» y del «ajeno», respectivamente: «La primera vivencia que otorga la percepción del otro, (...) es la vivencia de una formal *nosidad* o *nostridad*. (...) La percepción del otro comienza por decirme, aunque yo no tenga de ello noticia articulada: 'Algo hay fuera de mí de la misma especie que yo'. (...) El ámbito inmediato de la nostridad puede ser muy restringido (...), pero su término intencional es, en último extremo, la humanidad entera»<sup>8</sup>.

5 TRO, p. 370. (Las cursivas son mías).

6 Por eso no podemos aceptar la opinión de Anthony Pagden acerca de la obra de Vitoria: «For, in the end, Vitoria and his successors were far less concerned with the particulars of the American case than they were with the opportunities it provided for a refutation of Lutheran and, later, Calvinist theories of sovereignty». «Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians», in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 83.

7 TRO, p. 373.

8 TRO, p. 416. El razonamiento de Max Scheler expresa algo semejante: «Diese Stufe von Gegebenheit' igt es aber, die den gemeinsamen Ausgangspunkt bildet für die Entfaltung der allmäh-

Estos dos rasgos de la fenomenología del encuentro se muestra plásticamente en la relación entre los conquistadores españoles y los nativos. Se puede decir, con alguna simplificación, que en el comportamiento de los conquistadores se manifiesta, más bien, *la relación conflictiva*; es decir, la experiencia de un enfrentamiento originario que se da simplemente por el hecho de que los objetivos e intenciones de ciertos hombres están atravesados por la voluntad e intenciones de otros hombres. En cambio, la actitud de Vitoria manifiesta, mucho más bien, el rasgo de la *unidad*; pone de relieve aquella *comunidad* primigenia que hay entre los españoles y los indios. Por eso se refiere, entre otras cosas, a las *Digestas*: «Como se dice en la ley del *Digesto*, *la naturaleza ha establecido cierto parentesco entre los hombres*. Por donde va contra el derecho natural que un hombre aborrezca sin razón a otro hombre. Pues no es un lobo el hombre para el hombre, como dice Plauto, sino hombre»<sup>9</sup>.

La percepción del encuentro contiene en sí la posibilidad de dos reacciones. La una es que lo *rechazo*, no desarrollo plenamente la posibilidad que la percepción elemental del Otro me ofrece. En este caso, propiamente, regreso al nivel del mero «tropiezo», es decir, a un nivel *infrahumano*, en que no considero al otro un hombre, ni siquiera un objeto, sino una cosa como tal. La otra posibilidad es si *acepto* el encuentro; el hecho de la aceptación se manifiesta más claramente en el acto de la *respuesta*.

Laín Entralgo analiza detalladamente el fenómeno de la respuesta. Según él, en el momento anterior a la respuesta estamos todavía en una comunidad precomunicativa con el Otro, es decir, estamos en la posibilidad que llamábamos antes el estado de la vivencia primigenia de 'lo nuestro'. Laín destaca con pleno derecho: «es evidente que en el encuentro interhumano el *videre* comienza por ser (...) no un *esse*, sino un *prae-esse*»<sup>10</sup>. En nuestro ejemplo, al estado del *prae-esse* corresponde un largo momento histórico: el descubrimiento del Nuevo Mundo y el establecimiento inicial del dominio español. Tengo la opinión que este *prae-esse* no terminó *plenamente* ni siquiera durante la actividad de Vitoria; he aquí el fundamento del esfuerzo del teólogo salmantino: convertir este *prae-esse* en un *esse* auténtico, en una convivencia humana.

Otros momentos del fenómeno del encuentro son los siguientes:

lichen, immer bestimmteren Zuteilung des so 'gegebenen' Erlebnismaterials an 'uns selbst' and an 'andere'; für die immer bestimmtere Requirierung des 'Eigenen' und die Zurückstoßung des 'Fremden'. *Wesen und Formen der Sympathie*, Bem - München: Francke Verlag, 1973, p. 240.

<sup>9</sup> *RI*, p. 81.

<sup>10</sup> *TRO*, p. 444.

— su *necesidad* (que Laín Entralgo llama el rasgo *petitivo* de la respuesta). Se trata de que el encuentro interhumano simplemente requiere la respuesta, no puede evitarla.

— la *obligación*: si acepto el encuentro, en que doy una respuesta al mismo, este hecho contiene en sí que he hecho una promesa al Otro, cuyo cumplimiento me impone obligaciones.

— la *moralidad*: la respuesta siempre contiene, por un lado, los elementos del riesgo, la responsabilidad, la osadía; en resumidas cuentas, la inseguridad, por otro lado, los de la decisión, la resolución del acto volitivo.

— la *libertad*: es el momento más importante, sin el que la respuesta no puede efectuarse en absoluto.

Todos estos momentos, aunque con otras expresiones, están incluidos en el modelo de la cooperación, cuyos fundamentos fueron establecidos por Vitoria.

Antes de analizar las correspondencias de la intersubjetividad en la teoría de Vitoria y Laín Entralgo, vale la pena de esbozar en pocas palabras la trayectoria del fenómeno del encuentro en el pensamiento de Laín Entralgo.

Nuestro autor distingue dos niveles de la «nostridad»: existe, por un lado, el «nosotros» físico, primario del encuentro; por otro lado, hay un «nosotros» interpersonal, que significa la fase definitiva del proceso. El esfuerzo de Vitoria se dirige también a que este «nosotros» físico, genérico, establecido entre los españoles (el mundo cristiano) y el mundo indiano se convierta en un «nosotros» real, intersubjetivo. Sin embargo, los dos «nosotros» no se relacionan en un proceso inmediato, continuo; su esencia está precisamente en la diferenciación interior. En este proceso la «co-hombredad» inicial se disuelve necesariamente en los polos del «yo» (mío) y el «tú» (tuyo). Al mismo tiempo, es precisamente esta dualidad la que hace posible la formación de los lazos entre participantes soberanos y del mismo rango, a base de la mutualidad, la *reciprocidad*<sup>11</sup>. En el curso de esta co-acción se forman las posibilidades de la auténtica convivencia humana, la *co-existencia*, cuyo contenido está compuesto de categorías dinámicas, como las *com-posibilidades* o *con-proyecciones*. La verdadera cooperación intersubjetiva va formándose a través de estos pasos y la fase concluyente es la creación de la *humanidad*<sup>12</sup>.

A nuestro parecer, la teoría de Laín Entralgo sobre la intersubjetividad muestra ciertos paralelos con la doctrina vitoriana, a propósito de la relación con los indios.

11 Se puede ver que el modelo de Laín Entralgo difiere esencialmente del modelo hegeliano del señor y siervo. en el que se relacionan entes *de rango* fundamentalmente *diferente*.

12 TRO, p. 439.

Según las respuestas, se pueden distinguir tres formas fundamentales del encuentro y la relación; el otro hombre puede ser, dependiendo de la forma de responder, *objeto*, *persona* y *prójimo*<sup>13</sup>. La aplicación de este esquema a la teoría de Vitoria está dificultada por la circunstancia de que su selección sobre los indios contiene, como es sabido, sólo la primera parte de su programa y las otras dos partes, en las que el autor hubiese tratado las consecuencias morales de su doctrina, quedaron sin explicación<sup>14</sup>. Sin embargo, sobre la base de las partes elaboradas y leídas es posible la reconstrucción de sus pensamientos.

¿Qué significa, si el Otro hombre se convierte en *objeto* para nosotros? En este punto tenemos que partir de que ya el nivel de hacer objeto del Otro presupone una decisión, una toma de partido deliberado; he decidido que tú vas a ser objeto para mí, una cosa en mi camino, un *ob-iecto*, con que he tropezado. Es decir, el convertirse el otro en objeto no es simplemente una relación *de un polo* («unipolar»), en que la actividad sale exclusivamente del yo-centro, sino que es, al mismo tiempo, una relación de *subordinación*, en que la actividad no se realiza entre participantes de igual rango. Ahora bien, este nivel aparece en aquella forma de la dominación y colonización que había sido criticada fuertemente por Vitoria. Las dos partes primeras de su selección —es decir, si los indios eran verdaderos dueños de sus tierras antes de la llegada de los españoles y los títulos no legítimos del dominio sobre los indios— critica, propiamente dicho, la práctica de convertir al Otro, el indio en objeto.

¿Cuáles son los momentos decisivos de esta relación, basada en la *inferioridad* de los indios? En primer lugar, el poner en duda que los indios eran verdaderos dueños, pública y privadamente, de sus tierras; que eran dueños legítimos de sus bienes y propiedades particulares, y que tuvieron príncipes y señores verdaderos y legítimos<sup>15</sup>. Nos interesa, ante todo, no las consecuencias jurídicas, sino, más bien, intersubjetivas del problema. Es evidente que despojando al Otro de su estado como sujeto autónomo de derecho, entonces le despojamos de su ser-sujeto, personalidad, es decir, le coercemos en un estado en que el Otro nunca puede convertirse en Tú, teniendo el mismo rango con el Yo, sino, a lo sumo, en un sometido Él, o, más bien, en un Ello, sin personalidad alguna.

13 *TRO*, pp. 461-62.

14 Luis Frayle Delgado escribe sobre esto: «Los otros dos puntos que se referían al aspecto práctico, es decir, a la ética y las leyes que habrían de aplicarse al gobierno y administración de las tierras conquistadas, quedaron sin responder». Véase Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra* (estudio preliminar y traducción por Luis Frayle Delgado), Madrid: Editorial Tecnos, 1998, p. xxi.

15 *RI*, p. 13.

El mismo estado está confirmado con otra objeción, según la cual los nativos no tienen la suficiente razón, racionalidad; por eso, «apenas parecen distar de los brutos animales»<sup>16</sup>. La falta de la suficiente razón puede entenderse tanto en sentido sustantivo, como en sentido funcional; es decir, como la falta de la facultad más fundamental del ser humano, entendido *en sí mismo*, y como un aparato humano, defectuoso en su *acción*, en sus manifestaciones. Sin embargo, el resultado es el mismo en ambos casos: la negación de la soberanía humana, la del estado racional y autónomo del hombre.

Estas dos objeciones contra los indios se encuentran en la consecuencia de que —partiendo de Aristóteles— el estado más apto para los nativos es *la esclavitud*<sup>17</sup>. Ahora bien, la esclavitud es, aparte de la prostitución, la forma más clásica de la subyugación y dependencia del Otro, es un modo eminente de tomar el otro por *objeto*. En el caso de la esclavitud, el Otro, como objeto, va a degradarse en mero utensilio, en cosa física. No es por casualidad que Laín Entralgo se refiera a Hegel precisamente en este punto: «El dueño de un esclavo priva a éste incluso de la verdad de su persona, porque el señor es la verdad del esclavo»<sup>18</sup>. Pero en este caso también podemos utilizar las categorías de Gabriel Marcel: en el estado de la esclavitud el Otro no es un *ser*, sino sólo un *haber* para mí.

Otro pretexto para convertir al Otro en objeto es el rechazo de recibir *la fe cristiana*. Desde el punto de vista de la intersubjetividad, aquí aparece un motivo nuevo, el de la propagación de la fe con *violencia*. No es casual que éste también desempeña un papel importante en la argumentación de Vitoria: «No estoy muy convencido de que la fe cristiana haya sido hasta el presente propuesta de tal manera y anunciada a los bárbaros, que estén obligados a creerla bajo nuevo pecado. Digo esto, porque (...) no estén obligados a creer si la fe no se les propone con motivos de probable persuasión. Pues bien, milagros y signos no veo ningunos, ni tan religiosos ejemplos de vida; antes al contrario, llegan noticias de muchos escándalos, de crímenes horribles y muchos actos de impiedad»<sup>19</sup>. La *coacción*, la *amenaza*, la propagación *forzosa* de la fe contiene en sí la subyugación, la aplicación de la desigualdad y el convertir al Otro en objeto desde un punto de vista espiritual, en relación con la conciencia.

El derecho del *descubrimiento geográfico* significaría otro título para la dominación sobre el Otro. En el hilo de pensamiento de Vitoria la exigencia de la mutualidad, de la *reciprocidad* (y su falta) en ninguna parte obtiene un acen-

16 *RI*, p. 13.

17 *RI*, pp. 13-14.

18 *TRO*, p. 555.

19 *RI*, p. 65.

to mayor, como precisamente en este caso: «en sí mismo y aisladamente no justifica la posesión de aquellos bárbaros, ni más, ni menos que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros»<sup>20</sup>.

Ahora bien, los títulos enumerados se encuentran en la cuestión de si es lícito, según todo esto, la *guerra* contra los indios. En este caso, también la guerra entra en consideración como un utensilio interpersonal, como el utensilio más importante del dominio, de la sujeción, de convertir al Otro en objeto. Es conocido que Vitoria, siguiendo, en parte, a Erasmo, en general rechazó la guerra, y aunque consideraba permisible la guerra defensiva (y justa), tuvo la opinión que la guerra contra los indios, como forma de hacer valer la mera violencia y superioridad, es inaceptable.

En resumidas cuentas, podemos constatar que en este nivel del análisis el punto de vista de Vitoria, desarrollado sobre los indios, como representantes del Otro, es igual en muchos aspectos a la teoría de Laín Entralgo respecto del nivel más bajo de la intersubjetividad, en tratar al Otro como objeto<sup>21</sup>.

Sin embargo, la importancia real de la concepción de Vitoria se muestra en los niveles superiores de la intersubjetividad, cuando —utilizando las categorías de Laín Entralgo— el Otro es tomado en consideración como *persona* y *prójimo*<sup>22</sup>. La producción de Vitoria está considerada en la literatura relevante, en primer lugar, como una obra de la *filosofía de derecho* y esto es fundamentalmente justo; al mismo tiempo, es más raro el número de las apreciaciones en que la *base moral*, detrás del derecho, está también tenida en cuenta. Por mi parte, quisiera establecer una relación entre este último aspecto y la intersubjetividad<sup>23</sup>.

Laín Entralgo define la intersubjetividad, en el sentido justo de la palabra, como sigue: «me relacionaré con el otro como persona (...) cuando yo participe de algún modo en aquello que como persona le constituye; por tanto, en su intimidad personal, en su libre, inventiva, ejecutiva y apropiadora intimidad»<sup>24</sup>. En el caso de Vitoria, el establecimiento de esta relación interpersonal se realiza en una forma compleja; su intención básica lo demuestra el pasaje siguiente: «En segundo lugar, he de observar que esta discusión no pertenece a los juris-

20 *RI*, p. 54.

21 A decir verdad, tenemos que advertir que en este nivel del análisis hemos explicado sólo el aspecto *conflictivo* en la relación de la intersubjetividad y hemos pasado por alto lo que es, según Laín Entralgo, el aspecto *dilectivo* de la misma.

22 En honor de la simplicidad, tratamos estos dos niveles conjuntamente.

23 Un ejemplo excelente de esto es el volumen de ensayos titulado *La ética en la conquista de América*, Madrid: CSIC, 1984.

24 *TRO*, p. 583.



tas, al menos exclusivamente. (...) Y puesto que se trata de algo que entra en el fuero de la conciencia, toca fallar al sacerdote, esto es, a la Iglesia»<sup>25</sup>. Con otras palabras, para el establecimiento recto y correcto con los indios como Otros no basta sólo la *legalidad*, la regulación exterior del comportamiento humano, sino que es necesaria también la *moralidad*, el dirigir *interior* del mismo.

Sin embargo, todo esto tiene sus grados diferentes. El punto de partida está incluido en el primer título legal: «El primer título puede llamarse de *sociedad y comunicación natural*»<sup>26</sup>. Para nosotros es menos importante que este derecho esté atribuido al *ius gentium* (derecho de gentes), y nos interesa más bien el *contenido* y *forma* de esta relación. Desde el punto de vista del contenido, éste incluye en sí una escala estrecha de las relaciones económicas (libertad del comercio, tráfico, utilización de los tesoros naturales, etc.), es decir, la esfera que llamamos, desde entonces, *empresa libre y economía de mercado*. El progreso mayor está, sin embargo, en el terreno formal; Vitoria no deja de acentuar el momento de las *ventajas mutuas*, en el que la fundación de estas relaciones no puede, y no debe, realizarse en perjuicio de uno de los participantes. Es decir, obtiene un papel fundamental la *reciprocidad*, el reconocimiento de los derechos iguales del Otro, el *respeto*, la *mutualidad*, la *igualdad* al respecto del Otro. Por ejemplo, en las líneas siguientes aparece la reivindicación del tratamiento que es formalmente igual: «no sería lícito a los franceses prohibir que los españoles recorrieran Francia y aun establecerse en ella, ni a la inversa, si no redundase en daño de ellos o se les hiciera injusticia; *luego tampoco a los bárbaros*»<sup>27</sup>. Éste es el nivel en que Vitoria considera a los indios sujetos de derecho, a quienes se refieren derechos plenamente iguales con los españoles en la esfera de la economía. Ésta es la esfera a la que se refiere mayormente lo que Laín Entralgo llama *co-acciones*, es decir, acciones comunes, en que aparece la perspectiva de las *com-posibilidades* y los *com-proyecciones*. El hilo de pensamiento de Vitoria contiene en sí que el encuentro con las civilizaciones indias, con la otredad como tal, es un *hecho* que no se puede desconsiderar; está aquí ante nosotros y tenemos que *empezar* algo con ello. Esto es sólo posible si obramos según la reciprocidad, la mutualidad y la igualdad; sólo de esta manera se puede establecer el *futuro común*, que ya no puede evitarse. Quizá no vamos demasiado lejos en la interpretación si decimos que aquella *comunidad de la suerte*, que se constituyó entre los nativos, los colonizadores y la metrópoli a consecuencia del descubrimiento y colonización, procede de aquel futuro que los participantes *eligen* juntos y cuya realización *tienen*

25 *RI*, p. 11.

26 *RI*, p. 77.

27 *RI*, p. 78. (Las cursivas son mías).

que obrar en común. La presuposición indispensable de esto es la cooperación legal, el establecimiento de los fundamentos legales de la intersubjetividad.

Sin embargo, todo esto significaría sólo la reglamentación exterior, legal. Por eso, Vitoria no para, ni mucho menos, en este punto; la intersubjetividad real aparece precisamente en el punto en que el mundo de la legalidad exterior es sólo *instrumento* para la edificación del Otro, como *persona*. Su primer grado es la *amistad* que exhibe cierta transición en Vitoria. Según Laín Entralgo, «la amistad constituye el núcleo verdaderamente interpersonal de cualquier relación dilectiva», cuyo contenido es como se sigue: «la amistad —el amor al amigo— es una afección amorosa por otra persona determinada por la convivencia real o ideal con ella»<sup>28</sup>. Ahora bien, el concepto de la amistad aparece muchas veces también en Vitoria, pero no es exento de cierta ambigüedad; unas veces domina el elemento exterior<sup>29</sup>, en otros casos obtiene también la intimidad un acento mayor<sup>30</sup>. Esta dualidad puede relacionarse con la comprobación de Laín Entralgo, según la cual: «los griegos y los medievales no acabaron de tener una idea rigurosamente 'íntima' y 'personal' de la amistad»<sup>31</sup>. El concepto vitoriano de la amistad está, según esto, en la frontera de dos mundos, la modernidad y el mundo tradicional.

Por eso, la elaboración del potencial inherente en la intersubjetividad se realiza, más bien, en la relación de la *proximidad*. «Dios mandó a cada uno cuidar de su prójimo, y todos ellos son prójimos nuestros»<sup>32</sup>. ¿Qué contiene en sí esta tesis? En primer lugar, la pregunta de la *igualdad* aparece en una forma nueva; en este punto ya no se trata de asegurar el tratamiento meramente igual, sino —pensemos en la parábola del samaritano— de que *ayudemos a elevar al débil*, a los atrasados. El pensamiento de la defensa de los más débiles, de los perseguidos inocentes, de los ignorantes contra la opresión, la violencia, caracteriza toda la reelección de Vitoria. Además, la obliteración de las costumbres bárbaras (sacrificio de hombres, antropofagia, etc.) es una contribución esencial a la idea del reconocimiento de la *dignidad humana* que se refiere al hombre como tal hombre. Pero el elemento más importante de la práctica de la proximidad es el *amor*, que es la clave de la teoría de Laín Entralgo sobre la intersubjetividad, y en el caso de Vitoria significa la síntesis del universalismo cristiano y el humanismo del renacimiento. Con esto va consumando aquella *humanitas verdadera* que había sido incluida implícitamente ya en el gesto de aceptar el encuentro con el Otro.

28 TRO, pp. 594 y 589.

29 RI, p. 79.

30 RI, pp. 91-92.

31 TRO, p. 591.

32 RI, p. 93.

En resumen, se puede constatar que Vitoria, en su relección sobre los indios, anticipa ciertos elementos esenciales del pensamiento de la intersubjetividad que han sido reflejados por las investigaciones sólo siglos más tarde. Por eso no es nada inútil, si comparamos su concepto con teorías posteriores, como es, por ejemplo, la teoría grandiosa de Laín Entralgo<sup>33</sup>.

A base de las interpretaciones y comparaciones nuevas podemos enunciar que la obra vitoriana en el campo de la teología y la filosofía del Derecho todavía contiene en sí muchos tesoros desconocidos que pueden ser descubiertos sólo en el caso de si nos enfrentamos de nuevo con los retos globales de nuestro tiempo.

DEZSÖ CSEJTEI

33 Por eso no compartimos, ni mucho menos, la opinión de Tzvetan Todorov, que juzga el papel de Vitoria del modo siguiente: «Estamos acostumbrados a considerar a Vitoria como defensor de los indios, pero si buscamos el impacto de su discurso, y no sus intenciones, queda claro que su papel es otro: al amparo de un derecho internacional *fundado en la reciprocidad*, proporciona en realidad una base legal para las guerras de colonización, que hasta entoces no la tenían». *La conquista de América. El problema del Otro*, México - Madrid: Siglo XXI editores, 1987, p. 161. (Las cursivas son mías).