

acceder a El. De hecho fuimos viendo, como de paso, cómo históricamente se profundizaba y se situaba en el contexto histórico-filosófico, la comprensión de Dios como trascendente, absoluto, fundamento, causa, bien, etc., así como su relación creativa y salvadora con la historia, la libertad y la acción humana creadora de historia.

Insistimos en que ese conocimiento, para ser auténtico, debe pasar por la negatividad del salto, pasando tanto práctica como teóricamente por la vía negativa propia del conocimiento analógico. Pero nuestro itinerario no se quedó en la negatividad del misterio, ni tampoco lo subsumimos en la negación dialéctica de la negación, sino que nos abrimos, a través de ese proceso, a la genuina vía de eminencia <sup>25</sup>.

Por último, también nos quedó claro que, para acceder al Dios vivo, el de la religión, la praxis, la historia, y no a un mero conceptualizado “dios de los filósofos”, el itinerario reflexivo debe ser un momento del itinerario integral humano, que es ante todo existencial y práctico, pues en él se cuestiona y pone en juego a la libertad misma en la historia y la praxis histórica.

Esperamos que estas reflexiones, ya que tratan de hablar filosóficamente del Dios vivo, puedan de alguna manera proporcionar un servicio filosófico e histórico-filosófico a la tarea de evangelización de América Latina y asimismo a la preparación filosófica de nuestros estudiantes para esa misión pastoral tan esencial en este momento de la historia de nuestro continente.

<sup>25</sup> Entendemos la analogía no como un mero procedimiento lógico, sino como estructura primordial (Ur-Struktur: E. Przywara), y como ritmo, proceso o movimiento. A un tal proceso, más que dialéctico —para distinguirlo de la dialéctica hegeliana— lo he llamado “analéctico”, aunque no en la acepción que B. Lakebrink da a esta palabra. Descubrimos un proceso semejante en los momentos estructurantes del itinerario hacia Dios como lo interpreta J.-P. Labarrière en el artículo citado en la nota 5. En el mismo sentido se orientan las reflexiones de G. Morel “Sobre el sentido de la palabra de Dios”, en la obra citada, p. 177-224. Para una relectura de la analogía tomista como proceso dialéctico cf. el libro de L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, I, Freiburg, 1970, quien la relee teniendo en cuenta a Kant, Hegel y Heidegger. Sobre esta problemática cf. mi ya citado trabajo: “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje”, en especial p. 244 s.

## ¿Un precursor de la teología de la liberación? \*

Por Cl. MATTIELLO (Buenos Aires)

Este trabajo se propone buscar una imagen de teología y, concretamente, de teología para Latinoamérica. *¿Qué contenido teológico y qué actitudes subyacen a una teología que quiere partir de la historia —historia latinoamericana—?*

Pareció interesante concretar mi estudio buscando hacia atrás en la historia para ver cómo había comenzado la reflexión teológica sobre la realidad de América y qué características tenía. Francisco de Vitoria fue el primero que, como teólogo, pensó el problema de la conquista de estas tierras americanas.

### VITORIA Y LA CONTROVERSIA DE INDIAS

#### 1. Antecedentes históricos

Cuando Colón regresa de su aventurado viaje a las “Indias”, se le plantean a España serios problemas, no sólo en el ámbito nacional, sino en el internacional. Las nuevas tierras serían pronto campo codiciado por muchas naciones. España quiere asegurar su lugar de privilegio y anticiparse a posibles disputas internacionales. Este parece ser uno de los motivos que mueve a los Reyes Católicos a solicitar del Papa una Bula que legitime y haga exclusivo su dominio en esas tierras <sup>11</sup>. Recordemos, que en la mentalidad medieval, por esta época ya en decadencia, le era reconocida al Papa una autoridad mundial. Las Bulas de

\* *Nota de la Redacción.* — Este trabajo y su continuación, que se publicará en el próximo número, forman parte de un estudio más amplio que quizás se publique entero. Para facilitar las referencias a ambas publicaciones se conservó aquí la numeración de las notas que tendrá en la futura edición íntegra.

<sup>11</sup> V. D. Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*. Huarpes, Buenos Aires, 1944, p. 46.

Alejandro VI del 3 y 4 de mayo de 1493, aunque tienen un indudable sentido misional, tienen también un valor jurídico e internacional<sup>12</sup>. El Papado, a través de las Bulas de donación, actúa como una verdadera fuerza reguladora universal<sup>13</sup>. Veremos más adelante, al estudiar la Relección “De Indis” de Vitoria, hasta qué punto, nuestro teólogo supone esta interpretación de las Bulas Papales. Basta, por otra parte, recurrir al mismo texto de las Bulas: el Papa se expresa allí en términos de quien usa un derecho y hace una verdadera donación. La entrega de un dominio temporal está, es verdad, en función de una misión espiritual: la de atraer para Cristo los habitantes de las tierras americanas.

El gesto de los Reyes de España al solicitar inmediatamente del Papa una Bula de donación, no tiene sólo el carácter político que acabamos de señalar; refleja también una preocupación moral y religiosa. Deja ver que desde el primer momento, los Reyes de España se plantean, de alguna manera, la “legitimidad” de la obra que van a emprender; se preocupan, en último término, por tener “justos títulos”<sup>14</sup>. Es el primer síntoma de una conciencia de autoexamen que se dará constantemente a través de toda la obra conquistadora y colonizadora de España y que se mostrará especialmente lúcida en sus misioneros y en sus teólogos —recordemos a Montesinos, Las Casas, Vitoria, Soto, etc.—. Los Reyes Católicos tienen además una seria intención misionera, testimoniada ya por las primeras Cédulas reales. En la instrucción dada a Colón el 29 de mayo de 1493, se le encarga tratar bien a los indios, no molestarlos y enseñarles la fe católica. Se muestra, asimismo, por la preocupación que tuvieron de enviar enseguida misioneros. Desde las primeras Cédulas reales, encontramos también un gran sentido humanitario. Está, sobre todo, el célebre testamento de la Reina Isabel. Dada su importancia, citamos algunos párrafos<sup>15</sup>.

“Cuando nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica

<sup>12</sup> V. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, 2ª edición, Biblioteca Teológica Española, Salamanca, 1951, p. 23.

<sup>13</sup> Cf. V. D. Sierra, o. c., p. 46, y Schäefer, citado por V. Carro, o. c., p. 23.

<sup>14</sup> Cf. V. D. Sierra, o. c., p. 39.

<sup>15</sup> Citado por V. Carro, o. c., pp. 27-28.

las Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas y por descubrir, nuestra principal intención fue... de procurar inducir y traer los pueblos de ellas, y los convertir a nuestra santa fe católica... Suplico al Rey mi señor... y encargo y mando a la Princesa mi hija y al Príncipe, su marido, que así lo hagan y cumplan, y que sea su principal fin y en ello pongan mucha diligencia, y no consientan ni den lugar a que los indios vecinos y moradores de las dichas Islas y Tierra Firme, ganados y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas y bienes; mas manden que sean bien justamente tratados... Y Nos... ordenamos y mandamos a los virreyes, presidentes, audiencias, arzobispos, obispos y preladados eclesiásticos, que tengan esta cláusula muy presente, y guarden lo dispuesto por las leyes, que en orden a la conversión de los naturales y su cristiana y católica doctrina, enseñanza y buen tratamiento están dadas.”

Los sucesores de Isabel y de Fernando continúan en esta perspectiva misionera y humanitaria de la conquista. Pero, a pesar de los altos propósitos expresados en toda la legislación de Indias, la realidad estaba, a menudo, muy lejos de encarnarlos. Esto, por un lado, era muy comprensible: la tarea conquistadora era muy dura y los que la llevaban a cabo no tenían sólo ideales misioneros, sino intereses personales y ambición de riquezas y poder. Por otra parte, la empresa del descubrimiento y de la conquista requería grandes gastos, por lo cual los españoles se veían forzados a recurrir al trabajo y bienes de los indios para poder afrontarlos. Las Casas, por ejemplo, siendo como era tan enemigo de los repartimientos, confiesa que se vio obligado a aceptarlos por la necesidad de dar a los españoles los medios con qué sostenerse. Aún la Reina Isabel los autoriza, en 1503, contra lo mandado en una instrucción anterior, porque si no “los cristianos de la Española no podían sostenerse”. Lo mismo hace el rey Fernando en 1509. Autoriza el reparto de indios por uno, dos o tres años. No de por vida. En esa oportunidad hasta señala la cantidad de indios que se podía tener: a unos cien, a otros ochenta, etc. Tras estas concesiones, observa el P. Carro<sup>16</sup>, “se adivinan fácil-

<sup>16</sup> O. c., p. 32.

mente las exigencias y reclamaciones de los conquistadores. En España, entre los Consejeros de la Corona se insistía en considerar al indio como ser racional libre; allá la libertad era más bien teórica, al menos para más de un amo y señor. El egoísmo humano, el deseo de resarcirse de los gastos y trabajos, con el ansia de enriquecerse a prisa, dan origen a abusos que pronto levantarán airadas y valientes protestas". Con estas protestas se abre la llamada Controversia de Indias.

## 2. Las primeras "denuncias proféticas" y la legislación de Indias

El primero en levantar la voz contra las injusticias que se estaban cometiendo con los indios, fue el dominico fray Antonio Montesinos, en su célebre sermón del cuarto domingo de Adviento de 1511. La noticia de este sermón, de sus circunstancias y de la reacción que suscitó, nos ha llegado gracias al relato que de él hace Las Casas en su *Historia de las Indias*<sup>17</sup>.

Montesinos y sus compañeros eran los primeros dominicos que pisaban tierra americana. Es significativo el detalle que trae Las Casas cuando narra cómo el sermón que pronunciara Montesinos ante las más altas autoridades de la Isla invitadas a propósito, era fruto de una decisión tomada por todo el grupo de los dominicos. Lo que querían era denunciar "aquesta horrible y nueva manera de tiránica injusticia". Lo firmaban todos "para que pareciese como no sólo del que lo hubiese de predicar, pero que de parecer y deliberación, consentimiento y aprobación de todos procedía".

Aunque ningún resumen podría reflejar la viveza de la narración de Las Casas, en el libro III, cap. IV de su *Historia de las Indias*, aquí nos detendremos sólo en algunas expresiones del sermón de Montesinos.

Hecha una introducción en la que Montesinos se presenta como "la voz de Cristo en el desierto de esta isla", declara a sus oyentes:

<sup>17</sup> Bmé. de Las Casas, *Historia de las Indias*, Edic. de A. Millares Carlos y estudio preliminar de L. Hanke, Fondo Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951, t. III, cap. IV.

"Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tal cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde infinitos de ellos, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin dalles de comer y sin curallos de sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, para sacar y adquirir oro cada día?... Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos?... Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo."

Montesinos y sus compañeros con esta denuncia quieren condenar la realidad que están viendo: abusos, opresión, injusticias. Pero, al fundamentar sus protestas, pasan de la realidad concreta a los principios que ésta compromete. Se preguntan por los "derechos", por la "justicia", por la "autoridad". Lo que pone de manifiesto la injusticia del proceder de los españoles con los indios es, primeramente, el hecho de que éstos estaban en *sus* tierras y de una manera *pacífica*. Esto significa afirmar que los indios eran dueños, que estas tierras eran suyas. Además, no han dado motivo para que se les haga la guerra: estaban pacíficos. Este atropello hecho a la soberanía de los indios, la crueldad y la opresión de la que son objeto, son juzgados por Montesinos a la luz de la afirmación de que los indios son *hombres*. Este ser hombres es visto inseparablemente desde el punto de vista de lo que es la naturaleza humana: "¿No son almas racionales?" y desde el Evangelio que nos descubre en cada hombre a un hermano al que hay que amar como a nosotros mismos. Veremos más adelante cómo estos mismos argumentos serán la base del pensamiento que Vitoria desarrolla a lo largo de su *Relación De Indis*.

Puesto en este plano el problema adquiere necesariamente dimensiones políticas y deja aflorar la duda sobre la legitimidad de la conquista. Si tenemos en cuenta, además, el auditorio que estaba

escuchando a Montesinos y la reacción que en él suscitó su sermón, este carácter político de su protesta se ve confirmado. En efecto, según nos narra Las Casas, los dominicos invitaron especialmente al “segundo Almirante, que gobernaba entonces la Isla, y a los oficiales del rey y a todos los letrados y juristas que había. Y, una vez terminado el sermón son estas mismas personas las que deciden ir a «reprender y asombrar el predicador y a los demás» por lo que había dicho, lo que era *contra el rey y su señorío que tenía en estas Indias*, afirmando que no podían tener indios, dándoselos el rey...”.

Aunque es verdad que a esta gente “principal” de la Isla les convenía, para defender sus intereses, identificarlos con los del Rey, es sin embargo significativa la interpretación que hacen de las palabras de Montesinos. Son ellos mismos los que, sin saberlo, acentúan el lado político del problema.

Después del segundo sermón que Montesinos pronunció el domingo siguiente, sobre el mismo tema, los encomenderos se apresuraron a mandar noticias de lo que había sucedido al Rey y por último comisionaron, para defender su posición, al franciscano fray Francisco de Espinal<sup>18</sup>. Al parecer se le dijo al Rey que la prédica de Montesinos y la actitud de los dominicos de la Española, significaban un poner en duda y cuestionamiento los derechos de España sobre las Indias y el valor de las leyes reales. En la carta que el Rey envía a Diego Colón, fechada el 20 de marzo de 1512, se entrevé este trasfondo: la actitud del rey es de irritación y de defensa. Para justificar su proceder alude a su “consejo de letrados, teólogos y juristas” y a la “donación” del Papa Alejandro VI<sup>19</sup>. Pero informado directamente por Montesinos, quien viaja también a España, la actitud del rey cambia radicalmente y pasa a hacer suya la causa por la que luchan los misioneros dominicos. Ordena la reunión de Burgos de 1512. Entre los teólogos y juristas que en ella intervienen estaba el P. Matías de Paz, en cuya asistencia Montesinos estaba muy empeñado<sup>20</sup>. Por ese entonces el mismo P. Espinal que apoyaba a los encomenderos, se hace

<sup>18</sup> Idem, pp. 445-446.

<sup>19</sup> Cfr. texto en Apéndice II.

<sup>20</sup> V. D. Carro, o. c., p. 43.

amigo y solidario de Montesinos. Las leyes de Burgos no satisficieron. Los que más protestaron fueron el P. Pedro de Córdoba —superior de los dominicos de la Española— y Las Casas, que acababa de llegar a España. Si bien es cierto que con las leyes de Burgos no se anulan los repartimientos y encomiendas, como al parecer querían Montesinos y sus compañeros, estas leyes, sin embargo, salvaguardan los derechos fundamentales de los indios. En ellas se afirma claramente que el indio es libre y se afianza el discutido concepto del indio como ser racional. Se pide para él un trato humano y que se reglamente la encomienda.

Después de haber oído personalmente al P. Pedro de Córdoba el Rey convoca, al año siguiente, a una nueva junta —esta vez en Valladolid— para tratar acerca de las leyes dadas por la junta de Burgos. Las leyes de 1513 no traen, sustancialmente, nada nuevo. En adelante, comenta acertadamente el P. Carro, siguen los repartos de indios y siguen las encomiendas, con los argumentos teórico-prácticos que le servían de base y de justificación. Paralelamente se manifiestan protestas de las Reales Cédulas que tratan de corregir los abusos donde surgían, inspirados en los mismos principios teológicos-jurídicos. Y hasta se prohíben los repartos de indios para luego tolerarlos<sup>21</sup>.

Veremos que así se darán las cosas. En 1515 Las Casas se embarca nuevamente para España en compañía de Montesinos. Este será el primero de una serie de viajes que Las Casas hará a España para defender la causa de los indios. Se entrevista con Cisneros y de allí nace la comisión dada a los jerónimos. En las instrucciones que se da a estos misioneros se manifiesta la voluntad de constituir pueblos de indios libres y se insiste en un trato más humano en las encomiendas. El interrogante en este momento es: ¿son capaces los indios de vivir en un régimen libre? Los encomenderos lo niegan. Los jerónimos permanecen vacilantes: al mismo tiempo que piensan en fundar pueblos libres, creen que es imposible terminar con las encomiendas y hasta que éstas deberían ser perpetuas porque, de esa manera, los indios serían mejor tratados. Al voto de Cisneros en favor de la libertad

<sup>21</sup> V. D. Carro, o. c., p. 43.

de los indios se une el largo alegato escrito del P. Bernardo de Santo Domingo, hecho en nombre de los misioneros dominicos de la Española,<sup>22</sup>.

En 1517 una reunión de teólogos declara herético negar la capacidad de los indios para recibir la fe cristiana. En 1518 las Ordenanzas de Zaragoza entregadas a Figueroa vuelven a insistir en lo mismo que pretendían las Leyes de Burgos. Se ve una vez más que las encomiendas sólo son toleradas a la fuerza. Sin embargo los esfuerzos de Las Casas no son inútiles: lo muestran las instrucciones del Rey a Antonio de Gama y Rodrigo Figueroa de 1520. Allí hace constar que ha sido informado por religiosos y personas honradas sobre la capacidad de los indios y que después de haber estudiado mucho el asunto determina "...que los dichos indios son libres y por tales deben ser habidos y tenido y tratados, y se les debe dar entera libertad, e que nos, con buena conciencia no podemos ni debemos encomendar a nadie como hasta ahora se ha hecho"<sup>23</sup>.

En estos mismos términos son las instrucciones que Carlos V da a Hernán Cortés en junio de 1526. En éstas se habla de requerimientos para que los indios se sometan sin necesidad de hacerles guerra. Prohíbe hacer repartimientos de indios y manda que se los deje "vivir libremente, como nuestros vasallos viven en nuestros Reinos de Castilla". Cortés se excusa de no poder cumplir esas órdenes, pues, a su parecer, eso es imposible de realizar, pero se empeña en evitar los abusos que se cometieron en las Antillas.

Juntamente al problema del *trato* que se da a los indios, se agitaba otro tan importante como éste: el del "*ius belli*" europeo. Este derecho autorizaba a cautivar y retener como esclavos a los prisioneros de guerra. Las condiciones eran: que la guerra fuese justa y los prisioneros, infieles. Ser esclavos significaba no poder poseer bienes y ser un objeto para la venta. Al respecto S. Zabala dice: "En las Antillas como en la Nueva España, la actividad esclavista no se debió únicamente al interés de los españoles par-

<sup>22</sup> V. D. Carro, o. c., pp. 33-34.

<sup>23</sup> V. D. Carro, o. c., p. 58.

ticulares. Se trataba de la prolongación normal de la práctica europea, y por eso el Estado, mientras participó de la opinión de Palacios Rubios (en el sentido de considerar justa la guerra contra los indios, que no se sometían al yugo español al ser requeridos), permitía el efecto del cautiverio como consecuencia habitual de la acción bélica"<sup>24</sup>.

Esto pone de manifiesto la importancia del planteo que hace Vitoria: él va a la raíz del problema.

La constante actitud de autoexamen de los reyes españoles de esta época los lleva a descubrir en este derecho de guerra, la causa de todos los abusos que en vano trataban de remediar. Es así que en 1528 Carlos V ordena se revisen todas las Cédulas reales que permiten hacer la guerra, con derecho a hacer esclavos. Y por Cédula Real del 2 de agosto de 1530 prohíbe absolutamente hacer esclavos o cautivos, aunque fuese en guerra. Esta orden da lugar a nuevos problemas: se dice que es causa de la muerte de muchos indios porque ya no hay interés en capturarlos vivos. Se levantan también voces de protesta por parte de los encomenderos. Como consecuencia, el 20 de febrero de 1534 queda derogada la Cédula de 1530, pero se reglamenta el cautiverio y se excluye de él a las mujeres y los niños indios.

Un hecho importante se va preparando con la instancia del dominico Garcés, obispo de Tlaxcala, al Papa Paulo III. Constatando Garcés la inutilidad de sus recursos al Consejo de Indias para hacer cumplir las leyes de 1531, dirige al Papa, por escrito, un enérgico pedido para que interponga su autoridad en favor de los indios. Es el año 1536. Manda como embajador suyo, para tratar el asunto personalmente con el Papa, al P. Bernardino de Minaya. Movido en gran parte por estas instancias el Papa envía, al Cardenal de Toledo, el Breve "Pastorale officium" fechado el 29 de mayo de 1537. Pocos días después, el 2 de junio, Paulo III publica la Bula "Sublimis Deus". En este importante documento, el Papa proclama que *todo* hombre es capaz de recibir la fe, sea civilizado o salvaje. El 9 de junio otra Bula, la "Veritas ipsa",

<sup>24</sup> S. Zabala, *Las Instituciones jurídicas en la Conquista de América*, Madrid, 1935, p. 240.

viene a condenar fuertemente la esclavitud de los indios<sup>25</sup>. En 1539 entra en esta lucha por la justicia, Francisco de Vitoria con sus Relecciones “De Indis” y “De iure belli”. Y con él empieza una nueva etapa en la controversia de indias que durará muchos años más: ahora la lucha de los misioneros será sostenida, avalada y fundamentada por los teólogos.

### 3. Antecedentes de los escritos de Vitoria sobre el problema de la conquista de América

Entre los predecesores de Vitoria que, como él, tocaron el problema que planteó a España el descubrimiento y ocupación de las nuevas tierras debemos contar, entre los teólogos extranjeros —como ya dijimos— a Juan Maior y, entre los españoles, a Matías de Paz.

Juan Maior, en su comentario del Libro II de las Sentencias, impreso en París en 1510, alude al caso de los indios de América. No rechaza la doctrina sobre la esclavitud natural, atribuida a Aristóteles y acepta también la esclavitud admitida por el derecho de guerra europeo. A la pregunta qué se hace si se puede hacer la guerra a los infieles responde: a aquellos que ocuparon tierras que eran de los cristianos no cabe duda de que se puede. A los otros infieles también se puede, pero en este caso sólo por autoridad y mandato de la Iglesia.

El argumento en que se apoya esta última afirmación es el siguiente: cuando un príncipe inferior aparta a sus súbditos de la obediencia a la autoridad suprema de quien él recibe su autoridad, merece ser depuesto. En el caso de los infieles, el príncipe infiel, *por ser tal*, según Maior, aparta a sus súbditos de la obediencia a Cristo. De ahí que los príncipes cristianos, por mandato del Papa, pueden apoderarse de sus dominios. Con esto además, los príncipes cristianos cumplirían la obligación que tienen de extender el Reino de Dios.

<sup>25</sup> Cfr. L. Hanke, *El Papa Paulo III y los indios de América*, Rev. Univ. Cat. Bolivariana, Medellín, 1940, y R. Ricard, *La Conquête spirituelle du Mexique*, Paris, 1933. Según el P. Alonso Getino, estas declaraciones papales tuvieron influencia en los escritos de Vitoria. Cfr. *El maestro Fray Francisco de Vitoria*, Madrid, 1930.

En cuanto a los infieles que permiten la predicación y no quieren convertirse “non loquar, quia nusquam inveniuntur”.

Respecto de los indios de América se limita a responder que al no comprender éstos el idioma de los españoles no pudieron aceptar la predicación y que por eso fue necesario recurrir a las armas para la seguridad de todos. Por otra parte los enormes gastos que insumió la acción conquistadora legítima y justifica que los Reyes de España se apoderen de sus tierras. Una vez dominados los indios, si sus príncipes no se convierten deben ser depuestos. Si aceptan la fe y son prudentes, conviene que queden en sus puestos. La conquista española se justifica además, según Maior, porque “aquellas gentes son bárbaras y siervos por naturaleza, y hasta hay hombres fieras y bestiales”.

Maior llega así a conclusiones contrarias a los principios que él mismo puso como punto de partida. Da un lugar de privilegio al derecho natural y en él funda el dominio. Pero olvida que el orden de la gracia no destruye el de la naturaleza, según aquello de Santo Tomás: “Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit Ius humanum, quod est ex naturali ratione” y excluye a algunos hombres de ese orden “porque son esclavos”. Afirma que el Papa como el Emperador no son señores del orbe, pero acaba por aceptar que el Papa tiene autoridad para encomendar a los príncipes cristianos la ocupación de las tierras de los infieles. Para Maior, las Bulas de Alejandro VI tenían un valor jurídico temporal<sup>26</sup>.

El escrito del teólogo dominico Matías de Paz sobre este problema es fruto de la participación que él tuvo en la Junta de Burgos de 1512: a él y al Dr. Palacios Rubios se les encargó resumir las declaraciones de la Junta. Se trata de un opúsculo latino escrito el mismo año 1512, titulado: “De dominio regum Hispaniae super indos”. El breve tratado de Matías de Paz sobre los indios se refiere directamente al *régimen* que con ellos se tenía y a los problemas que ese régimen implicaba: los repartimientos y las encomiendas. Pero, al buscar fundamentar sus afirmaciones se ve obligado a remontarse a los principios. Matías de Paz da por supuesto, como todos lo admitían, la licitud de la guerra de España

<sup>26</sup> V. Carro, o. c., pp. 290-292.

a los indios. Como consecuencia, se vería obligado a aceptar lo que imponía el "ius belli" europeo: el régimen despótico y la esclavitud para los vencidos y los prisioneros. Esto último es lo que Matías de Paz no quiere admitir y busca una salida al problema. Afirma la capacidad del príncipe infiel para ser señor y distingue, con Santo Tomás, dos clases de infidelidad: una culpable y otra inclupable: los indios son infieles sin culpa porque nunca han oído la predicación del Evangelio. Esto supuesto, presenta una serie de conclusiones y corolarios en las que se refleja su doctrina <sup>27</sup>.

1. No es lícito a los príncipes cristianos hacer la guerra a los infieles por el ansia de dominio y de riquezas, y sí sólo por el deseo de dilatar la fe, para que el nombre del Redentor sea glorificado en toda la tierra. De esto se infiere que no es lícito a los príncipes cristianos invadir y apoderarse de las tierras de los infieles, que nunca fueron cristianos, ni oyeron la predicación, y si ahora reciben de buen grado a los predicadores y están dispuestos a convertirse. También se infiere que a esta clase de infieles, en el caso de que fuese necesaria la guerra, se les debe amonestar antes, si es posible, para que reciban la fe cristiana.

2. Aunque algún Rey cristiano, impulsado por el buen celo de la fe, y autorizado por el Papa, pudiese hacer lícitamente la guerra a estos indios, también éstos podrán lícitamente defenderse. Matías de Paz quiere consignar aquí la posibilidad de que la guerra sea justa por las dos partes. Con este hecho, aplicable a los indios, las consecuencias del "Ius belli" europeo quedaban descartadas, y éste era su principal intento. Por esto añade, como corolario: los vencidos en esta clase de guerras justas por las dos partes, no quedan convertidos en esclavos "ipso iure", a no ser que rehusen después aceptar la obediencia del Príncipe cristiano y abrazar nuestra fe. Mas, si por el contrario, reciben gustosos el bautismo y se someten, de ningún modo pueden ser tratados y regidos en régimen despótico.

3. Sólo en virtud de la *autoridad del Papa* puede nuestro Rey de Castilla dominar sobre dichos indios, gobernándolos en ré-

<sup>27</sup> Sigo aquí la traducción-síntesis que del texto latino hace el P. V. Carro, o. c., pp. 279-280.

gimen político de vasallos libres, y conservarlos perpetuamente bajo su imperio. De esto se infiere que están obligados a restituir todos aquellos que han tenido a los indios en servidumbre, lucrándose indebidamente y *sin mediar otra causa*. Los supone ya convertidos a la fe cristiana. Eso no impide que nuestros Reyes puedan exigirles legítimamente algunos tributos, incluso mayores que a los súbditos españoles, siempre que sean conformes a lo que dicta la razón, la justicia y la caridad cristianas. El gobierno de dichos indios, tan alejados de España, su conversión y el sostenimiento de la paz, implican crecidos gastos y nuestros Reyes pueden resarcirse mediante dichos tributos o servicios de los indios.

Matías de Paz antes de llegar a estas conclusiones había afirmado, objetando las posiciones contrarias, que el príncipe infiel es legítimo señor antes de convertirse y que no puede ser despojado de su autoridad. A este propósito repite casi literalmente el principio de Santo Tomás: "Per gratiam enim et ius divinum non tollitur id quod est de iure humano". Junto a esto recordaba el deber que tenía el Rey de España de velar por la Fe. Respecto de la fe, Matías de Paz afirmaba que debía ser difundida pacíficamente y sin coacción y que nadie debía ser obligado a creer. Sólo cuando los infieles no admitiesen a los predicadores le sería lícito al Papa imponerse por la fuerza.

Sin embargo, las conclusiones a las que llega no concuerdan con los principios de los que pretendía partir.

Según éstas, la guerra a los infieles es legitimada por el celo de la fe y por la autoridad del Papa. La Iglesia entonces, en opinión de Matías de Paz, podría privar de su potestad a todos los príncipes infieles, por el solo delito de ser infieles <sup>28</sup>. El argumento en el que Matías de Paz funda estas conclusiones es el clásico de Cristo, Señor del Universo que ha transmitido a su Vicario el Papa esta suprema potestad. De ahí que Matías de Paz considere que los mismos príncipes bárbaros reciben la autoridad que tienen sobre sus pueblos, de este supremo poder pon-

<sup>28</sup> Este pensamiento implícito en la primera conclusión es aún más claro en el siguiente texto del mismo tratado "Quod Ecclesia iuste potest spoliare omnes principes infideles, propter solam infidelitatem, dominio suo, dato quod subditi non convertantur ad fidem..." citado por V. Carro, o. c., p. 283.

tificio. Reservado este poder político al Papa, concede que los infieles, por derecho natural, tienen potestad sobre las cosas necesarias para su sustento y sobre sus hijos. De esto concluye que si los infieles que reciben la fe no pueden ser despojados de estos dominios, con mayor razón deben ser tratados como súbditos libres, “conservando sus bienes y hasta sus caciques”. España, en virtud de la donación que le hiciera el Papa podía gobernar el Nuevo Mundo, pero debía hacerlo con un régimen “político”.

Explicaría esta desviación de Matías de Paz la equivocada interpretación que hace de Santo Tomás de quien cita casi íntegro el art. 10 de la q.10, en la 2 -2-. En este artículo, Santo Tomás reconoce a la Iglesia, aunque su poder sea de carácter espiritual, una intervención en lo temporal, mediante *sentencia*. La *sentencia* supone una causa litigiosa y, si es condenatoria, supone también culpa. De ahí que Santo Tomás aunque reconozca que el príncipe infiel tiene autoridad legítima, considere que puede ser depuesto por *sentencia* de la Iglesia. Es el caso, por ejemplo, de un príncipe infiel que se convierte en perseguidor de los cristianos. Aquí está el error de Matías de Paz: no ubica convenientemente el poder de intervención de la Iglesia y no sabe distinguir qué tipo de infidelidad da derecho a esa intervención. No es una infidelidad cualquiera, sino aquella que es peligrosa para la perseverancia de los fieles<sup>29</sup>.

#### 4. El Convento de San Esteban de Salamanca, centro misionero

Del Convento de San Esteban, al que perteneció Vitoria desde su llegada a Salamanca, habían salido en 1510 los primeros dominicos para América. Entre ellos se contaban Pedro de Córdoba y Antonio de Montesinos. Años después salió para América el incansable Fray Domingo de Betanzos con Fray Tomás Ortiz y otro grupo de dominicos, los cuales después de haber estado en La Española, pasaron a Méjico en 1526, año en que nuestro teólogo se hacía cargo de su cátedra en Salamanca. De San Esteban salieron también los primeros dominicos evangelizadores del Perú, bajo la guía de Fray Vicente de Valverde. Este grupo de misio-

<sup>29</sup> Cfr. V. Carro, o. c., pp. 281-285.

neros acompañó a Pizarro en la conquista del Imperio Inca y entraron con él en Perú, en 1532. El P. de Valverde fue nombrado más tarde primer obispo del Cuzco y murió a manos de algunos indios, en 1540. El P. de Valverde había sido discípulo de Vitoria y de él —como dijimos más arriba— recibió nuestro teólogo noticias directas acerca de la conquista de los imperios incaico y azteca.

Dos años antes de la muerte de Vitoria, en 1544, partía desde el convento salmantino una de las más famosas expediciones de misioneros para América, la del P. Tomás Casillas y un grupo de 20 dominicos reclutados a pedido de Las Casas. Estos misioneros eran también, sin duda, discípulos de Vitoria<sup>30</sup>. Entre los discípulos de Vitoria que pasaron a las Indias y de los cuales se guarda memoria están también los frailes Alonso de Veracruz y Diego de Salazar quien enseñó teología en la Universidad de México<sup>31</sup>. Estos pocos datos son suficientes para mostrarnos hasta qué punto el convento dominico de Salamanca era ya, a la llegada de Vitoria, un célebre centro misionero. Esto significa que Vitoria encontró un ambiente en el cual las noticias del Nuevo Mundo llegaban continuamente y a través de testimonios vivos, que habían estado muy cerca de la realidad que se vivía en América. Un ambiente en el cual existía, sin duda, el constante interés, la preocupación y el cuidado por preparar nuevos misioneros para esas tierras.

A Vitoria no le eran, ciertamente, desconocidas las continuas gestiones de Las Casas, que se hacían eco de las denuncias de Montesinos. Tampoco ignoraba la larga serie de Cédulas reales, Instrucciones y Leyes dadas respecto al problema de América y las recientes Bulas del Papa Paulo III sobre los indios, pero el ambiente que Vitoria respiraba en San Esteban, contribuyó seguramente mucho y en modo especial a que esos problemas se le hicieran presentes con una realidad y urgencia nueva, capaz de llevarlo a planteos tan valientes como los de cuestionar la autoridad del Emperador y del mismo Papa sobre las Nuevas Tierras y a captar una dimensión más profunda del Derecho de Gentes.

<sup>30</sup> Cfr. T. Urdániz, Introducción a las *Obras de Francisco de Vitoria - Relecciones Teológicas*, BAC, Madrid, 1960, p. 48.

<sup>31</sup> V. D. Sierra, o. c., p. 62.

### 5. Influencia de Vitoria y su doctrina en la conquista de América

En Méjico, como vimos, habían llegado varios dominicos discípulos de Vitoria. Es probablemente a través de ellos que llega a oídos de Juan de Zumárraga, obispo de México, la fama del profesor de Salamanca. En febrero de 1537 Juan de Zumárraga envía ante el Concilio general convocado en Mantua, como procuradores suyos, al agustino Juan de Oseguera y un franciscano. Estos religiosos llevaban también el encargo de presentar ante Carlos V y el Consejo de Indias una serie de cuestiones cuya solución y respuesta se esperaba del Concilio. Entre estas cuestiones estaba la forma de administrar el bautismo a los indios<sup>32</sup> y la práctica de hacer esclavos en cualquier lucha. Juan de Zumárraga, asimismo, mandaba pedir al rey que enviase a doce religiosos preparados a fin de que fueran los fundadores de una Universidad en Méjico. Por iniciativa del obispo de Méjico la selección de estos religiosos se encomendaba a Vitoria. Debido a que la fecha de la celebración del Concilio se dilataba, el Rey y el Consejo de Indias acordaron remitir las consultas presentadas por el P. Oseguera a la Universidad de Salamanca. Con este motivo el Rey escribió a Vitoria una carta fechada el 21 de enero de 1539<sup>33</sup> en la que le pedía escogiese a otros teólogos de la Universidad y que juntos estudiaran los problemas que planteaba Zumárraga y remitiesen luego su respuesta al Consejo de Indias. En una segunda carta, del 18 de abril del mismo año, Carlos V transmitía a Vitoria el pedido del obispo de Méjico de escoger “clérigos, personas doctas para que entiendan en la instrucción y conversión de los naturales della...” No se conoce la respuesta que Vitoria y los demás teólogos dieron en esta oportunidad.

Dos años más tarde, en 1541, el Emperador encomendaba nuevamente a Vitoria y a otros teólogos el estudio del problema

<sup>32</sup> Los franciscanos defendían el bautismo por aspersion en masa a los indios aunque éstos no hubiesen recibido instrucción suficiente. Esta forma de bautizar era impugnada por agustinos y dominicos. Cf. T. Urdániz, o. c., p. 54.

<sup>33</sup> Es de notar que esto ocurre en el mismo año en que Vitoria pronuncia sus Relecciones “De Indis” y “De Iure belli” que merecen por parte de Carlos V la requisitoria que éste envía al Prior de San Esteban el 10 de noviembre de 1539.

que suscitaban algunos misioneros que administraban el bautismo a infieles adultos sin la suficiente instrucción en la fe<sup>34</sup>.

La influencia de la doctrina de Vitoria no sólo llega al Nuevo Mundo a través de la acción de los misioneros sino también a través de las leyes que en ella se inspiran, directa o indirectamente. Este es el caso, principalmente de las Nuevas Leyes de Indias<sup>35</sup> cuya promulgación se debe en gran parte a los esfuerzos e instancias de Las Casas que había vuelto a España a fines de 1539. Fueron promulgadas primero por Carlos V en Barcelona, en 1542, y, con algunas adiciones y de manera definitiva por la real cédula del Príncipe Felipe, en Valladolid el 4 de junio de 1543. El texto de las Leyes Nuevas comienza con la declaración de que “el principal intento y voluntad del Rey es, como lo ha sido siempre, la conversión y el aumento de los indios, y que sean instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, y bien tratados, como *personas libres* y vasallos, como lo son”, y más adelante: “...ordenamos y mandamos..., aunque sean so título de rebelión, ni por rescate, ni de otra manera, *no se puede hacer esclavo* a indio alguno, y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la Corona Real de Castilla, pues lo son...” “...Ninguna persona se puede servir de los indios por vía de naboria, ni tapia, ni otro modo alguno contra su voluntad”<sup>36</sup>.

Aunque no se suprime completamente las encomiendas, el rey ordena revisar los títulos de las mismas y manda que les quiten los indios a los encomenderos que los tienen mal adquiridos. Se ordena, además, que los indios que están en encomienda no sean muchos y que se ponga en absoluta libertad a los que superan una cifra “honesta y moderada”. Asimismo se reglamentan, entre otras cosas, el trato, las cargas y las tasas<sup>37</sup>.

Las Nuevas Leyes de Indias, lamentablemente, no fueron

<sup>34</sup> Se conserva la respuesta que Vitoria y los otros teólogos dieron en esta oportunidad, fechada el 1 de julio del mismo año. El texto latino de esta respuesta se puede encontrar en: L. Pereña, *Francisco de Vitoria Relectio de Indis o Libertad de los Indios...*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967, pp. 157-164.

<sup>35</sup> Cfr. T. Urdániz, o. c., p. 57 y nota 87 en p. 58.

<sup>36</sup> Cfr. J. García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, México, 1886, donde publica el texto de estas Leyes.

<sup>37</sup> V. D. Carro, o. c., pp. 66-67.

aplicadas plenamente. Se enfrentaron con una realidad muy dura—hasta llegaron a provocar el alzamiento de Pizarro— lo cual obligó a que, en parte, fuesen derogadas el 20 de noviembre de 1545.

Contra estas Leyes —en defensa de los que se sintieron defraudados por ellas— escribió Ginés de Sepúlveda, hacia 1547, su “*Democrates alter*”<sup>38</sup>. En esta obra, el cronista real, exponía y defendía un pensamiento diametralmente opuesto al de Vitoria. Defendía la licitud de las guerras de conquista como condición para la evangelización. Consideraba la dominación de los indios como “natural” y lícita pues su “natural imbecilidad” los constituía naturalmente en esclavos. Justificaba, además, la guerra como castigo a los vicios y delitos de los indios, especialmente por sus pecados de idolatría y por sus sacrificios de víctimas humanas.

El Consejo de Indias no autorizó a Sepúlveda la publicación de su libro por lo cual éste acudió al Consejo de Castilla. Este Consejo, gracias a la intervención de Las Casas, confió la Censura del libro a las Universidades de Alcalá y Salamanca. En ambas enseñaban discípulos de Vitoria (Mancio y Domingo de Cuevas y Melchor Cano). También en esta oportunidad le fue negada la autorización para publicar el libro. Sepúlveda escribió entonces una carta a Melchor Cano en defensa propia y de su escrito. Cano en su respuesta refuta el alegato de Sepúlveda remitiéndose a la amplia exposición que “hacía poco” había hecho el Maestro Vitoria<sup>39</sup>.

Ginés de Sepúlveda consigue, por fin, publicar en Roma una edición disfrazada de su “*Democrates alter*”. Algunos ejemplares llegaron a España. Esto suscitó una fuerte oposición por parte de Las Casas quien llevó el asunto ante las Juntas de Valladolid que se celebraron en 1550-1551. El Emperador ordenó que ambos contendientes expusieran su pensamiento. En aquella Junta, entre los teólogos asesores se contaban varios discípulos de Vitoria: Diego Soto, Melchor Cano y B. Carranza.

Las Casas en su fogoso alegato rechazó como tiránica e inhumana la doctrina de Sepúlveda y se remitió a la autoridad del “doctísimo Vitoria”<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> V. D. Carro, o. c., p. 588.

<sup>39</sup> V. Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria*, Barcelona, 1939, pp. 133 ss.

<sup>40</sup> T. Urdániz, o. c., p. 59, y V. Beltrán de Heredia, “El maestro Do-

La influencia de Vitoria, especialmente de su Relección “*De Indis*”, se hizo patente sobre todo en la conquista de Filipinas. J. Brown Scott señala cómo, en la ocupación de Cibao y Manila, en 1566 y 1570, respectivamente, se procedió de acuerdo con las perspectivas dadas por Vitoria<sup>41</sup>.

La doctrina de Vitoria en torno al problema de la conquista de América reviste particular importancia, además, por la resonancia que tiene en la teología española posterior, especialmente en la mayoría de los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII. Recordamos, por ejemplo, a Juan de Medina, los dominicos Cuevas y Salinas y Juan de la Peña, los juristas Martín Azpilcueta, Covarrubias y Santiago Simancas, los teólogos Pedro de Soto, Melchor Cano, Martín de Ledesma, Bartolomé de Medina, Antonio de Córdoba, Báñez, etc.<sup>42</sup>.

## LA RELECCION “DE LOS INDIOS”

En esta Relección podemos distinguir tres partes. Una primera parte en la que Vitoria, a manera de introducción, *plantea el problema*. Una segunda parte, en la que trata de los títulos injustos de dominio de España sobre las nuevas tierras, y una tercera, donde habla de los posibles *títulos legítimos* de conquista.

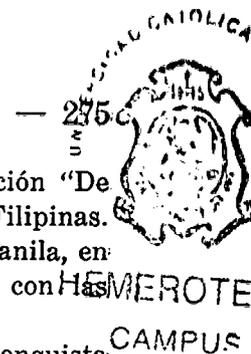
### 1. Planteo del problema

Vitoria comienza su lección citando el texto de Mateo (28, 29): “*Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*”. A raíz de este texto plantea la cuestión de si es lícito bautizar a los hijos de infieles contra la voluntad de sus padres. Hace referencia a los comentarios del 4º libro de las Sentencias y a Santo Tomás. Hasta aquí, Vitoria, parece querer

mingo de Soto en la Controversia de Las Casas con Sepúlveda”, *Cienc. Tom.*, 47 (1932), pp. 35-49, 177-193.

<sup>41</sup> J. Brown Scott, *El origen español del derecho internacional moderno*, Valladolid, 1928, pp. 170 ss.; Cfr. también V. Sierra, o. c., pp. 67-68.

<sup>42</sup> Es significativa, al respecto, la obra ya varias veces citada de Venancio D. Carro, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*.



mantenerse dentro de la clásica y magistral lección de teología. Pero un cambio fundamental de enfoque se insinúa enseguida cuando, nuestro teólogo, llama la atención sobre el especial interés que, para los presentes, tiene el tratar ese tema. Este interés está dado “por causa de esos bárbaros del nuevo mundo... que han venido a poder de los españoles”.

Este cambio es muy significativo. La pregunta: “Si es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres”, ubicaba al problema en un *plano individual y abstracto*. En efecto, se refiere a “hijos” en relación a los derechos de sus “padres”. Entra en juego aquí lo *personal-individual*. Habla de los “infieles” —es decir de hombres que no tienen fe— pero nada dice acerca de quienes son esos hombres. Vitoria al referir este asunto al caso concreto de los indios, nos abre a una perspectiva muy diferente. No se trata, para él, del bautismo de los niños infieles en general, sino del bautismo de “*esos bárbaros del nuevo mundo*”. En su planteo no aparece tampoco la cuestión sobre los derechos de los padres sobre sus hijos. Es que aquí ya el bautismo no toca principalmente a un niño, sino a toda *una cultura, a un pueblo*. La perspectiva se vuelve así *cultural e histórica*. Con esto Vitoria es fiel al sentido del texto evangélico que pretende glosar: en el texto latino el “*omnes gentes*”, traduce el griego “*pánta ta ezne*” *todas las naciones*. El mandato del Señor es hacer discípulos suyos y bautizar todas las *culturas*, todos los *pueblos*, no a hombres considerados individualmente <sup>43</sup>.

Visto así el problema adquiere una gravedad antes insospechada. Por eso Vitoria ya no puede preguntarse si es lícito o no a los españoles bautizar a los indios o a sus hijos. Previamente a esta relación personal y particular, se le hace necesario poner en claro las bases mismas de la actual relación política de los españoles con los indios, pues los que entran en relación aquí son pueblos y culturas, no personas aisladas. A esclarecer esta situación, precisamente, apuntan las tres preguntas con las que

<sup>43</sup> La Iglesia de nuestro tiempo toma renovada conciencia del carácter comunitario de la salvación ofrecida por Dios en Jesús. Recordemos, por ejemplo, el texto de la Constitución sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II: “Quiso... Dios santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo...” (n. 9). Cfr. también G. S. 32.

Vitoria empieza a desarrollar su lección. En efecto, nuestro teólogo, no se interroga por los derechos de los españoles y de la Iglesia sólo en el campo religioso, sino primeramente por esos derechos en el ámbito político y consecuentemente en el económico y civil.

Así formula sus preguntas:

1. ¿Con qué derecho han venido los bárbaros a poder de los españoles?
2. ¿Qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil?
3. ¿Qué poder tienen los obispos o la Iglesia sobre ellos en lo espiritual y en lo tocante a la religión?

Antes de comenzar a responder a la primera cuestión, Vitoria se pregunta por el *sentido* mismo del planteo que se dispone a hacer. Parecería inútil, dice, hacernos semejantes preguntas, especialmente nosotros “a quienes no toca juzgar si se verifica o no rectamente el gobierno de aquellos hombres, ni criticar tal asunto porque ya se ‘deliberó y sentenció’ sobre él”.

Además, añade más adelante: “...puesto que fueron cristianísimos nuestros Reyes Isabel y Fernando, que primero ocuparon aquellos territorios, y el Emperador Carlos V es muy celoso de la justicia y de la fe, no es de creer que no tengan por muy averiguado y remirado todo lo que pueda referirse a la seguridad de su estado de conciencia, máxime en cosa de tal importancia” <sup>44</sup>.

Con otras palabras, Vitoria nos está diciendo: parece que a nosotros no nos toca opinar sobre la conducción o gobierno de esos bárbaros. Es un problema *político*: no nos corresponde. Además, la rectitud moral de las personas que han estado y están a cargo de esa acción política son hombres rectos. Esto nos da garantías de que el asunto del dominio de esas tierras está bien estudiado.

Vitoria resuelve esta dificultad planteando el problema de otra manera. En primer lugar: este asunto suscita en los ciudadanos una *duda de conciencia* ya que:

<sup>44</sup> Los textos de la “Relección De Indis” son citados según la versión de L. Pereña, *Francisco de Vitoria, Relectio De Indis o Libertad de los Indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967.

“...la cuestión propuesta de los bárbaros... no es tan evidentemente injusta, que no se pueda dudar de su injusticia, ni tan evidentemente justa que no se pueda dudar de su justicia, sino que más bien parece que hay aspectos que permiten sostener una y otra doctrina. Pues primeramente, considerando que todo este asunto es llevado por personas capaces y honradas, es de creer que todo sea dirigido con rectitud y justicia. Pero como, por otra parte, se oye hablar de tantos asesinatos, de tantos abusos sobre hombres inofensivos, de tantos propietarios que han sido despojados de sus bienes y riquezas, con razón puede uno preguntarse si todo esto ha sido hecho justa o injustamente”<sup>45</sup>.

Afirmar la existencia de una duda de conciencia implica, por lo mismo, afirmar una responsabilidad frente al hecho que la plantea. Con esto Vitoria está suponiendo y apelando a la responsabilidad política que tienen los ciudadanos. A él, como a los que lo escuchan han llegado las valientes protestas de Montesinos y Las Casas por las injusticias que se cometen con los Indios<sup>46</sup>. No pueden, pues, quedarse de brazos cruzados confiando ciegamente en los “hombres doctos y justos” que tienen a su cargo la acción conquistadora. Es un asunto que incumbe, de alguna manera, a todos. Y esto justifica que Vitoria trate el problema.

Una segunda razón para tratar este tema, es la necesidad de que este asunto sea estudiado también por teólogos y no sólo por los juristas. Porque, explica Vitoria:

“Aquellos bárbaros no están sometidos, como diré enseguida, al derecho positivo, y por lo tanto sus cosas no deben ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son bastante competentes para poder definir por sí mismos semejantes cuestiones. 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>47</sup>.

Pretender juzgar la situación de los indios según las leyes humanas que, de hecho, son las españolas, las europeas, significa

<sup>45</sup> De Indis, I, 7, p. 10.

<sup>46</sup> A ellas parece referirse cuando dice en el texto que acabamos de citar: “se oye hablar...”.

<sup>47</sup> De Indis, I, 8, p. 11.

erigir algo particular como universal. Vitoria, al querer estudiar este problema desde el punto de vista teológico, está buscando *criterios más universales* desde los cuales sea posible juzgar cualquier sociedad, no sólo la europea. La Teología, que se ubica en el campo más totalizante, le permitiría un criterio de universalidad humana.

Antes de entrar en el estudio y respuesta del problema planteado, nuestro teólogo prepara el terreno —por decirlo así— con otra pregunta que tiende a poner como punto de partida de su exposición la constatación de *una realidad*. Sólo en la medida en que una situación es reconocida y captada en su justo significado es posible juzgar la justicia o injusticia de nuestro actuar respecto a ella. Por eso, antes de preguntarse cuáles son los derechos de los españoles sobre los indios, o cuál es la potestad del Papa y del Emperador sobre ellos, Vitoria deja sentado cuáles son *los derechos de los mismos indios*.

Notemos los pasos que fue siguiendo el pensamiento de Vitoria hasta aquí: con las tres preguntas primeras apunta a aclarar los que constituyen los “goznes” del asunto: el alcance de la autoridad del Papa y del Emperador sobre los indios.

Con el cuestionamiento sobre el sentido del planteo, tiende a ubicar la perspectiva desde la cual este asunto va a ser tratado: aceptar que las protestas que llegan del Nuevo Mundo en favor de los indios lleven a una revisión de la acción conquistadora y estudiar ese problema desde una visión más amplia: la teológica. Ahora la pregunta sobre los derechos o situación real de los indios *antes* de la llegada de los españoles, va a poner la base, el “sustento”, como lo llama Vitoria, para el discernimiento de este problema. Así formula esta nueva pregunta:

“¿Esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente?”

Es significativa la aclaración que añade:

“Esto es: eran dueños legítimos de sus bienes y propiedades particulares *y había entre ellos quienes fueran verdaderos príncipes y señores de los demás?*”

No se pregunta si los indios tienen dominio sobre sus cosas como individuos solamente, sino si las poseen *públicamente*, es

decir, como pueblo; si tienen por sí mismos capacidad económica. En la explicitación posterior este “poseer públicamente” muestra abarcar un sentido más amplio aún: implica preguntarse si son dueños como gente que tiene “señores”, es decir, como un pueblo políticamente organizado<sup>48</sup>.

Hay, dice Vitoria, quienes sostienen que los indios no eran verdaderos señores de estas tierras. Se apoyan, para afirmar esto, en aquello de Aristóteles:

“Hay quienes por naturaleza son esclavos, o sea, para quienes es mejor servir que mandar”<sup>49</sup>.

Y entienden por siervos:

“Aquellos que no tienen la suficiente razón ni aun para gobernarse a sí mismos, sino sólo para entender las órdenes de sus amos y cuya fuerza más está en el cuerpo que en el espíritu”<sup>50</sup>.

“Verdaderamente —continúa Vitoria, interpretando a los que así piensan— si hay gentes de tal naturaleza, lo son sobre todo estos bárbaros, que realmente apenas parecen distar de los brutos animales, y son del todo incapaces para el gobierno. Y sin duda es mejor para ellos ser gobernados por otros, que regirse a sí mismos”.

Se da aquí una identificación curiosa: *siervo es el que no es capaz de mandar*.

Y mandar equivale a tener poder político. Decir, pues, que los indios son siervos significa considerarlos incapaces de tener poder político sobre sí mismos. Los siervos —estos bárbaros— no tienen suficiente razón, luego son “inhábiles para gobernarse. Sólo saben hacer lo que les mandan porque su capacidad “más está en el cuerpo que en el espíritu”. Esto quiere decir que los indios sólo pueden ser utilizados para los trabajos físicos. Han sido pues descubiertos como *instrumentos*, como *objetos*, como *mercancía*, diría Marx.

Vitoria pasa a criticar tal manera de ver las cosas. Parte de los hechos:

<sup>48</sup> Nuevamente Vitoria pone en claro el aspecto político del problema, como lo hiciera antes, al tratar acerca del bautismo de los infieles.

<sup>49</sup> Aristóteles, *Política*, I, 5, 1254 B, 16-21.

<sup>50</sup> De Indis, I, 1, 1, p. 13.

“Hay razones en contra: que ellos estaban, pública y privadamente, en pacífica posesión de las cosas; luego *absolutamente* (si no consta lo contrario) deben ser tenidos por verdaderos señores, y no se les puede despojar de su posesión en tales circunstancias”<sup>51</sup>.

Pero aún ante los hechos se puede seguir aduciendo “razones” en favor de que los indios son incapaces de dominio sobre las cosas. Estas podrían ser, por ejemplo, decir que los bárbaros no pueden ser dueños por que son *pecadores* o porque son *infieles* o porque son *amentes* o *idiotas*. Vitoria prevé estas “razones”, se anticipa a ellas y las contesta.

Expondremos sintéticamente el contenido de estas objeciones y las respuestas que da Vitoria para no perder su unidad. Luego pasaremos a destacar los puntos que nos parecen más significativos.

La primera objeción: —*porque son pecadores*— supone que se considera como título de dominio *la gracia*. Así lo hicieron, entre otros, los Valdenses y Juan Wicleff. Los que así piensan, fundan la capacidad humana de ser señor de las cosas en la imagen de Dios en el hombre. Pero esta imagen de Dios no está, según ellos, en el pecador: luego éste no puede tener dominio. Vitoria ataca esta postura en su base: qué significa para el hombre ser imagen de Dios. Responde así:

“El dominio se funda en la imagen de Dios: pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por las potencias racionales, luego no se pierde por el pecado mortal”<sup>52</sup>.

A esta razón de tipo teológico-especulativo, Vitoria añade un argumento sacado del Evangelio:

“Del mismo modo que hace Dios salir el sol sobre los buenos y los malos, y llover para los justos y para los pecadores, dio también bienes temporales a los buenos y a los malos”<sup>53</sup>.

En cuanto a la *infidelidad*, continúa Vitoria, tampoco es título para que los cristianos ocupen los bienes de los indios, pues la infidelidad no destruye el derecho natural ni el derecho positivo

<sup>51</sup> Id., p. 14.

<sup>52</sup> Id., I, 1, 3, p. 18.

<sup>53</sup> Id., p. 19.

a los cuales pertenecen los dominios. La carencia de fe, pues, ni cualquier otro pecado impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños y señores, tanto pública como privadamente <sup>54</sup>.

Para responder a la tercera objeción, según la cual los indios no pueden ser dueños porque son *idiotas o amentes*, Vitoria comienza por resolver la dificultad de si pueden ser dueños los que no tienen uso de razón, como por ejemplo, los niños pequeños. Coherente con lo que acabó de decir respecto de los pecadores y de los infieles, Vitoria responde que sí, pues también en ellos está la imagen de Dios. Esto es patente, además, porque los niños "*pueden padecer injuria*"; luego tienen derecho a las cosas y, en consecuencia dominio, que no es otra cosa que este derecho. Al preguntarse si esto es válido también en el caso de los amentes perpetuos, la respuesta es nuevamente afirmativa porque "también ellos pueden padecer injuria" <sup>55</sup>.

Aclarados estos presupuestos, Vitoria pasa a referirse concretamente al problema de los indios, respecto de los cuales concluye que "tampoco por esta causa los bárbaros se hallan impedidos de ser verdaderos dueños". Y a manera de prueba da una serie de razones. Dada la importancia de este texto no temo transcribirlo textualmente, a pesar de su extensión:

"Se prueba, porque en realidad no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio: todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen también una forma de religión, y no yerran tampoco en las cosas que son evidentes a otros, lo que es un indicio de uso de razón. Dios y la naturaleza no les abandonan en lo que es indispensable para la especie; y lo principal en el hombre es la razón, y es inútil la potencia que no se reduce al acto. Asimismo, hubieran estado tantos miles de años, sin culpa suya, fuera del estado de salvación, puesto que han nacido en pecado y carecen del bautismo, y no tendrían uso de razón para investigar lo necesario para la salvación. Por lo que creo que el hecho de que nos parezcan tan

<sup>54</sup> Id., I, 1, 4, pp. 20-25.

<sup>55</sup> Id., I, 1, 11-14, pp. 25-29.

idiotas y rómicos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales" (I, 1, 15).

De todo lo dicho resulta que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, de igual modo que los cristianos, y que tampoco por este título ni los particulares ni sus príncipes pudieron ser despojados de sus posesiones, como si no fueran verdaderos dueños.

"Y sería inicuo negar a éstos que nunca nos hicieron daño alguno, lo que otorgamos a los sarracenos y judíos, enemigos perpetuos de la religión cristiana, a los cuales no negamos que tengan verdadero dominio sobre sus cosas que no sean de las ocupadas a los cristianos" <sup>56</sup>.

En estas tres objeciones que Vitoria acaba de responder subyace, en el fondo, el mismo planteo de aquellos que negaban a los indios el dominio por no tener "suficiente razón". Esto es: ¿quién tiene la racionalidad? Para los primeros, la racionalidad está en la razón: aquellos cuya capacidad "más está en el cuerpo que en el espíritu" son siervos. Los que fundan el dominio en la gracia o en la fe, hacen equivaler la racionalidad a la gracia y a la fe. Los hombres verdaderos, los que tienen capacidad política, son entonces los que tienen suficiente razón, los que están en gracia, los que creen. Pero esto significa reducir la humanidad a parte de los hombres.

A través de sus respuestas, vemos que Vitoria va buscando criterios más abarcadores. Recordemos sus argumentos:

- la imagen de Dios está en la *naturaleza* del hombre, no en la gracia.
- Dios hace salir el sol sobre buenos y malos, así también da los bienes temporales a los *justos y a los pecadores*.
- El dominio no reside en la fe, sino en el *derecho natural*.

Al "*algunos*" son hombres, de las objeciones, Vitoria responde: *todos* son hombres. La racionalidad en el hombre no es sólo la razón.

<sup>56</sup> Id., I, 1, 15-16, pp. 29-30.

Para Vitoria toda expresión humana es, por lo mismo, racional: los indios dan muestras de tener racionalidad por el orden, la organización, el gobierno, la captación de las cosas que son evidentes a todos, pero también en la habilidad artesanal y en las expresiones religiosas. La racionalidad es TODO en el hombre. El hombre no es sólo espíritu, sino todo lo que es.

Vitoria da aquí un criterio de universalidad: TODOS SON HOMBRES y, por lo tanto, *todos* tienen derecho a poseer. Insinúa también un criterio de totalidad: una manera más integradora de ver al hombre: EL HOMBRE ES TODO ÉL.

Puesto en claro este presupuesto básico: *los indios son hombres y son dueños de sus tierras*, Vitoria pasa a elaborar la respuesta a las tres preguntas que planteara al comienzo:

- ¿Con qué derecho han venido los bárbaros a poder de los españoles?
- ¿Qué potestad tienen los Reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil?
- ¿Qué poder tienen los Obispos y la Iglesia sobre ellos en lo espiritual y en lo que toca a la Religión?

Nuestro teólogo no va a responder directamente cuáles son los derechos o cuál es la potestad de uno u otro. Los pretendidos derechos de los españoles sobre los indios suponen un título y éste un por qué. Vitoria prefiere ir al fondo del problema y buscar los títulos y la razón de los mismos. Los derechos sólo serán su consecuencia. Por eso, va a contestar a las preguntas por los “derechos” presentando una serie de *títulos*: unos ilegítimos, otros legítimos<sup>57</sup>.

## 2. De los títulos no legítimos por los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir a poder de los españoles

PRIMER TÍTULO: *El Emperador es señor del mundo*

A las varias razones que dan algunos para sostener este señorío universal del emperador, como Bártolo por ejemplo, Vitoria les niega todo fundamento.

<sup>57</sup> No dudamos en ir analizando, aunque sea muy brevemente, título por título. Ningún resumen podría suplir este análisis que creemos necesario

El dominio, replica, no puede provenir sino del derecho natural o del derecho divino o del derecho humano positivo. Ninguno de estos derechos justifica la existencia de una potestad universal del Emperador.

Por *derecho natural*: todos los hombres son libres, excepto en el dominio paterno y marital. Tampoco el *derecho divino* justifica tal poder. Aquí Vitoria aduce, a manera de prueba, ejemplos sacados de la Biblia y de la historia. Entre otros, los siguientes:

“Nabucodonosor no recibió el Imperio de un modo especial y distinto del que tienen los otros príncipes...”

En cuanto a los romanos:

“No es de entender que tuvieran el imperio como instituido por herencia o determinación divina, sino que... plugo a la Divina Providencia que obtuvieran la soberanía del mundo”. “Esto se comprende fácilmente —continúa— recordando los títulos y medios de sucesión, cómo la soberanía y los reinos se han transmitido hasta nuestros tiempos”<sup>58</sup>.

Por otra parte, basta considerar cómo están las cosas en este momento:

“Ni el reino de España está sujeto al Emperador, ni el reino de los franceses...”<sup>59</sup>.

Notemos por dónde va la argumentación de Vitoria: tiene dos horizontes de referencia: el derecho y la historia. El derecho en todos sus ámbitos: divino, natural y positivo. La historia interpretada desde la fe y el sentido común. La fe le hace descubrir en la historia la acción divina (la Providencia). Su sentido común le hace abierto a la “lección” del pasado y del presente: las complicadas especulaciones sobre la existencia de una autoridad mundial del Emperador quedan en nada cuando se constatan los hechos: cómo han llegado hasta nosotros los Imperios... y, en el presente, que hay un emperador y sin embargo ni España ni Francia dependen de él.

Dejemos aquí planteado un interrogante: ¿qué significa, o

para que el que lea este trabajo pueda comprender mejor las conclusiones, al haber hecho “juntos” el camino.

<sup>58</sup> De Indis, I, 2, 2, pp. 37-38.

<sup>59</sup> Id., p. 41.

qué implica el hecho que Vitoria vuelva una y otra vez —como veremos también más adelante— al *derecho* y a la *historia*?

#### SEGUNDO TÍTULO: *La autoridad del Papa*

Los juristas que sostienen la afirmación: “El Papa es señor, aun temporal del mundo” —entre ellos el Hostiense, Agustín de Ancona y Silvestre— se fundan para ello en el señorío universal de Cristo. Por ser el Papa Vicario de Cristo es también señor universal. Y de esto deducen:

- que el Papa pudo constituir como príncipes de los bárbaros a los Reyes de España.
- y que el negarse los bárbaros a reconocer su dominio temporal, constituye un motivo suficiente para declararles la guerra.

Vitoria reconoce que “ambas cosas han sucedido”. Y siguiendo a Torquemada y otros responde categóricamente que “el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe”. Se remite luego al Evangelio (Mt. 20, 25-26; Lc. 22, 25-26) según el cual el precepto del Señor es que sus discípulos no deben dominar sino servir, y a la primera carta de Pedro quien recomienda a los pastores que no dominen el rebaño sino que sean su ejemplo. Además, si hay que concluir con Santo Tomás que Cristo no tuvo el dominio temporal, con mayor razón no lo tendrá el Papa, que no es más que su Vicario. Por otra parte, históricamente, el Papa no reconoció nunca en sí tal poder. Si estos argumentos no bastaran, sería suficiente, para probar la tesis, lo dicho anteriormente respecto del poder universal del Emperador<sup>60</sup>.

Después de concluir que el Papa no tiene “ninguna potestad temporal sobre aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles”, Vitoria hace una afirmación que debió producir impacto en su auditorio, la siguiente:

“Aún admitiendo que el Sumo Pontífice tuviera esta potestad política sobre el orbe, no podría transmitirla a los príncipes seculares”<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Id., I, 2, 4-5, pp. 43-48.

<sup>61</sup> Id., I, 2, 6, p. 49.

¿Cómo no referir estas palabras a las Bulas de Donación del Papa Alejandro VI a los Reyes Católicos? Indirectamente, Vitoria va cuestionando y poniendo en claro los aspectos claves del problema del dominio de España sobre las nuevas tierras. La razón que da para esta afirmación es que tal potestad sería aneja al papado y no podría el Papa separarla del cargo de Sumo Pontífice.

Continuando su pensamiento Vitoria pasa a ubicar en su justo alcance la potestad papal. El Papa tiene potestad temporal en lo que sea necesario para administrar las cosas espirituales, por lo tanto no tiene ninguna potestad temporal sobre aquellos a los cuales no alcanza su potestad espiritual, esto es: “aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles”. De ahí se sigue que *aunque los bárbaros no quieran reconocer ningún dominio del Papa, no se puede hacerles la guerra ni ocupar sus bienes*<sup>62</sup>. Es evidente porque tal dominio no existe. Vitoria señala, luego, la incoherencia que significa afirmar que los bárbaros están obligados a acatar el dominio del Papa, en cuanto Vicario de Cristo y, al mismo tiempo, sostener que no se les puede forzar a aceptar el dominio de Cristo. Por último, nuestro teólogo se remite a un hecho histórico contemporáneo: los sarracenos que viven entre los cristianos y los otros infieles no han sido obligados jamás a reconocer la potestad del Papa.

Los que sostienen el señorío universal del Papa como título de dominio, son principalmente canonistas. No debe hacerse mucho caso de su autoridad, observa Vitoria, porque “estas cosas deben tratarse según el derecho divino”. Y concluye diciendo:

“Claramente, pues, se ve por todo lo dicho que cuando la expedición real se dirigió a las tierras de los bárbaros ningún derecho llevaba para ocupar sus provincias”<sup>63</sup>.

#### TERCER TÍTULO: *El derecho del descubrimiento*

Como vimos más arriba, Vitoria empezó su lección, poniendo en claro la situación de los indios, su lugar en la sociedad humana y dirá, en esa oportunidad, que no entran en ella como esclavos

<sup>62</sup> Id. I, 2, 9, p. 51. Notemos cuán claramente sostiene Vitoria una posición, muy diferente de las de Mayor y Matías de Paz.

<sup>63</sup> De Indis, I, 2, 9, p. 54.

sino como hombres libres. Ahora, al criticar los dos primeros títulos falsos, va a esclarecer el lugar que, en la misma sociedad, le toca al Emperador y al Papa. Esto no responde sólo a un orden lógico. Vitoria muestra aquí, una vez más, su gran sentido histórico. En efecto la acción conquistadora no se había apoyado tanto en el título de invención y posterior conquista, sino, principalmente, en las Bulas de Alejandro VI, según las cuales el Papa hacía donación a los Reyes de Castilla y León de “las tierras descubiertas y por descubrir”<sup>64</sup>. Un juicio crítico sobre el problema del dominio de España en el Nuevo Mundo, implicaba pues, una reinterpretación de las Bulas Papales. Pero para apreciar mejor el sentido de estas Bulas se hacía necesario perfilar el verdadero concepto de los poderes que allí quedaban comprometidos: la potestad del Emperador y de los Reyes de España, por un lado, y la potestad papal, por otro.

Esto nos hace comprender mejor por qué Vitoria se detiene tan brevemente a refutar el título de invención que trata en tercer lugar. No sólo por ser un título fácil de responder, sino porque históricamente no tuvo peso o, si lo tuvo, solamente sucedió en un primer momento. Así parece darlo a entender Vitoria cuando dice al respecto:

“Al principio no se alegaba otro, y con este primer título se hizo a la mar Colón el genovés”.

Después de haber señalado que un tal título sería suficiente para ocupar tierras abandonadas concluye:

“No es preciso gastar muchas palabras en este título, que es el tercero, puesto que está ya probado antes que los bárbaros eran verdaderos dueños, pública y privadamente. Es de derecho de gentes que se conceda al ocupante lo que no es de nadie... Pero como aquellos bienes no carecían de dueño, no pueden ser comprendidos en este título. Y aunque este título pueda tener algún valor unido a otro (como se dirá después), sin embargo 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>65</sup>.

<sup>64</sup> V. Carro, o. c., pp. 336-337.

<sup>65</sup> De Indis, I, 2, 10, p. 54.

Déscartados los anteriores títulos se podría alegar un:

CUARTO TÍTULO: *Los bárbaros no quieren recibir la fe de Cristo, no obstante habérsela predicado y haberles exhortado insistentemente.*

Las razones principales que se dan son:

— que los bárbaros están obligados a recibir la fe porque ésta es necesaria para salvarse.

— que, por ser el Papa Vicario de Cristo, al menos en lo espiritual, luego él puede obligar a recibir la fe de Cristo. Si se negaran, se les puede hacer la guerra.

Vitoria, en su respuesta, se muestra consecuente con la visión que manifestó desde el comienzo. Puntualiza lo siguiente:

Los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe en Cristo no cometían pecado de infidelidad por no creer en El, porque en este caso su ignorancia es invencible —aquí cita a Santo Tomás—. Admitir que pueda haber ignorancia invencible respecto del bautismo y de la fe no significa, como algunos objetan, afirmar que sin el bautismo y sin la fe puede haber salvación. Sí significa creer que hay también otras vías para llegar a Cristo, porque *si esos bárbaros hacen lo que es de su parte, viviendo según la ley natural, Dios proveerá* y los ilustrará acerca del nombre de Cristo<sup>66</sup>.

Por otra parte, señala Vitoria, se requieren ciertas condiciones para que el mensaje de Cristo pueda razonablemente ser aceptado. No basta un simple anuncio de ese mensaje. Es necesario que vaya acompañado de milagros o cualquiera otra prueba o persuasión que lo confirme. Y al respecto, nuestro teólogo, arriesga su juicio personal:

“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... Aunque parece que muchos religiosos y eclesiásticos, con su vida, ejemplos y diligente predicación, hubieran puesto suficiente empeño y diligencia en este negocio de no haber sido estorbados por otros, cuyo interés es distinto”<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> De Indis, I, 2, 14, p. 61.

<sup>67</sup> Id., I, 2, 19, p. 65.

A través de toda la argumentación de este título y de la respuesta que da Vitoria, se traslucen dos concepciones muy diferentes de la fe y, en el fondo, del mismo hombre.

Los que quieren obligar a los bárbaros a recibir la fe de cualquier manera, aún a costa de la guerra, parece que conciben la fe como algo exterior al hombre, que lo salva aunque él no lo quiera, de una manera mágica. Una tal imagen de la fe, así como la del Papa con una autoridad que le permite obligar a creer, reflejan una imagen muy pobre —y aun falsa— de lo que es el hombre y de quien es Dios. El hombre, aquí parece no importar: si quiere o no la fe<sup>68</sup>. Por su parte Dios aparece como un Dios que fuera de la fe explícita — expresada con categorías de una determinada sociedad, la europea y la española— no tiene otros caminos para encontrarse con el hombre. La Iglesia se presenta aquí como la depositaria exclusiva de la salvación. En realidad esta forma de ver las cosas es en gran parte fruto de una experiencia, “la experiencia histórica más larga de la Iglesia”<sup>69</sup>: la de que el mundo coincidía con la cristiandad —el “orbis christianus”. La aparición de los pueblos del Nuevo Mundo en el horizonte del mundo cristiano viene a cuestionar esa mentalidad.

Vitoria, aunque como veremos más adelante, no escapa totalmente a ella, se esfuerza por encontrar otros criterios para pensar esta nueva realidad. Empieza por reconocer una infidelidad no culpable. Esto supone reconocer en el hombre una responsabilidad frente a la fe. Responsabilidad que implica libertad: los que no han tenido noticia de Cristo no han sido invitados a creer, a *responder*. Más claramente, afirma Vitoria la libertad de la fe, cuando requiere que su anuncio sea tal que pueda ser “razonablemente” aceptado. La fe aparece así como fruto de un ofrecimiento, una invitación que tiene en cuenta lo que el hombre es y por eso solicita su libertad sin destruir su racionalidad. Por otro lado el Dios que presenta Vitoria es ese mismo Dios que a todos los hombres hizo a su imagen y que hace salir el sol sobre buenos y malos<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. De Indis, I, 2, 11 y I, 2, 14, pp. 55 y 61 respectivamente.

<sup>69</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, CEP, Lima, 1971, p. 71.

<sup>70</sup> De Indis, I, 1, 3, pp. 18-19.

Es un Dios que “provee” a que los hombres se encuentren con Cristo siendo fieles a la *ley natural*. Con otras palabras, esto equivaldría a decir que la salvación alcanza al hombre que se acepta como tal<sup>71</sup>.

#### QUINTO TÍTULO: *Los pecados contra naturaleza de los bárbaros*

Vitoria observa que este título se alega con bastante fuerza, “en serio”<sup>72</sup>. Los que sostienen este título afirman que ese tipo de pecado justifica la guerra con el fin de que los bárbaros “desistan” de ellos. Corresponde al Papa declarar esta guerra, pero con su autorización también la pueden declarar los príncipes cristianos. Vitoria responde decididamente que no; que esto no se puede hacer ya que el Papa no tiene jurisdicción alguna sobre los infieles. Por otra parte, hace notar, los pecados contra la ley natural *no son patentes a todos*. Tales pecados, en todo caso, son más graves en los cristianos, que ya saben que son pecados, que en los bárbaros que lo ignoran; y el Papa no hace guerra a los cristianos porque son fornicarios, sodomitas, etc...<sup>73</sup>.

Vuelve a aparecer aquí, como en el título anterior, el tema de la responsabilidad: “los pecados contra la ley natural no son patentes para todos”. Con esto Vitoria diría: el pecado no consiste en el acto externo. Pide ser reconocido interiormente como tal; por eso los cristianos que cometen esos pecados son más responsables “porque ellos saben que son pecados”.

Notemos, además, cómo Vitoria no refiere la ignorancia del pecado o el conocimiento del mismo a personas consideradas como individuos: Vitoria habla de “bárbaros” y de “cristianos”. No creo traicionar a Vitoria al decir que aquí apunta, aún sin proponérselo directamente, a *dos culturas*. La conciencia del pecado no sería, así, exclusivamente individual, sino que depende también de las pautas axiológicas del pueblo en el cual se inscribe. Aquí,

<sup>71</sup> Según K. Rahner, la aceptación que el hombre hace de sí mismo, “por entero” es una forma implícita de la fe. Cfr. “Los cristianos anónimos”, en *Escritos de Teología*, VI, pp. 535-544.

<sup>72</sup> Un testimonio de esto es la obra de Ginés de Sepúlveda *Democrates alter*, donde, ocho años más tarde, en 1547, se esgrime, entre otros, este mismo argumento de los pecados contra naturaleza.

<sup>73</sup> De Indis, I, 2, 21-22, pp. 67-72.

como cuando Vitoria trató acerca del bautismo de los indios, un acto personal —en este caso el pecado— es visto dentro de un ámbito cultural y social.

Es interesante notar otra razón que Vitoria alega para mostrar lo absurda que sería la guerra contra los “pecadores” *por ser tales*. Un criterio semejante llevaría “a cambiar a cada paso los reinos” porque en todas partes hay muchos pecadores. Y esto equivale a aceptar un elemento que disgrega la misma organización de la sociedad humana.

Observemos como, una y otra vez, con decisión y claridad, Vitoria afirma la “seriedad” de lo humano el cual no es destruido por la fe o el pecado, sino, por el contrario, es requerido y supuesto por ellos.

#### SEXO TÍTULO: *La elección voluntaria*

Esta elección voluntaria se da, según los que esto sostienen, “cuando llegan los españoles a las Indias, dan a entender a los bárbaros cómo son enviados por el rey de España para su propio bien, y les exhortan a que lo reciban y acepten como rey y señor; y ellos responden que están de acuerdo”<sup>74</sup>.

Vitoria niega toda validez a esta presunta “elección” y desmascara la falacia que en ella se esconde. No puede darse verdadera elección —dice— si está hecha por miedo o ignorancia. Esto es, precisamente, lo que ocurre en este caso “pues los bárbaros no saben lo que hacen, y aún quizá ni entienden lo que les piden los españoles. Además, esto lo piden gentes armadas que rodean a una turba inerme y medrosa”<sup>75</sup>.

A esta razón tan de sentido común y, por lo mismo, tan clara y tan fundamental, Vitoria añade otra no menos importante. Una tal elección, aún en el supuesto caso que estuviese libre de miedo e ignorancia, para ser verdadera debe ser *hecha por el pueblo en unión con sus jefes y por causa razonable*.

#### SÉPTIMO TÍTULO: *Una donación especial de Dios a los españoles*

En este último título objetado por Vitoria, los españoles son

<sup>74</sup> Recordemos el *Requerimiento*.

<sup>75</sup> De Indis, I, 2, 23, p. 73.

comparados al pueblo judío al cual, en otro tiempo, fueron entregados los cananeos<sup>76</sup>. Los bárbaros del Nuevo Mundo, por causa de sus crímenes, habrían sido entregados a los españoles. Vitoria pone en guardia contra este espíritu profético que “va contra la ley común y contra las reglas de las Escrituras” y no es confirmado por milagros. Rectifica luego el enfoque equivocado sobre el plan de Dios que supone una tal manera de entender las cosas: aunque Dios cumpla su plan a través de las acciones de los hombres, éstos no dejan de ser responsables de sus acciones.

El espíritu que subyace en este título, un espíritu de “elegidos”, de “privilegiados”, es el que predominó en la conquista y colonización de América del Norte. Fue el que justificó el exterminio casi total de los indios de esas regiones: ante el “pueblo elegido” los otros debían retroceder. No cabía pensar en una integración<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Id., I, 2, 24, p. 74.

<sup>77</sup> Para una acertada comparación entre la actitud que tuvieron los ingleses y los españoles acerca de la cuestión de los indios, ver el cap. V, titulado “The Wards of the Spaniards”, del libro de Herbert I. Priestly, *The Coming of the White Man*, New York, 1929. Otra obra importante sobre el tema es libro de A. W. Lanber, *Indian Slavery in Colonial Times Within the Presents Limits of the U. S.* (Obras citadas por L. Hanke, *El Papa Paulo III...*, p. 6, nota 11.)