

FRANCISCO DE VITORIA

¿Un precursor de la teología de la liberación? *

Por Cl. MATIELLO (Buenos Aires)

3. De los títulos legítimos por los cuales pudieron venir los bárbaros a poder de los españoles

Es en esta última parte de su Relección donde Vitoria muestra en modo especial su originalidad. No es que cree o invente una doctrina nueva. Su mérito incalculable es el de haber sabido releer una situación concreta a la luz de los grandes principios del derecho natural y de la fe. No se limita, sin embargo, a una simple aplicación de principios antiguos a realidades nuevas. Vitoria va a hacer una reflexión en la cual principios y realidades son confrontados y se iluminan mutuamente. El estar atento a la realidad, a lo que está aconteciendo, lo lleva a redescubrir aspectos olvidados de los grandes principios y a sacar creadoramente las consecuencias. Los principios, a su vez, le dan la clave para interpretar la realidad.

TÍTULO PRIMERO: Es el llamado de *sociedad y comunicación natural*

Ya el nombre mismo del título nos indica en qué plano se ubica Vitoria: se trata de lo que pertenece al hombre como tal; de lo que le es debido por su condición de persona humana, previamente a cualquier derecho positivo. De ahí la constante apelación que de Vitoria hace aquí al derecho natural y al derecho de gentes.

* *La Reducción*.—La primera parte de este trabajo se publicó en el número anterior (*Stromata*, nº 3, 1794). En ella la autora, después de señalar la finalidad general de su estudio (buscar una imagen de teología para Latinoamérica a través de la historia de un momento de la reflexión teológica latinoamericana) sitúa a Vitoria y a sus escritos dentro del contexto general de la Controversia de Indias. Luego señala los "títulos no legítimos por los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir en poder de los españoles". Esta parte comienza con los "títulos legítimos". La numeración de las notas a pie de página continúa la precedente.

Veamos primero, brevemente, el contenido de este primer título. Luego nos detendremos en sus presupuestos fundamentales.

Por este título se afirma que:

- 1 — Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírsele los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos.
- 2 — A los españoles les es lícito comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria. Ni los príncipes de los bárbaros ni los de los españoles pueden prohibir a los propios súbditos comerciar entre ellos.
- 3 — A los bárbaros no les es lícito prohibir a los españoles la comunicación de aquellas cosas que, entre los bárbaros, son comunes tanto a los ciudadanos como a los huéspedes.
- 4 — Tampoco pueden impedir tomar la ciudadanía a los hijos de los españoles que nacieren allí.
- 5 — El título de intervención aún por medio de la guerra, surge desde el momento que los bárbaros hagan *injuria* a los españoles contrariando sus derechos ⁷⁸.

Vitoria enumera una serie de razones para fundamentar sus proposiciones. Las más significativas nos parecen las siguientes:

- Según el *derecho de gentes* —que es derecho natural o de éste deriva— *es inhumano tratar y recibir mal a los extranjeros sin motivo; es humano comportarse bien con ellos, a no ser que reporten daño a la nación.*
- En el principio del mundo, como todas las cosas fuesen comunes, era lícito a cualquiera recorrer las regiones que quisiera. Esto no fue anulado por la división de la tierra, pues *nunca fue intención de las gentes evitar la mutua comunicación de los hombres por esta repartición.*
- Son lícitas todas las cosas que no están prohibidas y *no van en perjuicio de los demás.*

⁷⁸ De Indis, I, 3, 1-5, pp. 77 y 80-84.

- En estado de guerra se prohíbe la entrada a los que se consideran enemigos. *Aquí no se trata de guerra.*
- Todo animal ama a sus semejantes.
- Como es de derecho natural recibir a los huéspedes, el juicio de Cristo: “fui huésped y no me distéis hospitalidad”, se establecerá para todos.
- Por derecho natural son comunes a todos las aguas corrientes, el mar, los ríos, los puertos... luego nadie puede prohibir el uso de ellas.
- Los españoles son prójimo de los bárbaros —recuerda aquí Vitoria la parábola del samaritano.
- Parece que es de derecho de gentes que el que ha nacido en una ciudad se llame y sea ciudadano de ella... si no fuese ciudadano de la ciudad natal, no sería ciudadano de ninguna, por lo cual se le impediría el goce de un derecho natural y de gentes.

Para poder apreciar mejor la riqueza de este primer título legítimo, me parece importante destacar dos premisas básicas implicadas en él y que son, por otra parte, fundamentales en toda la doctrina de Vitoria. A saber: cómo concibe Vitoria la organización de la sociedad humana, y qué alcance da al Derecho de Gentes.

1. La organización de la sociedad humana

Vitoria al pensar, como teólogo y jurista, sobre las relaciones de España y las naciones que formaban el mundo conocido hasta entonces, con los pueblos de América, toma una nueva conciencia de la igualdad y dignidad de los hombres y de los lazos de solidaridad que los unen. Y saca audazmente las consecuencias: no basta afirmar la igualdad de los hombres, es necesario también reconocer la *igual dignidad de los pueblos*. No basta que cada hombre considere a sus semejantes como hermanos; una exigencia tan natural como ésta es la de que *los pueblos se consideren hermanos entre sí*. De esta manera Vitoria llega a concebir como algo natural, que la humanidad se establezca como una comunidad de pueblos en la cual cada pueblo es parte del todo y por

eso responsable también del bien de ese todo. De aquí nace el término, tan significativo, en Vitoria, del “totus orbis”⁷⁰.

Esta idea de la comunidad universal, propia de Vitoria, aparece ya en su primera Relección “De la potestad civil”. Dos textos, en particular, la expresan con claridad. En el primer texto (col. 3, n. 13), al hablar de la legitimidad o no legitimidad de la guerra afirma:

“Cada república es parte de todo el orbe... a la manera que una provincia cristiana es parte de la república”. Por eso, continúa, “si la guerra fuese útil a una provincia y aún a una república, con daño del orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo, sería injusta” (De pot. civ., col. 3, n. 13).

En el segundo texto (n. 21, fin) se expresa así:

“Ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe”.

En la Relección De Indis esta idea del “totus orbis” se refleja con claridad a lo largo del primer título legítimo y subyace en los títulos que siguen.

En el primer título, cuyo contenido resumimos más arriba, vemos cómo Vitoria atribuye no ya a los individuos, sino a los pueblos, la responsabilidad inmediata de los derechos y deberes que enumera. Por ejemplo, cuando dice que: En todas las *naciones* se tiene por inhumano el tratar mal a los huéspedes... o que: Los *españoles* tienen derecho a recorrer aquellas provincias, a comerciar, y los *bárbaros* no pueden prohibírselo (cfr. prop. 1 y 2) y también: Los *españoles* son prójimos de los *bárbaros*.

Las relaciones entre estos dos pueblos —los españoles y los bárbaros— son concebidas como relaciones de *fraternidad* —son prójimos—; de mutuo *respeto* (a cada paso Vitoria señala “con tal que no reporten daño a la nación”); de *apertura y comunión*. Cada pueblo no es para Vitoria un círculo cerrado, un sujeto de derechos absolutos. Su perspectiva internacional, sin embargo, no echa por el suelo las fronteras de la nación, por el

⁷⁰ A. Miaja de la Muela, *El derecho “totius orbis” en el pensamiento de Vitoria*, en Rev. Española de Derecho Internacional, 18 (1965), y V. D. Carro, *La “Communitas orbis” y las rutas del Derecho Internacional según F. de Vitoria*, Palencia, 1962.

contrario, las supone, pero es una nación cuyos derechos y cuyos intereses deben armonizarse con los derechos y el bien común de las demás naciones y del conjunto de todos los pueblos del cual cada uno es un miembro. En esta perspectiva lo común, lo universal, no destruye lo peculiar, lo propio de cada pueblo. El “totus orbis” de Vitoria no se crea sobre la uniformidad, sino que supone la diversidad. Vemos, en efecto, que para Vitoria el “pueblo” es la *agrupación natural de hombres concretos* que nacen en un determinado lugar y tienen una cultura propia. Recordemos, por ejemplo, cómo en el primer título legítimo, Vitoria reclama para los hijos de los españoles que nacen en América la nacionalidad de aquel país porque “si no fuese ciudadano de la *ciudad natal*, no sería ciudadano de ninguna, por lo cual se le impediría el goce de un derecho *natural y de gentes*”. Como, desde el comienzo de esta Relección, Vitoria ha venido afirmando de muchas maneras el derecho de los pueblos bárbaros a su cultura; el respeto a su situación de “infieles” y a su condición de inferioridad respecto a las tropas armadas de los españoles.

Este carácter “personal” del pueblo se refleja también en el deber que Vitoria señala a los ciudadanos de procurar el bien de su país ⁸⁰.

Sólo una clara conciencia del carácter o dimensión esencialmente social y política del hombre como tal, explica esta visión que nos da Vitoria del mundo en la cual lo “personal” tiene proyecciones internacionales y lo universal o mundial supone y confirma lo particular o nacional.

En esta concepción del mundo como comunidad de naciones descansa el enfoque que Vitoria tiene del Derecho de Gentes ⁸¹.

2. *El Derecho de Gentes según Francisco de Vitoria*

La manera cómo Vitoria concibe el Derecho de Gentes representa uno de los grandes méritos del maestro salmantino y

⁸⁰ Cfr. De Indis, I, 3: 1ª proposición y puntos 1, 3, 4, 6, 14 y 2ª proposición (pp. 77-80).

⁸¹ Juan A. Carrillo Salcedo, *La comunidad mundial, fundamento del Derecho de Gentes* (Comentarios universitarios a la “Pacem in terris”), Madrid, 1965.

uno de sus aportes más originales. Vitoria considera al Derecho de Gentes como parte del Derecho Natural y como Derecho Internacional⁸².

Veamos primero, brevemente, cómo Vitoria concibe el Derecho Natural. Vitoria expuso su doctrina del derecho natural principalmente en sus Comentarios a la 2-2 q.57 a.2. Siguiendo a Santo Tomás, enseña que el derecho natural está constituido por una serie de principios prácticos de evidencia inmediata o naturalmente derivados de esos principios. Su existencia está testimoniada por la conciencia, la cual dicta una serie de principios universalmente válidos y con eficacia jurídica equivalente a las normas del derecho positivo. En fuerza de la voluntad divina de quien depende la naturaleza, los preceptos del Derecho natural obligan por sí mismos y no pueden ser derogados por autoridad alguna. El conocimiento de este derecho es innato en el hombre. Sin embargo, puede darse un conocimiento subjetivo progresivo en la conciencia humana de aquellas normas del derecho natural que son conclusiones lejanas de los principios naturales. Es, precisamente, Vitoria a quien se debe un progreso en la ciencia y formulación de muchas de estas normas jurídico-naturales.

El P. T. Urdániz, que ha estudiado ampliamente este aspecto del pensamiento de Vitoria —y a quien citamos— observa que la visión que Vitoria tiene del derecho natural es ante todo la del teólogo que tiene en cuenta el entronque del orden del derecho en el orden moral y esto porque Vitoria considera al derecho natural como parte integrante de la Ley natural. El Derecho natural, en efecto, no se extiende a toda la ley natural, sino es sólo la parte de la misma que atañe a la justicia o a los derechos del otro —individuo o comunidad—. De acuerdo con Santo Tomás, Vitoria muestra las diferencias entre la ley natural y el derecho estricto. Una nota peculiar de lo jurídico, que señala Vitoria, es la de *exigibilidad* de los deberes. Una característica, es su ordenación al fin social. Este aspecto es muy importante en Vitoria: para él, el “*ius naturae*” no tiene sólo por finalidad garantizar la paz y el orden dentro de la república, sino le señala de manera

⁸² T. Urdániz, *Vitoria y el concepto de Derecho Natural*, Ciencia Tom., 7 (1947), pp. 229-288.

especial una función fundamental en la *organización* de la vida social tanto en el interior de los pueblos como en la comunidad internacional ^{82 bis}.

Para apreciar mejor la originalidad de la manera cómo Vitoria entiende el Derecho de gentes, nos es necesario ubicarlo en su contexto y para esto hacer un poco de historia.

Cicerón y los primeros juristas romanos aceptaron la división bipartita del derecho claramente expresada por Aristóteles: derecho natural y derecho positivo o legal. Reconocieron al derecho natural una eficacia jurídica equivalente al derecho civil y le dieron un nuevo nombre: el de “*ius gentium*”. Bajo este nombre los romanos consideraban el conjunto de normas comunes a Roma y a todas las gentes como constituido por la razón natural. Cicerón lo llamó indistintamente derecho natural o derecho de gentes. Gayo lo defendió siempre como derecho natural. La confusión se produjo cuando Ulpiano introdujo su división tripartita del derecho: *ius naturale*; *ius gentium* y *ius civile*. Según Ulpiano tanto el derecho natural como el derecho de gentes son universales, pero, bajo la influencia del panteísmo estóico, distinguió un derecho natural propio de los animales o “zoológico” y un derecho natural propio de los hombres: el *ius gentium*. Con Isidoro de Sevilla, que sigue a Ulpiano, el derecho de gentes queda fuera del derecho natural y pasa a constituir un rudimentario derecho internacional. Con Graciano, la ruptura se hace más clara y el derecho de gentes es asimilado al derecho positivo. Santo Tomás vuelve a la concepción aristotélica y romana del derecho natural y del derecho de gentes, pero no logra disipar completamente la confusión introducida por Ulpiano ya que conserva la idea de éste respecto a un derecho natural de los animales. Por otra parte ubica el derecho de gentes dentro del derecho natural positivo, al que divide en *ius gentium* y *ius civile*, aunque le da las características del derecho natural y sólo impropriamente lo considera como derecho positivo ⁸³.

Vitoria, en su comentario a la 2da.2dae, creyendo interpretar a Santo Tomás, desplaza el derecho de gentes hacia el

^{82 bis} T. Urdánoz, *Obras de Francisco de Vitoria...*, pp. 555-556.

⁸³ Santo Tomás, *S. T.*, I-2 q. 95 a. 4 ad. 1.

derecho positivo. Para él la autoridad que da vigencia al derecho de gentes no es la naturaleza, sino el consentimiento de los hombres, algo así como un pacto entre las naciones. Se trata de un consentimiento virtual que se manifiesta en el uso que los hombres hacen del mismo. Este derecho es considerado por Vitoria obligatorio y universal porque sus normas son establecidas por la “autoridad de todo el orbe”. No obstante, por ser el derecho de gentes un derecho positivo, de suyo, puede cambiar, al menos en parte.

En sus Relecciones “De Indis” y “De iure Belli”, Vitoria rectifica de manera sorprendente, su concepción del derecho de gentes. Aquí lo presenta como un verdadero derecho natural y lo enriquece, además, de un contenido nuevo. Su innovación consiste en la explicitación que Vitoria hace del sentido internacional implícito en el *ius gentium* tradicional. Este derecho era, es cierto, un derecho internacional en cuanto regía las relaciones humanas entre los hombres, cualesquiera fuese su nacionalidad. Junto a este derecho de gentes se distinguía otro que constituía, en la práctica, un derecho de “extranjería” o un conjunto de derechos y de deberes de los extranjeros fuera de sus respectivos países. Se trataba de un derecho internacional privado. La originalidad de Vitoria consiste en distinguir el derecho internacional como *ius inter gentes* (derecho internacional público) del *ius gentium* común o derecho internacional privado. La importancia de esta distinción reside en que en el *ius gentium* tradicional los sujetos son los *individuos*, mientras que en el “*ius inter gentes*”, los sujetos son los pueblos o las naciones o los Estados.

Los tres títulos siguientes están estrechamente unidos: los tres se refieren a los “derechos” de la Fe.

SEGUNDO TÍTULO: *La propagación de la religión cristiana*

Las argumentaciones y conclusiones de Vitoria acerca de este título podrían resumirse así⁸⁴:

- Los cristianos tienen derecho de anunciar y predicar el Evangelio en las provincias de los bárbaros: Cristo mandó

⁸⁴ De Indis, I, 3, 8-11, pp. 87-91.

predicar la Buena Nueva a todo el mundo. Además, si se tiene derecho de recorrer esas tierras y de comerciar con sus pobladores, cuánto más, para enseñar la verdad a los que quieran oírla.

- Instruir en el error es una *exigencia del amor y de la corrección fraterna, que son de derecho natural*. Dios confió a cada uno el cuidado de su prójimo. Esos bárbaros son prójimos; a los cristianos les toca, pues, instruirlos en las cosas divinas.
- Aunque la predicación del Evangelio sea lícita y común a todos, el Papa puede encomendar este asunto a los españoles y prohibírselo a los demás, así como toda otra actividad que dificulte la propagación de la fe. El Papa puede hacer esto porque, aunque no sea señor temporal, tiene autoridad sobre las cosas temporales en lo que toca al orden espiritual.
- Si los bárbaros impidieran a los españoles predicar libremente el Evangelio o impidieran las conversiones, pueden los españoles, si fuera necesario, aceptar la guerra o declararla, hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio.

También en este título, como en el anterior, el derecho de intervención surge desde el momento que se da una injuria por parte de los indios; injuria que consiste en negar legítimos derechos. Notemos cómo este título, cuyo motivo principal es una razón de fe, sin embargo se funda, al mismo tiempo e inseparablemente, en los lazos de fraternidad que unen a todos los hombres: Predicar el Evangelio es un mandato de Cristo pero también una exigencia del amor que “es de derecho natural”.

Antes de terminar, Vitoria arriesga un juicio personal respecto de este título. Hace notar, primeramente, que las cosas que acaba de decir se refieren a lo que es “de suyo” lícito, pero recuerda, citando a San Pablo, que aunque sea lícito no siempre es conveniente. Y continúa:

“Yo no dudo que haya habido necesidad de acudir a la fuerza de las armas para que los españoles pudieran permanecer allí,

pero me temo que no se haya ido más allá de lo que el derecho y la moral permitían”.

TERCER TÍTULO: Se refiere a la licitud de la guerra cuando fuese necesaria para defender a los bárbaros convertidos al cristianismo frente a sus jefes que, por fuerza o miedo, quisieren volverlos a la idolatría.

Vitoria funda este título en la necesidad de defender la Fe, y, en último término, en un deber de amor. Por eso, observa, nuestro teólogo, “no es sólo título de religión”, *sino de amistad y sociedad humanas*, ya que los bárbaros convertidos se han hecho amigos y aliados de los cristianos ⁸⁵.

CUARTO TÍTULO: Por este título, Vitoria reconoce al Papa la potestad de dar a los bárbaros un príncipe cristiano y quitarles los príncipes infieles.

Las condiciones que señala nuestro teólogo son: que los bárbaros convertidos sean “una buena parte”. Que de hecho sean verdaderamente cristianos y que se dé una causa justa ⁸⁶. Al fundamentar este título, Vitoria lo compara con el llamado privilegio paulino, según el cual la esposa cristiana queda libre del marido infiel en favor de su fe. De manera semejante, en el caso de los bárbaros convertidos puede la Iglesia, para defender su fe, liberarlos de la obediencia a los señores infieles.

Este cuarto título no es sino la última consecuencia de los dos títulos anteriores: al derecho de predicar y aceptar libremente el Evangelio (2do.t.), sigue el deber de defender la fe (3er.t.) y el de conservarla (4to.t.).

A través de estos últimos tres títulos, a los argumentos que brotan del derecho natural y de gentes y de la comunidad natural de los pueblos, Vitoria suma las exigencias de la fe cristiana. Pero en los títulos tercero y cuarto, nuestro teólogo introduce un elemento que no deja de sorprendernos: ambos títulos se apoyan, en su concreción, en la potestad universal, aunque indirecta,

⁸⁵ Id., I, 3, 12, p. 92.

⁸⁶ Id., I, 3, 13, p. 92.

del Papa. Podemos tener la impresión de que hay una contradicción: por un lado, Vitoria afirma fuertemente la “nacionalidad” de los indios y el derecho que ellos tienen a sus bienes y a su soberanía; por otro, en favor de la fe, parece negar toda esa realidad. Esta impresión, por otra parte, no es sólo nuestra. Este problema ha suscitado históricamente interpretaciones divergentes del pensamiento de Vitoria. Algunos, especialmente los juristas modernos, consideran a Vitoria como el fundador del derecho internacional y le reconocen el mérito de haber superado el universalismo pagano del imperio del mundo y la concepción medieval del “*orbis christianus*” por su idea del “*totus orbis*” o comunidad de pueblos. Otros como Höffner, por ejemplo⁸⁷, opinan que Vitoria conservó la idea del “*orbis christianus*” el cual veía abarcar todos los pueblos de la tierra una vez convertidos al cristianismo. Ambas interpretaciones son verdaderas si no son excluyentes. En efecto, Vitoria tiene esa genial perspectiva internacional de la sociedad que acabamos de ver, pero no deja totalmente la idea del orbe cristiano. La contradicción que nosotros podemos encontrar en la “coexistencia” de estas dos visiones del mundo se aclara y hasta se hace significativa si recordamos el contexto histórico de nuestro teólogo. La facultad de intervención del Papa en la soberanía de los Estados —que hoy día nos parece exagerada— era, en la Edad Media y a principios de la Edad Moderna, un poder efectivo que se apoyaba en el derecho público de la época. El Papa se había convertido, por voluntad de los príncipes cristianos, en un tribunal arbitral; algo así como una autoridad supranacional cuyas decisiones tenían un valor jurídico obligatorio en todo el mundo cristiano. La idea del orbe cristiano, además de la vigencia que le daban los hechos, por otra parte, no era una idea contradictoria a la del “*totus orbis*” vitoriano. Más bien era una *anticipación parcial* a la vez que una *meta*. El “*orbis christianus*” quería ser, de alguna manera, comunidad de pueblos —pueblos cristianos, es cierto— con una autoridad supranacional: el Papa. Por otra parte representaba lo que la comunidad humana está llamada a ser: una comunidad de

⁸⁷ J. Höffner, *La Ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana*, Madrid, 1957, pp. 426 ss.

pueblos reunidos “por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (LG., I, 4). Es necesario hacer notar además, que la idea del orbe cristiano en Vitoria no deja en segundo lugar determinados principios del derecho de gentes, como opina Höffner, sino por el contrario, Vitoria funda esa misma idea en el derecho natural. Al hacer primar los derechos de religión sobre los del derecho de gentes no niega a estos últimos, sino que le pone un límite. Por ejemplo, cuando concede al Papa la facultad de prohibir el comercio con las Indias a otros que no sean los españoles para no perjudicar la predicación de la fe, no niega esos derechos, sino que limita su ejercicio en circunstancias en que otros derechos más fundamentales así lo exigen.

Esta “vacilación” del pensamiento de Vitoria en este punto es, a mi parecer, muy significativa. Pone en luz, de manera dialéctica, un problema muy real: la paradoja de lo divino y humano que anida en el corazón mismo del hombre y alcanza a todos los aspectos de su vida. A nivel de relaciones internacionales este problema se plantea, entre otros aspectos, en el cómo de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad política. Un segundo aspecto valioso que encuentro en la manera cómo Vitoria trata este asunto es lo definido que se muestra en una línea de *integrar* lo humano y lo religioso; lo natural y lo que toca a la fe. A pesar de sus límites, se mantiene lejos de una posición que relega lo religioso lejos de la vida humana o de aquella otra que confunde lo religioso y lo político.

QUINTO TÍTULO: Vitoria lo formula así:

“Otro título puede ser la tiranía de los mismos bárbaros o las leyes tiránicas en daño de los inocentes, como las que ordenan el sacrificio de hombres inocentes o la matanza de hombres libres de culpa con el fin de devorarlos”.

Y añade:

“... aún sin la autoridad del Pontífice, los príncipes españoles pueden prohibir a los bárbaros tan nefastas costumbres y ritos porque *tienen derecho a defender a los inocentes de una muerte*

injusta. . . porque Dios mandó a cada uno cuidar de su prójimo, y todos ellos son prójimos nuestros”⁸⁸.

Con este título Vitoria es el primero en proclamar la licitud de intervención, por causa de humanidad, en defensa de los ciudadanos inocentes de un estado⁸⁹.

A primera vista este título parece contradecir lo que Vitoria afirmaba cuando trató el quinto título injusto. Allí negaba que los pecados contra natura —como lo son por ejemplo los que señala en este título— justificaran una intervención de los españoles. Aquí, los mismos hechos, la legitiman. Es verdad, pero lo que es esencialmente diferente es la *razón* que justifica la intervención, no la ocasión. En el primer caso el argumento que aducían los que consideraban esos pecados como causa suficiente para hacer guerra a los indios, era el de ser *pecados*. Una razón semejante convertía a los españoles en jueces de la conciencia de sus hermanos y suponía atribuir al Papa una jurisdicción que no tiene. Por el contrario, en este título la razón no es tanto el *acto moral* de aquellos que cometen esos pecados, sino el deber de defender a las víctimas inocentes. También este título de intervención se justifica por tratarse de una reivindicación de los derechos básicos de la persona humana y una exigencia del amor fraterno a todos los hombres.

SEXTO TÍTULO LEGÍTIMO: *la libre elección por parte de los mismos bárbaros*

Vitoria, como vimos, había rechazado, en la primera parte de esta Relección, el título de elección. Pero, como recordaremos, no lo rechazaba en sí mismo, sino por las condiciones en que se daba: coacción, miedo, ignorancia y por no ser una elección hecha por todo el pueblo en unión con sus jefes. Las condiciones que allí echaba de menos son precisamente las que pone aquí como requisitos de legitimidad.

Así lo expresa Vitoria:

“Si los bárbaros mismos, comprendiendo la prudente administración de los españoles y su humanidad, libremente quisieran,

⁸⁸ De Indis, I, 3, 14, p. 93.

⁸⁹ T. Urdániz, o. c., p. 630.

tanto los príncipes como los súbditos, tener y recibir como soberano al rey de España. Este podría ser, y sería título legítimo y aún de derecho natural.

La razón está en que cada república tiene derecho a elegir sus propios gobernantes...”⁹⁰.

Este título es planteado sólo como posibilidad. El mismo Vitoria, al tratar el quinto título injusto, hizo notar como, en la práctica, el asentimiento de los indios fue obtenido por las armas, el miedo y la ignorancia. A pesar de la poca viabilidad de este título, el hecho de plantearlo le ofrece a nuestro teólogo la oportunidad de insistir en ciertos criterios que pueden contribuir a iluminar las actuaciones concretas respecto del problema de América. En este caso Vitoria vuelve a subrayar el derecho de cada nación a elegir sus propios gobernantes y de elegirlos como *pueblo*. ¿Pero qué entiende Vitoria por “pueblo”? Por lo que acaba de expresar éste parece darse en el conjunto de los jefes y “los demás”. Más adelante aclara que no es necesario el consentimiento de todos, sino que parece que basta el de la *mayor parte*. Hasta contempla la posibilidad de que una tal decisión pueda ser tomada solamente por “la mayoría” sin consentimiento de los gobernantes, esto es, por ejemplo, en el caso que la mayor parte fueran cristianos y quisieran, en *favor de la fe*, tener un príncipe cristiano, creo —dice Vitoria— que lo podrían elegir, aún contra la oposición de los demás y abandonando a los otros señores infieles. ¿De dónde le viene este poder a “la mayoría”? Así lo explica Vitoria:

“En lo que atañe al bien común de la república todo lo que determine la mayoría tiene fuerza de ley, aún para los que lo contradigan; de otra manera nada podría hacerse en utilidad de la república, pues que es tan difícil que todos convengan en un mismo parecer”.

SÉPTIMO TÍTULO: se funda en la *amistad y alianza*

Si los bárbaros hacen legítimamente guerra entre sí y la parte que sufrió injuria llama a los españoles en su ayuda, ésta

⁹⁰ De Indis, I, 3, 15, p. 94.

sería una causa justa de guerra y ocupación, para los españoles, puesto que se trata de defender a aliados y amigos. Vitoria trae aquí, como ejemplo, lo que hicieron los tlazcaltecas, los cuales pidieron ayuda a los españoles en contra de los mejicanos.

Es de notar qué condiciones pone aquí nuestro teólogo: que los españoles sean *llamados* y que la parte que los llame sea "*la que sufrió injuria*" ⁹¹.

Antes de terminar su lección, Vitoria insinúa un octavo título. Pero advierte que no lo afirma sino sólo lo propone para que se estudie. El no se atreve "a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto". El título es éste:

"Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos" ⁹².

Explicando y fundamentando este título Vitoria diría, en síntesis, que: si es cierto lo que dicen "los que han estado allí" que la idiotez y rudeza de los indios es mucho mayor de la que se da en los niños y amentes de otras naciones, por precepto de caridad estamos obligados a ayudarlos. Por esta razón —con tal que se haga "para bien y utilidad de ellos y no sólo por el provecho de los españoles pueden los Reyes de España tomar a su cargo la administración de aquellos bárbaros".

La vacilación de Vitoria al presentar este título es muy comprensible. Con este planteo parece desdecirse de lo que afirmó tan claramente y decididamente al comienzo de su Relección: que los indios no son idiotas ni amentes y que tienen derecho a tener sus tierras y sus propios jefes.

Creemos ver en esta postura de Vitoria un querer estar abierto aun a la posibilidad de que realmente los indios no estén en condición de autogobernarse y poner así a prueba todo lo que vino diciendo hasta aquí. Negando el hecho que él mismo puso como supuesto de toda su lección, ¿quedarían en pie los criterios fundamentales de respeto y amor "políticos"? ¿Siguen siendo válidas las protestas de hombres como Montesinos y Las Casas

⁹¹ De Indis, I, 3, 16, p. 95.

⁹² De Indis, I, 3, 17, p. 97.

de las cuales se hizo eco Vitoria? La respuesta que da aquí nuestro teólogo muestra que sí. En efecto, afirmaría aquí Vitoria, que el papel de los españoles en las tierras del Nuevo Mundo no debe ser el de dueños y explotadores, sino el de “administradores”. Por lo tanto su presencia allí sólo se justifica en la medida que sea para *bien y utilidad* también para los indios y sólo *por el tiempo* que ellos los necesiten.

Con esto Vitoria nos abre, el primero, a una visión nueva, de lo que debe ser la función colonizadora: un *gobierno tutelar* sobre una población que necesita ser ayudada a alcanzar la plena capacidad de autogobierno. Vitoria se adelanta con esta su genial visión de las cosas en cuatro siglos a la institución de los mandatos-tutela que contempla el artículo 22 del Pacto de Sociedad de Naciones y que ha pasado a la Carta de la O.N.U. como “administración tutelar de los territorios bajo fideicomiso” (artículos 73-92).

El art. 73 de la Carta de la O.N.U. es el primer texto jurídico que proclama lo que Vitoria señalara como finalidad de un gobierno tutelar:

“Los miembros de las Naciones Unidas que tienen o asumen responsabilidades en la administración de territorios, cuyos pueblos no han logrado aún la plenitud de gobierno propio, reconocen el principio de que los intereses de los habitantes de estos territorios son primordiales, y aceptan como compromiso sagrado el de promover al máximo, dentro del sistema de paz y seguridad internacionales..., el bienestar de los mismos”.

Pero, mientras Vitoria concebía de esta manera *toda* obra colonizadora, el art. 73 de la Carta de la O.N.U. se refiere, para su aplicación concreta, a los antiguos mandatos de la Sociedad de Naciones y a los territorios que por convenios voluntarios se sometieran a ese régimen de tutela internacional⁹³.

Por su carácter de misión supletoria, la ocupación española del Nuevo Mundo es considerada, pues, por Vitoria como una situación provisoria, aún cuando el título de intervención fuese legítimo. Este carácter “provisorio” es supuesto a través de toda

⁹³ T. Urdániz, o. c., pp. 637-38.

esta Relección y es expresado también en la Relección “De Temperantia”, que Vitoria escribiera dos años antes que la “De Indis”.

Pero aparece con toda claridad principalmente en este título: aquí se habla de “administración”; de que los Reyes de España “podían encargarse de ellos (los bárbaros) y gobernarlos *mientras estuviesen en tal estado*” (de barbarie). Un gran discípulo de Vitoria, Bartolomé de Carranza, expresará esta misma idea aún más explícitamente. En su “Lectura in II-II p. 10” sostiene que el gobierno de un príncipe cristiano sobre los bárbaros convertidos debe desaparecer “al cabo de dieciséis o dieciocho años de que aquellas tierras estuvieran pacificadas y los nuevos cristianos asegurados en su fe”⁹⁴.

Antes de dar por terminada su Relección, Vitoria, interpretando quizás las consecuencias lógicas a las que habrían llegado sus oyentes se pregunta qué pasaría si, “como parece deducirse de toda la cuestión”, cesaran todos estos títulos. ¿Qué pasaría si los bárbaros no dan ningún motivo de intervención o no quieren príncipes españoles? ¿Significa esto que deberían cesar también las expediciones y el comercio? Si así fuera traería gran perjuicio a los intereses de España. Al afirmar, Vitoria, como derecho de gentes la libre peregrinación y el libre comercio, ha puesto las bases para responder a este problema. Señala tres motivos de contacto con los pueblos de América aún cuando no se hallen bajo el dominio español:

- Al Rey de España por haber sido el descubridor de esas tierras y porque garantiza la seguridad de los mercaderes le toca, en justicia, un porcentaje sobre la importación que, desde esas tierras se haga, de oro, plata y otras mercancías.

⁹⁴ Cfr. L. Pereña, *Misión de España en América*, p. 42, citado por T. Urdániz, o. c., p. 640.

Es interesante, al respecto, la cita que hace V. Sierra, o. c., p. 64, de la tesis sostenida por el Lic. Francisco Falcón en un informe presentado con ocasión del segundo Concilio limense, en 1567: “Si los señores Incas de estos reinos o sus sucesores, y los mismos reinos vinieren a estado, como podrían venir y vendrán con ayuda de Dios, que se creyese de ellos que los querían y sabrían y podrían gobernar justa y cristianamente, *se les han de restituir*”.

— El hecho de que haya allí muchos bárbaros convertidos es un motivo que hace que no sea ni conveniente ni lícito que el Rey de España abandone completamente esas provincias.

Vitoria llega, de esta manera, a concebir como un hecho natural y justo lo que podríamos llamar la “descolonización”. Es una lección que aún hoy no hemos aprendido a pesar del doloroso y fatal proceso de las emancipaciones coloniales de los últimos veinticinco años.

CONCLUSION

1. Una vista de conjunto

A través del breve esbozo de la historia de la Controversia de Indias, en la segunda parte de este trabajo, pudimos ver que la lucha de España por la justicia se “peleó” en distintos niveles. Me parece importante que nos detengamos en este aspecto.

Está, por un lado, la realidad del indio: sometido por los españoles y a menudo despojado y maltratado por ellos. Por otro lado están los conquistadores y los misioneros. Estos son los hombres concretos a través de los cuales España llega a los nativos de América. Los españoles son vividos por los indios, principalmente como dominadores, como los que les han usurpado lo que les pertenecía; como los amos. Es ilustrativo a este respecto el testimonio del Inca Garcilazo. Entre los “blancos” hay algunos que se constituyen en sus defensores: son los misioneros. Detrás de esta acción directa con los pobladores del Nuevo Mundo está la autoridad: el Rey de España, el Consejo de Indias y el Papa.

La voz de los misioneros hace llegar a España la protesta por la situación de injusticia que se ha creado en América, a pesar de las instrucciones y recomendaciones del Rey. Hay, pues, un primer movimiento: *de América a España*; la lucha comienza cuando la *realidad* que se vive en el Nuevo Mundo es hecha presente, de alguna manera, en España por la *información y la denuncia*. Esta realidad está pidiendo una intervención de la autoridad. ¿Qué posición tomará ésta?

El Rey someterá, una y otra vez, este problema al estudio de teólogos y juristas. Fruto de estas consultas es toda la legislación indiana. Las leyes de Indias, a pesar de que reflejan la lucha entre los conquistadores y los misioneros en sus vacilaciones —prohibiciones y tolerancias—, sin embargo, se hacen eco de las palabras de Montesinos “¿no son hombres?” y se definen desde el comienzo en favor de la dignidad humana del indio, hasta llegar a tomar una posición más clara y valiente en las Leyes Nuevas de 1542-43.

En todo el proceso de la legislación de Indias se vuelve a repetir, una y otra vez, el movimiento inicial: de la realidad de América-misionero a la autoridad; de ésta a los teólogos-juristas, para luego pasar otra vez a la autoridad-ley y de ésta a la situación concreta de las Indias.

A través de este proceso se destaca el papel clave que en él tuvieron los misioneros y los teólogos: los primeros *urgen una acción concreta e inmediata* frente a la realidad a la cual se enfrentan. Montesinos se hace “voz” que grita el pecado de los encomenderos. Son famosas también las furiosas protestas de Las Casas. Los teólogos, junto con los juristas, por su parte, gracias sin duda a la buena disposición del Rey, hacen posible que esas protestas adquieran efectividad a través de la ley. Por la intervención de los teólogos todo el derecho indiano queda impregnado de teología. El papel de los teólogos, sin embargo, va más allá: al estudiar el problema de la conquista, al confrontarlo con los grandes principios de la Fe y el Derecho, *van creando una conciencia* de la cual las leyes no son sino su fruto o consecuencia. Si nos preguntáramos qué lugar ocupa Vitoria dentro de este proceso, diríamos que en él esta “conciencia teológica” del problema de América alcanza un alto grado de madurez. En efecto su teología, especialmente en la Relección “De Indis”, se hace eco de toda la controversia anterior, la sistematiza y la sitúa en una perspectiva totalmente nueva. Vamos a explicitar esto:

Vitoria, en esta Relección que acabamos de analizar, retoma a nivel de reflexión el proceso que señalábamos más arriba, pero lo hace críticamente.

Parte de los hechos que conoce por las noticias que le llegan

de “esas provincias”: los indios estaban *privada y públicamente* en *pacífica posesión* de sus tierras. Son hombres, ya que tienen “a su modo uso de razón”. Estas expresiones de Vitoria no pueden dejar de remontarnos a aquellas otras que veintiocho años antes pronunciara Montesinos: “Esas gentes estaban en sus tierras mansas y pacíficas... ¿No son hombres? ¿No tienen almas racionales...?”. Nuestro teólogo va luego reflejando, al objetarlas, una por una, las principales posiciones que se fueron tomando frente al problema de América y que todavía estaban presentes en muchos de sus contemporáneos:

- La fe ciega en los hombres que tenían la responsabilidad de conducir el asunto de las Indias por la que se sentían excusados de poner ese asunto nuevamente en cuestión. La existencia de esa confianza era, por otra parte, un testimonio de una actuación recta y diligente por parte del Rey y del Consejo de Indias. Vitoria mismo reconoce que este problema ha sido estudiado detenidamente y que se ha actuado con conciencia cristiana respecto a él. (Introd.)
- La posición de aquellos que no tienen la menor duda de que el Rey de España tenga plenos derechos de dominio sobre los indios o fundan ese poder en las Bulas de donación y en el hecho de haber sido el primero en llegar a esas tierras. (1º, 2º, 3º t. il.)
- La opinión de los que consideran a los indios seres inferiores o que piensan que su infidelidad o sus pecados contra la naturaleza son motivos suficientes para luchar contra ellos y apoderarse de sus tierras. (int. y 4º-5º t. ileg.)
- La creencia, ingenua o no, de que el Requerimiento significaba realmente un llamado a la libertad de los indios (6º ti. l.) o que el pueblo español en su acción conquistadora era un instrumento especialmente elegido por Dios (7º tit. il.)

Pero en el desarrollo de su pensamiento, Vitoria recorre un camino distinto del que históricamente siguió la controversia sobre el problema americano.

Sigue los siguientes pasos: realidad de América; teólogos-juristas; autoridad (para cuestionarla); nueva mirada al problema inicial.

Explica este cambio los términos completamente distintos en los que Vitoria plantea el problema.

Históricamente, como vimos más arriba, la Controversia de Indias surgió con las primeras protestas frente a problemas *concretos*: el mal trato que se daba a los indios, la existencia de las encomiendas, etc. Los misioneros con sus denuncias buscaban, pues, principalmente salvar a hombres determinados de una situación real de opresión y crueldad. Aluden, es cierto, a razones de fondo —teológicas y políticas— pero su interés es remediar una realidad inmediata. Y como los que pueden hacer algo para cambiar la situación son los hombres que tienen en sus manos el poder, recurren a los encomenderos y conquistadores (a ellos se dirigía el sermón de Montesinos), al Rey, al Consejo de Indias (recordemos las diligencias del mismo Montesinos, de Pedro de Córdoba, de Las Casas, etc.). Y cuando recurrir a esas autoridades resultaba inútil, se dirigen al Papa (fue el caso del alegato del obispo Garcés y la embajada de B. de Minaya ante Paulo III). La respuesta a estos pedidos de justicia tomó cuerpo en la legislación indiana. Esta era a su vez, principalmente, una respuesta *concreta* a situaciones determinadas: no se puede hacer prisioneros a las mujeres y a los niños; hay que tratar bien a los indios como súbditos que son del Rey de España; no se puede tener más de tantos indios encomendados, etc. Se apoyan, ciertamente, en los grandes principios teológicos y jurídicos: los indios son hombres, son personas, son capaces de recibir la fe, etc. Pero son principalmente directivas de acción inmediata.

Vitoria se encuentra en una situación distinta. Conoce la realidad de América por testimonio de otros. El no es urgido por la cercanía de las situaciones concretas a buscar soluciones inmediatas. Los indios, así, no son para él, como lo eran para Montesinos y sus compañeros, primeramente los indios de la Española. Para él los indios son los pobladores de las “provincias” del Nuevo Mundo. Más aún, Vitoria no los capta como una mu-

chedumbre de hombres simplemente. Para él los indios de América son *Pueblos*.

El problema de la Conquista se le hace presente también, sin duda, por el conocimiento que tenía de la llamada Controversia de Indias. A través de ella la empresa conquistadora de España había sido planteada principalmente bajo dos aspectos: el régimen de los indios y el "ius belli". El acento que se puso primero en uno y luego en otro de éstos, fue marcando una progresiva toma de conciencia del verdadero alcance del problema americano. Recordemos que el estudio del derecho de guerra representó un intento de solucionar en su raíz los numerosos conflictos que surgían de la forma cómo los encomenderos trataban al indio después de haberlo hecho esclavo en la lucha. El "ius belli" exigía ver el problema dentro de un horizonte más amplio. En efecto, hablar de él significaba también preguntarse por los derechos que el Rey de España tenía para hacer la guerra, o por las ocasiones en las cuales ésta era o no legítima. Sin embargo, a casi cincuenta años de la ocupación de las provincias americanas por España, la situación de los indios no era muy diferente de la que denunciaba Montesinos. Por esos años (1538-39), Bartolomé de las Casas seguía reclamando justicia.

Vitoria se halla, pues, frente a dos hechos: la situación de los indios que se le hace presente y cercana a través del testimonio de sus hermanos misioneros del Convento de San Esteban y la experiencia de esa larga discusión en torno al problema de América que era la Controversia de Indias.

Todo esto lo urge a buscar otros criterios para juzgar ese problema. Se le hace necesario llegar a una captación más integradora del mismo. Captarlo sin parcializarlo, sin hacerle recortes dictados por esquemas previos, por situaciones aceptadas sin más. Esto es lo que intenta hacer Vitoria, mostrando así prácticamente, la importancia fundamental que tiene el *plantear bien un problema*.

En busca de un criterio más abarcador, a Vitoria no le parece suficiente, como vimos, los que aportan los juristas: el derecho positivo es una creación de una sociedad determinada y, por lo tanto, de una cultura determinada. No es siempre una exi-

gencia de la realidad humana en cuanto tal, de lo que es común a toda sociedad humana. Estos indios, dirá Vitoria, están más allá de nuestras leyes. Ellos están sometidos al derecho divino. No podemos juzgarlos con nuestro derecho europeo. No sólo eso no corresponde, sería injusto, sino que no entenderíamos nada de su realidad. Vitoria concluye, por lo tanto, al comienzo de su Relección, que este asunto debe ser estudiado a la luz de las *leyes divinas* y por eso mismo debe ser estudiado por teólogos, por la Iglesia.

¿Qué significa para Vitoria juzgar desde las *leyes divinas*? Lo muestra prácticamente en la forma cómo va argumentando a través de su lección:

Juzgar desde las leyes divinas es, ciertamente, juzgar desde la Fe, a la luz del Evangelio: desde el mandato del Señor de enseñar y bautizar a todas las naciones (I,1; I,3,8). Desde el Dios que ha hecho a todos los hombres a su imagen y que hace salir su sol sobre buenos y malos (I,1,3) y que enseña a través de la Escritura (I,14.13; I,2,2.5.1.13.16-18.22 etc.). Desde el precepto del Señor que hace de la autoridad un servicio (I,2,5) y que manda amar como prójimos a todos los hombres (I,3,1.2.8.14.17), especialmente a los hermanos en la fe (I,3,1.13) y a ser hospitalarios (I,3.4).

Juzgar desde las “leyes divinas” es para Vitoria, también, iluminar la realidad desde el Derecho natural o el Derecho de Gentes que deriva de aquél, en cuanto este derecho tiene su fuente en Dios y responde a lo que el hombre es, a su naturaleza —y el hombre es por naturaleza “imagen de Dios”—. Constantemente Vitoria se remite a él:

El pecador tiene derecho a defender su vida (I,1,3). La Fe no quita el derecho natural... y el dominio es o de derecho natural o de derecho humano (I,1,4; I,2,5). Por derecho natural todos los hombres son libres (I,2,2). Es de derecho natural tratar bien a los huéspedes; así también el amor al prójimo y la corrección fraterna (I,3,1,8). Por derecho de gentes no se puede apropiarse de lo que ya tiene dueño (I,2,10). Por derecho natural son comunes las aguas corrientes, el mar, etc. (I,3,1).

En las argumentaciones de Vitoria aparece constantemente

un tercer eje de referencia: *la historia*. El hombre en su historia —aquí los indios con su cultura peculiar y su actual situación de dependencia y los españoles ocupados en la gran empresa de prolongar España más allá del Atlántico— no son para Vitoria simplemente “objeto” para ser pensado a la luz de la fe y del derecho natural. Tanto los indios como los españoles, en la coyuntura histórica que están viviendo, son también de alguna manera, luz para juzgar este problema. Recordemos, por ejemplo, como para Vitoria el hecho de que los indios tengan establecidas ciudades, tengan jefes, leyes, etc., es un criterio para afirmar su racionalidad y, por lo mismo, sus derechos de seres humanos. El hecho de que estaban pacíficamente en sus tierras, de que no han hecho injuria a los españoles, es índice para éstos que no les es lícito declararles la guerra. Sobre todo, es la aparición misma de los pueblos del Nuevo Mundo en el horizonte de Europa la que le hace descubrir a Vitoria nuevas dimensiones en la manera de concebir la igualdad entre los hombres y la fraternidad humana y lo lleva a afirmar la igual dignidad de los *pueblos* y la hermandad entre ellos.

También la mirada al pasado más lejano es aleccionadora para Vitoria. La forma cómo a través de la historia se fueron sucediendo los imperios, se constituye en un argumento para negar la existencia de un imperio mundial. El hecho de que el papado no haya nunca reconocido en sí un poder universal le representa una razón más para negar al Papa una potestad sobre todo el mundo, etc.

Esta estrecha unidad que Vitoria establece entre la fe, el derecho natural y de gentes y la historia, supone en él una visión muy integradora de la realidad.

El hombre que Vitoria presenta es *imagen de Dios por naturaleza*. Lo divino en él no es algo añadido, sino que lo constituye en su ser. Por eso ni la gracia, ni la fe, ni la infidelidad y el pecado destruyen lo que es propio del hombre en cuanto tal: el dominio sobre las cosas, la libertad para aceptar la fe, la exigencia que como ser racional tiene de poder creer “razonablemente”. Así también el mandamiento del amor no es considerado separadamente de la exigencia de amar al prójimo que brota del

derecho natural. Por ser el hombre imagen de Dios por naturaleza, *todos son hombres*, no sólo los que tienen “suficiente razón” o los que están en gracia y los que tienen fe. Aún el mundo visible participa de esta armoniosa unión de lo divino y lo humano, de lo visible e invisible. Así se puede entender que la realidad cotidiana se haga expresión de una realidad más profunda: la lluvia, el sol, los bienes de la tierra son dones de Dios a todos los hombres —buenos y malos— y dan testimonio así de la igual dignidad de éstos ante El.

El Dios que ofrece al hombre la gracia y la fe se hace encontrar por aquellos que no han oído hablar de El a través de una vida conforme con la ley natural. Vitoria no se detiene en dar explicaciones en este punto. Nosotros diríamos, hoy: es que Dios es a la vez creador y redentor.

Vitoria concibe, además, al hombre como *ciudadano* de alguna nación, de no ser así se le impediría de gozar de un derecho natural y de gentes y esto porque el hombre es un animal político (I,3,4 p. 83). De ahí que Vitoria ubique este problema de la ocupación de las tierras de América en un plano de relación entre culturas, que conciba la sociedad humana como comunidad de naciones y el derecho de gentes principalmente como regulador de las relaciones de solidaridad y fraternidad entre los pueblos.

Una tal visión del hombre configura en Vitoria una manera de concebir la sociedad humana.

Al criticar los títulos que él llama ilegítimos o injustos, nuestro teólogo rechazó toda una concepción de la sociedad:

- Al negar al Emperador y al Papa un poder universal rechaza los imperialismos medievales y los falsos internacionalismos.
- Al afirmar la racionalidad de los indios y sus derechos a ser dueños de sus tierras y responsables de su destino, está negando una sociedad en la que los hombres se dividen en amos y esclavos.
- Al reconocerles a los indios el derecho de ser libres ante la predicación del Evangelio y el que encuentren un camino de salvación en la rectitud de vida, está protestando contra un cristianismo que pretende expandirse por la

fuerza de las armas y se apoya en su fe como en un privilegio exclusivo.

Pero mientras Vitoria critica este tipo de sociedad, insinúa ya elementos importantes que explicitará al tratar los títulos legítimos en orden a esbozar una concepción más humana de la comunidad de los hombres.

Destacamos los aspectos principales:

- El mundo es patrimonio de todos los hombres. Estos han sido creados para la comunicación y la solidaridad. La división de la tierra —y la formación de los pueblos— no debe impedir la comunicación y la mutua ayuda. El amor y la solidaridad exigen compartir también los bienes de la fe y salir en defensa de los inocentes. También piden, cuando sea necesario, ayudar a otros pueblos a organizarse como tales.
- Los pueblos son miembros de la comunidad humana: cada uno tiene derecho a buscar su provecho, pero no le es lícito erigir esos derechos en absolutos y negarse por eso al comercio y a la comunicación e impedir —cuando es sin daño para el propio país— que otros pueblos procuren su bienestar.
- Los cristianos, aunque tienen el derecho de predicar el Evangelio —porque así se lo mandó el Señor— no pueden, sin embargo, imponer la fe por la coacción moral o la guerra.
- Por ser la sociedad humana una comunidad de pueblos no existe una autoridad mundial de tipo teocrático, ni del Emperador ni del Papa. Existe sí una autoridad supranacional, expresada en el Derecho de gentes, la cual brota del consentimiento de todo el orbe⁹⁵.
- Dentro de cada pueblo, la autoridad que tiene su origen en Dios, reside en el pueblo mismo, el cual por consentimiento común lo confiere a sus gobernantes. Este consentimiento del pueblo debe ser la expresión de la mayoría. Una vez conferido el poder, el pueblo sólo podrá deponer

⁹⁵ Cfr. T. Urdánoz, o. c., p. 583.

a sus gobernantes en caso de legítima defensa y ante un gobierno tiránico ⁹⁶.

Vitoria, con esta visión del mundo, se muestra, a nuestro parecer, verdaderamente revolucionario. Se anima, con mucha claridad y coraje, a enfrentarse con un estado de cosas aceptadas de hecho y a cuestionarlo atacándolo en su misma raíz: la autoridad universal del Emperador y del Papa. No solamente esto: su doctrina trasciende el problema concreto. Sus planteos constituyen una crítica anticipada a las posturas que se consolidarán más tarde en la concepción iluminista de los siglos posteriores, hasta nuestros días, como por ejemplo, la valoración excesiva de la “razón” como índice de “civilización”; la voluntad imperialista de expansión política y económica, con sus secuelas de colonialismo, etc.

Nuestro teólogo, a pesar de ésta su visión genial, no deja de ser un hombre marcado por su época y por su situación: es ciudadano de una España impulsada por un audaz espíritu de aventura y una voluntad decidida de extender las fronteras de la península y movida, al mismo tiempo, por un gran fervor misionero. Es hombre de una época que ve morir la Edad Media y nacer el Renacimiento. Las contradicciones de su tiempo y de su ambiente se reflejan también, de alguna manera, en su doctrina. Esto nos hace comprender por qué Vitoria al mismo tiempo que piensa creadoramente el mundo como comunidad de naciones, deja traslucir también una concepción del mundo pensado como cristiandad. Mientras afirma valientemente la dignidad humana de los indios y en consecuencia sus derechos, cuando llega el momento de dar líneas de solución al problema (los títulos legítimos) éste es visualizado casi exclusivamente desde los intereses de los españoles. Como, a pesar de la amplitud de criterio con que se dispone a tratar este asunto, su teología no deja de tener cierto enfoque parcial dado por una preocupación de tipo moral: responder a dudas de conciencia. Respecto a esto último, si recordamos que, prácticamente, toda la legislación de Indias surgió en gran parte de la necesidad de “tranquilizar” la conciencia del

⁹⁶ T. Urdániz, *Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado*, Ciencia Tomista, 73 (1947), pp. 234-285.

Rey de España, podemos pensar que quizás Vitoria adopte esta postura por un motivo pedagógico o táctico.

A pesar de estas contradicciones y estos límites, el pensamiento de Vitoria, especialmente en su *Relección De Indis*, es muy iluminador. Abre perspectivas cuyo alcance ni él mismo sospechó. No en vano ha sido el inspirador de casi todos los teólogos españoles que después de él trataron acerca del problema de la Conquista y ha sido llamado el fundador del Derecho Internacional.

2. Vitoria: ¿un precursor de la Teología de la Liberación? Pautas para una teología hoy, en América latina

A lo largo del análisis de la *Relección De Indis* de Vitoria he encontrado varias pautas muy válidas para una teología hoy: pautas que hallo en correspondencia con la Teología de la liberación que desde hace unos años se abre camino en América Latina⁹⁷.

No pretendo, al hacer este acercamiento de la teología de Vitoria con la Teología de la Liberación establecer un exacto paralelo entre ambas. Sí hacer notar los puntos coincidentes, los cuales, en Vitoria, son unas veces claramente reflejados, otras, sólo insinuados o "adivinados".

Esas pautas o puntos coincidentes me parecen ser los siguientes:

- *Una teología que asume la función de dar una visión totalizante de la realidad en cuanto lo hace desde la Palabra de Dios, desde la Fe, sin por eso caer en el peligro de la "totalización teológica"*⁹⁸. Es decir, sin pretender decir la última palabra sola, como "pura teología", usando otros aportes, los de las ciencias por ejemplo, sólo como simples instrumentos. En Vitoria vemos insinuada esta actitud en cuanto proyecta el problema que estudia

⁹⁷ Cfr. G. Gutiérrez: *Teología de la Liberación, Perspectivas*, Lima, CEP, 1971, especialmente las pp. 20-34.

⁹⁸ Concordamos con H. Assmann en este punto, no así en otros aspectos del mismo artículo, cfr. *Liberación. Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico*, en *Stromata*, 28 (1-2/1972), p. 177.

sobre el triple horizonte de la Palabra de Dios-Fe, el Derecho natural y Derecho de Gentes, y la Historia.

- *Una teología que acepta criticarse a sí misma y se hace crítica también de la sociedad y de la Iglesia.*

Nuestro teólogo, enfrentado con una realidad nueva, la aparición de los Pueblos de América, revisa sus propios presupuestos —recordemos por ejemplo el cambio que hace en su modo de concebir el Derecho de gentes—. Con riesgo personal, además, critica la sociedad española y la Iglesia al cuestionar el poder del Emperador y el del Papa; los métodos usados en la ocupación y evangelización del Nuevo Mundo, etc.

- *Una teología que se mueve con naturalidad en un ámbito que va más allá de las fronteras de la Iglesia visible, donde reconoce y acepta que haya “hechos cuestionadores” —signos de los tiempos— que llaman a una reflexión y exigen una acción.*

Vitoria frente al hecho del hallazgo y ocupación de las “provincias de los bárbaros del Nuevo Mundo” se siente no sólo con el derecho, sino con la obligación de decir algo al respecto *como teólogo*. Y esto, a pesar de tratarse de un problema “político”, estudiado y llevado adelante por hombres “doctos y justos”.

- *Una teología profundamente convencida de la indisoluble unión de lo humano y lo divino.* Para la cual, entonces, el hombre concreto en su historia y su cultura⁹⁰, las ciencias, las letras, las artes, etc., como cualquier otra expresión verdaderamente humana se vuelven, a su manera, “mediaciones” de la constante actualidad de la Palabra de Dios¹⁰⁰.

Vitoria refleja esta actitud en su manera de concebir al hombre. La Palabra le hace descubrir en él la imagen

⁹⁰ Siguiendo al P. L. Gera entendemos por “cultura” una concepción de la vida; el modo que tiene un pueblo de sentir la vida y la muerte, de ver al varón y la mujer, de ver el sentido de la libertad o de la no-libertad, etc. Cfr. *Familia y Liberación*, Bs. As., Public. del M.F.C., 1972, p. 18.

¹⁰⁰ S.S. Pablo VI, “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre”. Conc. Vat. II, *Const. Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid, 1965, p. 819. Cfr. también *G. et S.*, nn. 58 y 62.

de Dios y por lo mismo la igual dignidad de todos los hombres, y ésta, a su vez, le hace entender mejor que Dios es bueno con los justos y con los pecadores. A la luz del Dios que ha hecho a *todos* los hombres a su imagen, Vitoria afirma que los indios también son hombres y que por eso están sometidos a las “leyes divinas”. El Derecho natural, por lo tanto, no es “profano”: tiene su fuente en Dios y corresponde a la naturaleza del hombre que es imagen de Dios. Por eso los indios, aunque no estén en la Iglesia, visiblemente, pueden encontrar un camino de salvación si viven según la ley que Dios ha impreso en su naturaleza.

- *Una teología que asume al hombre en todas sus dimensiones: razón y afectividad; cuerpo-espíritu; individuo-pueblo; pueblo-comunidad internacional.*

Recordemos al respecto, cómo Vitoria plantea el problema de la racionalidad del hombre y, en concreto, del indio. Cómo ubica el problema de los “bárbaros” en un plano político y, por último, su concepción del mundo como comunidad de naciones.

- *Una teología que asume al hombre como ser histórico, no como ser “universal”.*

Vitoria no habla en abstracto de “infieles”. Se refiere a hombres concretos: los pueblos de América en una coyuntura histórica determinada.

- *Una teología que no es sólo profundización y ordenación de principios (aspecto racional de la teología), sino que piensa esos principios en confrontación con la realidad histórica concreta y deja que esa realidad, a su vez, cuestione sus principios.* Teología que como reflexión crítica sobre la historia busca que su respuesta se vuelva profecía e impulse a su manera, una acción ¹⁰¹.

La teología de Vitoria, como vimos, es reflexión sobre un acontecimiento. Su doctrina recoge, a la vez que res-

¹⁰¹ Es iluminador al respecto lo que dice el P. L. Gera en *Teología de la Liberación*, Public. del Centro Justicia y Paz, Bs. As., 1971, p. 12: “...La «teología de la liberación» va a entender la teología de esta manera. No sólo como un saber que propone principios normativos, conforme

palda, las denuncias proféticas de los misioneros en orden a una acción. En efecto contribuye a crear en España una conciencia distinta respecto del problema de América (recordemos su influencia en las Leyes Nuevas y en la forma cómo fueron ocupadas las Filipinas).

— *Una teología que tienda a hacer más lúcida la praxis histórica.*

En Vitoria encontramos esta postura especialmente a través del desarrollo de los “títulos legítimos”. A pesar de los límites que le señalábamos en su oportunidad, metodológicamente sin embargo, Vitoria va aclarando y precisando los criterios que sustentan o pueden llegar a fundamentar la acción de los españoles en las Indias.

— *Una teología que desde la fe en el Dios único y Padre de Jesucristo ayude a “decir” lo que el hombre-pueblo es, sin saberlo y el sentido que tiene*

Vitoria “dirá” que los bárbaros son hombres... son dueños... son libres... son hermanos de los españoles. En América Latina este “decir” de la teología adquiere caracteres particulares y una urgencia especial. Hay hombres y pueblos que no son reconocidos como tales. Aún ellos mismos no saben quiénes son. Creo que en esta tarea de *identificación* de nuestros pueblos latinoamericanos, la teología tiene un lugar propio e importante, porque la historia de los pueblos, como la historia de cada hombre, es historia de salvación. El ser del pueblo y su destino se funda en el Dios único y salvador. Como lo hiciera Vitoria, a los teólogos latinoamericanos les toca afirmar valientemente que nuestros pueblos “son dueños de sus tierras”... que tienen derecho a ser considerados por los otros pueblos como “iguales” y “hermanos”: que tienen derecho a su propia manera de concebir y vivir la vida.

a los cuales la humanidad debiera construir su historia, sino como *juicio y saber interpretativo* del modo concreto como la está realizando: de este modo pretende ser una instancia crítica de la historia. Ahora bien, si la teología quiere ser eso, entonces *busca fundarse en una fe de carácter profético. Profecía que es el juicio sobre este mundo; el discernimiento de los signos de los tiempos*”.

La teología en Latinoamérica, entonces, necesita ser muy cuidadosa en "captar" lo que pertenece al ser de nuestros pueblos ya que lo que tiene que "decir" es lo que ellos ya son y están llamados a ser: Pueblo de Dios, comunidad de salvados. Esto va a tener una enorme consecuencia en el *lenguaje* y aún en el *método* teológico. Supone un constante discernimiento entre lo que es la realidad de la Fe y la manera como la hemos conceptualizado. También pide que se sepa reconocer y detectar la realidad de esa misma fe vivida y expresada a través de formas culturales propias de nuestros pueblos. Esto va a requerir que el pensar teológico esté muy en contacto —directa o indirectamente— con la experiencia pastoral. La teología será para la acción pastoral un "ámbito" de profundización, de autocrítica, de fundamentación. La experiencia pastoral hará más cercana al teólogo la realidad. América Latina necesita aún hoy pastores como Montesinos y Las Casas y de teólogos como Francisco de Vitoria...

THE JOURNAL OF CRITICAL ANALYSIS

a quarterly journal of
philosophy

EDITOR: P. S. Schievella

CONSULTANTS

Raziel Abelson, William P. Alston, John Anton, Bertram Bandman, Monroe Beardsley, Antony Flew, Lewis Hahn, John Hospers, Joseph Margolis, Willis Moore, Parviz Morewedge, Sidney Morgenbesser, Gerald Myers, Ernest Nagel, Willard Van Orman Quine, Israel Scheffler, Evelyn Shirk, Fred Sommers, Victorino Tejera, Marx W. Wartofsky.

Volume IV, Number 4

Wade L. Robison

On the Consequential Claim that Hume is a Pragmatist

Thomas K. Hearn

Macintyre and Hudson on Hume

Douglas Walton

Hume Exhumed: A Polemic Against Determinism

E. W. Van Steenburgh

Hume's Ontology

Donald Gotterbarn

How Can Hume Know Philosophical Relations?

The Journal of Critical Analysis is oriented, philosophically, toward Critical Analysis and Critical Naturalism in its various forms. However, contributions of significant interest dealing with other perspectives will be accepted for publication.

Single copies: \$ 4.00. Annual subscription rates: Individuals, Libraries, and Educational Institutions: \$ 12.00. Corporations: \$ 25.00. Sent to all members of The National Council for Critical Analysis without additional charge. Postage: 25c Canada: 50c foreign.

The Journal of Critical Analysis, Department of Philosophy
2039 Kennedy Blvd., Jersey City State College, Jersey City, N. J. 07305