

A close-up photograph of a person wearing a white habit, with their hands resting on an open, aged manuscript. The manuscript pages are filled with handwritten text in dark ink. The person's hands are positioned as if they are reading or examining the text. The background is a solid dark red color.

Néstor Luis Osorio

FRAY FRANCISCO DE VITORIA

Originalidad, dudas y
contradicciones a propósito de la
legitimidad de la conquista

ei

EDICIONES DEL ICALA

Dedicatorias y/o agradecimientos

A mi esposa, compañera de mi vida y motor de mis ideas.

A mi familia y amigos, por el tiempo vivido.

A mis hijos.

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.
Originalidad, dudas y contradicciones
a propósito de la legitimidad de la conquista

Néstor Luis Osorio

UNIDAD ACADÉMICA:
Facultad de Filosofía y Letras



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

CARRERA DE POSGRADO

TESIS DE DOCTORADO

Directora: Arpini, Adriana María

Mendoza 2018

ei Ediciones del ICALA

Néstor Luis Osorio

Néstor Luis, Osorio

Fray Francisco de Vitoria : originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista / Osorio Néstor Luis. - 1a ed. - Río Cuarto : Del Icalá, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-1318-52-0

1. Filosofía de la Historia. I. Título.

CDD 306.092

Fecha de catalogación: 25/10/2023

Tapa y diseño: Daniela B. Michelini

Primera Edición digital 2023

© Ediciones del ICALA

Río Cuarto - República Argentina

ISBN: ISBN 978-987-1318-52-0

Queda hecho el depósito que previene la ley.

INDICE

INTRODUCCIÓN	9
--------------------	---

CAPÍTULO I

EL ESCENARIO MUNDIAL QUE VIVIÓ FRANCISCO DE VITORIA

1. El escenario y los instrumentos.....	14
2. La construcción de la pretensión de verdad de Solimán	14
3. La construcción de la pretensión de verdad de Carlos V	19
4. La construcción de la pretensión de verdad de Francisco I	23
5. Imposibilidad de diálogo y acuerdo entre las distintas pretensiones	27
6. El universo discursivo en el que Vitoria se inserta	31
7. Otros discursos	33
7.1 .Gonzalo Fernández de Oviedo.....	38
7.2 Fr. Antonio (Antón) de Montesinos	40
7.3 Fr. Bartolomé de las Casas	46
7.4 Juan Ginés de Sepúlveda	50
8. Una reconstrucción del universo discursivo	58

CAPÍTULO II

LA TRAYECTORIA DE FRAY FRANCISCO DE VITORIA: HOMBRE COMPROMETIDO CON SU TIEMPO

1. Por qué una biografía de Fray Francisco de Vitoria	63
2. Los márgenes del recorte.....	65
3. La trayectoria de Vitoria	68
3.1 El Colegio San Gregorio de Valladolid	70
3.2 El viaje de Francia a España y la guerra	75
3.3 Profesor en el Colegio San Gregorio.....	77

3.4 El profesor de Salamanca.....	82
3.4.1 Los hechos acaecidos durante su profesorado en Salamanca.....	84
3.4.2 Vitoria en el proceso de Desiderio Erasmo de Rotterdam	86
3.5 Primeras Relecciones	92
3.6 La Década de 1530 al 40	93

CAPÍTULO III

EL PENSAMIENTO DE FRANCISCO DE VITORIA: UN TEXTO SUPRIMIDO

Y SU IMPORTANCIA

1. Historia del texto suprimido.....	103
2. La Relección y los temas	106
3. Organización de la <i>Relección sobre la templanza</i>	108
4. Las ideas de Vitoria en el fragmento suprimido	111
4.1 Las conclusiones de Vitoria en el fragmento suprimido	124
4.2 Conclusiones sobre la guerra	133
4.3 Vitoria y el derecho de injerencia humanitaria	139
4.4 Conclusiones propias de una política colonial	142
5. Las afirmaciones de su discurso.....	150

CAPÍTULO IV

UNA MIRADA DESDE AMÉRICA AL DISCURSO VITORIANO:

AFIRMAR, DUDAD Y CONTRADECIR

1. Los instrumentos	154
2. AFIRMAR: Poder, Guerra y Comercio	159
2.1. Poder	159
2.1.1 Concepto de Poder en Vitoria.....	164
2.1.2 El desplazamiento: la potestad real, influencia monarcómaca.....	168
2.2. Guerra.....	175
2.2.1 Declarar una guerra, con justa causa	180
2.3. Comercio	185
2.3.1 Inicios de la globalización, guerra y comercio.	188
2.3.2 <i>Capitales, precios, usura y pobreza.</i>	189

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

2.3.3 El oro de las Indias.....	193
2.4 Poder, guerra y comercio	196
3. DUDAR.....	197
4. CONTRADECIR	210
4.1. Contradicción respecto del poder temporal del Papa	212
4.2. Contradicción respecto del ser y autodeterminación de los indios	220

CAPÍTULO V

ACTUALIDAD DEL HUMANISMO DE VITORIA:

SUS IDEAS SOBRE LAS RELACIONES DE PODER ENTRE LOS ESTADOS	226
1. La Utopía vitoriana.....	227
1.1 La utopía en América	227
1.2 El discurso utópico vitoriano.....	229
1.3 La ‘Comunidad de Naciones’ según Vitoria	230
1.4 Funciones del discurso utópico vitoriano	233
1.5 Utopía y Derecho de Gentes.....	236
2.- Vitoria y el derecho de injerencia humanitaria.....	240
2.1 El Derecho	242
2.2 Excurso: El interés expansionista tras la fachada de la ayuda a las víctimas	245
2.3 Los Límites de la Injerencia Humanitaria.....	248
2.4 Síntesis de intervención humanitaria y utopía	252
3.- Posibilidad de una paz duradera: Vitoria y Kant.....	256
3.1 Derechos de: sociedad y comunicación natural, y de ciudadanía mundial	262

CONCLUSIONES	240
---------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA.....	302
--------------------------	------------

APÉNDICE	314
Europa en tiempos de fray Francisco de Vitoria. (Mapa N° 1).....	315
El imperio español a la muerte de Francisco de Vitori en 1546 (Mapa N° 2).....	316
Un ejemplo de materia prima sin industria que no se desarrolló (Mapa N° 3)	318

Néstor Luis Osorio

INTRODUCCIÓN

El siguiente trabajo se encuentra enmarcado en la Historia de la Ideas filosóficas Hispanoamericanas, pues entendemos que las ideas expuestas en cualquier discurso filosófico son suficientemente comprensibles cuando se las considera dentro de su correspondiente contexto histórico, social y cultural, es decir, en el espacio y tiempo en que se dan. Desde esta mirada hemos considerado las ideas de fray Francisco de Vitoria inmersas y propias del dinamismo político y social del siglo XVI. Esto porque las ideas no tienen una historia por sí solas, tampoco evolucionan autónomamente, sino que su comprensión es posible a partir de la sociedad que vive un proceso histórico concreto.

Respecto de Vitoria, sus ideas poseen una vigencia tal que se constituyen en valiosas herramientas para una lectura histórico-crítica de nuestro presente, que ayude a su comprensión. Nosotros las abordaremos desde nuestra historia y geografía respecto del tema que nos ocupa: la legitimidad de la conquista, es decir, de las ideas del poder, la propiedad, la guerra y la justicia en el pensamiento del maestro salmantino, Francisco de Vitoria.

Decíamos desde nuestra historia porque los problemas que abordan las ideas de Vitoria en su tiempo, continúan vigentes hoy. Y lo hacemos desde nuestra geografía, es decir, desde Latinoamérica, porque nos permiten una mejor decodificación de los condicionamientos sociales y de poder heredados de la conquista. La historia de las ideas permite reconstruir las expresiones propias de una época en términos del problema que abordan. El sujeto que estudia ese discurso identifica e interpreta los problemas y lejos de encubrirlos, los denuncia.

Necesitamos un nuevo abordaje de aquellos temas que nos involucran y que sólo tienen una mirada eurocéntrica. Es decir necesitamos poner en crisis conceptos e ideas enseñadas y pocas veces cuestionadas, porque las hemos admitido como verdaderas. Ya la expresión “Nuevo Mundo” es una concepción europea, así nos pensaron desde sus prenociones los europeos, algunos sin conocernos. Prenociones que apoyaron en los filósofos griegos y en la tradición judeo – cristiana. El Viejo Mundo atribuyó una identidad imaginada, pensada y valorada sin

preocuparse en constatarla, porque la conquista hizo que el pensamiento girara en torno a la licitud y justificación de la acción de conquista, en cuanto a su moralidad.

Desde esta visión de la Historia de la Ideas Latinoamericanas hemos hecho foco en una particularidad resaltada por los seguidores de Vitoria. Nos referimos a que es considerado el padre del Derecho Internacional y gran defensor de los indios; afirmación que no discutiremos ni negaremos, porque entendemos que responde a la visión eurocéntrica. Nuestro propósito es encontrar, desde una mirada crítica, el lugar y los aportes que las ideas de Vitoria tienen para Nuestra América.

El pensamiento eurocéntrico le otorga al maestro salmantino un lugar y como dice Gastón Bachelard: “Llega un momento en que el espíritu prefiere lo que confirma su saber a lo que lo contradice, en el que prefiere las respuestas a las preguntas. Entonces el espíritu conservativo domina y el crecimiento espiritual se detiene” (Bachelard, 1999, p. 17). De acuerdo con esta idea y con el quehacer de la filosofía que por principio pregunta, cuestiona, inquiere, indaga, poseída por un espíritu insatisfecho; estudiaremos el discurso de Vitoria como un pensamiento capaz de echar luz sobre los problemas de Nuestra América.

Esta nueva mirada sobre el discurso de Vitoria nos hizo advertir desplazamientos, ambigüedades y contradicciones en las que se despliega un pensamiento original, surgido de la necesidad de responder a los problemas sociopolíticos de su tiempo. Sus ideas se revisten de un humanismo propio del renacimiento, como se aprecia en los contenidos de la *Relecciones*, pues planteó problemas referentes al hombre y la sociedad humana. Esto lo llevó a emitir juicios sobre: la irrupción de América, la pretensión de derechos que la Corona creyó tener, la economía que de ello se derivó, la guerra de conquista y la justicia de estos actos.

Aun cuando es un teólogo, no tiene problema en distanciarse y filosofar sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad, pero con el optimismo de vislumbrar una sociedad de naciones que dicte leyes justas a sus miembros. Desde la óptica de la Historia de las Ideas es fundamental el contexto espacio - temporal. No hay ideas solas. Por esta razón en el primer capítulo presentamos el entorno europeo de Vitoria. En él buscamos mostrar el juego de tensiones que se dio entre los tres hombres poderosos de ese tiempo: el emperador otomano Solimán, Francisco I rey de Francia y Carlos V dueño de un extenso imperio. Lo hacemos desde la

“pretensión de verdad” de cada uno de ellos, en las que se aprecia una preocupación por la paz, aunque, en realidad cada monarca se alistó para la guerra. Ninguno estuvo dispuesto a ceder en su pretensión y alimentando disputas en medio de problemas filosófico - teológicos cayeron en un debate sin lograr acuerdos de paz.

Al mismo tiempo esta instancia generadora de fuertes discursos en los que terció Vitoria, nos lleva a considerar el universo discursivo de esos momentos, según lo define Arturo Roig: “entiendo por ello la totalidad actual o posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincrónicamente) o a lo largo de un cierto período (diacrónicamente) y sobre cuya base se establece, para esa misma comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación” (Roig, 1984, p. 5). La cotidianidad de la Europa de los tres líderes aludidos giraba en torno al esfuerzo por imponer su voluntad. A favor de cada uno de ellos tomaron la palabra muchos sujetos que pertenecían al campo universitario, o al gobierno de las distintas Coronas, lo que nos hizo admitir que “... existe para una época y una sociedad un universo discursivo. (Roig, 1993, p. 130) En un esfuerzo por dar cuenta del universo discursivo de Francisco de Vitoria exponemos el de los que estaban tanto a favor como en contra de la conquista. Seleccionamos a Montesinos, Las Casas, Fernández de Oviedo y Sepúlveda, como interlocutores válidos del entorno de Vitoria.

El segundo capítulo contiene una biografía acotada a los últimos años de la vida de Vitoria, porque su pensamiento discurre en el cauce de los hechos históricos que se dieron en su tiempo. Ningún sujeto puede evadir su realidad ni dejar de sentir su influencia, y Vitoria no es una excepción. Por ello la biografía que ofrecemos es más una trayectoria de lo actuado en sus últimos veinte años de vida. Este recorte temporal nos permitió seguir el desarrollo del pensamiento de Vitoria relacionado con el acontecimiento histórico que lo generó. Su importancia radica en que al escribir sobre los problemas de la cotidianidad de la guerra, el poder o las Indias recientemente descubiertas, en todos los casos la justicia de los actos se hace presente en sus Relecciones. En la biografía acotada que ofrecemos ponemos especial ahínco en resaltar la impresión que la guerra dejó en el maestro salmantino y la influencia que ésta tuvo en sus ideas.

En el tercer capítulo nos ocupamos del pensamiento de Francisco de Vitoria contenido en el fragmento que suprimió de la Relección *Sobre la templanza*. En nuestra opinión las ideas que allí se encuentran son la base de las que luego expuso en sus principales Relecciones *Sobre los Indios*, en especial porque el fragmento contiene una propuesta de política colonial.

Auxiliados por los conceptos de “a priori histórico” y “archivo” de Foucault; como también el de “a priori antropológico” de Roig, estudiamos los conceptos de “poder”, “comercio” y “guerra justa” de Vitoria, en el cuarto capítulo. Nuevamente desde nuestra mirada se hace presente un pensamiento eurocéntrico en algunos comentaristas de Vitoria. Así muchos derechos que se creen postulados para todos los hombres, son sólo para los españoles. Dedicamos un espacio a la “duda” en el discurso vitoriano. Cuando el maestro salmantino afirma: “dudo que...”, buscamos contextualizar esta duda. No puede escapar al lector que es un contrasentido ‘afirmar una duda’. Por ello nuestro trabajo apunta a discernir qué tipo de duda empleó, si asertórica, problemática, o apodíctica entre otras. Apreciamos en Vitoria una fina ironía cuando apela a la duda para dejar claro una verdad.

El pensamiento de Francisco de Vitoria es iluminador en ideas que fueron más allá de su propia realidad y de soluciones políticas que aún hoy tienen una discutida vigencia, porque su objeto es una problemática que tiene que ver con el delicado equilibrio internacional. En el capítulo quinto nos ocupamos de dos ideas y establecimos una comparación con I. Kant respecto del concepto de paz mundial. Hemos tratado en primer lugar la idea de “comunidad universal”, como posibilidad de una ‘sociedad de naciones’, que no puede compararse con el organismo Naciones Unidas, porque la simetría del discurso que reclama Vitoria, no ha sido posible aún en esa institución. La planteamos como una forma utópica apoyados en el concepto que propone Arturo Roig. En segundo lugar abordamos el Derecho de injerencia humanitario, según la propuesta del maestro de Salamanca en el fragmento suprimido de la Relección *Sobre la Templanza*.

Ese espíritu de contradicción de Vitoria le permitió ir contra derechos respetados por el hombre a lo largo de la historia, como es el caso del derecho de no intervención en los asuntos internos de un Estado. Sin embargo la originalidad del maestro de Salamanca le llevó a postular la protección de las víctimas inocentes en

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

caso de guerra civil, catástrofes o violencia religiosa. No niega que existen asuntos internos en los Estados, pero éstos no pueden estar por sobre el hombre. La protección de los más débiles en cualquier sociedad es justicia, con ello se pone a salvo lo valioso del hombre, su dignidad, que no puede quedar en entredicho.

La preocupación por alcanzar una paz duradera llevó a Vitoria a postular su utopía de la sociedad de naciones que consideramos propio de la modernidad, es por ello que establecimos una comparación con *La paz perpetua* de Immanuel Kant, donde se advierten coincidencias en las ideas sobre el hombre y sus derechos, la utopía de la federación de naciones, y la limitación del poder de los gobernantes, para mostrar que el humanismo vitoriano pertenece a la modernidad.

El debate en torno a los problemas jurídicos, filosóficos y teológicos devenidos de lo lícito de la conquista y sometimiento de los pueblos, fue la problemática y objeto de estudio de su cátedra de Prima de Teología. Su involucramiento le hizo responder a estos problemas y si bien no podemos considerarlo un 'defensor de los indios', como Bartolomé de las Casas, sí es su preocupación una convivencia en paz entre los hombres, respetuosa de su igualdad y sus derechos.

CAPÍTULO I

EL ESCENARIO MUNDIAL QUE VIVIÓ FRANCISCO DE VITORIA

“Cuando el saqueo se convierte en una forma de vida para un grupo de hombres que viven juntos en la sociedad, crearán para sí mismos en el transcurso del tiempo un sistema legal que lo autoriza y un código moral que lo glorifica”

(Frederic Bastiat, *La Ley*)

1. El escenario y los instrumentos

No todos los hombres pueden ser conscientes del mundo en que viven. Para muchos y a lo largo de su vida, pasan desapercibidos los líderes, los hombres poderosos y los intereses que se persiguen. No es el caso de Fray Francisco de Vitoria (1493-1546), vivió con intensidad su vida docente, tanto como los conflictos internacionales y supo ocuparse de unos y de otros con el profesionalismo que se requería.

En el año 1519 Carlos I (1500-1558) recientemente nombrado rey de Castilla y en proceso de obtener la corona de Aragón, es elegido Emperador del Sacro Imperio Romano – Germánico, luego de vencer al otro aspirante, que desde esos momentos y durante muchos años será su principal enemigo: Francisco I de Francia (1494-1547).

Cuando el trono quedó vacante por la muerte de Maximiliano I Habsburgo en 1519 Francisco I presentó su candidatura para ocuparlo. Los méritos que esgrimía eran su dinero, la conquista del Ducado de Milán y su triunfo sobre los Cantones Suizos de 1516, lo que lo convertía en el hombre fuerte de la Europa de esos tiempos. El cargo de Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico era electivo, no sucesorio y de acuerdo al uso germánico la elección estaba a cargo de siete margraves¹o electores. La política expansionista del rey francés buscaba recuperar

¹ Desde la dinastía sajona se había impuesto la costumbre germánica de elegir el rey o emperador de entre los pares. Al momento de la elección de Carlos V el consejo estaba compuesto por los electores espirituales,

la antigua hegemonía de los reyes francos y de Carlomagno para evitar que el reino de Francia quedara ahogado comercialmente por Portugal, Aragón y el condado de Flandes del Archiduque Carlos Habsburgo, el cual, ante esta pretensión decidió accionar para hacerse de todos los títulos y cargos a los que se sentía con derecho por ser nieto de los reyes católicos y los emperadores alemanes.

Para alcanzar ese título, desplegó todas sus influencias y recursos, en primer lugar y fundado en el hecho de ser la cabeza de la casa de Habsburgo, Carlos escribió a los príncipes electores recordándoles su parentesco con Maximiliano el anterior emperador. Además otorgó bienes y pagó sobornos contando con el dinero de la casa Fugger. Recurrió a amenazas contra los electores dubitativos y realizó intrincadas alianzas con otras familias poderosas buscando su apoyo. En segundo lugar ambos candidatos se liaron en una guerra propagandista que insumió grandes gastos.

Francisco I sabía que si Carlos era electo su reino quedaría rodeado por estados del Sacro Imperio Romano Germánico, provocándole graves problemas económicos y políticos. Dadas sus capacidades y desarrollo de la política exterior, el rey francés contó con el apoyo del arzobispo de Maguncia y del margrave (elector) de Brandemburgo, dos de los siete príncipes electores del emperador, y aunque también le apoyó el Papa León X, perdió la elección. Para el reino de Francia no quedaba otra posibilidad que pasar a la ofensiva militar, así daba comienzo una guerra que se extendería por alrededor de 10 años. (ver mapa N° 1) Desde entonces Carlos debió hacerse cargo de gobernar el territorio más extenso de la cristiandad. Sus tareas se repartieron en la conquista de América, la regulación del comercio con el nuevo territorio, el cisma protestante y a responder a la constante amenaza del poder otomano en el Este de Europa y en el mar Mediterráneo. Durante su gobierno le acompañaron la rivalidad con Francisco I y su sucesor Enrique II, los problemas financieros derivados del auge del poder económico en manos de los Banqueros, como Fugger y Welser, y el advenimiento de algunas ideas del humanismo que políticamente se alineaban contra un poder absolutista. Todo ello convierte a esta época en una de las más complejas en lo social y lo político para su estudio.

arzobispos de Maguncia, Colonia y Tréveris; y los electores temporales de Bohemia, Sajonia, Brandeburgo y el Palatinado. El número de electores aumentó en 1692 a 8 con la inclusión de Hanover, reconocido por el Reichstag el 12 de abril de 1710.

Éste fue el mundo de Fray Francisco de Vitoria y sus ideas, del mismo presentaremos un estudio profundo con el objeto de poder ubicar el pensamiento y los escritos del maestro salmantino dentro del contexto de estos acontecimientos.

Para esta tarea recurriremos a una metodología que nos permita poner en diálogo a los actores de esta época, Carlos V, Francisco I, Solimán el magnífico (1494-1566) y Francisco de Vitoria, con sus respectivos argumentos. Así accederemos al juego de tensiones políticas que se daba y del que derivó el pensamiento de Fray Vitoria en sus Relecciones.

Esto implica también un acercarnos a nuestro objeto, que es una determinada época, un tiempo concreto que abarca desde 1510 a 1560, apenas cincuenta años en los que las estrategias de poder que los gobernantes desplegaron con el objeto de lograr la supremacía, debieron ser fundamentadas por sus consejeros valiéndose de la Filosofía y la Teología de su tiempo. Pero dentro de este diálogo, se expusieron razones, se fundamentaron las acciones de conquista, se dejaron sentados principios, luego refutados o se retrocedió según las medidas que el oponente tomó para objetar, defenderse, o contraatacar. Estaba en juego en ese abanico de cincuenta años, gran parte del mundo conocido de ese tiempo con todas sus riquezas y posibilidades. En esta lucha por el poder, además de reformular antiguas teorías sociales, surgieron ideas nuevas, originales, un tanto utópicas, pero que fueron poniendo las bases de las nuevas economías, el mercado mundial, o lo que luego será el Derecho Internacional o los Derechos Humanos.

Dado que debemos presentar las partes en disputa, con sus respectivos argumentos, pero en el contexto de discusión en que se dieron, nos ha parecido pertinente usar a manera de herramienta de trabajo, la noción de “pretensión de verdad”, de J. Habermas. Con ello buscamos realizar un análisis del momento histórico, de manera que podamos separarlo en partes que mantengan la relación entre sí. De esta manera pondremos en paralelo la forma en que cada actor interpretó, al mismo lugar geográfico, Europa, como su realidad. Es decir que expondremos lo que significó Europa para cada hombre fuerte, puesto que cada uno sostenía como real lo que su pensamiento captó como tal.

En *Facticidad y Validez*, Habermas toma de Peirce

...el concepto triádico de la representación lingüística de algo para un posible intérprete. El mundo como conjunto de los hechos posibles se constituye en cada caso para una comunidad de interpretación, cuyos miembros se entienden entre sí sobre algo en el mundo dentro de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. (Habermas, 1998, p. 75)

En este contexto vamos a identificar el 'mundo' constituido, de cada uno de los sujetos, Carlos V, Francisco I y Solimán, como conjunto de los hechos posibles que su propia comunidad interpretaba y cuyos miembros se entendían entre sí respecto de lo que consideraban su poder. Esto porque los enunciados referidos al mundo son verdaderos o falsos de acuerdo a su adecuación a los hechos del mundo. La verdad es una pretensión de validez que afirmamos en los enunciados de manera argumentativa. Lo que cada uno de estos actores consideró que en verdad le correspondía por derecho, pasó a ser una pretensión de verdad, y

...toda pretensión de verdad de un proponente, que esté justificada, habrá de poder defenderse con razones frente a las objeciones de posibles oponentes y al cabo habrá de poder contar con un acuerdo racionalmente motivado de la comunidad de interpretación. (Habermas, 1998, p. 76)

En nuestro caso, la defensa con razones, de la pretensión de verdad, frente a las objeciones de los oponentes, era lo que los teólogos, juristas y consejeros tenían por responsabilidad, y era al mismo tiempo la tarea a la que se lo llamaba a Vitoria. Recordemos que la verdad se atribuye propiedad de los enunciados y se fundamenta en razones propias de un consenso racional. En palabras de Habermas

En el uso regulativo del lenguaje los hablantes se apoyan en un complejo de costumbres, instituciones o reglas reconocido intersubjetivamente o compartido por el hábito; un complejo que ordena las relaciones interpersonales de un colectivo de tal forma que sus miembros saben qué conducta pueden esperar legítimamente de los otros. (Habermas, 2003, p. 49)

Es decir que, los consejeros y el mismo Vitoria usaban el lenguaje apoyados en costumbres, instituciones o reglas que ordenaban sus relaciones en el colectivo "consejo" es decir la comisión que se encargaba del estudio y solución de un determinado problema político. También es válido poner como ejemplo de

instituciones a las Relecciones anualmente leídas por Vitoria en la universidad de Salamanca. Respecto de contar con un acuerdo racionalmente motivado de la comunidad de interpretación, podemos señalar a los tratados y acuerdos políticos firmados entre Carlos V y Francisco I o entre éste y Solimán el magnífico.

“Hasta ahora, cuando decimos que los sujetos que actúan comunicativamente se entienden sobre algo en ‘el’ mundo, pensábamos en la referencia a un mundo objetivo común” (Habermas, 2003, p. 48) y en nuestro caso es Europa el mundo objetivo común, pero la argumentación de los actores define a ‘Europa’ a partir de los intereses del colectivo que representan, por lo que es necesario un acuerdo que ordene las relaciones de tal forma que se pueda saber qué conducta se puede esperar legítimamente de los otros.

Si bien Europa es una sola, cada uno de los actores aludidos hizo su propia interpretación en base a su particular punto de vista. Cuando éstos se volvieron irreductibles y no hubo entendimiento se llegó a la guerra, que destruyó todo entendimiento.

Pero regresemos a las distintas pretensiones de verdad de los actores, recordemos que las caídas de Belgrado en 1521 y de Rodas en 1522 en poder de los turcos, hizo que la cristiandad se alarmara de tal modo, que sus líderes se avinieron a dialogar buscando acercamientos políticos. La conmoción fue de tal magnitud que los pensadores de todas las corrientes se involucraron tratando de despertar la conciencia europea que se había adormecido y mantenido indiferente frente a la caída de Constantinopla el 25 de mayo de 1453, último reducto del imperio romano de oriente. Quizá pensaron que los turcos se detendrían allí, pero el conquistador Mehmet II tenía planes concretos de ocupación para cerrar el paso al mar Negro y con ello la ruta a la India, es decir sus esfuerzos estaban dirigidos a controlar las rutas comerciales por tierra y por mar. La situación de constante guerra provocó que los hombres de ciencia se refugiaron en Italia, dando comienzo al humanismo, y que se buscaran nuevas rutas para el comercio con la India

2. La construcción de la pretensión de verdad de Solimán

El Estado que Solimán heredaba de su padre Selim I, comprendía parte de Grecia, el norte de Siria, Líbano e Irak, además de la actual Turquía. Este fue el punto de partida que definió las políticas que se siguieron adelante con el fin de controlar la ruta de la seda y las especias, conjuntamente con la formación de precios y ordenamiento de los mercados. Este plan no es original de Solimán, sino heredado de sus antepasados sultanes que lo construyeron. La novedad de su administración es que, como su sobrenombre lo indica, *Kanuni*, es decir legislador, construyó la legitimidad de su poder en base al Derecho.

Al desarrollar su concepto de legitimidad, ya Kant había destacado la conexión existente entre esos dos momentos sin los cuales no puede exigirse obediencia al derecho: las normas jurídicas deben establecerse de modo que bajo diversos aspectos puedan ser consideradas a la vez como leyes coactivas y como leyes de libertad (Habermas, 1999, p. 249).

De acuerdo con este planteo veamos la situación de la legislación a la llegada al trono de Solimán. Las leyes del imperio otomano se asentaban en dos campos, uno era la *Sharía*, que por tener un carácter divino estaban fuera de la jurisdicción del Sultán. El otro campo, del *kanuns* o legislación canónica, se ocupaba de lo criminal, de la tenencia de la tierra y la tasación con pesos y medidas; éste era el dominio propio del sultán. En él era asesorado o incluso podía encargar su elaboración al grupo de juristas de la corte. En este campo se destacó Solimán con la redacción de leyes nuevas mediante un debate muy serio con los juristas y religiosos entendidos en el Corán. Con ellos estableció alianzas y represiones pues según Habermas “La praxis legislativa de justificación depende de una extensa y densa red de discursos y negociaciones, y no solamente de discursos morales” (Habermas, 1999, p. 251). Sus reformas modificaron el sentido de la antigua ley tribal en el que lo religioso – moral indicaba lo justo, pero “la pretensión de legitimidad de las normas jurídicas descansa en diversas clases de razones” (Habermas, 1999, p. 250), Solimán desplazó el punto de vista desde lo religioso al hecho delictivo concreto, así prescribieron numerosas multas por ofensas o delitos menores y redujo los casos que se castigaban con la muerte o la mutilación. Con ello buscó la iniciativa de los particulares. Los códigos y leyes eran estudiados por los jóvenes en las escuelas. Obligó a que al lado de cada

mezquita hubiese una, la cual recibía fondos de fundaciones religiosas derivadas de la administración del *Zakat* o limosna legal (uno de los pilares de la fe islámica), esto proporcionó una educación casi gratis para los jóvenes musulmanes desde los siete años de edad. Así aventajó a los países cristianos de la época. Solimán legitimó su poder en base a un Derecho aprendido por sus súbditos en la escuela, quienes a su vez lo obedecían porque sus derechos gozaban de protección. Así la voluntad del sultán era la voluntad del imperio, sus planes políticos eran los del imperio, la soberanía del sultán era la del imperio. Todo en base al Derecho, “porque el derecho, como medio de organización de la dominación política, no sólo se refiere a la regulación de los conflictos de acción interpersonales, sino también a la consecución de objetivos y programas políticos” (Habermas, 1999, p. 250).

Respondamos ahora cuál es ese programa político. Se trató del control de la ruta de la seda y las especias. Pero qué queremos decir con ello, ¿qué encierra el término control? Nos referimos a imponer una legislación a partir del permiso de paso por el territorio propiedad del Sultán. Además de obligar a dar a conocer o mostrar las mercancías que se transportaban como base de acuerdo a la protección contra ladrones. Con el pago de tributos sobre el tráfico de mercaderías provenientes de China e India (también se traían productos de otros países del Asia) y con un mercado cambiario de precios y su correspondiente grabación impositiva, el comercio adquirió el rostro de la modernidad.

Tengamos en cuenta que además de seda, se comercializaban cerca de doscientos productos, desde metales en bruto o en lingotes a artículos metálicos manufacturados. Cerámicas y porcelanas; piedras preciosas y semipreciosas, siendo el jade y el lapislázuli los más preciados. Telas, desde lana a seda, incluyendo tapices y alfombras; cueros, caballos y otros animales; hasta alimentos y especias. Pero la seda, muy estimada en Europa llevó al geógrafo alemán Ferdinand von Richthofen a bautizar la ruta comercial con su nombre en una conferencia titulada: Las rutas de la seda del Asia Central, en 1877. El término lo adoptó hasta la misma China (en alemán *Seidenstrasse*) y con él se la conoce en la actualidad. Todo este mercado fue interpretado por la estructura impositiva de Solimán, así construyó su pretensión de verdad.

La administración de Solimán elaboró tablas de precios y calidades para grabar las transacciones comerciales. Todos los productos que se traficaban en esta ruta, fueron organizados en distintos rubros y categorizados en distintas valuaciones sobre la que se tributaba en sus aduanas.

La pretensión del control de la ruta de la seda, no debe entenderse como la totalidad de dicha ruta, sino que se limitaba a la porción desde unos 35 km al sur de la ciudad de Bagdad, lugar donde la ruta se bifurcaba, en lo que eran las ciudades de Ctesifontes y Seleucia del Tigris. De esta manera quedaban bajo el poder del imperio el Éufrates y el Tigris desde su desembocadura en el mar rojo, hasta la costa mediterránea de lo que actualmente conocemos como Turquía, Siria, Líbano e Israel, los lugares con mayor tráfico de mercaderías pero donde además se fijaban los precios. La razón por la que la costa mediterránea del cercano oriente fuese formadora de precios es que, las mercaderías pasaban de unas manos a las otras a lo largo de la ruta. Desde los grandes productores de las ciudades chinas y los tejedores de la India o Persia, los mercaderes que las vendían trataban de lograr el mejor precio a sus productos en los distintos mercados de las principales ciudades. Los compradores a su vez acopiaban o lo vendían a otros comerciantes o al menudeo. El precio subía o bajaba dependiendo de las necesidades a satisfacer por esos mercaderes. Aunque todos deseaban comprar por poco y vender caro, no siempre era posible, mucha mercadería que circulaba esperando el mejor postor o por encargo de comerciantes vecinos de la ruta, terminaba alcanzando la costa del Mediterráneo, donde empresarios representantes de comerciantes que tenían su sede en Aragón, Portugal, Florencia, Génova, Venecia o entidades como la Hansa y la Mesta la acopiaban para luego enviarla a las capitales europeas. Así grandes cantidades de mercadería llegaba a los puertos como Sidón, Gaza, Antioquía o Constantinopla que desde Solimán se llamó Estambul (del griego *Stenpolis*), para que los barcos venecianos, genoveses, catalanes y de otras compañías las llevaran a Italia, Aragón, Francia, Castilla, Portugal e Inglaterra.

El conocimiento de esta forma de tráfico comercial le hizo trazar a Solimán un programa político que se centró en la acción de conquista que partía desde su capital en tres direcciones. Una por el Mediterráneo en dirección a Egipto donde afianzó la conquista hecha por su padre Selim en 1517, tomando la isla de Rodas en 1522, que le dio el control de las rutas comerciales genovesas y venecianas. Otra en

dirección de la península balcánica para tomar Hungría y amenazar el imperio de los Habsburgo conquistando Belgrado en 1521. La tercera dirección fue para conquistar el imperio persa chiita tomando Tabriz, Bagdad y la totalidad de la Mesopotamia con salida al mar Rojo y las costas de Arabia en 1534.

En nuestro trabajo prestaremos más atención a las dos primeras direcciones, la del Mediterráneo y la de los Balcanes, porque generaron grandes oleadas de refugiados, en ocasión del primer sitio de Viena, que buscaban seguridad en los Países Bajos, norte de Italia y Francia, en los años en que Vitoria daba clases en París, por lo que debe haber conocido su situación. (Ver mapa N° 1) Y porque además fue la causa por la que las potencias cristianas, católicas o protestantes, de Europa decidieron aliarse para hacer frente al enemigo en común.

Las campañas de Solimán en los Balcanes tenían como objetivo apoderarse de la parte de la ruta de la seda que corría entre los mares Caspio y Negro a partir de Tabriz (Tauris) a Tiflis y a la Tanais griega o fortaleza de Tana Veneciana actual Rostov del Don atravesando el Cáucaso. Luego a Donetsk y de allí a Kiev y a Nóvgorod o a cualquier ciudad de la Hansa. Así cortaba todo tráfico comercial entre oriente y occidente, convirtiéndose en una enorme aduana que, a cambio del tránsito y seguridad en las rutas, se debían pagar fuertes impuestos que constituyeron la mayor fuente de ingresos a las arcas del imperio otomano.

Este plan comenzó a gestarse en el año 1389 con la conquista de los territorios europeos de Grecia y los Balcanes, así cambió de mano el tráfico comercial oriente occidente. Muchos sultanes gobernaron desde Murad a Solimán, pero la constante fue conquistar y controlar las vías de comunicación Europa – China, así fueron controlados los mercados de la época con capacidad de ser formadores de precio. Todos los sultanes aportaron su esfuerzo pero fue Solimán el que consolidó el poder con su reforma legislativa.

La pretensión de verdad de Solimán consistió en construir las condiciones del intercambio comercial de su tiempo. Esto significó un poder muy sólido ejercido sobre sus propios territorios, sobre los conquistados a los cristianos y a través del miedo a los restantes Estados europeos. Los otomanos no cerraron la frontera al comercio, impulsaron la firma de tratados comerciales con Estados europeos como

Venecia en 1416, Génova y Pisa, pero el control encareció de tal forma los precios que Portugal buscó otra ruta para continuar el comercio con oriente.

Francisco de Vitoria mostró conocer el intercambio comercial entre Europa y Solimán. Pero no pretendió hacer un análisis de la realidad comercial que generaban las relaciones devenidas de la situación internacional, sino que las prácticas económicas que se ejercían de manera exhaustiva y detallada respecto de los contratos, las comentaba de acuerdo a la licitud y justicia con que se practicaban. Si no se podía prestar con usurera a los cristianos porque lo impedía el evangelio, tampoco era lícito a los sarracenos (el Islam). (Vitoria, 2006, p. 151-152) No escapaba a su razonamiento que la asimetría de poder jugaba un papel preponderante a la hora de concretar un negocio, fuese entre particulares, empresas o entre Estados.

3. La construcción de la pretensión de verdad de Carlos V

La caída de Belgrado (1521) y Rodas (1522) en poder de los turcos alarmó a la cristiandad europea. La amenaza cierta de quedar bajo el poder de Solimán, proporcionó la excusa para la unidad de Europa. Lamentablemente los únicos líderes que podían convocar a la unidad eran Francisco I y Carlos V, ambos rivales y enemigos. Se mantuvieron en guerra desde 1520 hasta el cese de las hostilidades en 1529 con la "Paz de las damas". Si bien quedó como vencedor en lo militar el emperador Carlos V, ambos dejaron a sus respectivas economías exhaustas.

Francia y el Sacro Imperio Romano, como Estados, fundamentaban la legitimidad de su poder en tres funciones o capacidades, a saber: de recaudar impuestos; brindar seguridad a sus súbditos en la vida cotidiana; y asegurar el mantenimiento de las fronteras. La irrupción del imperio Otomano en forma de amenaza, no sólo de las fronteras territoriales, sino también de las religiosas, dejó ver que los mecanismos de defensa de cada uno de los Estados europeos no podían repeler la amenaza del Islam individualmente. La posibilidad de una Europa en manos de los turcos movió a los hombres cultos que se involucraron y llamaron a defenderla.

Carlos V el vencedor de la contienda con Francisco I, no desaprovechó la oportunidad, pues en realidad eran sus límites los que amenazaba Solimán. Al respecto de estos hechos dice Habermas:

La imagen del señor territorial al que se le escapa de las manos el control de sus fronteras [...] parte de la función de protección que resulta del monopolio de la fuerza que tiene el Estado para poder mantener la ley y el orden en su territorio y garantizar a los ciudadanos seguridad en su mundo de la vida particular. (Habermas, 2000, p. 108)

Es decir que el hecho de perder la frontera acarrearba la pérdida de la legitimidad del poder, por ello liderar a los soberanos cristianos era la condición para legitimar un poder mucho mayor, su fuente era la unidad de todos los cristianos reunidos bajo su autoridad. Carlos V no desconoció la importancia de mantener o acrecentar la propiedad (territorial o religiosa), a partir de vencer lo que entendió como una amenaza a su autoridad. De esta idea de legitimación del poder participaba Solimán, recordemos que en la construcción de su pretensión de verdad decíamos que ejerció un sólido poder sobre sus territorios, sobre los conquistados y a través del miedo, sobre los restantes Estados europeos; lo que en definitiva significó el uso del terror como forma de legitimación del poder. Así su dominio se extendió más allá de las fronteras físicas.

Carlos V debió construir su pretensión de verdad en base a una acción diplomática que apuntó a conseguir el apoyo de los soberanos de Europa. Debió negociar, e incluso ceder a pretensiones de sus pares soberanos; pero sin mostrar debilidad, sino fortaleza y magnanimidad.

El esfuerzo político de unidad, se materializó el primero de enero de 1530 (meses después de la retirada de Solimán del primer sitio de Viena), en que se proclamó la confederación y concordia de toda la cristiandad. Se convenía en una paz general entre los príncipes cristianos, de ella participaban el Papa, el Emperador, los reyes de Francia, Inglaterra, Portugal y Hungría, Bohemia, Escocia, Polonia y Dinamarca; los duques de Ferrara y Milán, las repúblicas de Venecia, Génova, Siena, Luca y todos los cantones católicos de Suiza.

La unión expresada como pensamiento político, respondía al concepto de 'comunidad cristiana', que pretendía ser una superación de la escisión católico – protestante. El esfuerzo político de Carlos V y sus consejeros apuntaba a la unión de Europa contra el turco, esto le significó perder muchas de las ventajas militares obtenidas contra Francia y reanudar relaciones con Enrique VIII. La frase "Hay que

saber olvidar” que le escribe en una carta a su hermano Fernando, Rey de Hungría, resume todo el planteo diplomático que despliega el Emperador.

El objetivo de Carlos V era alcanzar el liderazgo como príncipe de la cristiandad. Ser un coordinador del esfuerzo cristiano contra el Islam. Por ello la ‘comunidad cristiana’ debía conformarse con todos los sujetos responsables del poder, capaces de darle identidad a una unión de pueblos casi tan extensa como el imperio romano, pero que se sentía amenazada por el imperio otomano.

El concepto de comunidad cristiana era de carácter excluyente. Pensado para superar la división católico – protestante, excluía el resto de la comunidad internacional, es decir a los no – cristianos, fuesen islámicos o no.

Este concepto era el resultado de tratados y compromisos alcanzados por los líderes cristianos, por lo que apenas comprendía a la cristiandad como comunidad de estados europeos, o sea, los que se sentía amenazada por Solimán. Esto lo hacía muy inestable pues su solidez no dependía de la religión o de los pueblos, sino de la voluntad de los soberanos y de sus intereses personales. Pero también excluía a los pueblos concretos puesto que sólo los soberanos conformaban esta concordia. Recordemos que nos referimos a las épocas en que al pueblo se le exigía obediencia a la voluntad del soberano, por lo que la opinión popular era invocada como pretexto, no como verdadera causa. En otras palabras, al no haber participación y exigir nada más que obediencia, la confederación de la cristiandad dejaba fuera a los pueblos cristianos.

El problema de fondo fueron siempre las cabezas de esta confederación, si bien los príncipes cristianos mantuvieron la paz durante unos años, cuando Solimán invadió nuevamente Austria sitiando Viena por segunda vez en 1532, la unión cristiana debió responder a la agresión y en esta acción quedó clara la fragilidad de las relaciones y del liderazgo de Carlos V. Ni Francia ni Inglaterra enviaron tropas, la justificación inglesa fueron los problemas económicos. La excusa francesa fue que de enviar tropas desprotegerían sus fronteras, lo cual es extraño si tenemos en cuenta que entre los Estados cristianos no podía darse agresión alguna dada la proclama de la confederación de la cristiandad. Otros Estados procedieron de igual modo, de manera que solamente los príncipes alemanes, el Papa y Carlos enfrentaron al Islam. La pretensión de verdad de Carlos V tambaleó y su derrota hubiera supuesto su colapso.

Contra todos los pronósticos las fuerzas imperiales consiguieron derrotar a la retaguardia turca en Graz en 1532, lo que supuso un grave revés para Solimán que había invertido un fuerte capital en esta campaña y este traspíe no le permitía continuar las hostilidades hasta dos años después.

La consecuencia inesperada fue que el triunfo terminó por desbaratar la débil alianza dirigida por Carlos V. Varios soberanos acusaron al emperador de pretender alcanzar el dominio universal valiéndose de la confederación y concordia de toda la cristiandad y de su concepto de comunidad cristiana. Era evidente que Carlos estaba consiguiendo la hegemonía necesaria para constituirse en líder de los cristianos y por lo tanto consolidar un poder que le permitiera el gobierno de la Europa cristiana. Sólo si hubiera logrado mostrar suficiente poder como para constituirse en el 'protector de los cristianos', el resto de los soberanos se hubiese visto obligado a aceptar su autoridad. Pero en este caso la idea de 'propiedad' no es solamente posesión, sino que está ligada a la de 'poder'. Por ende era necesario tener la capacidad de defender la propiedad, en caso contrario, el poder del soberano como acción protectora frente a una amenaza, adquiriría derechos sobre lo protegido. Esto significa que, aceptar la protección y la autoridad del que la provee termina con la propiedad del súbdito, sea éste una persona, un territorio o un Estado.

A propósito de estos acontecimientos, Vitoria le restó importancia al título que ostentaba Carlos V: Señor de todo el orbe, afirmando que sólo se le llamaba así en forma graciable, pues no existía manera de poder justificar la posesión de 'todo el orbe'. (Vitoria, 1963: 189). Es decir que de lo que no se puede dar justificación de su posesión, se sigue la imposibilidad para ser considerado como propiedad. Esto también implica estar impedidos de ejercer algún poder sobre ello.

Es interesante observar que el título Señor de todo el Orbe, daba a entender ser el señor de todos los cristianos y el derecho a conquistar a los no – cristianos. Por ello la victoria de Graz sobre las tropas otomanas disparó la acusación por parte de los príncipes cristianos, de que Carlos pretendía el 'dominio universal' sobre todos los pueblos. Increíblemente, cuando estuvo en mejor situación para legitimar su poder, su alianza se desplomó.

No negaremos que hay mucho de cierto en la acusación. De hecho, al terminar la guerra con Francia en condiciones muy ventajosas y mantener cierta superioridad respecto de Inglaterra y Portugal, Carlos V se posicionó como el 'hombre fuerte' de la Europa cristiana, quizá el único en condiciones de enfrentar a los turcos y derrotarlos. Pero para los otros soberanos esto lo convirtió en el rival a vencer.

La pretensión de verdad de Carlos V tenía una cara oculta. Propuso la 'unidad y concordia' de todos los cristianos, pero bajo su mando. Ése era el otro rostro. Trató de consolidar un poder hegemónico que aglutinara las potencias cristianas. La idea de ser el emperador de todos los cristianos, implicó ser el interlocutor válido para llevar adelante un posible diálogo con Solimán, pero también el constituirse en árbitro de toda querrela entre Estados cristianos. Para esto trabajó desde que consiguió el título de Emperador del Sacro Imperio Romano – Germánico. De esta manera podemos afirmar que el logro de alcanzar la confederación y concordia de los Estados cristianos fue el mayor momento histórico de su política.

4. La construcción de la pretensión de verdad de Francisco I

Rival de Carlos desde el momento en que se enfrentaban por el trono del Sacro imperio Romano-Germánico, Francisco I advirtió que la victoria de Graz pondría al emperador como un líder indiscutido de la cristiandad. Esta era una situación más que delicada para el rey francés que, aunque miembro de la confederación y concordia de los Estados Cristianos, decidió dar un golpe de timón a su política exterior. Reuniendo a sus consejeros y después de coordinar las acciones, dio órdenes a sus diplomáticos en Estambul de iniciar las tratativas para lograr un acuerdo con Solimán. Los resultados no fueron inmediatos sino que se obtuvieron tres años después con la firma de un tratado en 1536 que se basaba en dos puntos claves, una tolerancia mutua por un lado, y el comercio irrestricto por el otro.

Francisco I había aprendido una lección muy dura, quedaba claro que no podía enfrentar con éxito a Carlos V, los recursos de uno y otro no eran equivalentes. Además Francia corría el riesgo de empobrecerse por el esfuerzo bélico y su recuperación económica sería más lenta que el daño que pudiese causarle al Sacro Imperio Romano Germánico. Esta situación más la victoria de Graz lo decidieron a dar un giro en su política exterior, que por lo riesgoso, no debía llevarse adelante sin

medidas que cubrieran posibles imprevistos. La idea era reflotar un plan que ya había puesto en práctica con anterioridad, pero que había abandonado al firmar la paz de los príncipes cristianos en 1530. El rey francés tenía claro que establecer una alianza con Solimán no debía exponerlo como un traidor a los cristianos, ni tampoco caer en el riesgo de quedar aislado por esa maniobra política. Entablar relaciones con el imperio otomano significaba una apertura que, por el constante estado de guerra, no se había intentado antes.

En realidad este no era el primer tratado entre Francisco I y Solimán, el primero se había firmado en 1528 y la idea de establecer una alianza entre ambos soberanos le surgió a Francisco I cuando era prisionero de Carlos V después de la batalla de Pavía en 1525. (Pereña, 1981, p. 34-35) Este primer tratado se limitaba a lo religioso y comercial, el imperio otomano prometía protección a los cristianos que vivían dentro de sus fronteras, dicha protección alcanzaba también a sus comercios, sus casas y a sus templos. Francia se comprometía a no atacar barcos, puertos u otras instalaciones del Islam. Pero este tratado no tuvo gran relevancia al conseguirse la Paz de las Damas de 1529, en que se ponía fin al estado de guerra entre Carlos V y Francisco I. De todas maneras es un interesante antecedente.

El nuevo pacto de 1536 es muy distinto porque implicó varias acciones políticas que ponían en evidencia a Francia, como lo fue el hecho de establecer oficialmente una embajada francesa en Constantinopla a lo que Solimán correspondió abriendo la propia en París. Pero además, se nota una preparación teórica fundamentada en ideas teológicas y filosóficas en las que habían trabajado los humanistas de la universidad de París. Tolerancia mutua y comercio irrestricto no eran conceptos comunes para esos tiempos sino más bien ideas que acarrearán fuertes debates en las aulas universitarias.

Se trataba de los principios políticos para una relación internacional entre los dos Estados. La 'tolerancia mutua' apuntaba a la religión dado que ambos pueblos profesaban confesiones distintas que se habían mantenido en estado de guerra santa de forma ininterrumpida desde el 690 d.C.

El otro aspecto del acuerdo de este tratado, el comercio irrestricto, no era tan ventajoso para Francia puesto que no producía algún género de mercancía necesaria para el imperio otomano. La ventaja estaba en la situación de la Corona

francesa respecto de sus tradicionales competidoras las repúblicas de Venecia y Génova, que aún no conseguían mejorar su situación con Solimán y en definitiva esa ventaja se extendía sobre los otros Estados de Europa. Recordemos que el imperio otomano controlaba la llamada ruta de la seda y por ello, toda la mercancía que provenía de oriente o con destino a oriente debía pasar por su aduana. También Francia era un cliente obligado que se abastecía en el mercado turco. El pago de aranceles aduaneros era la mayor fuente de ingresos de Solimán.

Tolerancia y comercio irrestricto significaban para Francia el arma más poderosa para hacer frente a Carlos V sin necesidad de usar las armas y en definitiva la acción política que dio por tierra con la unidad europea. Pero también fueron la prueba de que la base sobre la que se decía que había sido construida la cristiandad, es decir el concepto de 'comunidad cristiana', no era un argumento sólido. Los intereses políticos superaban a la religión, aunque la argumentación seguía vistiendo ropajes teológicos.

En una extensa carta enviada por Francisco al pontífice Paulo III, dice:

Los turcos no están fuera de la sociedad humana, a no ser que digamos que nosotros podemos tener más relaciones con las bestias que con los infieles. Sería desconocer los lazos que la naturaleza estableció entre los hombres. Todos tienen el mismo origen; y nada puede negarse a un hombre de lo que naturalmente concierne a sus semejantes. Si las naciones, las razas y los pueblos están divididos, no es la naturaleza quien los separó, sino las costumbres y los usos. (...) si los lazos de la sangre y de la Patria separasen las sociedades particulares, de la sociedad universal del género humano, sería un mal en lugar de ser un bien. (Pereña, 1981, p. 40)

En este breve texto se exponen algunas ideas del humanismo renacentista, que está a las puertas de la modernidad, a saber:

- Que naturalmente existe una sociedad humana universal.
- Que todos los hombres tienen el mismo origen.
- Que son los usos y costumbres la causa de la separación entre las naciones.
- Que es un mal y no un bien, la separación de las sociedades particulares de la sociedad humana universal.
- Que la religión no constituye un fundamento anterior a la sociedad civil.

Estas son las ideas en que se formó Francisco de Vitoria en la Universidad de París, sobre las que volveremos más adelante, por ahora notemos que se trata de la argumentación para una tolerancia entre sociedades que han vivido en conflicto bélico y en las que no existe una fundamentación o principio que las obligue a vivir en paz como podría serlo la religión, sino que en este caso era justamente la religión la razón por la que estaban separadas y se habían mantenido en guerra.

Las razones que exponía el rey francés para justificar su política de coexistencia pacífica con el imperio turco era que “había buscado la paz de la Iglesia, el prestigio de la religión cristiana y la libertad de Europa. Porque ¿qué peligro puede haber en afirmar la libertad de comercio entre los pueblos y prometerse respeto mutuo en los intereses particulares?” (Pereña, 1981, p. 41). Como corroborando sus palabras en Hungría se comentaba: “Los plebeyos han sido mejor tratados en estos años de protección turca, que antes bajo los señores y príncipes cristianos” (Pereña, 1981, p. 43). Esta política de Solimán aplicada en todos sus dominios desorientó a los países vecinos del imperio turco que, a la vista del buen funcionamiento de la coexistencia y tolerancia en paz no encontraban argumentos para acusar al Islam de actos de brutalidad. Además los resultados se tradujeron en una recuperación del comercio y de otras actividades a tal punto que se pudo sembrar y cosechar en paz.

Francisco I acusaba a Carlos V de fomentar la guerra contra el turco para lograr la hegemonía política sobre el Sacro Imperio. Insistía en la paz y pasando a la acción intervenía en Estambul con sus embajadores para alcanzar el cese de hostilidades entre Turquía y Venecia. Como Solimán aceptara negociar un tratado de paz a través del rey francés, los príncipes cristianos alemanes también quedaron desorientados y reclamaron al emperador acciones políticas similares.

Ninguna acción política fue descuidada por los franceses, entre ellas la difusión en las distintas embajadas, de algunas apologías escritas a manera de propaganda, buscando presentar a los turcos como gente de gran civilización. La más conocida es la de Guillermo Postel secretario del embajador francés en Estambul, autor de *De la République des turcs* (París 1560). Esto abrió un debate muy favorable a las ideas de tolerancia y coexistencia con los turcos.

Es interesante observar que la política de Francisco I pasó de ser considerada como traidora a la fe y a la unidad cristiana, a ser la solución para el avance turco

sobre Europa, en base a la tolerancia y coexistencia. Porque, ¿qué sentido podía tener Solimán de atacar Europa, si tenía las puertas abiertas a todos sus mercados?

El mayor éxito se dio cuando Carlos V emperador y su hermano Fernando solicitaron por la mediación del rey de Francia una tregua general con la Excelsa Puerta, Solimán, pacto que se firmó el 10 de noviembre de 1545.

Pero si nos preguntamos, ¿cuál era la pretensión de verdad de Francisco I? Al argumentar, como base de las relaciones con el Imperio Otomano la coexistencia y tolerancia pacífica lo mostró como defensor de los nacionalismos sin importar el color religioso que profesaran. Por ello tuvo un lugar de relevancia en las relaciones internacionales de su tiempo, pues se presentó como el canal obligado para la comunicación con Solimán. Esto le hizo aparecer como defensor de la paz y el comercio internacional, la máscara con que ocultó su intención de continuar las hostilidades contra Carlos V y el Imperio, pero con armas distintas. Desde su situación usó la amenaza turca a su favor a través de la alianza con Solimán, para frenar el avance imperial y recuperar territorios perdidos. No le importó desempeñar el rol de gendarme de los turcos, durante algún periodo, una forma de equilibrio entre los Estados con un acercamiento a Oriente, al que logró presentar como una gran cultura.

Como la paz no era su principal preocupación, ni tampoco la unidad, no pudo justificar ante sus pares europeos las acciones de conquista que la armada de Solimán llevaba a cabo en Egipto y la costa norafricana, con la piratería organizada por Barbarroja, gran almirante del emperador de los turcos que asolaba las costas del sur de Portugal, España, Sicilia y del Reino de Nápoles. Esto derivó en desconfianza recíproca como punto de partida para las relaciones entre Estados en Europa. La atmósfera que se percibía se podía sintetizar como: "Siempre se saca algún provecho en la medida en que se daña a los otros" (Pereña, 1981, p. 42-43).

5. Imposibilidad de diálogo y acuerdo entre las distintas pretensiones

Hasta acá tenemos presentadas las distintas formas en que cada uno de los actores que ejerció el poder en la Europa del siglo XVI construyó su pretensión de verdad. Nosotros las hemos sintetizado de la siguiente manera:

a) La pretensión de verdad que construyó Solimán se basó en su legislación de las condiciones del intercambio comercial de su tiempo, tanto en el cercano oriente como en Europa. Todo apoyado por un aparato militar poderoso. Pero no cerró las fronteras del imperio otomano al comercio, sino que impulsó tratados comerciales con Estados europeos como el de París en 1536 y que se mantuvo en vigencia más allá del conflicto por Chipre. Solimán se presentó como el hombre fuerte capaz de conquistar el mundo cristiano. Luchó durante todo su gobierno con el objeto de ampliar sus fronteras y apoderarse de las rutas comerciales que se comunicaban con el norte de Europa en especial con la liga comercial conocida como Hansa.

b) Carlos V construyó su pretensión de verdad en base a la acción política tendiente a la 'unidad' de todos los cristianos, pero bajo su mando. Su objetivo era consolidar un poder hegemónico que aglutinara las potencias cristianas. Ser el emperador de todos los cristianos, implicaba ser el interlocutor válido para el diálogo con Solimán, y también el árbitro de toda querrela entre Estados cristianos.

c) La construcción de la pretensión de verdad de Francisco I se basó en la acción diplomática de postular la teoría de coexistencia y tolerancia pacífica como base de apertura a las relaciones con el imperio otomano. Esto con el objeto de continuar las hostilidades contra Carlos V y el imperio, ocupando el espacio de poder que devenía de su sociedad con Solimán. Así se mostraba como un defensor de los nacionalismos, independientemente del color religioso que profesaran.

Las distintas construcciones de pretensión de verdad que hemos presentado y que pertenecen a los actores de un tiempo y espacio concreto eran el resultado de las acciones de conquista que llevaron adelante cada uno de los sujetos que se disputaban Europa. Todos ellos señalaban como prioridad la consecución de la paz, pero se entendía que la paz se basaba en el dominio sobre el otro. Los distintos argumentos escondían el fin de afirmar el propio poder, por ello las partes llegaban a los debates diplomáticos, pero sin posibilidad de alcanzar un consenso. La razón de esto es muy simple, el juego de poder y su tensión implican la existencia de un sujeto o un colectivo que lo detente y sea reconocido como tal por los demás. No se dio la posibilidad de un diálogo simétrico tendiente a la consecución de una paz entre los actores, sino que cada uno por su parte trató de alcanzar una hegemonía sobre los demás rivales y dictarles así 'su propia paz'. Aún entre aliados se puede

advertir una desconfianza reforzada por las acciones, como por ejemplo: bélicas (ataques de la marina turca en Egipto y Sicilia), o económicas (intermediación monopólica francesa para el tránsito de mercaderías o tratados comerciales con Solimán). En este escenario, Vitoria irrumpe con sus ideas sabiendo que Salamanca, su lugar de trabajo, es una universidad de primerísimo orden en cuanto al estudio de las políticas que se toman a nivel imperial. No en vano el emperador Carlos dirigió una carta a esa institución cuando entendió que la enseñanza de Vitoria no estaba de acuerdo a sus intereses, sobre todo respecto de América.

Es así que nos encontramos con teorías diseñadas para la disputa del poder en Europa a saber: la de la comunidad cristiana, la de la tolerancia y convivencia, y la del poder de las barreras aduaneras como nuevo mercado. Todas defendieron su pretensión de verdad con razones, pero no conformaron una comunidad de interpretación de la que “al cabo debiera de poder contarse con un acuerdo racionalmente motivado” (Habermas, 1998, p. 76). Cada pretensión de verdad terminó por conformar un discurso en el que se sostenían principios políticos, económicos, religiosos, etc. En este entramado de discusiones, Vitoria hizo su propia lectura desde su cátedra de prima de teología y sobre estos temas expuso su pensamiento sobre el poder, la economía y la guerra justa en las Relecciones.

6. El universo discursivo en el que Vitoria se inserta

Las distintas pretensiones de verdad expuestas que sustentaban Francisco I, Carlos V y Solimán el magnífico interactuaban tanto en el plano político, como en el económico y social. Nosotros vamos a reconocerlas como el discurso que cada soberano sostenía frente a sus rivales para exponer, argumentar y debatir, buscando prevalecer sobre los demás. Tenemos entonces una gran cantidad de discursos que se entrecruzan en una discusión que gira en torno a la forma en que se entendió el poder y su legitimidad. Dada esta especial referencialidad discursiva es que podemos considerar que integran lo que Arturo Roig denominó el “universo discursivo” y en este caso, de la comunidad internacional del siglo XVI. Desde nuestra óptica lo tomamos como una herramienta para el tratamiento de las teorías que se juegan en el debate de las ideas contenidas en los discursos políticos.

Presentadas las distintas pretensiones de verdad, éstas apenas son algunas de las tantas que se dieron en ese espacio y forman parte de algo mayor, como dice Roig “la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzar” (Roig, 1993, p. 110). Es decir nos queda alcanzar y exponer el contexto en el que estos discursos, incluido el de Vitoria nos permitirán una comprensión de la naturaleza conflictiva de la realidad social y política de ese tiempo. Es allí donde creemos que se originan las respuestas en forma de exposiciones, denominadas comúnmente Relecciones, del maestro salmantino. En ellas apreciamos contradicciones y desplazamientos que entendemos pueden encontrar una explicación en el contexto de este “universo discursivo”, totalmente dinámico y marcado por los hechos que se sucedían de acuerdo al devenir político.

Ahora bien, cada posición teórica (comunidad cristiana, tolerancia y convivencia, poder de las barreras aduaneras) constituye un discurso que a su vez supone un “discurso contrario” (Roig, 1993, p. 110), todos ellos pueden ser entendidos como “discurso político”, porque están siempre presente, implícita o explícitamente, en las manifestaciones discursivas que toman una posición frente a los conflictos sobre los que se organizan las relaciones humanas. Precisamente de este tema nos estamos ocupando si tenemos en cuenta que cada discurso aludido significó una organización de las relaciones económicas y de poder en el tiempo de Vitoria. Como ejemplo podemos tomar a Solimán, que gobernó con mano dura en sus dominios, como lo denuncia Sepúlveda “...los ciudadanos eran condenados a trabajos indignos de hombres y eran oprimidos por tributos...” (Pereña, 1981, p. 31). Sin embargo esta forma de gobierno contrastaba con las políticas que Él aplicaba en los nuevos territorios conquistados a los cristianos, en los que a manera de discurso contrario protegió y ayudó a las poblaciones campesinas más pobres, en especial de las fronteras con países cristianos. Recordemos lo que mencionamos sobre: “Los plebeyos han sido mejor tratados en estos años de protección turca, que antes bajo los señores y príncipes cristianos” (Pereña, 1981, p. 43). Discurso y discurso contrario que terminaban organizando a las relaciones humanas en el trabajo y la

movilidad social, según sea el origen religioso y el espacio geográfico en que se vivía.

Comunidad cristiana, tolerancia y convivencia, y poder de barreras aduaneras, significaron también una forma de dominación que quedaba evidenciada en las acciones concretas que llevaba a cabo el que detentó cada discurso, o su discurso contrario. Es dable aclarar que hemos empleado ‘dominación’ entendiéndola con la importancia que para Roig tenía la dialéctica del amo y el esclavo en la Fenomenología del Espíritu de Hegel, porque en ella se refleja la estructura básica de la dominación. Las poblaciones campesinas que sobrevivieron a la guerra de conquista no tuvieron más valor para el vencedor que el que habían tenido antes para sus amos, ahora vencidos, a saber: su relación con el trabajo. A pesar de su dura condición, los dominados quisieron sobrevivir y en algunos casos el nuevo amo les dio mejor trato del que acostumbraban a recibir. Esto lo deducimos del mismo ejemplo arriba citado con relación al mejor trato dado por Solimán a los plebeyos húngaros. (Pereña, 1981, p. 43)

Ahora bien, mientras que entre los cristianos la dominación provenía de una organización estamentaria en las que los siervos la sufrían con mayor rigor, en el Imperio Otomano, el campesinado sin alcanzar el concepto de ‘siervos’, estaba sujeto a responsabilidades más estrictas en relación con la tenencia de la tierra. Las cargas fiscales no eran iguales para arrendatarios, aparceros, o simples tenedores. Este trato no lo recibían por igual todos los súbditos del emperador otomano, podemos entrever una diferencia axiológica en las acciones llevadas adelante por Solimán. Y queremos remarcar ‘las acciones’, porque de parte del emperador turco no hay casi un discurso teórico, su discurso es práctico, está construido por las medidas políticas que toma en las distintas provincias de su imperio. Según Roig “Podemos decir, en este sentido, que el contexto inmediato de todo discurso es su ‘discurso contrario’, que puede no tener incluso manifestaciones propiamente discursivas” (Roig, 1993, p. 110). Solimán es capaz de jugar con un discurso que proclame la paz, al tiempo que ataca los principales puertos egipcios. O bien, de proteger sus nuevos súbditos cristianos campesinos, pero ahogar tributariamente a las regiones trigueras para mantener en equilibrio su hacienda. Se trata de un discurso no – elaborado que se basa en las medidas políticas que toma Solimán.

De todas maneras varias expresiones como las mencionadas corroboran la dominación de parte de los actores, cristianos o no, imperiales o no; con un común denominador: un estado de postración de grandes sectores de la población de aquellos tiempos.

Sostenemos que Vitoria no fue indiferente a esta situación, que también vivían los bárbaros de la América como él llamó a los indios. Su forma de involucrarse, consistió en una forma de vida moral. Prueba de ello es la carta que le escribe a su amigo el Padre Arcos y en la que muestra un férreo estado de ánimo que sólo a un amigo se le puede revelar.

Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vaco, y me lo hoviesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia destos peruleros, sin duda no lo osara hacer. Antes se seque la lengua y la mano que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad. Allá se lo hayan, y déjennos en paz. Y no faltará también dentro de la Orden de los predicadores, quien los dé por libres, y sin duda alabará tanto sus acciones como sus matanzas y despojos.
(Rovira, 2004, p. 198)

Este tipo de discurso se encuentra en lo que Roig llama de un 'nivel primario' al que también denomina "lenguaje cotidiano" o de la "vida cotidiana" (Cfr. Roig, 1993, p. 108 – 109), que nosotros tendremos en cuenta porque muestra lo ético, elemento de importancia para Vitoria. En el fragmento de esta carta rescatamos dos aspectos, el primero es que no existe premio que lo tiene a cambiar su opinión de que los que hacen la guerra en el Perú (peruleros), no son inocentes de los actos inhumanos y fuera de toda cristiandad. No es válido el argumento que 'siguen a sus capitanes'. Para el maestro de Salamanca los hombres conservan su capacidad de decidir obrar al menos con menor crueldad.

Lo otro que se puede evidenciar del fragmento es que Fray Vitoria no desconoce la humana debilidad. Sabe que aún entre sus mismos compañeros de orden no faltará quién libere de semejante falta a los culpables y hasta alabe sus acciones, ya sea por temor a las autoridades o por tentación a recibir alguna recompensa. Es decir, no todos comparten su punto de vista ni su discurso, el cual es vertido no solamente en sus Relecciones, sino que también usa las cartas que envía a sus amigos para compartir con ellos sus ideas.

El pensamiento del maestro de Salamanca pasará a constituirse en un discurso transversal por su composición y también por sus destinatarios, ya que sin ser un pacifista, entiende que la guerra es la última solución a los problemas. En carta dirigida al condestable de Castilla, en la que lamenta las guerras entre Carlos V y Francisco I, “se pregunta ‘si nuestras guerras’ son para bien de España, Francia, Italia y Alemania o para la destrucción de ellas” (Rovira, 2004, p. 217). En sus palabras advertimos que no establece una separación entre los problemas que enfrenta en sus investigaciones teóricas, de los que le preocupan en lo cotidiano, o de los que comenta con sus amistades. No hace un corte entre lo teórico y los afanes de todos los días. Para Vitoria, comentar las noticias de la guerra con sus amigos, es también un instrumento de gran ayuda en la reflexión en torno a las causas para una guerra justa, que expondrá en la segunda Relección, de las denominadas “De los Indios”.

Su preocupación por una convivencia de todos lo llevó a fijar pautas en base al derecho, destacando al poder civil como límite del poder imperial. En este sentido su idea de la ‘convivencia’ es superadora del discurso ideológico de Francisco I de tolerancia y convivencia para con el Islam, con quienes el rey francés había firmado una alianza. Porque si bien en el discurso de los franceses existió una consideración o trato axiológico, lo que en realidad hicieron fue ocupar el espacio político europeo con apoyo del imperio otomano, su aliado. Así su reconocimiento de los islámicos como hombres y no como ‘infielos’, era una forma de manifestar que ‘todos los hombres son iguales’ sin importar el credo religioso que se abrace. Es decir, que la condición de ‘hombres’ se presentó como anterior a la aceptación de cualquier religión y esto era lo que debía permitir la convivencia y tolerancia.

Pero este discurso propio, como ya dijimos, oculta un doble discurso, el interés de Francisco I por alcanzar la hegemonía del poder en Europa, o sobre ‘los hombres’. Convivencia y Tolerancia son las ideas que se esgrimen como armas para quebrar la hegemonía del concepto de ‘Comunidad cristiana’ de Carlos V. Son excelentes ideas, pero lo que importa es el dominio sobre Europa. Como dice Roig:

La problemática del discurso propio muestra, (...), que la realidad semántica no es puramente “eidética” (...) hay un acto de voluntad y, junto con él, una posición ideológica (en el sentido de falsa conciencia). Y esta conexión entre lo formal (lo eidético y lo

figurativo) y la voluntad dentro de la que se inserta lo ideológico, únicamente podremos entreverla, señalarla y denunciarla en nuestros análisis del “universo discursivo”, presupuesto que exige aquella macro-lectura. (Roig, 1993, p. 135)

Recordemos que se trata de una macro-lectura de un recorte temporal de cerca de cuarenta años, a partir de 1516 a 1546 año del fallecimiento de Vitoria, pero que podemos extendernos por diez años más para apreciar la influencia en sus discípulos de la enseñanza de Vitoria en la cátedra de Prima de Teología.

7. Otros discursos

El tiempo al que hacemos alusión es comúnmente conocido como el renacimiento humanista, es por ello que, por tratarse de una época con características distintivas, tendremos una forma discursiva específica, que en este caso gira en torno a dos temas ‘el hombre’ y ‘el poder’. Si bien el lapso de tiempo es breve los temas del universo discursivo son complejos en tanto que se yuxtaponen. Se afirma al hombre, pero para pensar el poder. Se piensa el poder pero se reflexiona sobre el hombre como actor y paciente del poder. La moral está presente en los discursos, en especial la virtud de la Justicia. Encontramos la preocupación por “el justo trato a los indios”, las “justas causas para la guerra”, los “justos títulos de propiedad de las tierras descubiertas y por descubrir”, “las justas razones por las cuales los indios quedaron en poder de los españoles”, “las justas leyes para indias” y otras más por las cuales introduciremos también los discursos de otros hombres que a favor o contra las ideas de Vitoria, también conforman el universo del discurso que estudiamos.

Nos referimos a Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), fray Antonio de Montesinos (finales S. XV - 1545), fray Bartolomé de Las Casas (1484-1566) y Ginés de Sepúlveda (1490-1573).

La elección de estos sujetos no es al azar, las causas que guiaron nuestra selección apuntan a que Fernández de Oviedo, Montesinos y Las Casas, conocían el Nuevo Mundo, son testigos y actores de las ideas que defienden. No ocurre lo mismo con Ginés de Sepúlveda, que como Vitoria, no visitó América. Todo lo que

ambos conocieron y de lo que formaron su opinión provino de los informes que llegaban a sus manos.

También hemos tenido en cuenta su formación y los cargos que desempeñaron. Además, todos se mueven dentro de los años del recorte histórico que estudiamos, a punto tal que Las Casas sostiene con Fernández de Oviedo un serio debate ya que lo acusa de muchos daños y muertes ocurridas en La Española, pues opinaba que había participado en todo lo que el cronista relataba. Para fundamentar la acusación, Las Casas usa argumentos de Vitoria dado que le reconocía como una autoridad en la materia. Por otro lado somos de la opinión que las ideas que vierte Sepúlveda en su Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, es un esfuerzo por refutar la Relección Sobre el derecho de guerra, de Francisco de Vitoria, tema que estuvo presente en el espíritu del Debate de Valladolid entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda.

Por último, en esta selección también se tuvo en cuenta las posiciones a las que respondía cada uno de ellos. Así, Fernández de Oviedo y Ginés de Sepúlveda sostienen la pretensión del emperador Carlos V de alcanzar el dominio universal valiéndose de la confederación y concordia de toda la cristiandad y de su concepto de comunidad cristiana. Para ello aprobaron el uso de la fuerza. Así la guerra contra los enemigos de la cristiandad era un derecho y obligación. Por su lado Francisco de Vitoria y Montesinos participaron de la idea de la tolerancia y convivencia universal considerando a los hombres iguales según el documento enviado al Papa por el rey francés Francisco I y al que ya hicimos referencia: “Todos tienen el mismo origen; y nada puede negarse a un hombre de lo que naturalmente concierne a sus semejantes” (Pereña, 1981, p. 40). De todas maneras cuando Vitoria respaldó la autoridad del Emperador lo hizo con argumentos sólidos. El único que mantuvo firme a favor de los Pueblos Originarios fue Bartolomé de Las Casas.

Procederemos a presentarlos y a exponer sus discursos en relación con el tema que nos ocupa. Como se trata de coetáneos seguiremos el siguiente orden: en primer lugar nos ocuparemos de Gonzalo Fernández de Oviedo primer cronista oficial de la conquista. Luego será el turno de Antonio de Montesinos el primer defensor de los indios de la Española. El siguiente será fray Bartolomé de las Casas hombre de pensamiento y acción a favor de los Pueblos Originarios. Por último

abordaremos el discurso de Juan Ginés de Sepúlveda un teórico de la acción de conquista, cuyas ideas aún tienen vigencia hoy.

7.1 Gonzalo Fernández de Oviedo

La figura de Gonzalo Fernández de Oviedo se ha hecho conocida por ser el primer cronista e historiador de Indias. Formado hasta los trece años en una de las cortes literarias humanistas, la casa de Alonso de Aragón, entró como paje del hijo de los Reyes Católicos don Juan de Aragón. Esto le permitió compartir la educación reservada a un “príncipe” renacentista, donde la base la componía las lenguas clásicas conjuntamente con los autores grecolatinos. Además dispuso de la “Biblioteca d’ Aragona” cuando trabajaba para la corte de Nápoles hacia 1504, una de las más completas de autores antiguos conocidos en su época.

Pero quizá lo más interesante de destacar es que por ser el compañero del infante futuro rey, pudo asistir a sucesos históricos de relevancia, como la toma de Granada en 1492, al igual que conoció a los hombres más importantes de su tiempo, Cristóbal Colón, Leonardo da Vinci, Ludovico Sforza y la familia Borja.

En 1513 se enrola en la expedición de Pedro Arias Dávila (Pedrarias) en calidad de Jurista con destino a América, es por ello que actuó como escribano de ‘minas e del crimen’, incluyendo del ‘oficio del hierro de los esclavos e penados’. Cuando zarpan en 1514 debe sustituir a Juan de Queicedo por fallecimiento de éste, siendo nombrado Veedor de las fundiciones de oro de las Indias. A raíz de la lectura del resumen de las notas de Fernández de Oviedo, Carlos V lo nombra cronista oficial de Indias en 1532. Entre otras responsabilidades estos cargos implicaban la redacción de informes muy detallados, que le ofrecieron un excelente material para sus obras.

Fernández de Oviedo se mueve entre dos mundos, el medieval y el moderno. Es pragmático en lo geográfico, de manera que sus descripciones del Nuevo Mundo fueron empleadas por las universidades europeas en la discusión científica sobre la medición de la curvatura de la tierra. De igual modo es un defensor tan ferviente de la tradición medieval, que buscaba en los autores clásicos y en la Biblia, antecedentes de las tierras descubiertas como pertenecientes a los reyes Íberos.

Nosotros tomaremos una de sus obras más famosas su Historia General y natural de las Indias (Sevilla, 1535). Ya en el título puede observarse su inclinación por lo europeo, en especial por lo clásico y lo medieval. En efecto, profundo conocedor de la obra de Plinio, lo tomó de modelo y por ello escribió una Historia Natural...de las Indias. Como el historiador romano la dedicara al emperador Vespasiano, él lo hizo al emperador Carlos V. Fiel a la tradición medieval y a la presentación de estas obras, antepuso: Historia General, al título. Es así como se la conoce por: Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano.

Dada su formación y los cargos y funciones que desempeñó, su pensamiento corresponde al del conquistador, al vencedor en la empresa de ocupar las tierras de su Rey. Oviedo se presenta a sí mismo como un individuo probo, ejemplar y fiel caballero. Su discurso es propio del sujeto que ha dedicado su vida y habilidades al servicio de las instituciones sociales en que creía: la corona de Castilla, el imperio evangelizador y civilizador de Carlos V, la iglesia y sus principios, el bienestar de los miembros de la nación española y la construcción de la sociedad nueva de las Indias.

Se trató de la expansión inminente y necesaria del imperio universal de Carlos V como el Estado que marchó a la cabeza de los príncipes cristianos. En este sentido podemos considerarlo como sostenedor de la pretensión de verdad del concepto de 'comunidad cristiana' y del liderazgo hegemónico sobre los soberanos europeos del emperador Carlos.

De la lectura de sus escritos se hace evidente que no consideró como iguales a los hombres del Nuevo Mundo. Fernández de Oviedo sostuvo la inferior condición humana del indio. Opinó que esto, en parte se debió a que el desconocimiento de Dios y del cristianismo los llevó a degenerar en costumbres y creencias.

Como cronista es muy detallista y es mucho lo que se ha escrito sobre sus observaciones de carácter etnográfico. En ellas señala errores cometidos por adelantados y gobernadores, incluso entre los señalados se encuentra el mismo Colón, pero no denuncia estos hechos, sino que solamente se limita a relatarlos:

Todos los indios desta isla fueron repartidos y encomendados por el almirante á todos los pobladores que á estas partes se vinieron á vivir; y es opinión de muchos que lo vieron é hablan en ello, como testigos de vista, que falló el almirante, quando estas islas descubrió,

un millón de indios é indias ó mas, de todas edades, ó entre chicos é grandes: de los quales todos é de los que después nascieron, no se cree que hay al presente en este año de mil é quinientos y quarenta é ocho, quinientas personas entre chicos é grandes que sean naturales é de la progenie ó estirpe de aquellos primeros. (Fernández de Oviedo, 1535, p. 71)

La gravedad de lo que narra Fernández de Oviedo nos permite iniciar una reflexión en torno al poder y a la violencia de la conquista. En primer lugar debemos tener en cuenta que cuando nombra al ‘almirante’ se refiere a Colón. En cuanto a la isla, se trata de la Española, repartidas actualmente entre las actuales republicas de Haití y Dominicana. En segundo lugar aclara que registra la opinión de testigos directos y por lo tanto beneficiarios del repartimiento y encomienda de los indios. En tercer lugar afirma que la totalidad de la población, que estima en un millón, fue repartida entre “todos los pobladores que á estas partes se vinieron á vivir”. Y en cuarto lugar, que de esa población sólo quedaban quinientas personas entre grandes y chicos descendientes de esa ‘progenie’ hacia 1548.

Pero, ¿cuáles fueron las causas de la destrucción de la población? Veamos cómo explica el cronista la necesidad de repoblar la isla con indios de traídos del continente y de otras islas que son población nueva. Dice que:

Porque los mas que agora hay, son traídos por los christianos de otras islas ó de la Tierra – Firme, para se servir dellos; pues como las minas eran muy ricas, y la cobdicia de los hombres insaciable, trabajaron algunos excesivamente á los indios: otros no les dieron tan bien de comer como convenía; [...] (Fernández de Oviedo, 1535, p. 71).

De esto se deduce que el someter a los indios a trabajos forzados por parte de los conquistadores, terminó causando una gran mortandad entre los conquistados, al punto de verse obligados a repoblar el lugar con indios traídos de otras islas y del continente. La causa es la riqueza de las minas de oro y el trato dado por los encomenderos. Sin embargo Fernández de Oviedo en la continuación de su relato nos dice:

[...] é junto con esto, esta gente (los indios) de su naturaleza es ociosa é viciosa, é de poco trabajo, é melancólicos, é cobardes, viles

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

é mal inclinados, mentirosos é de poca memoria, é de ninguna constancia. Muchos dellos, por su passatiempo, se mataron con ponzoña por no trabajar, y otros se ahorcaron por sus manos propias, y á otros se les recrescieron tales dolencias, en especial de unas viruelas pestilenciales que vinieron generalmente en toda la isla, que en breve tiempo los indios se acabaron. (Fernández de Oviedo, 1535, p. 71)

Lo que constituye una opinión muy desfavorable de indios. Sin ninguna cualidad positiva incluso el recurrir al suicidio 'para no trabajar', los convierte en seres inferiores, tan frágiles que 'en breve tiempo se acabaron'. Quizá estemos frente a uno de los primeros textos de donde surgió la opinión de la maldad y corrupción natural de los habitantes del Nuevo Mundo de la que tanto escribieron el naturalista Georges Buffon (1707-1788) y el filósofo – geógrafo Cornelio De pauw (1739-1799). En cierto sentido encarnaban la naturaleza caída de Adán, se trataba de hombres imperfectos por su maldad que los llevó a atentar contra su vida o bien tan débiles que 'en poco tiempo los indios se acabaron'.

Pero la relación de Fernández de Oviedo continúa y aporta otras causas a la desaparición de los indios:

Dieron assi mismo gran causa á la muerte desta gente las mudanzas que los gobernadores é repartidores ficieron destos indios; porque andando de amo en amo é de señor en señor, é passando los de un codicioso á otro mayor, todo esto fue unos aparejos é instrumentos evidentes para la total definición desta gente, é para que, por las causas que he dicho o por qualquiera dellas, muriesen los indios. (Fernández de Oviedo, 1535, p. 71)

En este caso se hace evidente que los conquistadores hicieron un terrible abuso por medio del repartimiento y la encomienda. El poder ejercido sobre estos pueblos por medio de la violencia, se instrumentó a través de esas instituciones: 'el repartimiento' y 'la encomienda'. Dichas instituciones tenían por objeto adueñarse de la mano de obra de los vencidos. Pero lo que nos relata Fernández de Oviedo es el abuso que hicieron los conquistadores de este sistema, los recién llegados se apropiaron de la persona de los naturales, y los trataron como mano de obra esclava en la explotación de las minas.

(...) que no solamente fueron repartidos los indios á los pobladores, pero también se dieron á caballeros é privados, personas aceptas y que estaban cerca de la persona del Rey Cathólico, que eran del Consejo Real de Castilla é Indias, é á otros. Cosa en la verdad no para sufrirse, porque aunque eran personas nobles y de buena conciencia, por ventura sus mayordomos e factores que acá andaban con sus indios, los hacían trabajar demasadamente por los desfrutar para allá é de acá. Y como eran personeros é ministros de hombres tan favorecidos, aunque mal hiciesen, no los osaban enojar. (Fernández de Oviedo, 1535, p. 71-72)

Nuevamente el relato de Fernández de Oviedo se hace crítico al señalar la conducta inmoral de los conquistadores, pero no ve en ellos una maldad natural como sí lo hace en los indios, sino que sólo se limita a expresar que ‘hicieron mal’, porque eran personas nobles y de buena conciencia. E incluso afirma que “Ni tampoco fue de todo punto la final perdición de los indios lo que es dicho; sino permitirlo Dios por los pecados de los descomedidos christianos que gozaban de los sudores de aquestos indios” (Fernández de Oviedo, 1535, p. 72). Es decir, los cristianos pecan al gozar del trabajo forzado de los indios, pero es Dios quien lo permite. Estamos frente a una visión apocalíptica en la que los cristianos pecan atraídos por las riquezas, pero Dios lo permite porque así se extirpa un mal mayor la maldad natural de los indios. En la visión de Fernández de Oviedo la condición del indio es una inclinación al mal:

Y tampoco se dejaron de juntar con esto, para la permissão divina que los excluyó de sobre la tierra, los grandes y feos é inormes pecados é abominaciones destas gentes salvajes e bestiales (...) tuvo Dios olvidados tantos tiempos estos indios, é después quando se acordó dellos, viendo quanta malicia estaba sobre esta tierra toda, é que todas las cogitaciones de los corazones destes en todos tiempos eran atentas á mal obrar, consintió que se les acabasen las vidas permitiendo que algunos inocentes, y en especial niños baptizados se salvassen, é los de demás pagassen. (Fernández de Oviedo, 1535, p. 72)

En este punto es importante que nos preguntemos cuál es la importancia de estas afirmaciones. Fernández de Oviedo trata de forzar al lector a que establezca un paralelo con el relato bíblico de la conquista de la tierra prometida, en que Dios

entrega a los habitantes de Canaán en manos de los israelitas para que estos los derrotaran y los expulsen de la tierra a causa de los pecados abominables que cometían los cananeos. Si bien los israelitas pecan, cuando se arrepienten Dios lo perdona, pues son su pueblo. Mientras que los pobladores de Canaán muestran una maldad enorme que había llegado a límites terribles. Dios castiga la falta a través de Israel quitándoles su tierra y se la entrega a los recién llegados israelitas.

La idea es presentar un paralelo en que los cristianos son el nuevo pueblo de Dios, los indios asemejan a los pecadores cananeos; y es por ello que ‘consintió que se les acabasen las vidas, y así por su maldad la tierra pasase a poder de los conquistadores’. Esto es lo que se sostenía cuando se afirmaba que el pecado mortal era una justa causa de guerra contra los indios.

Recordemos que el título de propiedad que invocaban los castellanos era la bula de donación papal y que la pretensión del emperador Carlos V consistía en que, como príncipe de los cristianos tenía derecho a expandir su dominio universal y así lograr acrecentar la comunidad cristiana. Esta ‘maldad natural’ era común a todos los habitantes del Nuevo Mundo.

Porque en la verdad, según afirman todos los que saben destas Indias, en ninguna provincia de las islas ó de la Tierra – Firme, de las que los christianos han visto hasta agora, han faltado ni faltan algunos sodomitas, demas de ser todos idólatras, con otros muchos vicios, y tan feos, que muchos dellos por su torpeza é fealdad no se podrían escuchar sin mucho asco y vergüenza, ni yo los podría escrebir, por su mucho número e suciedad. (Fernández de Oviedo, 1535, p. 72)

No creemos que haga falta aportar otros textos, en los vistos la opinión del cronista no deja dudas de su posición, la que puede ser enmarcada dentro de los presupuestos de la conquista, a saber: a) que el Papa otorgó estas tierras a Castilla y que era su obligación ocupar los territorios descubiertos y por descubrir más su explotación, para lo cual: b) la población natural podía ser empleada por medio de las instituciones del repartimiento y la encomienda. Este ejercicio del poder aportó a la realización del concepto de ‘comunidad cristiana’ y en la expansión del imperio universal del Emperador.

7.2 Fr. Antonio (Antón) de Montesinos

Hace algo más de 500 años que Fray Antonio de Montesinos dirigió el célebre sermón a la comunidad de La Española el 21 de diciembre de 1511. Formaba parte del primer grupo de misioneros dominicos llegados en 1510; los otros eran Pedro de Córdoba, Bernardo de Santo Domingo y el hermano cooperador Domingo de Villamayor.

La situación intolerable que vivían los nativos de la isla, llevó a que los frailes denunciaran en privado a las autoridades Diego Colón y al rey Fernando el Católico. Pero no tuvieron respuestas satisfactorias, por lo que la comunidad que había crecido y contaba quince frailes, decidió reunirse en capítulo y redactar un sermón que Pedro de Córdoba encarga a Montesinos que lo predique el cuarto domingo de adviento 21 de diciembre. Ante la mala acogida y rechazo por parte de los colonos, que además exigían una retractación, la comunidad se reunió para elaborar otra respuesta. Al domingo siguiente Montesinos volvió a subir al púlpito y no sólo no se retractó, sino que fundamentó lo predicado el domingo anterior, la conclusión es una severa advertencia: No se absolvería en confesión a nadie que tuviese a los indios en condiciones injustas.

Estas homilías pronunciadas por Antón de Montesinos no son de su autoría en exclusividad, sino que intervino toda la comunidad de frailes en su elaboración. El hecho que recibiera el encargo para pronunciarlas sí constituye un acto significativo. Algunos autores sostienen que la calidad oratoria y claridad de voz por la que se destacaba Montesinos fue determinante en su elección. Pero otros agregan que si él no hubiese intervenido de manera activa en la preparación de ambas homilías, las ideas no habrían sido expuestas de manera tal, que todos los presentes comprendieron el mensaje.

Ambos sermones nos han llegado por obra de Fray Bartolomé de las Casas en el tercer libro de su Historia de las Indias. El célebre obispo de Chiapas ha sabido conservar lo más importante de estas piezas, con las reacciones a las mismas.

Nosotros trabajamos la versión BAE de Madrid citada en la obra de Gustavo Gutiérrez: Conmemoración de los 500 años del Sermón de Antón Montesinos y la

Primera Comunidad de Dominicos en América. EL Sermón toma como guía el texto del evangelio de Juan “Soy la voz que grita en el desierto” (...) Veamos lo que dice:

Esta voz (dixo él) os dice que 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 tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer y curallos en sus enfermedades en que, en los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? 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. (Las Casas, 2011, p. 6-7)

Decíamos que tanto Montesinos como Vitoria participaron de las ideas de tolerancia y convivencia enseñadas en la universidad de París. Que esta posición comprendía un conjunto de ideas propias del humanismo renacentista (Cfr. Gutiérrez, 2011, p. 11 – 12), dos son las que ahora nos interesa, a saber:

- Que naturalmente existe una sociedad humana universal.
- Que todos los hombres tienen el mismo origen

En ellas podemos resaltar la existencia de una sociedad humana universal conformada por todos los hombres porque: “Todos tienen el mismo origen; y nada puede negarse a un hombre de lo que naturalmente concierne a sus semejantes” (Pereña, 1981, p. 40).

Pero además era evidente que se constituían en la base fundante de derechos propios de todo hombre. Podemos encuadrar esta posición dentro del Derecho de Gentes, en tanto que éste entendía sobre piedad filial; derecho a la legítima defensa; el respeto por la religión y el derecho de paz y guerra, o en otras palabras la posibilidad de alterar el estado de paz y pasar a la guerra atendiendo a justas

causas. Esta puede ser la razón por la que Montesinos interroga en el sermón, por el derecho, la justicia y la autoridad que les sirvió de justificación a los conquistadores, para actuar como lo habían hecho con los indios. “Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas?” (Las Casas, 2011, p. 6). La pregunta pone en evidencia el servicio y la guerra impuestas, no a enemigos o invasores, o también a grupos que viven de la rapiña; sino a gentes ‘mansas y pacíficas’ que estaban en ‘sus tierras’. También resalta que existen vínculos que obligan a una conducta y que por haber fallado a esa relación: “(...) todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes” (Las Casas, 2011, p. 6). Es decir, todo integrante de la comunidad cristiana debe respetar las normas de Cristo, en especial el amor al prójimo, “¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?” (Las Casas, 2011, p. 7). La explotación a la que son sometidos los indios es contraria al trato que se debe al prójimo: “¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?” Todo este maltrato se da por una razón, la codicia, “los matáis por sacar y adquirir oro cada día” (Las Casas, 2011, p. 7).

Por nuestra parte resaltamos que el sermón de Montesinos pone en duda el título de propiedad de la donación papal. De hecho el dominico dice que estas ‘gentes estaban en sus tierras’, lo que podemos hacer extensivo a que los recién llegados se habían apropiado de tierras y minas auríferas sin ningún tipo de cesión, contrato o ánimo de compra.

Los temas del discurso de Montesinos son los que abordará Francisco de Vitoria en sus Relecciones respecto del poder del Papa y la Iglesia; sobre la potestad civil y el derecho de guerra. Observamos que este Universo Discursivo es propio del momento que se vivió en el mundo del siglo XVI.

Nos queda un elemento del sermón de Montesinos que debemos examinar, se trata de algunos cuestionamientos con que cierra su discurso: “¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?” (Las Casas, 2011, p. 7).

En este caso la cuestión es una evidente situación de incapacidad vencible en que han caído los españoles. Una realidad a la que Montesinos presenta como un

sueño en forma de letargo que envuelve en tinieblas al español. Nos ha parecido pertinente comentarlo en clave del humanismo de Pico de la Mirándola. En su Discurso sobre la Dignidad del Hombre, nos dice:

“Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves.” (...) Tú en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. (...) Al hombre, desde su nacimiento, el Padre le confirió gérmenes de toda especie y gérmenes de toda vida y, según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. Si fueran vegetales, será planta; si sensibles, será bestia; si racionales, se elevará a animal celeste; (...).

Por ello, si ven ustedes a alguno entregado al vientre arrastrarse por el suelo como una serpiente no es hombre ese que ven, sino planta. Si hay alguien esclavo de los sentidos, cegado como por Calipso por vanos espejismos (...), no es un hombre lo que ven, sino una bestia. (Pico della Mirándola, 2006, p. 5-7)

Estas ideas que hemos extraído de su Discurso, ponen de relieve la libre decisión del hombre. Si el trato dado a los indios es causado por la codicia y ambición de los conquistadores, es porque la acción de conquista ha transformado al español en el ser sensible que según Pico della Mirándola es la bestia. Descripción que ahora cobra mayor gravedad cuando el mismo Oviedo la enunciaba en su discurso: “(...) pues como las minas eran muy ricas y la cobdicia de los hombres insaciable (...)”, y también, “(...) porque (los indios) andando de amo en amo é de señor en señor, é pasando los de un codicioso á otro mayor (...)” (Fernández de Oviedo, 1535, p. 71). El español acabó adormecido por la ambición, es Calipso la que ha cebado con sus sensuales halagos a los conquistadores convirtiéndolos en bestias. Pero como la conquista da poder sobre el conquistado, el conquistador deviene en amo que organiza jurídicamente su poden en la encomienda o el repartimiento. Estas instituciones ya existían, fueron creadas en la guerra contra los árabes, los vencidos eran tutelados por el señor para que se les respetara la vida luego de la batalla y para que después el trabajo forzado no los matase. Pero eso no pasó en América:

“¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer y curallos en sus enfermedades en que, en los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren (...)?” (Las Casas, 2011, p. 6-7). El sueño de la ambición y la codicia que sólo desea más riqueza corrompió al hombre. El elegir el oro y no a su humanidad, les impidió advertir que habían tomado como natural el extremo a que llegaban de inhumanidad. En palabras de Pico: “(...) que no se diga de nosotros que, siendo en grado tan alto, no nos hemos dado cuenta de habernos vuelto semejantes a los brutos y a las estúpidas bestias de labor.” (Pico della Mirándola, 2006, p. 8) Según el pensamiento humanista de Pico, el español fue libre y si actuó como lo hizo, “fue porque no constreñido por estrechez alguna se la determinó según el arbitrio a cuyo poder fue consignado por Dios” (Pico della Mirándola, 2006, p. 7).

No aportaremos otro comentario al planteo de Montesinos y sus hermanos de orden porque consideramos que la posición de su discurso es clara cuando afirma la humanidad de los indios, su derecho a vivir en su propiedad y su pertenencia a la comunidad universal. Sí recordaremos que fueron estos sermones los que ‘convirtieron’ a Bartolomé de las Casas, comprometiéndolo en la lucha por los indios.

7.3 Fr. Bartolomé de las Casas

En el caso de fray Bartolomé de las Casas su figura es relevante en esta época porque en él se alternan la teoría y la praxis, la vivencia directa en la Isla La Española y Cuba; más la práctica política en la Corte. Toda su obra apunta a defender la libertad y dignidad de los indios. Sus estudios, la reflexión y la escritura de sus libros muestran que se encontraba al servicio de una evangelización pacífica, que no implicara como consecuencia la pérdida de la propiedad del neófito. Se trata de evangelizar, no de conquistar, sobre todo por los daños que sobrevenían a las políticas que se aplicaban a posteriori de la victoria: la ocupación y el trabajo forzado.

El padre Las Casas hizo una interpretación de esta política y de sus consecuencias para los indios. Ya en el caso de las Canarias queda claro que no confunde las empresas de conquistas de reyes y/o aventureros con la difusión del Evangelio.

¿Qué causa legítima o qué justicia tuvieron estos Betancores de ir a inquietar, guerrear, matar y hacer esclavos a aquellos canarios, estando en sus tierras seguros y pacíficos, sin ir a Francia ni venir a Castilla ni a otra parte a molestar ni hacer injuria, violencia ni daño alguno a viviente persona del mundo? (...) ... y la buena intención, que tuviesen de decir que lo hacían para los traer a la fe no los excusaba; cuando más que Dios, que vía sus intenciones, [...] Quién inventó este camino, de ganar para Cristo los infieles y traerlos a su cognoscimiento y incorporarlos en el aprisco de su universal Iglesia, creo y aún sé por cierto, que Cristo [...] lo tiene condenado por su Evangelio. (Las Casas, 1965, p. 19)²

El 6 de octubre de 1515 arribó a Sevilla Bartolomé de las Casas, acompañaba a Antonio de Montesinos. Ambos provenían de la Española con la misión de presentar las quejas al Rey por las acciones de los encomenderos. Fernando el Católico sintió un gran afecto por la orden dominicana y escuchó los informes, pero falleció a principios de 1516 sin ocuparse del tema.

Al parecer el cardenal Cisneros, regente del reino de Castilla, tampoco había quedado conforme con lo resuelto en 1512 por la junta de Burgos respecto de la regulación del repartimiento y la encomienda, por eso cuando llega Las Casas en 1515, lo recibe favorablemente y le manda que en unión con el jurista Palacios Rubios redactara un escrito sobre la libertad de los indios. Este punto es de vital importancia, el objetivo de Cisneros era conceptualizar jurídicamente la libertad de los indios, cosa que Palacios Rubios no respetó desviando la finalidad hacia los títulos de propiedad de la Corona.

Las Casas solicitó que Fray Antonio Montesinos estuviera también en la comisión para que elaborara una *Informatio iurídica in Indorum defensionem*, se puede suponer que la intención del padre Las Casas era la de conformar un cuerpo de doctrina que defendiera la persona y situación de los indios. Con esta doctrina pensaba mantener su lucha contra la pérdida de la propiedad de las tierras por parte de los indios, contra el sistema de encomienda y de la venta a perpetuidad de ésta, propuesta por los encomenderos del Perú. Él sostuvo que los maestros y hermanos

² Se entiende por el caso de las Canarias, a la empresa que llevaron adelante los caballeros franceses Betancour al servicio de la Corona de Castilla, que consistió en conquistar el archipiélago canario como una forma de obstaculizar el rápido avance de Portugal por el Atlántico en dirección al Sur. La ocupación de esas islas se considera como la experiencia que sirvió de antecedente para decidir las medidas que se aplicaron posteriormente en América. (ver mapa N° 2)

de orden de Salamanca aprueban y comparten su posición y menciona entre otros a Melchor Cano, Domingo de Soto, Felipe de Meneses; con quienes habría mantenido conversaciones aportando pruebas de su verdad.

Aunque no tenemos constancia de que Francisco de Vitoria y Las Casas se conocieran personalmente, sabemos que al menos por medio de documentos sí. Se sabe que las actas de las juntas episcopales de 1536, de México, influenciadas por Las Casas, fueron conocidas por Vitoria porque Fray Bernardino de Minaya se las facilitó. También con ocasión de la administración del bautismo de forma masiva a las comunidades indígenas, problema que el Obispo de Chiapas mandó consultar, el emperador Carlos V convocó entre otros a Vitoria para dar parecer y juicio al respecto.³

Las Relecciones del maestro de Salamanca son citadas varias veces por Las Casas en su versión manuscrita, en especial *De potestate ecclesiae* y *De indis*. Esto no deja dudas sobre la estrecha coincidencia de opiniones en materia de Derecho entre ambos hermanos de orden.

Además en el *Tratado noveno* o *Tratado comprobatorio del imperio soberano*, donde Las Casas manifiesta que la única justificación del título de propiedad de la Corona española estaba en la donación del Papa, hecha con la intención de convertir a los indios y brindarles el conocimiento de Cristo, aunque él la rechazaba siguiendo la enseñanza de Vitoria, sin embargo el esfuerzo de evangelización, si era hecho en paz y a gentes que se respeta vida y hacienda, podía dar lugar a una titulación que se ordenaba en la busca de la consecución de un fin mayor.⁴

También se puede poner como ejemplo de la coincidencia de opiniones otro tratado de las Casas, nos referimos al Tratado tercero, en el que se contiene parte de la disputa entre Fray Bartolomé y Ginés de Sepúlveda.

³ José Cárdenas Bunsen en su libro *Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de las Casas*, menciona este hecho de la siguiente manera en nota de pie de página: "El 31 de marzo de 1541, Carlos V sometió el asunto al parecer de Francisco de Vitoria e identificó a Las Casas como la causa eficiente de la materia: "El Rey. Maestro fray Francisco de Vitoria, catedrático de prima en la Unibersidad de Salamanca. Fray Bartolomé de las Casas, de la orden de santo Domingo, ha mucho tiempo que rrexide en las nuestras Indias, e agora ha venido a estos Reynos, a procurar algunas cosas que tocan a su orden y bien de los naturales de aquella tierra; el cual nos ha hecho relación (...), defienda que ninguno baptice en aquellas partes indio, ni negro ni otro infiel adulto, hasta que, conforme a la sagrada escritura y doctrina de los santos y a la costumbre de la universal iglesia, (...)" (Cárdenas Bunsen, 2011, p. 359).

⁴ Las Casas había sido acusado de poner en duda el título de propiedad que los reyes de Castilla esgrimían sobre la posesión de las colonias de América. El *Tratado comprobatorio* gira en torno de la donación pontificia expresada en la bula *Inter caetera* del Papa Alejandro VI. Podemos afirmar que Las Casas fue un defensor de los indios, sin negar que el Nuevo Mundo pertenecía a la Corona castellana. (Cárdenas Bunsen, 2011, p. 136)

La relación escrita de este tratado sobre la disputa entre Las Casas y Sepúlveda, contiene un Sumario redactado por un discípulo de Fray Francisco de Vitoria de la escuela de Salamanca. Ocurre que como la Apología que Las Casas había escrito era muy extensa se comisionó para hacer un sumario de la misma a Fray Domingo de Soto, catedrático de Salamanca y continuador de las ideas de Vitoria.

La cuestión central de la disputa gira en torno a las justas causas para hacer la guerra a los indios, concretamente dice:

El primero si tienen ocupadas violentamente las tierras que antes fueron de cristianos, [...] El segundo, si con pecados graves de idolatría contaminan la fe, [...] El tercero, si blasfemasen el nombre de Jesucristo, a sabiendas. El cuarto, si también a sabiendas impidiesen la predicación della, conociendo lo que impiden, pero no porque maten a los predicadores cuando piensan que les van a hacer mal y a engañar, como lo representan cuando van con gente de armas. El quinto caso, si ellos nos hacen guerra como los turcos. El sexto, para librar a los inocentes de ley divina y darles protección, [...]. (Las Casas, 1965, p. 259)

Estas cuestiones no son arbitrarias, constituyen el grueso de los títulos que Vitoria consideraba ilegítimos en su primera Relección Sobre los Indios. Pero Las Casas tiene su propia visión de la justicia y discrepa con el doctor de Salamanca respecto de los títulos que éste consideraba legítimos.

En los cuales presupone, en su mayor parte, algunas cosas falsísimas por las que pudiera considerarse justa esta guerra y que le fueron referidas por estos mismos ladrones que profusísimamente devastan todo aquel orbe. En algunos de estos títulos (Vitoria) se mostró algo remiso queriendo temperar lo que a los partidarios del César les parecía que había expresado muy duramente, aunque entre los amantes de la verdad, en toda la primera parte no disertó de cosas duras, esto es, de cosas no sólo verdaderas sino católicas y muy verdaderas. Sin embargo, como las circunstancias que supone ese doctísimo padre son falsas y como afirmase algunas cosas tímidamente, ciertamente Sepúlveda no debió objetarnos con su opinión fundada en falsas delaciones. (Cárdenas Bunsen, J., 2011, p. 363)

Ante todo deberíamos asombrarnos por las observaciones que Fray Bartolomé hace en el texto aludido, en primer lugar afirma: “que le fueron referidas por estos

mismos ladrones que profusísimamente devastan todo aquel orbe”. En otras palabras considera que Vitoria fue engañado en los informes que recibió, o que al menos las referencias que él empleaba como fuentes, no son de confianza. En segundo lugar dice que se ha visto constreñido a ‘temperar’ o sea, a moderar, suavizar algunas verdades que los partidarios del emperador consideraban muy duras. Esto nos pondría en camino a pensar que las Relecciones causaron un fuerte impacto en el entorno del emperador Carlos V y que como consecuencia Vitoria se vio obligado a moderar su discurso. En tercer lugar advierte de parte del maestro de Salamanca cierta ‘timidez’ en la expresión, que lo lleva a opinar que no afirmaba los títulos a que hacía referencia, porque hablaba en condicional, lo que si bien puede entenderse como una forma de cautela al enunciar los títulos, también puede ser visto como una manera de condicionarlos a que no se busquen falsas causas para continuar con la guerra. En cuarto lugar, Sepúlveda no debe intentar poner a su favor algunas expresiones de Vitoria en las que se advierten vacilaciones y no afirmaciones categóricas al ser expresadas por Vitoria.

En fin, creemos dejar claro que el discurso de Bartolomé de las Casas se muestra en muchos momentos transversal al de Gonzalo Fernández de Oviedo, Antonio de Montesino, al de Ginés de Sepúlveda y al del mismo de Francisco de Vitoria. Que incluso va más allá y exige un resarcimiento económico para los indios que han sido perjudicados por la conquista en sus personas y bienes.

7.4 Juan Ginés de Sepúlveda

Este humanista español nació en Pozoblanco, Córdoba en 1490. Estudió en la universidad de Alcalá entre 1510 y 1515 egresando con grado de Bachiller en Artes y Teología. Viajó a Bolonia a estudiar Teología en el Colegio San Clemente en donde estudió Filosofía a las órdenes de Pietro Pomponazzi, un célebre peripatético. Allí obtuvo el grado de Doctor en Teología y Artes. A pedido de Julio de Médicis lo sucedió a Marcilio Ficino en la traducción del Corpus aristotélico. Entre 1523 y 1526 residió en Roma en la corte papal donde escribió *De fato et libero arbitrio*, contra Lutero donde consideró que el descrédito en que han caído las humanidades en Alemania, fue la principal causa de los errores de éste. Pasó al servicio del Cardenal

Cayetano, a quien ayudó en la traducción de textos bíblicos de difícil lectura. En 1529 pasó a servir al Cardenal Quiñones, donde participó de la comitiva que recibe a Carlos V en Roma. Desde entonces le dedicó obras al emperador, e incluso lo animó a atacar a los turcos: *Oratio at Carolo V ut bellum suscipiat in Turcas*. Publicó una defensa sobre el matrimonio en 1531, con ocasión de la separación de Enrique VIII. Asistió en ese mismo año al encuentro en Bolonia entre el Papa Clemente VII y el Emperador Carlos, a raíz de este acontecimiento elaboró su *De hiestate rei militaris qui inscribitur Democrates sive de convenientia militae com chistiana religione*. Esta obra se imprimió en 1535 y su tema fue la concordia entre las armas y la religión cristiana. Se la dedicó al duque de Alba y tuvo gran aceptación entre los ejércitos del emperador. Fue nombrado por Carlos V su cronista oficial en 1536, como tal, se involucró en la licitud de la conquista de América. Aparte continuó con las traducciones de las obras de Aristóteles. En 1550 publicó en Roma el *Democrates alter sive de iustis belli causis suscepti* contra indios, que estuvo prohibido en España. En ese año mantuvo la polémica con Fray Bartolomé de Las Casas en Valladolid. La junta, compuesta por Melchor Cano, Domingo de Soto y Bartolomé de Carranza no falló a favor de ninguno de los ponentes, la polémica quedó inconclusa. Sepúlveda murió el 17 de noviembre de 1573.

Ya adelantamos que fue partidario de la pretensión del emperador Carlos V de alcanzar el dominio universal como emperador de todos los cristianos, valiéndose de la confederación y concordia de toda la cristiandad, que reunió a todos los soberanos contra el imperio otomano. Todo esto englobaba el concepto de comunidad cristiana, una idea que surgió del interés de Carlos V de convertirse en el árbitro de toda la cristiandad.

Partidario de la potestad pontificia consideró válida la donación papal hecha por Alejandro VI a la Corona de Castilla en la persona de Isabel la católica.

Pero hoy ya por el derecho de gentes, que da el derecho de las tierras desiertas a los que las ocupen y por el privilegio del Pontífice máximo se ha conseguido que el imperio de estos bárbaros pertenezca legítimamente a los españoles. (Sepúlveda, 1994, p. 81)

La ocupación de las tierras de América pretendió ser de derecho a partir del derecho de gentes.

Esta interpretación constituye en sí una contradicción, pues las tierras no estaban desiertas, y además existían organizaciones sociales que constituían lo que Vitoria llamó potestad civil. En opinión de Sepúlveda lo importante era la legitimidad, la existencia de un propietario que pudiese acreditar el título de propiedad, aun cuando estuviese habitada. La población natural perdía sus derechos porque era de una condición inferior, pasaba a ser extranjera en su propia tierra, para permanecer deberá pagar un tributo, o trabajar de manera esclava y adquirir las costumbres, lengua y religión del nuevo dueño.

En Sepúlveda todo ello se apoyaba en una evidente superioridad del hombre europeo, encarnado en el español:

Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión (de los españoles), con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta obscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras. (Sepúlveda, 1994, p. 109).

Se pueden apreciar las 'dotes' con que adorna a los españoles respecto del concepto de 'hombrecillo', el que no es por un trato afectivo, sino más bien despectivo pues sólo tienen 'vestigios de humanidad' y por ello ni ciencia ni letras, apenas costumbres bárbaras.

Si esta era la naturaleza de los habitantes de América, la tarea que tenían por delante los españoles no podía alcanzar el éxito si antes no eran sometidos de manera violenta. La guerra era necesaria para poder humanizarlos, por ello es que:

Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino; y una de ellas es el someter con las armas si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otro y rehúsan su imperio. (Sepúlveda, 1994, p. 81)

Es decir que los 'hombrecillos' tenían por 'condición natural' el obedecer al hombre europeo, superior y cristiano. Es el hombre superior el que debe ser imitado,

en el que hay humanidad y virtud. La guerra pasó a ser un beneficio para el indio, porque una vez vencido pudo comenzar el largo camino de ser a la manera del europeo. La guerra entonces:

tiene por fin el cumplimiento de la ley natural para gran bien de los vencidos, para que aprendan de los cristianos la humanidad, para que se acostumbren a la virtud, para que con sana doctrina y piadosas enseñanzas preparen sus ánimos a recibir gustosamente la religión cristiana; y como esto no puede hacerse sino después de sometidos a nuestro imperio, los bárbaros deben obedecer a los españoles, y cuando lo rehúsen pueden ser compelidos a la justicia y a la probidad. (Sepúlveda, 1994, p. 93)

No está demás mostrar que Sepúlveda estaba convencido de la superior calidad del hombre europeo sobre el habitante de América. Entre ambos había una distancia que él mismo nos la aclara cuando dice:

Y siendo esto así, bien puedes comprender ¡oh Leopoldo! Si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a hombres. (Sepúlveda, 1994, p. 101)

Es por ello que consideraba a la manera aristotélica, un derecho que tenían los españoles de 'impear' sobre los indios. Entendía que por naturaleza convenía esa dependencia y es por ello que la guerra era justa, cuando el fin que perseguía es dominar al inferior.

Hemos presentado las ideas de los humanistas partidarios de Carlos V Fernández de Oviedo y Juan Ginés de Sepúlveda, como podríamos haber expuesto las de Pedro Mártir de Anglería, Pedro Cieza de León, Bernal Díaz del Castillo o Diego Durán y puede pensarse que, después de la disputa de Valladolid se dio un cambio en el pensamiento sobre hombre americano, sin embargo, cien años después encontramos la misma idea, como si recién comenzase la conquista...

Porque cierto eran entonces los naturales de las Indias Occidentales, tan sumamente barbaros é incapaces, quales nunca se podrá imaginar caver tal torpeza en figura humana; tanto, que los españoles que primero los descubrieron, no podían persuadirse que tenían alma racional, sino quando mucho, un grado más que micos , o monas, y no formaban algunos escrúpulos de cebar sus perros con la carne dellos, tratándolos como a puros animales; hasta que haciendo largas informaciones, la Santidad de Paulo III, declaró que eran humanos, y que tenían alma como nosotros. (Peñalosa, 1625, p. 39)

Estas palabras pertenecen a Benito de Peñalosa y Mondragón, monje de la orden de San Benito, en su obra: Libro de las cinco Excelencias del español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación, publicado en 1629.

8. Una reconstrucción del universo discursivo

Al presentar estos textos queremos mostrar que el universo discursivo en el que Vitoria expuso sus ideas, tiene como temas el poder, la propiedad y la guerra. Que todos los involucrados que hemos nombrado, desde los soberanos Solimán, Francisco I, Carlos V y de los humanistas que también dejaron oír su pensamiento en este debate, todos ellos se entrecruzaron tratando de ganar en este juego de tensiones por el poder, lo que enriqueció el pensamiento de Vitoria. Pero como catedrático de Salamanca, universidad imperial, quedaba obligado a moderarlo porque no sólo ponía en juego su persona, sino también la orden religiosa en la que profesaba y la universidad en la que trabajaba.

Expusimos brevemente los discursos de Fernández de Oviedo, Montesinos, Las Casas y Sepúlveda; en especial aquellas ideas que hacen al tema de nuestra investigación. Veremos ahora cómo entran en relación, no porque en algún momento y lugar se reunieran todos a dialogar, sino porque las ideas que sostenían pertenecían al universo discursivo en que se discutía el problema del poder, la propiedad del Nuevo Mundo y el derecho de guerra. Este universo discursivo está constituido por las pretensiones de verdad que Solimán, Carlos V y Francisco I

defendían en procura de un entendimiento mutuo y así alcanzar la paz y la concordia, pero que en realidad lo que buscaban eran sus propios intereses.

Podemos observar una coincidencia entre los intereses del Estado y los intereses de los soberanos. Es decir, que estamos asistiendo al nacimiento de lo que luego Luis XIV sintetizará en su célebre frase “El bien del Estado es la Gloria del Rey”. La misma se encuentra en sus *Réflexions sur le métier de Roi* de 1679. En efecto, la institución Estado, con el sujeto que detentaba el poder, eran uno. Es decir que el Imperio Otomano no tenía más intereses que los de Solimán. Igual que para Francia, cuyos sus intereses eran los que llevaba adelante Francisco I. Otro tanto ocurría con Carlos V, sus intereses eran los del imperio que regía. Así es como lo entendían Fernández de Oviedo y Ginés de Sepúlveda, este último en el Prólogo de su discurso en el debate de Valladolid decía:

Pues que vuestras señorías y mercedes como jueces han oído al señor obispo de Chiapa (es decir Las Casas) [...] para probar que la conquista de Indias es injusta, sojuzgando primero los bárbaros y después predicándoles el Evangelio, que es la forma que nuestros reyes y nación, conformándose con la bulla y concesión del papa Alejandro sexto han tenido hasta agora, razón es, e yo ansí lo suplico, que a mí, que defiende el indulto y auctoridad de la Sede Apostólica y la justicia y honra de nuestros reyes y nación, [...]. (Las Casas, 1965, p. 287)

En sus discursos se observa el convencimiento de ser el legítimo defensor del título extendido por la potestad pontificia y de la justicia y honra de los reyes y la nación, o sea es el defensor de los intereses del emperador. En pocas palabras se consideraban propietarios del Nuevo Mundo, no dudaban de su superioridad sobre el indio y de que la guerra era necesaria para someter a los habitantes de las tierras recientemente descubiertas pues su dudosa humanidad así lo requería. Sólo de esta manera podía luego ser evangelizado.

Por otro lado el discurso de los tres dominicos, Montesinos, Las Casas y Vitoria, ponía el acento en el respeto por la vida y derechos de los indios, sin que lo que afirmaban no pudiese extenderse a campesinos y pobres de Castilla, Aragón o de cualquier otra parte del viejo mundo, incluso del imperio otomano.

Sin embargo no enfocaban la cuestión de igual manera. Los tres ponían en duda la donación Papal como título de propiedad. Sin expresarlo abiertamente

consideraban que la conquista había sido la única razón de la sujeción de los indios y que esta acción nada tenía que ver con la evangelización.

Los tres exigían la libre adhesión a la fe cristiana para los indios, de donde podemos deducir que no entendían a la religión como una forma más de dominación por parte de los soberanos.

Pero mientras Vitoria como académico de Salamanca desarrollaba estas ideas dentro de su cátedra de Prima de Teología y en algunos casos contraviniendo los intereses del emperador, Montesinos y Las Casas enfrentaban a los encomenderos y eran testigos directos del trato que recibían los indios. Desde este ángulo Vitoria daba forma a un derecho de gentes capaz de contemplar como iguales a todos los hombres; pero Montesinos y Las Casas reclamaban leyes concretas que pudiesen defender al hombre de carne y hueso del Nuevo Mundo.

Podemos resaltar entonces que la cuestión central continuaba siendo el tema de la propiedad, la sujeción de los indios y la guerra justa.

Esto es fácilmente corroborable si tenemos en cuenta, entre otras, dos obras claves: Las justas causas de la guerra contra los indios, de Ginés de Sepúlveda; y las posiciones de Bartolomé de las Casas y Sepúlveda en el debate de Valladolid.

Respecto de la obra *Sobre las justas causas...*, consideramos haber citado los textos convenientes, por lo que en este capítulo no expondremos otros.

Ahora nos referiremos brevemente al debate entre ambos, del que ha quedado copia de los escritos que entregaron a la comisión de jueces. De su lectura puede observarse que en la materia del debate están presentes varias de las cuestiones tratadas por Vitoria en sus *Relecciones*. De estas rescatamos las referentes al 'poder del papa y la Iglesia sobre los indios', (objeciones 10, 11 y 12 de Sepúlveda, contestadas por Las Casas en la sexta réplica). La de la necesidad de someter a los indios por la fuerza para luego evangelizarlos (...). La de usar la guerra para castigarlos por pecados mortales como la idolatría, (objeciones 7 y 8 de Sepúlveda, contestadas por Las Casas en la cuarta réplica), o también para salvar a los inocentes que fuesen a ser sacrificados, (objeción 11 de Sepúlveda, contestada por Las Casas en la undécima réplica). En las ideas expuestas en estos escritos se refleja la importancia que tenía lograr fundamentar en definitiva el poder que legitimaba la acción de conquista. (Las Casas, 1965, p. 287-321)

En este repaso del tejido discursivo hemos puesto de relieve que los temas de las Relecciones vitorianas fueron los que se discutieron, no sólo como cuestiones teológicas, sino como los fundamentos que definían la política externa del emperador, como veremos más adelante. Por el momento nos contentaremos con mostrar que en Valladolid fueron expuestos el discurso y el discurso contrario de estos temas, en forma de debate. Aunque esto no ocurrió en la realidad, porque Las Casas y Sepúlveda no contendieron personalmente sino que todo se redujo a presentaciones escritas ante un tribunal, que no falló en ningún sentido.

Así el pensamiento de Vitoria presente en los discursos de Las Casas y Sepúlveda pareció tener un protagonismo en la política de su tiempo, porque trataba sobre el derecho y el poder que justificaba la posesión – propiedad de un territorio y sus habitantes, tanto en Europa como en América.

Esto es lo que se pone en evidencia en las acciones de conquista que llevaban adelante los tres soberanos más poderosos, Solimán, Francisco I y Carlos V, se basaban en pretensiones de validez prácticas como la barrera aduanera que según Solimán protegían a su pueblo de la ambición desmedida de los europeos. O las pretensiones de validez teóricas como el concepto de ‘comunidad cristiana’ que Carlos V sostenía en defensa de la cristiandad contra las acechanzas del Islam; pero que le otorgaba ser el árbitro de todos los soberanos cristianos, con el poder que esto significaba. La otra pretensión teórica, la de Francisco I, que argumentaba la tolerancia y convivencia entre cristianos e islámicos había sido llevada a la práctica por los franceses con Solimán, a través de pactos comerciales y de no agresión. Esto servía de fachada a un doble discurso, el de prolongar la guerra con Carlos V, sólo que ahora era evidente el triunfo estratégico francés, de tal manera que en caso de volver a romper hostilidades Carlos V, debería enfrentar a franceses y otomanos con pocas posibilidades de vencer.

Poder, propiedad y guerra, eran los motores de las acciones que llevaban a cabo los soberanos de las distintas potencias. Pero estas acciones necesitaban una base moral que las justificara. Era allí donde entraban en acción los asesores juristas y teólogos para elaborar el discurso teórico que argumentara sobre los derechos que cada Estado tenía a esas acciones.

De todas maneras era en las universidades donde se ventilaban y discutían estas ideas. París había aportado un humanismo sin desechar al nominalismo en la

formación de los doctores dominicos que estudiaron allí. Algo que Vitoria aprendió y llevó a Salamanca. En esta universidad se desarrolló una escuela jurídica que no se mantuvo al margen de los problemas de la conquista y de los títulos de propiedad de América.

En este ámbito es donde podemos apreciar en su pensamiento esas dudas, contradicciones y desplazamientos así como la originalidad de que se valió para superarlas. Francisco de Vitoria es un teólogo y profesor de reconocida capacidad en su tiempo. La universidad de Salamanca, su lugar de trabajo, era un centro científico y de formación de los hombres que ocuparon lugares destacados en la administración del Imperio. Dependió de la claridad de su pensamiento el expresar una justicia que permitiera reconocer los derechos de todos, no sólo los del soberano. Este problema se presenta en ese humanismo que le tocó vivir y que se debatía entre la justicia y el poder.

Pero preguntémosnos: ¿cuáles fueron los hechos que llevaron a Vitoria a la elaboración de su pensamiento? Adentrémonos en ellos y reconstruyamos una biografía parcial que nos permita encontrarnos con los antecedentes que sirvieron de disparadores de sus Relecciones.

CAPÍTULO II

LA TRAYECTORIA DE FRAY FRANCISCO DE VITORIA: HOMBRE COMPROMETIDO CON SU TIEMPO

En mi vida, llena de decepciones, he visto todo: hay justos que perecen a pesar de su justicia, e impíos que prolongan sus días y su maldad.

(Eclesiastés 7, 15)

1. Por qué una biografía de Fray Francisco de Vitoria

Al trabajar en la investigación en torno al pensamiento de un sujeto se justifica escribir la biografía del mismo. Pero al hacerlo, ¿qué finalidad perseguimos con ella? La más común es destacar su figura. Para ello basta con exponer en un cierto orden, los acontecimientos que le tocaron vivir, su trabajo, los logros y si los hubiere, sus fracasos. Podemos incluir un repaso a las gentes y lugares con que se relacionó, mostrar aspectos relevantes de su vida productiva, si intervino en los problemas de su tiempo, como también el reconocimiento de su entorno.

Otra razón por la que se suele escribir la biografía es la de dar a conocer los últimos adelantos de las investigaciones de los biógrafos que se han ocupado de ella. Es decir, la exposición de los datos que aún no son conocidos y que recientemente se lograron documentar, o que se encuentran en proceso de documentación. O bien que continúan siendo objeto de discusión entre los historiadores.

Pero en el caso de Fray Francisco de Vitoria ni lo uno ni lo otro se puede tomar como fin en nuestro trabajo. No buscamos destacar su figura, pues se trata de un pensador moderno de indudable relevancia. Por otro lado sus biógrafos ya develaron el último de los datos inciertos, el de su nacimiento, que se creía en 1492 en la ciudad de Vitoria. En este caso la investigación de Fr. Alonso Getino realizada en 1930, demostró que nació en 1483, en Burgos, importante ciudad de la España del

S. XVI. Se puede decir que con una biografía exhaustiva de estilo convencional, no daríamos un aporte significativo al tema.

Nuestra propuesta consiste en ubicar a Francisco de Vitoria en un espacio – tiempo, acotado a los años en que produjo sus Relecciones sobre el poder y la conquista, pues sostenemos que sus ideas guardan una íntima relación con los hechos históricos que constituían su cotidianidad. Esos momentos de su acontecer histórico mantuvieron en tensión su pensamiento, que enseñaba en sus clases de prima de Teología.

El maestro de Salamanca estaba involucrado en los problemas relacionados con el ejercicio del poder, por ello no produjo un pensamiento fuera del entramado histórico en que se desenvuelve su vida.

Nos cuestionaremos acerca de las condiciones en las que vivió Fray Francisco de Vitoria para acceder a la forma que cobró su pensamiento. Podemos afirmar que la formación que recibió de su familia, sus estudios, su posterior trabajo como docente universitario y como maestro consultor, al que requerían personas de la más variada condición social, se constituyen en el humus del que brotan sus ideas. Pero son los acontecimientos que se suceden durante su magisterio en Salamanca, el objeto material de su pensamiento. La forma en que acomete esta materia está constituida fundamentalmente por la formación recibida en París. En dicha formación podemos resaltar el tomismo de Pedro Crockaert conjuntamente con el nominalismo de John Maior, el derecho de Tomás de Vio, también conocido como Cayetano y otras influencias como el humanismo de Luis Vives.

En base a estos acontecimientos buscamos establecer un recorte en la vida de Vitoria, que nos permita una comprensión de la dinámica de su pensamiento.

La cotidianeidad de Vitoria se balanceó entre dos extremos, en uno de ellos estaba la rutina propia de la vida del monje mendicante de la Orden de los Predicadores, con sus horarios estrictos de oración y trabajo, el ora et labora propio de la regla monástica que marcaba el ritmo de cada día. En el otro extremo, el hombre inquieto, movido por las noticias que le llegaban tanto del Nuevo Mundo como de los centros de poder del Viejo Mundo. Noticias de los problemas que lo hacían entrar en un diálogo con los conflictos de su época. Entendía que sin pérdida de tiempo se debía dar una respuesta a éstos. De esta manera en los contenidos de

su Cátedra de Prima de Teología se teorizaba sobre esos problemas para buscar la respuesta, que luego difundía en las Relecciones solemnes de fin de año que todo profesor estaba obligado a dar.

La particular forma de abordaje que hace de estos problemas y la posterior presentación en forma de Relecciones, constituye su originalidad. El discurso vitoriano se encuentra atravesado por problemas que tienen un tema en común, el poder, y un marco conceptual propio, el filosófico – teológico.

Por ello al establecer un recorte en la vida del maestro salmantino, no buscamos al individuo, sino a la sociedad y sus conflictos. Hacer con la vida de Fray Francisco de Vitoria una historia, una narración coherente, podría decantarse en un interesante relato. Pero allí quedarían diluidos los problemas y las preocupaciones que dieron origen a sus Relecciones. Por ello exponer su vida como una serie de acontecimientos a partir de un orden cronológico no nos permitirá profundizar su relación con la sociedad, el poder y sus problemas, que es donde el sujeto se encuentra inmerso.

De esta manera al ubicar a Vitoria en un concreto espacio – tiempo podremos encontrar la trama que le llevaba tanto a afirmar, como a dudar y desplazar su pensamiento cuando trata de materias relacionadas con el poder, el comercio, la paz y el derecho de guerra.

Acceder a los problemas que lo angustian nos permitirá conocer cómo piensa y quienes influyen en sus ideas. Una biografía, como colección de hechos unidos por un hilo de fechas ordenadas lógicamente, invisibilizaría otros ‘hechos’ históricos que se constituyeron en cuestionamientos para Vitoria. Ello lo llevó a repensar su propia realidad y desde allí responder al poder vigente, aun cuando no se lo interrogaba directamente.

2. Los márgenes del recorte

Situarnos en un tiempo en el que era común la acción de conquista como instrumento para la expansión territorial, económica y política, implicaba una especial visión del poder. En este sentido la acción de conquista reflejaba la capacidad técnica, económica y estratégica de un Estado. Por esta acción los gobiernos manifestaban su poder a sus súbditos y al resto de los países. Pero

además implicaba la participación de juristas, teólogos y filósofos que se daban a la tarea de justificar esa acción desde la ciencia que cultivaban.

En este punto queremos remarcar la existencia de hombres que rechazaban el pensamiento dominante de la conquista. Su acción se orientaba a defender a los más débiles o víctimas del sistema que, a su entender, no podía ser justificado porque el conquistar no constituía una acción 'humana' fundada en la justicia y sólo buscaba satisfacer la ambición y necesidades económicas del monarca.

Nos referimos a los hombres que vivieron involucrados en los conflictos de su tiempo y esta es la razón por la que su pensamiento tiene una dinámica propia. Sus reflexiones surgen como respuesta a la problemática que enfrentan. Sus ideas han sido elaboradas de acuerdo al curso de los acontecimientos históricos, y al juego de tensiones sociales, económicas y políticas de la época. Pero también entran en juego sus propias convicciones filosóficas y/o religiosas, a las valoraciones éticas, idearios y hasta imposiciones de tipo jerárquico. Razón por la cual hombres como Vitoria han solido verse obligados a modificar su pensamiento. Este es el marco que encierra el tiempo de Vitoria y nos parece que la conquista, la guerra y el naciente mercantilismo, son la forma en que se exteriorizó el poder.

Bourdieu (1977, p. 82) escribe que:

Tratar de comprender una vida como una serie única y suficiente en sí de acontecimientos sucesivos, sin más vínculo que la asociación a un sujeto cuya constancia no es sin duda más que la de un nombre propio, es más o menos igual de absurdo que tratar de dar razón de un trayecto en el metro sin tener en cuenta la estructura de la red, es decir la matriz de las relaciones objetivas entre las diferentes estaciones.

Por esta razón podemos afirmar que el recorte temporal que proponemos como acotada biografía, implica dar razón del 'trayecto', es decir, exponer cuáles son las relaciones objetivas que referenciaron en la historia del maestro de Salamanca la problemática de su pensamiento. Es decir, considerar el entramado histórico de los hechos que movilizaron a Vitoria a decodificar y recodificar su realidad y pensarla en base a la ética, la justicia y el derecho, que se convirtieron en los instrumentos de su interpretación.

Fray Francisco de Vitoria, urgido por los acontecimientos debía responder a los conflictos que se generaban. Pero también era consciente de lo mudable que suele ser la suerte en los acontecimientos. En este orden de cosas nos dice la maestra Rovira:

En los años en que ofrece esta Relección (*Sobre el derecho de guerra*), a sus alumnos de la Universidad de Salamanca, se daban situaciones y coyunturas de guerra preocupantes para una personalidad que, como la de Vitoria, sentía y vivía profundamente la trayectoria política española. (Rovira, 2006, p. 263)

Y su respuesta no dejaba de contener algunas afirmaciones que contradecían enseñanzas de años anteriores; esto también lo nota Rovira: “El problema del poder se presenta de nuevo en esta Relección, lo interesante es ver cómo el dominico español lo relaciona y justifica, a veces un tanto utópicamente con la vida y los valores cristianos.” (Rovira, 2006, p. 263).

Siguiendo a Bourdieu podemos afirmar que cada uno de estos momentos de la historia de Vitoria tienen sentido en un todo que lo constituye como sujeto. En palabras de este autor:

Para empezar, el hecho de que “la vida” constituye un todo, un conjunto coherente y orientado, que puede y debe ser aprehendido como expresión unitaria de un “propósito” subjetivo y objetivo, de un proyecto: la noción sartriana de “proyecto original” no hace más que plantear explícitamente lo que está implícito en los “ya entonces”, (...) de las biografías corrientes. (Bourdieu, 1977, p. 74-75)

En el caso del maestro de Salamanca su <ya entonces> está implícito en las Relecciones que respondían a cada problema de su tiempo relacionado con el poder, razón por la que estas respuestas podrían entenderse como un pensamiento que no excediera el límite de lo contestatario; pero la presencia de un proyecto en torno al poder, la guerra y sus límites, dieron lugar a ideas que superaron su temporalidad y sirvieron para la regulación de las relaciones entre las naciones.

La importancia del recorte histórico se encuentra entonces, en que podemos seguir el desarrollo del proceso del pensamiento vitoriano, que se articula de acuerdo con el siguiente esquema: a) un acontecimiento; b) conversión del

acontecimiento en problema; c) respuesta de Vitoria a través de su cátedra en el ciclo lectivo; y d) producción y lectura pública de la Relección correspondiente.

Ocurre que, de b) a d), el acontecimiento pasó a ser contenido del programa de la materia que dictó Vitoria. Éste lo convirtió en texto, lo institucionalizó y adoptó la forma de un documento universitario de la época, es decir, la Relección. Su lectura pública en los actos académicos de fin o inicio de curso permitió que sea conocido por el mundo exterior al universitario, un público más amplio, que tenía acceso a la lectura y al poder.

En este proceso de establecer un recorte en la vida de Vitoria a manera de trayecto, nos apoyamos en el hecho de que vivimos en un mundo en el que el conocimiento es elaborado por el que relata o escribe el acontecimiento histórico; por el que trata de explicarlo o interpretarlo y no por el que lo ha realizado. (Cfr. Foucault, 1976, p. 4)

El acontecimiento histórico ha sido convertido en objeto de reflexión y de aguda crítica por parte de Vitoria, pero bajo la forma de un texto que responde a un sistema, el de la Universidad de Salamanca, una institución que a su vez responde al Estado del cual toma su legalidad. Así Fray Francisco de Vitoria puede pasar a ser una forma de contradicción del sistema, porque éste ha sido creado para dar razones del obrar imperial, no para criticarlo o contradecirlo.

En este sentido veremos al maestro salmantino dudar, desplazar o contradecir sus afirmaciones en sus escritos. En definitiva los contenidos de las materias que él aborda están relacionados de forma directa a aquello que estaba convirtiendo a España en el imperio más grande de esos años, a saber, la guerra de conquista y el incipiente mercado que se insinuaba como mundial. Asistía como espectador privilegiado a lo que en aquellos días se veía como las hazañas gloriosas de los conquistadores en el Nuevo Mundo. Imaginamos que sus ideas acompañaron las tensiones de su tiempo sin olvidar el derecho y la moral.

3. La trayectoria de Vitoria

A efectos de nuestra investigación nos ocuparemos de contextualizar los acontecimientos históricos que van del año 1522-1540 que constituyen desde el

marco de la formación de Francisco de Vitoria en París, su paso por el Colegio San Gregorio a su acción en el convento de San Esteban de Salamanca donde se gestaron las Relecciones que estudiaremos.

Este lapso de dieciocho años marcó la trayectoria de trabajo de Vitoria, pero además nos permite datar su inicio histórico en el año de 1522. Veamos por qué.

Según Vicente Beltrán de Heredia, Vitoria nació en Burgos en 1486, en una familia acomodada. De acuerdo con la legislación de su tiempo ingresó a la orden de los Predicadores en 1499 con 13 años de edad, la mínima requerida. Sólo se conserva un documento en el que consta que en 1507 es diácono cuando contaba 21 años. Según Hernández, su capacidad de estudio y trabajo hicieron que se lo trasladase a Francia para completar su formación en 1508. (Hernández Martín, 1995, p. 24).

Estudió en la universidad de París, en el convento y colegio de Santiago, en un ambiente universalista y polémico. Allí estuvo en contacto con humanistas de la línea de Erasmo y Vives y con nominalistas como Maior, que si no fue su maestro, al menos sintió su influencia. El tomismo que enseñó en Salamanca lo aprendió de Juan Fenario y Pedro Crockaert 'de quién fue discípulo predilecto' y a quienes siguió en el movimiento que impulsaba la reforma de la Orden de los Predicadores.⁵ Dicho movimiento buscaba recuperar la tradición intelectual de la Orden, poniendo énfasis en el estudio y cultivo de las ciencias. Así ocurrió que los dominicos se encontraron insertos en una renovación de las ideas que abarcó todos los órdenes. Nos referimos al pensamiento de la renovación que supuso el Renacimiento y el Humanismo europeo.

Pero elegimos el año de 1522 para el inicio de la trayectoria de Fray Francisco de Vitoria, porque el 24 de marzo de ese año recibió la licencia en Teología, cuando contaba 36 años. Es decir que se le otorgó la habilitación definitiva para enseñarla. Para ello superó un requisito muy exigente que consistía en 'probar' con siete años de trabajo al frente de la cátedra de Teología, que estaba preparado para ejercerla.

⁵ Nos referimos a la reforma de la vida monástica que se dio en la Orden de los Predicadores hacia el siglo XV. La Orden se encontraba dividida entre Conventuales y Observantes, aunque no se daban grandes diferencias entre ellos. Durante el Siglo XIV se habían relajado las costumbres y la observación de la regla monástica. Esto produjo un movimiento que aspiraba a recuperar la forma de vida del monje según lo señalado por su fundador Domingo de Guzmán, pero con la exigencia que el tiempo que vivían les requería. Así nació la reforma encabezada por Raimundo de Capua y otros hombres comprometidos con esta posición como Antonino, Savonarola, Tomás de Vio Cayetano, Alonso de San Cebrián y Álvaro de Córdova entre otros.

Alcanzar la licencia en Teología le permitió obtener el doctorado, en el que se encontraba trabajando desde los 31 años en 1517. Deducimos esto porque en ése año se lo ratificó como docente de Teología de los colegios mayores, algo imprescindible para obtener el doctorado pues ese nivel habilitaba para la investigación. Recordemos que los estudios superiores estaban estrictamente reglados en la universidad de París y su cumplimiento era la condición para acceder al doctorado.

En el año de 1522 y de acuerdo con los estatutos universitarios Francisco de Vitoria completó su formación, no existía otro estudio más, había llegado el tiempo de producir conocimientos. Pero mencionaremos otro hecho de importancia para el pensamiento vitoriano en 1522: la caída del Imperio Azteca en poder de España por la acción de conquista de Hernán Cortés. Los informes que llegaron de las acciones bélicas y de las condiciones de los vencidos fueron la base de la discusión de las razones y justicia de la guerra para algunos humanistas, entre los que contamos a Francisco de Vitoria y a Ginés de Sepúlveda.

Según Ramón Hernández, biógrafo de Vitoria, éste egresó de la universidad de París como docente de gran capacidad pedagógica. Sus alumnos le reconocieron esta cualidad. Sus colegas apreciaron, el dominio sobre los conocimientos y su nivel científico.⁶ Esto incidió en su repatriación para trabajar en el colegio San Gregorio de Valladolid, veamos el por qué.

3.1 El Colegio San Gregorio de Valladolid

Tenía 37 años en 1523, cuando Fray Francisco de Vitoria se instaló en el Colegio San Gregorio de Valladolid para ocupar la cátedra de Teología hasta el año 1526. Pero, ¿qué tipo de institución era el Colegio San Gregorio?

⁶ Durante su estancia en París Vitoria fue llamado para trabajar en las ediciones de algunas obras. De las que se tienen noticia son: *Sancti Doctoris Divi Thomae Aquinatis Ordinis Liber Secunda Secundae*, Paris, 1512. En esta Fray Vitoria escribió el prólogo y unos versos latinos para su condiscípulo Amadeo Meygret. Luego escribió la presentación para *Sermones Dominicales*, de Pedro de Covarrubias, Paris 1520. Un año después hizo el prólogo para la *Summa Aurea*, de San Antonino de Florencia, Paris 1521. Y también desde 1521 hasta casi su regreso a España en 1522, trabajó en el prólogo del *Dictionarium seu Repertorium morale*, de Pedro Bersuire, O.S.B., Paris, 1522.

Fue fundado por fray Alonso de Burgos Obispo de Palencia, sujeto relevante de la Orden dominicana, partidario de la tendencia reformista, que buscaba el estudio y la excelente formación teológica en sus hermanos de orden. A ella adhirió Vitoria.

Al presentar así al fundador de esta institución, podemos hacernos una idea incompleta acerca del Colegio San Gregorio y de su función y finalidad. Bien podríamos pensar que se trató de otra de las tantas instituciones académicas de las que había en el reino de Castilla por esos años, como por ejemplo el San Pablo o el San Esteban de Salamanca. Nos equivocaríamos al creer que sólo se ocupaba de problemas de la religión o la teología y su enseñanza.

En realidad Fray Alonso era una figura clave en el reino, su importancia en el ambiente político se debió a que era un fuerte partidario de la reina Isabel la Católica. Cuando ésta luchó por el trono contra la otra pretendiente, Juana la Beltraneja, los nobles partidarios confiaron la defensa de los derechos al trono en Fray Alonso, el que trabajó desde puestos relevantes durante toda la contienda. Probablemente fue el autor del proceso de toma de poder de la entonces princesa Isabel.

Su acción política no acabó allí, partidario de apuntalar la Corona con una sabia influencia en la formación ideológica del Estado, sostenía que el monarca debía acercarse a la Universidad y servirse de los hombres de ciencia para fundamentar y debatir los programas de la Corona. Pero, como Salamanca estaba lejos y Palencia, de donde era obispo, había perdido la suya casi cuando fue fundada, dirigió sus esfuerzos a la naciente Universidad de Valladolid. En palabras del biógrafo de Vitoria, Hernández Martín, fray Alonso “Deseaba crear un plantel de inteligencias selectas y bien formadas, que surtiera de inmejorables profesores a todos los centros dominicanos de España” (Hernández Martín, 1995, p. 57). Así nació el Colegio San Gregorio de Valladolid. Por ello se buscó en la orden a los mejores profesores del momento y, como decíamos unos párrafos antes, tanto se destacó Vitoria en sus estudios y en la labor docente, que se lo llamó de Francia para ocupar un lugar en la nueva institución.

Los Reyes Católicos apoyaron el proyecto de fray Alonso. Isabel debió sentirse en deuda con él dado los aportes hechos para la construcción que comenzó en 1488. Las crónicas afirman que no se mezquinó ningún gasto en el edificio, para lograr una joya arquitectónica en la que la disposición del espacio, ayudó al mejor clima para el

estudio. En ocho años se terminó la obra que contaba con todos los adelantos de la época, en especial archivos y biblioteca.

Mirado desde otro ángulo, se estaba levantando la institución que ayudó a reformar la Iglesia en España. Esto permitió un mayor poder de decisión a la corona que se veía siempre apoyada por la jerarquía eclesiástica. De hecho el patronazgo del colegio fue ejercido por la reina Isabel en el principio y a su muerte, la corona castellana se hizo cargo de la responsabilidad. Por último y desde Felipe II las necesidades económicas del colegio estuvieron a cargo de la corona de España. Esto es, que el mantenimiento del San Gregorio se hacía con dineros propios de la Corona, o conseguidos por su intermedio (varios Papas aportaron para ello).

Para la admisión de colegiales habían exigentes requisitos: Debían tener un año de Lógica y tres de Filosofía, hablar latín correctamente y el griego en algunos casos puntuales. La duración de los estudios era de siete años, egresando como profesores teólogos. Los estudiantes gozaban de libertad, pero las visitas a la ciudad estaban controladas, no podían comer fuera de la residencia del colegio, ni visitar las casas de los seglares, en especial las de los funcionarios. El fundador pensó al comienzo en dieciséis alumnos, aumentándolos a veinte. Pero más adelante el número fue creciendo en base a la necesidad de profesores, hasta alcanzar cuarenta. Los colegiales procedían de todos los conventos de la Provincia Dominica de España. Según Vicente Beltrán de Heredia, la disciplina era muy rígida pues se buscaba preparar y formar hombres de ciencia (medicina, ingeniería y arquitectura estaban dentro de sus estudios), para enseñar en centros universitarios propios y del reino en general. El San Gregorio fue el modelo para fundar los colegios de Sevilla, Alcalá, Lisboa, México, Colombia y Perú, de igual construcción, estatutos y costumbres.

En pocos años la reina Isabel puso a trabajar al colegio en el tratamiento de temas delicados para su diplomacia. Para ello apuró a su fundador y luego a su sucesor (Fray Alonso murió a los tres años de terminada la obra), para que se completara el claustro de los docentes con sujetos idóneos en materia de decisión política. Un ejemplo es el ingreso de Matías de Paz como profesor, precursor de Vitoria en temas americanistas. Es el autor de *De dominio Regum Hispaniae super Indos* texto escrito para dar a conocer las conclusiones de la Junta de Burgos en

1512. En esta obra los indios son considerados enemigos del cristianismo, pero dignos de buen trato en caso de guerra, y a quienes no se debe despojar de sus bienes, aunque no quieran hacerse cristianos.

Uno de los primeros trabajos para los que fueron convocados en 1513 los docentes del San Gregorio por la Corona Castellana, es para completar los documentos de la disputa sobre el trato a los indios ocurrida en Burgos en 1512, que dio origen a las *Primeras Leyes de Indias*. El largo tratamiento de estas materias hizo que se lo convocara a Vitoria en 1523, diez años después de su inicio. Se lo consultó en varias materias, en especial en el tema de la propiedad.

Al San Gregorio llegó toda la documentación que era despachada desde América al Consejo de Indias. Annuas, Crónicas e informes de todas las órdenes que estaban en América, sobre los más variados temas y problemas, eran tratados en Juntas de Juristas en el colegio. La causa de esto es que en 1524 se había creado en Valladolid el Consejo de Indias, a cuyo frente se encontraba Fray García de Loaysa, un ex alumno del San Gregorio que mantenía una estrecha relación con sus antiguos maestros. Era su costumbre exponer, debatir y pedir consejo al cuerpo docente del colegio antes de expedirse en algún caso. He aquí la razón por la que Vitoria disponía de tan buena información sobre el desarrollo de la conquista. Antes de pronunciar sus Relecciones en Salamanca él ya había escuchado muchos problemas de la colonización americana, en Valladolid.

En opinión de Hernández Martín el San Gregorio había sido pensado como una institución científica de alto vuelo, en otras palabras “Que el objetivo del colegio era preparar hombres de ciencia dominicos dignos de enseñar en centros universitarios propios y del reino.” (Hernández Martín, 1995, p. 60). Pero este no era el objetivo de Fray Alonso de Burgos y si tenemos en cuenta su compromiso con la reina Isabel la Católica a la que se había propuesto sostener desde la teología, nos queda claro que la función del San Gregorio era la formación de los sujetos que ocuparían cargos de importancia en el imperio que se estaba formando. Y si a esto le sumamos la reforma de la Iglesia realizada por Isabel y Fernando en sus respectivos Estados, por la que las decisiones de la Corona fueron respaldadas y acompañadas por la jerarquía eclesiástica, entonces podemos concluir que el colegio fue una institución que le permitió al poder imperial, un mayor control político desde la religión.

Siguiendo nuestra visión y atentos a la conclusión que expresamos, no nos extraña que se buscara profesores de prestigio, profesionales que dominaran los conocimientos actualizados de sus respectivos campos de trabajo y de esta manera conformar el claustro necesario para alcanzar los objetivos que se había propuesto la Corona. Por ello buscamos dejar en claro que era un proceso de largo alcance, en el que el tiempo no importaba en tanto se conformara una política de Estado. ¿Reunió Fray Francisco de Vitoria los requisitos? ¿Cómo se consideraba la formación que se impartía en el Colegio Santiago de París para poner a uno de sus recientes egresados al frente de la cátedra de Teología del San Gregorio?

Ya adelantamos que Vitoria egresó del Colegio Santiago como docente reconocido tanto por sus alumnos como por sus colegas. Al respecto algunas noticias nos las da Hernández Martín cuando cita al historiador Gonzalo de Arriaga:

Queríale la Universidad de París para sí, amando y venerando sus letras (...) Ecos llegaron a España (...) que el General de la Orden fray García de Loaysa [sic] le mandó venir a leer y regentar la cátedra de Teología del insigne colegio de San Gregorio de Valladolid, a expensas y costas del mismo colegio, que envió un colegial por él. (Hernández Martín, 1995, p. 61)

Si hemos de dar crédito a lo afirmado por el historiador citado, cabe la pregunta: ¿Qué informes le habían llegado a fray García de Loaysa, general de la orden, para que se decidiese la repatriación de Vitoria? Sobre todo por lo costoso que resultaba el traslado de un docente de la Universidad de París a Valladolid en plena guerra, detalle que no es menor.

La otra noticia nos la aporta Malagón Barceló en su estudio preliminar de las *Relecciones de Indis y de lure Belli*, en la que nos dice: “Según afirma el P. Urdánoz, fue probablemente debido a los informes de Fenario que el Capítulo General de la Orden de Génova designó a Vitoria, aún estudiante de Teología, para dar lecciones sobre las Sentencias, a partir del curso de 1516- 1517” (Malagón Barceló, 1963, p. 13), lo que nos presenta un antecedente de la capacidad de docencia que tenía nuestro autor. Recordemos que en 1522 ya tenía varios años dictando clases pues para obtener la licencia definitiva en Teología había cumplido una práctica de siete años al frente de esa materia.

Nos queda comentar un aspecto importante en esta biografía acotada de Vitoria, se trata de la influencia que causó la guerra en el espíritu del maestro de Salamanca.

3.2 El viaje de Francia a España y la guerra

En el capítulo primero de esta investigación presentamos una historia de las causas de la guerra entre España y Francia. Mencionamos que se iniciaron con el nombramiento de Carlos como emperador del Sacro Imperio Germánico en junio de 1519, desplazando al otro candidato y rival Francisco I. La situación territorial, económica y política de Francia llevó a una confrontación con Carlos V. Desde Inglaterra se buscó mediar entre ambos monarcas y en 1520 se logró acordar una conferencia de arbitraje en Calais bajo la responsabilidad de Enrique VIII de Inglaterra, reunión que no logró aportar ninguna solución. En diciembre los franceses abrieron las hostilidades contra Carlos V. Francisco I envió tropas para atacar las posesiones del Sacro Imperio en Italia, y destacó uno de sus ejércitos con la misión de apoyar a Enrique II, rey de Navarra, para recuperar la parte del reino que conquistara Fernando el Católico en 1512.⁷ Franceses, navarros, castellanos y aragoneses lucharon en la batalla de Noáin el 30 de octubre de 1521; el triunfo de las tropas de Carlos V significó la conquista definitiva de Navarra. En el norte de Italia los franceses fueron derrotados en Bicoca, en 1522, donde perdieron la mayoría de sus mercenarios suizos.

En medio de estos desastres para Francia Vitoria viaja al país enemigo, España, para hacerse cargo de una cátedra. Nos llama la atención porque o bien dada la importancia de Vitoria se hizo un gran esfuerzo para su traslado, dada la situación

⁷ Al respecto puede consultarse en internet un trabajo de Javier Díaz Húder *La Conquista del Reyno de Navarra*. En el que se aporta información interesante. Según el autor, el ejército enviado por Francisco I para ayudar a Enrique II de Navarra a recuperar la parte del reino conquistada por Fernando el Católico en 1512, se demoró mucho permitiendo que la guerra civil de los Comeneros finalizara en Villalar con la decapitación de los líderes. Si éstos hubiesen obtenido ayuda de los franceses contra Carlos V, es posible que los hechos posteriores hubiesen sido otros. De todas maneras nos dice: *Las fuerzas franconavarros eran tan superiores que sólo tardaron unos días en lograr la reconquista de todo el reino, ya que casi no encontraron resistencia. [...] Sólo en el castillo de Santiago se opuso cierta resistencia (acción en la que fue herido Ignacio de Loyola), pero fue sofocada. El Reyno de Navarra había sido liberado. [...] Pero Francisco I no pensaba de la misma forma y viendo la facilidad con la que había vencido y seguramente pensando que el reino de Castilla, recién salido de una guerra civil, no le opondría una gran resistencia, decidió dar un golpe mortal a Carlos V y ordenó a su general [...] adentrarse en tierras castellana.* (Díaz Húder, 2011, p. 11) La invasión será detenida en la ciudad de Logroño y luego será conjugado el peligro en la batalla de Noáin. Estos hechos señalan una gravedad que no puede haber pasado desapercibida por un Francisco de Vitoria de 35 años residente en Francia.

política de esos momentos; o bien sus biógrafos han exagerado y aunque muy capaz, no era un sujeto por el que la Universidad de París antepusiera un reclamo (algo común en esa época).

Creemos necesario aclarar el tema de la permanencia de los profesores en las universidades. Para ello citaremos dos ejemplos. En 1538 el emperador Carlos V solicitó que se le otorgara una licencia por dos años al Doctor Martín Azpilcueta para que no perdiera su cátedra. En realidad el pedido lo hizo Juan III, rey de Portugal, al emperador Carlos V. El objeto era elevar los estudios de la universidad de Coímbra. La Universidad de Salamanca no quiso perder a su figura en Derecho Canónico, el Doctor Navarro. Por ello las reuniones de claustro se dividieron entre los que accedían al mandato de la autoridad real, y los que reclamaban respetar las constituciones universitarias que prohibían estas ausencias. El emperador amenazó con quitarles todo su apoyo si no era satisfecha su solicitud. Otro tanto ocurrió con el doctor Alonso Parra, llamado para atender a Catalina de Aragón esposa de Enrique VIII en Londres. El pedido fue denegado. (Hernández Martín, 1995, p. 93-94) Queda claro que las universidades podían negar la salida de los profesores si se le causaba un gran daño a la comunidad universitaria.

Otra posibilidad es que Vitoria fuese llamado bajo otras circunstancias menos dramáticas, pues se tiene constancia de que su vuelta fue como si entre España y Francia reinara la paz:

De regreso visitó Flandes, a lo cual alude en sus Lecturas recordando una 'viva discusión con los juristas' y unas consultas le hicieron algunos mercaderes españoles; pero tal vez el motivo real de su paso por Flandes fue saludar allí a sus antiguos amigos belgas y visitar a unos parientes que tenía en Nantes, antes de regresar a su tierra. (Urdánoz, 1963, p. 13)

También este viaje es importante porque si en julio de 1523 (37) ya residía en el San Gregorio, ello significa que en su ruta de regreso pasó por lugares en los que se había combatido un año antes. Concretamente el sitio de Mezieres que se dio entre agosto y setiembre de 1521 (35), y el sitio y toma de Tournai entre octubre y noviembre de 1521, que pasó a las posesiones que la familia Augsburgo tenía en Bélgica y por último al sitio y toma de Génova en mayo de 1522. Por lo tanto y en

orden cronológico los hechos bélicos fueron Mezieres (08-09/1521); Noain (30/10/1521) Tournai (10-11/ 1521); Bicoca (04/1522); Génova (05/1522), donde salvo el sitio de Mezieres el resto de las acciones fueron derrotas para Francia. Ahora bien, atentos a que Mezieres y Tournai se encuentran muy cerca de Flandes y que la batalla de Noain se dio en Navarra, posible ruta de regreso a España. Es claro que fue testigo del dolor de la guerra, que lo conmovió, no encontramos otra razón por la que la guerra y sus causas, se convirtieron en el objeto material de su pensamiento en varias de sus Relecciones, en especial una: *De indis posterior*, también conocida como *De iure belli, Sobre el derecho de guerra*.

En la mayoría de las biografías de Vitoria no se valora el impacto que ejerció sobre el maestro de Salamanca el estado bélico entre Francia y España, el que se daba entre Europa y los turcos y el que se libraba por la conquista de América en general. Respecto de Europa, el humanista valenciano Juan Luis Vives registró el estado calamitoso dejado por la guerra. Desde la ciudad flamenca de Brujas escribió un tratado dedicado a Carlos V en 1529: *Sobre la concordia y la discordia*. En éste se puede leer:

Estamos viendo los campos asolados y destruidos, los edificios arruinados, las ciudades arrasadas unas, otras aniquiladas y yermas, los alimentos escasos y de muy elevado precio, los estudios literarios lánguidos y casi muertos, pervertidas las costumbres y los juicios trastornados en grado tal que aprueban como buenas acciones los propios crímenes. (Rey Altuna, 1995, p. 119-120)

3.3 Profesor en el Colegio San Gregorio

El San Gregorio fue para Vitoria el lugar de los primeros pasos en la docencia por la docencia misma. Es decir, sin que tuviese que cumplirla para obtener algún grado universitario o la Licencia Docente como ocurriera en París. Puede que esto lo alentara con la novedad de enseñar Santo Tomás en lugar de las Sentencias de Pedro Lombardo. A su arribo a la institución trabó una sincera amistad con el regente Fray Miguel de Arcos, el que se convirtió en su compañero y confidente. A él le confió un fragmento de la *Relección sobre la Templanza*, que por su importancia trataremos en el siguiente capítulo.

Durante tres años cuando contaba 37 de edad y hasta los 40 años, dictó los cursos que abarcaron desde el otoño de 1523 hasta junio de 1526. Su programa se basó en la lectura y explicación de la *Primera de la Primera y Primera de la Segunda Parte (Prima Secundae)* de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino. De este tiempo es su *Comentario a la Cuestión de Justicia*

En este momento nos permitimos introducir un interrogante: ¿Qué causó el alejamiento de Vitoria del San Gregorio? Porque luego del esfuerzo de traerlo en plena guerra para que ejerciera la docencia en una institución en la que se habían invertido grandes esfuerzos y dinero para dotarla tanto de los adelantos de la época, como de los mejores docentes, que sólo estuviese allí por tres años; nos resulta un tanto extraño. ¿Habría ocurrido que Vitoria no resultó de acuerdo a las expectativas de sus superiores? Si recordamos que el San Gregorio había sido creado para la formación de los futuros dirigentes que luego ocuparon cargos en el imperio, es posible que el pensamiento del maestro, con sus críticas e innovaciones, no fuera del todo acorde a los fines de esa institución.

Nuestro interrogante se basa en que Vitoria no era un joven que pudiera obnubilarse con ese puesto o con la importancia de la nueva institución. Por catorce años (desde 1508 cuando contaba con 22 años de edad) había vivido, recibido una formación y trabajado, en uno de los centros más adelantados de su tiempo, la universidad de París. Donde pasó siete años dando clases (fue habilitado de manera especial por el Capítulo de Génova en 1516 con treinta años de edad), y dedicado a trabajar en su tesis doctoral a partir de 1517 con 31 años cumplidos.

Los dos últimos años que vivió en el país galo y los posteriores, fueron marcados por la difícil situación a raíz del estado de guerra entre Francia y España. Al principio de la contienda en 1521 estuvo en Francia hasta los 35 años. Luego en España en 1522 con 36 años, cuando se lo requirió para ocupar una cátedra en el San Gregorio. La guerra se prolongó por tres años más, hasta el 14 de enero de 1526 en que se firmó el Tratado de Madrid cuando frisaba los 40 años. Curiosamente es el mismo año, sólo que el 12 de setiembre, en que ganaba y se hacía cargo de la Cátedra de Prima de Teología de la universidad de Salamanca.

No creemos que el maestro salmantino haya permanecido indiferente y en silencio frente a estos hechos bélicos. Si además en su labor docente desarrolló la

Primera Parte y la *Primera de la Segunda Parte de la Suma Teológica*, en especial ésta última, tuvo material para explicar la teología como instrumento de diálogo y paz. Lamentablemente de sus clases en el San Gregorio no se han conservado las lecciones que dictó. Pero si tenemos en cuenta que en Salamanca se daban los mismos contenidos, podemos concluir que debe haber estado presente su preocupación por los problemas del hombre, en especial la paz.

En este sentido las palabras de su discípulo Melchor Cano citadas por Hernández Martín, ayudan a desentrañar el espíritu crítico de Vitoria:

Si él, (se refiere a Vitoria) mediante sus lecciones, hubiera podido manifestar a los franceses, a los alemanes y a los italianos con cuánta agudeza, elegancia y suavidad es necesario llevar a cabo las disputas teológicas, no se encontrarían entre ellos los estudios escolásticos tan postrados como hasta ahora. De esto creo que les viene a algunos el desprecio por la Escuela: de investigar mal y por su exclusiva cuenta sobre abstrusas cuestiones llegando con ello a disparatas y erróneas conclusiones, y a muy poco felices resultados. (Hernández Martín, 1995, p. 90)

Es nuestra opinión que la formación en París y su visión crítica le imprimieron a sus lecciones en el San Gregorio una impronta que no terminó de convencer a los directivos del colegio, sin que por ello negaran su capacidad, y el fallecimiento de fray Pedro de León, titular de la Cátedra de Prima de Teología en Salamanca, fue la mejor salida de Vitoria de Valladolid.

Por el contrario, si seguimos la opinión tradicional, concluimos que Fray Francisco de Vitoria era considerado un docente de lo mejor para el San Gregorio, pero que se decidió aprovechar que la cátedra de Prima de Teología estaba vacante, para afianzar la reforma de la orden dominica, a la que pertenecía Vitoria, en la universidad de Salamanca. En algunos aspectos es la posición de Teófilo Urdániz quien en su *Introducción biográfica* a su edición de las *Obras de Francisco de Vitoria*, nos dice con relación a la docencia en el San Gregorio: Debió satisfacer plenamente las esperanzas aun de los más exigentes, pues en tan poco tiempo adquirió crédito excepcional de primer maestro en teología. (Urdániz, 1960, p 19) Sin duda, Urdániz se refiere a que el Capítulo Provincial de 1525, celebrado en el convento de San Pablo de Burgos, le había concedido el grado de Maestro en Sagrada Teología a Francisco de Vitoria. Se trataba del último nivel al que podía

aspirar un profesor de Teología en base a los méritos que exponía por conocimiento y labor docente, y requería que fuese otorgado por un Capítulo General, o bien por el Maestro General de la Orden, cargo que cumplía García de Loayza, buen conocedor de los méritos de Vitoria.

Sin embargo también afirma que:

Su enseñanza en Valladolid debió tener, sobre todo, el carácter, como se decía entonces, de ejercicio de ostentación. Era la presentación del doctor sorbónico entre los teólogos castellanos, que contaban también con eminentes figuras. El colegio de San Gregorio, por su carácter nacional, era un centro muy apto para tal exhibición, de donde fácilmente se difundiría su fama a otras escuelas (...). (Urdánoz, 1960, p. 18).

Posición con la que no estamos de acuerdo, pues no encaja ni con la institución, ni con la persona de Vitoria.

Para la mayoría de los historiadores la cátedra de Prima de Teología de la universidad de Salamanca era una especie de “presa del león”, una cátedra que los dominicos consideraban propia por el sólo hecho de que la conservaban desde mucho tiempo atrás, con apenas una interrupción, la de Pedro de Osma. Urdánoz (1960) nos dice:

Era esta la más importante cátedra teológica en España y venía siendo regentada por los dominicos desde que se instituyó la oposición en 1416, sin otra interrupción que el caso lamentable de Pedro de Osma (...). La Orden tenía sumo interés en conservar este puesto, por lo que pondría especial empeño en designar como opositor al teólogo más cualificado (...) y que con más garantías de éxito pudiera hacer la oposición a aquella cátedra. (p. 19)

Hernández por su parte cuenta: Al vacar la cátedra de Prima de Teología por muerte de fray Pedro de León, las banderías de los partidos comienzan a agitarse para elevar a su candidato a la cúspide de la docencia universitaria. Los dominicos, ávidos de continuar con la presa, tenían siempre alguno en la reserva, preparado para lanzarse sin dilación a la escalada. (...) Desde que Vitoria vino de París, y la fama de sus cualidades de maestro corrió por los conventos dominicanos del reino,

los superiores no debieron de dudar mucho en la elección de un candidato para Salamanca. (Hernández Martín, 1995, p. 68-69)

Fraile Delgado nos dice: A la muerte del dominico Pedro de León quedaba vacante (la cátedra de Prima de Teología) y la Orden propuso a Vitoria para optar a dicha Cátedra. Los dominicos tenían sumo interés en que uno de los miembros de su Orden la regentara, como había sucedido desde 1416 (...). (Fraile Delgado, 2004, p. 37)

Al parecer el indicado para ocupar esa cátedra y candidato natural por la orden dominica era Diego de Astudillo, ex colegial del San Gregorio y docente en el colegio San Esteban. Contaba con experiencia docente y fama de sabio. Pero al decir de Vitoria: *El maestro Astudillo sabe más que yo, pero lo vende peor* (Hernández Martín, 1995, p. 69), entendemos que el maestro salmantino conocía su capacidad para adquirir y transmitir conocimientos.

Es así que nos encontramos a Francisco de Vitoria luchando por una Cátedra que encerraba todo un símbolo del poder que la Orden de los Predicadores detentaba en Salamanca, estaba en juego el prestigio del proceso de reforma que se esforzaba por consolidar la orden. Recordemos que el estudio y la ciencia eran parte de la preocupación de la vida monástica de los reformados.

La Cátedra de Prima de Teología era en sí un espacio de poder. Este juego de tensiones puede ser percibido con claridad al ver que el otro postulante no dominico, Pedro Margallo (docente de Filosofía Moral en Salamanca), mantuvo en secreto su candidatura y sólo el último día de plazo firmó para rendir la oposición.

A propósito de lo que comentan los historiadores, de que la Cátedra de Prima de Teología de Salamanca representó un espacio muy deseado por los profesores y al mismo tiempo muy respetado, pues muchos pudieron haberse presentado y no lo hicieron porque consideraban muy fuerte la apuesta. Tampoco dudamos que hubiese temor a que docentes de la universidad de Alcalá, de reciente fundación en esos años, pero que contaba con profesores de gran nivel, se presentasen a disputar el cargo y lo ganasen. Entre los probables candidatos estaban Juan de

Zalazar al que sus conocimientos le abrieron las puertas del Concilio de Trento y también Miguel Carrasco, sin embargo ninguno tomó el reto.⁸

Los pocos años en el San Gregorio dieron a Vitoria el aplomo y serenidad para enfrentar las pobladas clases de alumnos de Salamanca, y ganarlos para su candidatura. Mostró que poseía las condiciones para ocupar una cátedra que marcaba el estatus y el prestigio de la Orden de los Predicadores. A la pregunta por los tres años en el San Gregorio debemos ahora reformularla inquiriendo: ¿Era de tanta importancia la Cátedra de Prima de Teología de Salamanca, que la Orden prefirió antes que perderla, quedarse sin un profesor del calibre de Vitoria en el San Gregorio? Porque entonces sería pertinente que nos repreguntáramos ¿Será que su paso a la Universidad de Salamanca estaba pensado para ocupar un espacio clave en la política de reforma, que tanto la orden dominica como la Corona castellana llevaban adelante? No pretendemos una respuesta sino preguntarnos por los momentos históricos claves para, como nos decía Bourdieu, encontrar la estructura de las estaciones del trayecto del metro, en este caso desde el año 1522 al 1546. (Bourdieu, 1977, p. 82)

3.4 El profesor de Salamanca

Para hacerse cargo de la Cátedra de Prima de Teología, Vitoria dejó el colegio San Gregorio en Valladolid y pasó a residir en el convento de San Esteban de Salamanca, en la ciudad del Tormes. Allí juró los estatutos de la universidad el 21 de setiembre de 1526. Por exigencia de los estatutos convalidó los grados académicos obtenidos en París.

Según Hernández Martín este trámite lo cumplió el 12 de setiembre, diez días después que diera su clase y oposición venciendo al portugués Margallo. La convalidación fue concedida el 21 de setiembre, mismo día que aprovechó para jurar los estatutos y quedó sin problemas para iniciar las clases del curso en el mes siguiente, el 18 de octubre de 1526.

⁸ Sobre el tema puede consultarse Hernández, *Historia de la Provincia Dominicana de España en*: http://www.filosofia.tk/oprhernandez/historia_de_la_orden.htm y obras digitalizadas en la página personal de Hernández <http://www.filosofia.tk/oprhernandez/obras.htm> . Hay mucha bibliografía que la misma universidad de Salamanca aporta.

También el convento de San Esteban, su lugar de residencia, estaba adherido a la línea reformista con estrictez, observancia de la Piedad monástica y una marcada exigencia en el estudio. A ello había contribuido fray hurtado de Mendoza con el apoyo del Maestro General de la Orden, fray García de Loayza.

De nuevo advertimos que la designación de Vitoria fue de mucha utilidad a los reformadores pues a las tres semanas de ser admitido en el claustro de profesores, fue elegido diputado y debió ocuparse en los problemas administrativos de la universidad de Salamanca. (Hernández Martín, 1995, p. 95).

En general sus biógrafos resaltan su honradez, ésta hizo que se lo comisionara para delicadas misiones de carácter económico. Al respecto mencionaremos dos casos: la hambruna se abatió sobre Salamanca y también la compra de una imprenta.

Si bien se había tenido cuidado en fundar la universidad en un lugar que no careciera de buenos y variados alimentos, de acuerdo a lo solicitado por Alfonso IX, Fernando III y Alfonso X. La realidad era que este flagelo y la peste que le seguía se presentaba en la ciudad del Tormes con cierta regularidad. Al parecer el origen de estas hambrunas eran las sequías periódicas que causaban la pérdida de las cosechas. Pero en paralelo se daba la maniobra de acaparar el trigo por parte de los comerciantes especuladores que buscaban venderlo luego más caro. La situación se tornó insostenible en 1528 en que más de un millar de estudiantes protestaron ante las autoridades y profesores por la carestía y falta de alimentos. Los gremios de estudiantes exigieron una solución rápida que evitara el despoblamiento de las aulas y la crisis de la Universidad. El rector conjuntamente con el consejo envió compradores (al parecer Vitoria y Soto), que trajeron trigo más barato de las comarcas vecinas. Otro tanto ocurrió en 1539 en que Domingo de Soto trajo de Toledo el trigo que pagó Vitoria, porque ocupaba el cargo de depositario de la universidad. Esto se le encomendó en otras oportunidades más. (Beltrán de Heredia, 2001, p. 13-20). No es por anécdota que resaltamos estos hechos, lo hacemos porque en los siguientes capítulos aludiremos a su pensamiento económico y se encontrarán citas a propósito de su desempeño en este ámbito.

El otro suceso que mencionaremos es su preocupación por disponer de los recursos necesarios para la enseñanza de los alumnos. Entre sus urgencias se destacó la importancia que dio a la biblioteca competente y bien actualizada.

Estudiar requiere libros y sus demandas fueron escuchadas primero en 1530, en que se lo encomendó para la compra de libros para la facultad de teología. No quedó conforme y tras muchas insistencias en 1539 logró ser encargado, por comisión académica junto a otros profesores, de la compra de una imprenta. Sabía de la importancia de editar libros, él mismo lo había experimentado en Francia cuando, entre otros libros, editó en 1520 los *Sermones de Pedro de Covarrubias, O.P.* El 4 de marzo se anunció la compra y el 24 de junio se presentó la imprenta en Salamanca. (Hernández Martín, 1995, p. 92-93)

Los casos propuestos ilustran la visión integral que el maestro salmantino tenía del hombre. No sólo el alimento material, y la justicia de conseguirlo, sino también el alimento científico con los necesarios recursos para transmitirlo. Vitoria es maestro, pero además tiene la mirada crítica para con el sistema en que le toca vivir y desarrollar su obra. Los recursos para el estudio de los alumnos no son un lujo, son una necesidad que tiene que ser satisfecha con bienes de la mayor calidad posible.

Es el profesor comprometido con su realidad, la conoce dinámica y aporta respuestas para la convivencia humana. Su idea es que el hombre es naturalmente bueno, pero para ser mejor, debe tener asegurado el acceso al alimento y al conocimiento. De otra manera la comunidad humana no podrá practicar la justicia como condición necesaria para la convivencia.

3.4.1 Los hechos acaecidos durante su profesorado en Salamanca

En los inicios de nuestro proyecto de investigación decíamos que nuestro trabajo apuntaba a un análisis de aspectos de su pensamiento en relación con las diferentes circunstancias de su vida y los problemas a los que debió hacer frente, a saber: La interpretación de las tensiones políticas, bélicas y jurídicas en Europa y las derivadas de la legitimidad de la conquista de América, objeto de debate en el tiempo de Vitoria.

Al exponer ahora los hechos políticos, bélicos y económicos que se sucedieron durante su docencia en Salamanca, apuntamos a mostrar que se ocupó de pensar su realidad histórica en temas como el poder, la justicia y el derecho de guerra y el mantener una conducta moral como condición de la convivencia.

Los años que pasó como profesor de la cátedra de Prima de Teología están enmarcados en la guerra que en el siglo XVI se dio entre España y Francia. Se la conoce como *Guerra Italiana*, porque estaban en disputa los territorios del Reino de Nápoles, el Ducado de Milán y también el Ducado de Borgoña, reclamado por Carlos V, en Francia. (Ver mapa N° 1)

En realidad esta guerra se había iniciado en 1494 con Fernando el Católico y Carlos III de Francia, y se extendió, aunque no de manera continua hasta 1559. Podemos decir que este conflicto bélico lo acompañó a Francisco de Vitoria, toda su vida.⁹ Durante el periodo como profesor de Prima de Teología, tomó parte activa de estos problemas, involucrándose desde su cátedra.¹⁰ De los años siguientes a este de 1526, rescataremos aquellos hechos que a nuestro juicio son relevantes y que actuaron a manera de disparador de ideas, para el maestro de Salamanca.

Haremos una última mención relacionada a ese año de 1526 y es el hecho de que Francisco Pizarro realizaba su segundo viaje en busca de noticias sobre el reino del Perú, los informes que obtiene le hacen viajar de regreso a España con el objeto de obtener la Carta de las Capitulaciones¹¹ para conquistar las tierras que se encontraban al Sur de Panamá por el océano Pacífico. Respecto de esta situación

⁹ Guerra Italiana: Por su riqueza y ubicación el Reino de Nápoles era ambicionado por varias potencias europeas de la época. Los franceses lo poseyeron hasta 1435 con la muerte de Juana II de la dinastía Anjou – Durazzo. Desde 1442 se encontraba en poder de Aragón que también poseía Sicilia desde 1282 y Cerdeña desde 1323. Los franceses intentaron recuperarlo en 1494 en lo que se conoce como la primera Guerra Italiana, que duró hasta 1498. La presión francesa continuó en la Guerra Italiana de 1499 a 1501. La siguiente ocurrió entre 1501 – 1504. Entre 1508 y 1516 se desarrolló la Guerra Italiana de la liga de Cambrai. (Vitoria se encontraba estudiando en Francia desde 1508) Nos interesan las guerras que se darán a partir de 1521 en que Francisco de Vitoria deja Francia y regresa a España. Las Guerra Italiana tendrán sus actores principales en Francisco I y Carlos V a saber: Guerra Italiana de 1521 al 1526. Guerra Italiana de la liga del Cognac 1526-1529 finalizada con la paz de Cambrai. Guerra Italiana de 1536-1538. Y la Guerra Italiana de 1542-1546 año del fallecimiento de Vitoria. De los veinte años que vivió a su regreso de Francia como profesor en España, quince transcurrieron en guerra. Cabe aclarar que la contienda entre estos países se extendió hasta 1559.

¹⁰ En realidad hizo más, pues escribió dos cartas al Condestable de Castilla, Don Pedro Fernández de Velazco con la intención de que se opusiera a la guerra con Francia en 1536. La ofensiva del ejército de Carlos V en Provenza no terminó bien, pero el Emperador quedó satisfecho de haber llevado la guerra a territorio francés. Ambos enemigos se preparaban para continuar la guerra. Carlos regresaba a España para pedir dinero y formar un nuevo ejército, debía reunirse con su canciller, el Condestable, que se opuso a otorgar lo que el emperador pedía. Su opinión era que Carlos V no debía romper con Francia, de acuerdo con una carta que dirigió a la Emperatriz Isabel el 26 de enero de 1536.

¹¹ La Capitulación de Toledo: Una Capitulación es un documento que la Corona otorgaba en favor de una persona, en el que se detallaban los poderes con los que era investido. En este caso la Capitulación de Toledo contiene el poder que se daba a Pizarro como gobernador de las tierras que conquistara. Después de negociar los términos capitulares con el Consejo de Indias, firmó un acuerdo con Isabel de Portugal, reina consorte y con poderes por su esposo Carlos V, el 26 de julio de 1529. Entre las concesiones están: 1. El privilegio de descubrir y conquistar toda la región comprendida entre el río Témula o Santiago y las 200 leguas al sur de este punto a Francisco Pizarro. 2. Dar a Pizarro los títulos de gobernador de “Nueva Castilla” (Perú), Capitán General, Adelantado y Alguacil mayor, con la facultad de encomendar indios y percibir un sueldo anual de 725 000 maravedíes. 3. A Diego de Almagro se le concede la gobernación de la Fortaleza de Tumbes, y se le asciende a la categoría de Hidalgo con un sueldo anual de 300 000 maravedíes. El original de la Capitulación de Toledo se consulta en http://www.cervantesvirtual.com/bib/historia/CarlosV/9_9.shtml

Vitoria escribió a fray Miguel de Arcos, y le confió sus malas impresiones y afirma no entender la justicia de esta conquista. Mostró además su fastidio por las acciones de los “peruleros”.

3.4.2 Vitoria en el proceso de Desiderio Erasmo de Rotterdam

La casi totalidad de los autores consultados para este trabajo, dejaron en sus obras un lugar para opinar, respecto de la posición de Vitoria sobre las ideas de Erasmo.

Nos ocuparemos brevemente de un suceso que ocurrió antes que el maestro salmantino cumpliera el año al frente de su cátedra. Se trata del dictamen de Fray Francisco de Vitoria sobre la obra de Erasmo.

El 22 de marzo de 1527 se leyó en el claustro de diputados la carta enviada por el inquisidor Manrique, en la que solicitaba permiso para que Fray Francisco de Vitoria asistiera a la junta de Valladolid como primer paso para dilucidar si había materia de error en los escritos de Erasmo, y responder a las acusaciones de sus oponentes. La asamblea de los profesores propuso y así se hizo, que Vitoria acudiera a la junta por mandato de la universidad. Con esta medida se evitaba que fuera multado por no leer en su cátedra. ¿Por qué fue llamado Vitoria para esta misión?

Al parecer el maestro de Salamanca tenía fama de simpatizar con las ideas de Erasmo, esto se desprende de una carta que Vives le envía al humanista holandés el 13 de junio de 1527, en la que se puede leer:

Tiene este Victoriano (¿Diego de Vitoria?) un hermano carnal que en nada se le parece a saber: Francisco de Vitoria, dominicano también teólogo de París, varón del mayor renombre y autoridad entre los suyos, el cual, y no una vez sola, ha defendido briosamente tu causa en una muy concurrida reunión de teólogos del Colegio de París; está en esa suerte de controversias sumamente ejercitado, y desde su niñez ha tenido un trato muy feliz con las buenas letras, te admira y te profesa adoración (...). No me cabe la menor duda de que asistió a aquella reunión de la que escribe Virués y que debió de celebrarse un día después de la Ascensión, Francisco de Vitoria profesa en Salamanca aquella cátedra que allá llaman de “prima”, con no escasa retribución. (Rovira, 2004, p. 93-94)

Es muy probable que el inquisidor Manrique conformara la junta con la mayor cantidad de erasmistas posible para que se lograra alcanzar una resolución favorable al humanista holandés. Por ello se lo convocara a Vitoria, pues el hecho de considerarlo un erasmista hizo que lo llamaran para discutir las posibles herejías del holandés.

La mayoría de las autoridades políticas y eclesiásticas simpatizaban con las ideas de Erasmo, desde el mismo Carlos V pasando por el arzobispo de Toledo, hasta el inquisidor general Alonso Manrique que, a raíz de las prédicas de los monjes contra el humanista holandés, no había tenido más remedio que abrir el proceso. (Hernández Martín 1995: 105-107)

No entraremos en polémica en favor de ninguno de los bandos, sólo resaltaremos que la crítica de Erasmo contra la forma de vida de algunos monjes es clara en su carta a Vitoria. Recordemos que durante el siglo XV se dio un relajamiento en las costumbres del monacato. El abuso de poder acompañado por la riqueza de algunas órdenes habían levantado fuertes críticas de predicadores populares y de movimientos de piedad e incluso de Lutero. Decía Erasmo:

Ya pasaron muchos años que unos frailes, no más que de nombre, cuando en hecho de verdad no hay cosas que sean menos, han personificado en mí la hostilidad de que se sienten rodeados no por otra razón sino porque se persuadieron que del florecimiento de las buenas letras y del renacimiento espiritual del cristianismo, que medita recobrar el vigor primitivo, experimentarán alguna merma en sus comodidades o en su autoridad; a pesar de que apenas existe otro a quien sean más entrañablemente queridos que a mí. (Rovira, 2004, p. 95)

Esta crítica por demás cierta en muchos casos, había levantado en el espíritu de otros monjes el deseo de reforma y de volver a las fuentes. En nuestra opinión la denuncia de Erasmo expuesta en el texto anterior se da en un todo de acuerdo con el revivir de la vida monástica, en el sentido de que incluso en la Orden de los Predicadores se asistía a esa reforma como ya comentamos en la nota de pie de página N° 1 de este mismo capítulo. Reforma que había puesto límites a los excesos de algunas órdenes monásticas que “experimentaron alguna merma en sus comodidades o en su autoridad.” Reforma a la que Vitoria pertenecía y que se afianzaba en la mayoría de los monasterios dominicos.

A nuestro juicio, el maestro de Salamanca dio muestras de equidad en esta situación, pues si bien estuvo de acuerdo con Erasmo en las cuestiones del exceso de poder y falta de testimonio de vida cristiana, eso no lo convirtió en un partidario, y no dejó de llamar la atención en aquellas proposiciones del humanista holandés que se encuentren reñidas con la teología. Todo lo fundamentó no solo desde los escritos teológicos, sino también con citas de la sagrada escritura, como gustaba a Erasmo.

Transcribiré a continuación una breve parte de la censura de Vitoria, que se encuentra en la obra de la Dra. Rovira, para ejemplificar lo expuesto:

En segundo lugar digo que aquella proposición fue expuesta de forma inoportuna y temeraria por Erasmo después de que había expuesto que sólo el padre es llamado verdadero Dios en el Evangelio, y que el Espíritu Santo no es llamado Dios ni por Hilario ni por los anteriores. Además, no obstante las adiciones que presentó en la segunda edición, puede parecer de esta manera que Erasmo no desapueba una cierta parte de la tradición de la Iglesia en la que creemos y predicamos muchas cosas no claramente expresadas en las sagradas letras sino que más bien alaba la religión de los antiguos, los que, como él mismo piensa nada osaban afirmar excepto aquello que estuviera contenido con precisión en las sagradas letras, y esto específicamente sobre el Espíritu Santo; y si Erasmo no está de acuerdo con esto, ciertamente deja a los lectores un texto crítico y peligroso.

En último lugar digo que todos esos puntos objetados por Erasmo son de tal tipo que si él mismo tuviera una opinión católica, como es conveniente creer, a pesar de ello en nada habrán de ser útiles para confirmar la fe y podrán dañar muchísimo la fe de hombres débiles o ligeros o novatas, los cuales pueden ser arrastrados hacia variadas suspicacias por las proposiciones de Erasmo, de modo que aquellas cosas que son propias de la fe caigan en sospecha en la misma medida que antes las creían.

Y reconozco que no debe desdeñarse el escándalo de los hombres pusilánimes y deben evitarse polémicas de este tiempo porque esto no puede suceder por otra razón sino para que se quiten o corrijan estas opiniones y otras semejantes de Erasmo y afirmo que yo he dicho estas cosas al mismo Erasmo y él no se mostró renuente. (Rovira, 2004, p. 73-74)

Para entender mejor la situación seguiremos el orden dado por las fechas:

Marzo de 1527

Junta en Valladolid convocada por el inquisidor Manrique a primeros de marzo de 1527. Es suspendida y el inquisidor reprende a los miembros por soliviantar al pueblo tachando de hereje a Erasmo.

Segunda convocatoria de la junta por el inquisidor para el 28 de marzo, lectura de su carta en Salamanca el 22 de marzo solicitando a fray Vitoria. Los teólogos convocados fueron veintinueve en total, aunque no todos estuvieron desde un principio. Entre otros, algunos ya nombrados en este trabajo: Diego de Astudillo, Pedro Margallo, Alonso Virués, etc.

Abril de 1527

Carta de Juan de Vergara a Erasmo del 24 de abril. En ella su autor, Vergara, le da noticias al humanista holandés de lo ocurrido en la junta de Valladolid desde su apertura, incluso le da cuenta de su situación: “Dícenme que a mí se me excluyó del número de estos censores recusado por los adversarios por mi afición demasiada a tu persona y a tu doctrina” (Rovira, 2004, p. 86). Vergara le da un consejo a Erasmo, a saber:

Ahora, y este es un consejo de inspiración personal mía, procura por cualesquiera medios conservar y retener la gracia del Sumo Pontífice y por gran ahínco en granjearte el favor del amplísimo Colegio de Cardenales [...] y empeñarte en que el elogio de todos tus libros contenidos en el catálogo procedan de la Sede Apostólica [...]. Con ningún otro recurso conseguirás aplastar su tesonera testarudez... (Rovira, 2004, p. 88).

Por lo que se puede advertir que la situación de Erasmo estaba muy comprometida.

Junio de 1527

Carta de Luis Vives a Erasmo del 13 de junio de 1527. Muy importante pues sólo por el testimonio que Vives aporta en esta carta, a Vitoria muchos historiadores lo consideraron erasmista. Rescataremos tres informaciones contenidas en ella:

1. Que Vives recibió de Virués actas de una sesión de la junta, en la que estuvo presente el Inquisidor Manrique, las que luego de traducirlas al latín, las envió a Erasmo.

2. Vives le da información sobre Francisco de Vitoria, hermano de Diego de Vitoria (Vitoriano en la carta), el adversario que predicaba en Burgos. Le dice además que presenció en algunos debates la defensa que Francisco de Vitoria hacía de sus ideas. Declara que el salmanticense es admirador de Erasmo.

3. Opina que el problema en España lo ha producido la publicación romanizada del *Enquiridión* y los negativos efectos que causó su lectura en la población monástica.

Se dio inicio a las reuniones de la junta evaluadora el 27 de junio de 1527, luego de la lectura y estudio de las cuestiones de Erasmo puestas en juicio.

Julio de 1527

-Lectura del “parecer” de fray Francisco de Vitoria el 6 de julio de 1527. Esa fecha está en las hojas que presentó al inquisidor, por ello sólo se admite como posible.

Agosto de 1527

-Disolución de la asamblea el 13 de agosto a raíz de una peste que se extendió por Valladolid. El Inquisidor Manrique anunció que la trasladaría a otra ciudad o la convocaría cuando la situación mejorara.

Noviembre de 1527

-Erasmo de Rotterdam escribe una carta a un teólogo español sorbónico, es decir a Francisco de Vitoria. En ella podemos advertir que:

-En primer lugar está al tanto de la situación de la junta de Valladolid presidida por el inquisidor Manrique respecto de la cual:

Exhibiéronse los artículos no sólo descarados y banísimos, sino también peligrosos de tratar por razón de los imbéciles que tampoco faltan en España, o por judaísmo o por su paganismo. Comenzó a tratarse la cosa; pero luego el negocio degeneró en furioso tumulto, y la peste, por fin, súbitamente declarada, disolvió el sínodo. (Rovira, 2004, p. 97)

-En segundo lugar advertimos su posición a favor de las Sagradas Escrituras y los Padres de la Iglesia, contra una fundamentación de las verdades de fe a partir de la Teología y la Filosofía.

-Por último en tercer lugar encontramos el pedido de colaboración de Erasmo para que Vitoria se vuelque a su favor y aconseje a su hermano Diego (Pedro en la carta) de lo vano de la discusión que sostiene.

Si observamos las fechas y algunas expresiones de los autores de estos documentos es evidente que Erasmo estuvo informado en todo momento del desarrollo de la Junta de Valladolid. Las noticias pudieron llegarle por seguidores como Vergara y Virués. Por estos últimos concluimos que los artículos seleccionados por los monjes de la Junta, eran adversos a Erasmo, según el consejo de Vergara: "...procura por cualesquiera medios conservar y retener la gracia del Sumo Pontífice y por gran ahínco en granjearte el favor del amplísimo Colegio de Cardenales."

Suponemos que también Vitoria estuvo en contacto con el humanista holandés y lo mantuvo informado, aunque no hayan aparecido cartas que lo atestigüen. En efecto, en su parecer leemos: "[...] y afirmo que yo he dicho estas cosas al mismo Erasmo y él no se mostró renuente." (Rovira, 2004, p. 74), señala que las objeciones que expuso ya se las había comunicado a Erasmo y éste no había objetado ni atacado sus correcciones. De ser así, esta comunicación debió darse antes de la carta que el humanista flamenco mandara al Doctor Sorbónico, es decir, Vitoria, lo que además nos lleva a otra conclusión: que la intención de Erasmo es que lo defendiese, no de los colegiados de la Sorbona, sino de los colegiados de Salamanca y de su hermano Diego (Pedro en la carta), que era donde ejercía su cátedra Vitoria.

En nuestra opinión Vives exageró el sentir de Vitoria respecto de Erasmo cuando dice que "...te admira y te profesa adoración;..." Es probable que esas discusiones de ambientes universitarios, de las que fue testigo Vives le hicieran creer que existía una excesiva simpatía que no era tal. Lo que se muestra evidente de la lectura del "parecer", es que el maestro salmantino mantenía una conducta acorde al conocimiento que profesaba, y no estaba dispuesto a ser laxo en cuestiones teológicas. Apoyaba lo que consideraba sin error, pero corregía y aconsejaba en las ideas equivocadas de acuerdo al daño que pudiesen causar en los lectores.

No entendemos por qué razón algunos investigadores sostienen que Erasmo creía que Vitoria estaba en París, ya que en la carta de Vives se lee muy claro que fray Francisco "...profesa en Salamanca aquella cátedra que allá llaman de "prima", con no escasa retribución." (Rovira, 2004, p. 93 – 94) En cuanto a lo de "a un teólogo español sorbónico" con que da comienzo la carta de Erasmo puede entenderse como egresado de esa universidad, ya que frecuentemente se lo tomaba como sinónimo de la Facultad de Teología de París.

3.5 Primeras Relecciones

La primera Relección de Vitoria denominada *Sobre la obligación del silencio*, se encuentra desaparecida, y no hay constancia de que la escribiera. La Dra. Rovira en nota de pie de página señala que “[esta relección] es desconocida, se sabe su título pero no se ha conservado” (Rovira, 2004, p. 36). A continuación menciona la discrepancia entre Luis Getino y Beltrán de Heredia, en que el primero opina que “ni se dio ni se escribió”, mientras que el segundo sostiene que se extravió. La Dra. Rovira opina como Getino, porque esta Relección no aparece en la primera edición de 1557 hecha por Jacobo Boyer en Lion, edición que ella consultó para su investigación. Nosotros también seguiremos la posición de Getino, porque pensamos que Vitoria enunció el tema de la Relección, pero no pudo escribirla. Nos basamos en que el tiempo que estuvo ausente cuando se lo convocó a la junta de teólogos por el caso de Erasmo (probablemente de marzo a setiembre), un sustituto debió leer sus clases, y aunque pudo tener sus apuntes, careció del tiempo material para redactarla. Si observamos las fechas que aportamos sobre el proceso a Desiderio Erasmo llegamos a la conclusión que pudo ser dispensado, pero no hay pruebas de ello. O como dice Urdániz “Debió ser un discurso improvisado como era la costumbre general” (Vitoria, 1963, p. 108).

Por la situación mencionada vamos a considerar como la primera Relección *Sobre la potestad civil* que fue elaborada con los contenidos de clase del curso de 1527-28, y leída en la Navidad de 1528. La guerra contra la liga del Cognac acompañó con acciones que conmocionaron a la cristiandad, como el saqueo de Roma por las tropas de Carlos V y los vaivenes políticos de Génova, Venecia, y el ducado de Milán, Estados comercialmente poderosos, que lucharon por mantener su autonomía tanto de Francia como del Sacro Imperio Romano Germánico.

La segunda Relección *Sobre el homicidio*, corresponde al curso 1528-29 y se tiene la fecha en que se dio públicamente, 11 de junio 1530. Al parecer y de acuerdo a lo que Vitoria declara en el comienzo de esta Relección, una sobrecarga de trabajo debió enfermarlo, pero no se le permitió aplazar su exposición.

3.6 La Década de 1530 al 40

Vamos a ocuparnos del espacio de tiempo de mayor importancia en la vida de Vitoria. Un tiempo rico en acontecimientos, en producción de Relecciones y de vivencias que mantendrán al maestro de Salamanca en una constante tensión de ideas. Haremos foco en la relación entre Vitoria y Carlos V, sin olvidar el marco en que se da la bula *Sublimis Deus* y las Relecciones *Sobre la Templanza y Sobre los Indios*. También marcaremos algunos sucesos que generaron el tema de alguna Relección.

El divorcio de Enrique VIII de Inglaterra de su esposa, Catalina de Aragón, conmocionó a las casas gobernantes de Europa. En España la emperatriz a cargo del gobierno por ausencia de Carlos V, ordenó que las universidades dieran su parecer en un informe por escrito, después de que sus doctores discutieran el tema. Vitoria nos dice en la introducción de la Relección *Sobre el Matrimonio*, que no logró esquivar la presión de sus colegas de universidad para que su próxima Relección tuviese como tema su parecer de este problema. Esta Relección corresponde al dictado de clases de 1529 – 1530 y la leyó públicamente el 25 de enero de 1531.

Las siguientes tres Relecciones tratan un tema que en su tiempo fue muy delicado, si tenemos en cuenta la situación política en que se daban. Nos referimos a las Relecciones *Sobre el Poder de la Iglesia Primera*, *Sobre el Poder de la Iglesia Posterior* y *Sobre el Poder del Papa y el Concilio*. Éstas fueron dadas públicamente: a comienzos de 1532 la primera, mayo o junio de 1533 la segunda y entre abril y junio de 1534 la tercera.

Cuando Vitoria dio a conocer estas Relecciones, ya habían transcurrido cinco años del saqueo de Roma por parte de las tropas de Carlos V, y dos años del esfuerzo que éste hiciera para la unión de todos los cristianos en una confederación destinada a luchar contra el turco, como se vio en el capítulo anterior. También el año de 1532, inicio de esta trilogía de Relecciones, es el de la victoria de Graz que como se dijo terminó con la frágil alianza de la comunidad cristiana europea. Por último, en el año 1533 comenzaron las tratativas diplomáticas de Francisco I con Solimán que posibilitaron el tratado de 1536. La situación que hemos expuesto, que se dio cuando Vitoria leía en forma pública estas Relecciones hizo que las ideas del maestro salmantino tuvieran buena acogida por parte de la corte imperial. En líneas

generales, respecto de la potestad del Papa y el Concilio, postuló que Iglesia y Estado son sociedades perfectas y por ello ninguna puede estar subordinada a la otra. El Papa no es Señor del orbe ni tiene jurisdicción sobre los infieles. Tampoco puede deponer autoridades civiles ni conceder bienes temporales que no les sean propios. La potestad eclesiástica no reside de igual forma en la Iglesia universal como la potestad civil en toda la República. Esto porque la jerarquía en que se organiza la Iglesia tiene un fin y una misión, y que para dar su cumplimiento recibe una asistencia sobrenatural. De hecho el fiel no pertenece por naturaleza o por algún derecho a la Iglesia, sino que debe querer hacerlo de manera libre y consciente. Cristo es la cabeza y en el Papa su Vicario. El Concilio está por debajo de la potestad del Papa ya que los decretos que deben reformar la Iglesia no pueden ser impuestos al Papa, sino que el Concilio está para hacerlos cumplir.

Decimos que en general hubo una buena acogida de estas ideas por parte de las autoridades imperiales, Vitoria mantuvo la potestad civil de igual calidad y fuera de la potestad eclesiástica. Pero la figura del emperador, realizada por la coronación en Bolonia hecha por el Papa Clemente VII (el mismo que sufriera el saqueo en Roma), el 22 de febrero de 1530, quedó en duda por lo que Vitoria expuso respecto de la potestad papal: que el Papa no podía comunicar autoridad a los reyes y potestades seculares, ya que no posee dominio directo sobre lo temporal. (Urdánóz, 1960, p. 225) Por esta razón agregar que el título de propiedad de los territorios de América basados en la donación papal, según el maestro de Salamanca, carecían de validez. La siguiente cita viene a modo de síntesis:

Él (Vitoria) aspiraba a una Iglesia renovada (...) los puntos que compondrán luego el programa reformista del concilio de Trento son tratados por él (...): la acumulación de beneficios, la falta de residencia de los obispos, el lucro de carácter simoníaco, la composición canónica por bienes dudosa o malamente adquiridos. Sus críticas son siempre respetuosas, pero fuertes, señalando el mal con el dedo y pidiendo su solución inmediata, para no agrandar o multiplicar los abusos. (Hernández Martín, 1995, p. 127).

El año de 1534 y en torno a la posible fecha en que leyó la Relección *Sobre el Poder del Papa y el Concilio* se produjo la visita de Carlos V a la ciudad del Tormes y a la universidad de Salamanca. Aunque protocolar, las constituciones preveían estos

encuentros donde los profesores eran avisados de la presencia del emperador en sus clases. El viernes 19 de junio de 1534 según consta en los libros de la universidad, Carlos V estuvo presente en el aula de Francisco de Vitoria. Se trataba de la principal de las cátedras, la de Prima de Teología. No sabemos si fueron unos minutos o la clase completa, lo cierto es que frente a Vitoria estuvo el sujeto concreto, cuyas acciones llevaron al maestro salmantino a escribir sus Relecciones.

Un testimonio más veremos que según Vicente Beltrán de Heredia, por los hechos que se ventilan correspondería al año de 1534. Se trata de la carta que Vitoria envía a su amigo Fray Miguel de Arcos. De este documento extraeremos la situación que vivió el maestro de Salamanca.

Lo mismo procuro de hacer con los peruleros, que aunque no muchos, pero algunos acuden por acá. No exclamo ni recito tragedias contra los unos ni contra los otros, (...) sino que no entiendo, y que no veo bien la seguridad y justicia que hay en ello, que lo consulten con otro que lo entienda mejor. Si lo condenáis así ásperamente, escandalizanse, y los unos allegan al Papa, y dicen que sois cismático porque pones dudas en lo que el Papa hace, y los otros allegan al emperador, que condenáis a su majestad y que condenáis la conquista de las Indias, y hallan quien los oiga y favorezca. (Rovira, 2004, p. 196)

Lo que cuenta Vitoria es que personas que participaron en la conquista del Perú (de ahí lo de peruleros), lo consultaron para conocer la licitud de sus acciones. El maestro salmantino que no hace reprensiones exageradas, encuentra injusta la guerra y lo ganado en ella. Cuando condenó estos actos, algunos se escandalizaron y lo acusaron de cismático, que ponía en duda lo hecho por el Papa (recordemos las tres Relecciones sobre la Iglesia y el Papa que Vitoria leyó en público). Otros alegaron que condenaba al emperador y a la conquista de las Indias. Molestos por ello buscan y encuentran “quien los oiga y favorezca” y esto puede entenderse como: a) otro confesor los atendió y justificó. O también que b) la queja la pusieron en la corte papal o en la imperial, y que fueron escuchados y justificados. Esto último de mucho peligro para Francisco de Vitoria como el mismo lo admite: “(...) y confieso mi debilidad, que huyo cuanto puedo de no romper con esta gente. Pero si estoy obligado a responder, al cabo digo lo que siento” (Rovira, 2004, p. 196). En la carta se advierte la tensión de sentimientos que vive su autor, desde un esfuerzo por no “recitar tragedias”, pasando por la perplejidad del espíritu que le hace decir, “no

entiendo, y que no veo bien”, hasta el temor que le hace huir de esta gente, que sólo busca la absolución para sus actos. Quizá esta situación haya ayudado a romper con el plan de trabajo que hasta esos momentos llevaba adelante dado que en las Relecciones posteriores, si bien mantuvieron en parte los temas críticos, no fueron tratados como en las primeras. Las siguientes Relecciones fueron: *Sobre el aumento de la caridad*, curso 1533-1534 y leída el 11 de abril de 1535; *Sobre aquello a lo que está obligado el hombre cuando llega a la edad de la razón*, correspondiente al curso 1534-1535, leída hacia junio de 1535 y *Sobre la Simonía*, del curso 1535-1536, leída entre mayo-junio de 1536.

Pero en América se redactaba otra carta que causó el otorgamiento de la Bula *Sublimis Deus* por el Papa Paulo III en 1537. Nos referimos a la que el obispo de Tlaxcala, también dominico, Julián Garcés escribió entre 1535-1536 y dirigió a Paulo III. Es un documento redactado en elegante latín, en defensa de los naturales de América:

Ya es tiempo de hablar contra los que han sentido mal de aquiestos pobrecitos y es bien confundir la vanísima opinión de los que los fingen incapaces y afirman que su incapacidad es ocasión bastante para excluirlos del gremio de la Iglesia. <Predicad el evangelio a toda criatura [dijo el Señor en el Evangelio]; el que creyere y fuere bautizado será salvo>. Llanamente hablaba de los hombres y no de los brutos. No hizo excepción de gentes, ni excluyó naciones, porque los apóstoles a quienes había dicho que había de hacer pescadores de hombres, habían de recoger en la red evangélica todo género de peces. (Gil – Corleto, 2003, p. 1)

Imposible soslayar el problema antropológico que se ventila en el pasaje expuesto, el hombre del Nuevo Mundo es el problema, se lo presenta en una dimensión social en la que la exclusión, el rebajar su racionalidad o el negarles la capacidad de comprensión de las ideas religiosas, constituyen un serio error de acuerdo con los destinatarios del mensaje evangélico, para “toda criatura”.

La respuesta a la carta del obispo Garcés es la Bula *Sublimis Deus*, que no aborda como tema principal la racionalidad, sino los derechos del indio a saber: “El derecho a la fe; el derecho a una evangelización pacífica; el derecho a la libertad

con la imposibilidad de ser reducidos a la esclavitud; y el derecho a la propiedad de la que no se les puede privar” (Fernández Rodríguez, 1994, p. 254).

Nos pues, que aunque indignos hacemos en la tierra las veces de Nuestro Señor, y que con todo el esfuerzo procuramos llevar a su redil la ovejas de su grey que nos han sido encomendadas y que están fuera de su rebaño, prestando atención a los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, (...) pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre (...) que dichos indios deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena (...). (Gil – Corleto, 2003, p. 1)

La Bula tiene fecha del 2 de junio de 1537, probable mismo año en que Francisco de Vitoria hacía la lectura pública de su Relección *Sobre la Templanza*.

Esta Bula muy citada en cuanto a la declaración de la humanidad de los indios, fue revocada por el Breve *Non Indecens videtur*, de mismo Paulo III, que se mostró débil frente a Carlos V que exigió anular el documento. Por carta del 10 de setiembre de 1538 al Virrey de México, Antonio de Mendoza, el Emperador declaró que todas y cualesquier bulas y breves que Bernardino Minaya pudiese haber recibido de Paulo III, se debían tener como anulados por el propio Papa y ordenó la recolección de todas las copias existentes. La exigencia de Carlos V se basó en el respeto al Patronato Real concedido por el Papa Alejandro VI a la Corona de Castilla. Toda la documentación debía pasar por el Consejo de Indias que daba el aval para su aplicación en los dominios del emperador Carlos V.

Nosotros consideramos que la declaración que se hace en la bula *Sublimis Deus* de la humanidad, libertad y derechos de propiedad de los indios es la verdadera razón de lo actuado por el Emperador. Ya hemos señalado que la reforma de la Iglesia llevada a cabo por los Reyes Católicos había dejado un férreo orden a favor de los intereses de la Corona. De hecho la encomienda había sido legislada pero no abolida, ni tampoco el servicio personal u otras instituciones que cargaron a los indios con trabajo esclavo.

La Bula *Sublimis Deus* alcanzó a ser conocida aunque se la mandara a retirar, y donde no llegó a leerse, los comentarios que se daban pusieron al corriente a todo el

que escuchaba. No nos debe extrañar que la lectura de la Relección Sobre la Templanza, en especial las ideas del texto suprimido por Vitoria en consonancia con la Bula, fueran desaprobadas por los círculos de juristas imperiales (Ginés de Sepúlveda y el licenciado Gregorio entre otros), y ésta sea la razón por la que el maestro retiró el texto y lo envió a su amigo Fray Miguel de Arcos.

Después de estos sucesos, Vitoria expuso sus mejores Relecciones: *Sobre los Indios* correspondiente al curso 1537-1538 y leída con probabilidad el 1° de enero de 1539; y *Sobre el derecho de la guerra* del curso 1538-1539 con su lectura el 18 de julio de 1540.

Vamos a situarnos en el año 1539 porque un conjunto de cartas de Carlos V destinadas a Vitoria y una al prior del convento de San Esteban de Salamanca nos permiten acceder a la importancia que Vitoria había adquirido para la política de las colonias, desde su cátedra de Prima de Teología.

Con fecha 31 de enero de 1539 el rey y su consejo envían una carta al mismo Francisco de Vitoria, cuando en realidad lo que se acostumbraba es que se mandase al prior del convento o al claustro de la universidad y sus autoridades. La misiva tenía por fin consultar unas dudas sobre las conversiones y el obispo de México, Zumárraga, solicitaba ayuda a Salamanca. Por esta razón Carlos V mandaba que:

(...) por ser como son cosas theologales, ha aparecido que conviene que sean vistas y examinadas por personas theologas, e yo por la buena relación que de vuestra persona letras y vida tengo, he acordado de os las mandar (...). Por ende yo a vos ruego y encargo, que veais los dichos capítulos y dubdas que con esta van, y, platicadas con los otros theólogos desa Unibersidad que a vos os pareciere, embyeis ante nos al dicho nuestro Consejo vuestro parecer sobre cada cosa dello, firmado de vuestro nombre y de las personas que eligierdes (...). (Rovira, 2004, p. 115)

Es claro lo que con mucho respeto solicita el Emperador. Deja claro que se trata de temas de religión en los que la Teología debe aconsejar y por la consideración que tiene de Vitoria, le encarga que en reunión con colegas escogidos por él, aporten la solución y que el parecer lo envíe firmado por todos. Los documentos de

Zumárraga enviados por Carlos V al maestro de Salamanca contenían otros temas, en los que en Emperador no quiere que Vitoria se inmiscuya:

Y porque entre estos artículos puede ser que halléis algunas cosas que consistan más en gobernación que en letras, los que os pareciere que son desta calidad, remitirlos eys a los del dicho nuestro Consejo para que, como más informados en lo que conviene a la buena gobernación de aquellas partes, ordenen las que debemos mandar y proveer sobrello. (Rovira, 2004, p. 115-116)

Este otro fragmento es una pieza interesante porque no se puede admitir que el documento no haya sido leído antes por Carlos V o su Consejo. Por lo tanto ya conocían aquellos pasajes en los que Zumárraga inquiría por soluciones políticas. Pero si, como se sostiene, Vitoria era célebre por sus Relecciones, entonces nuestra opinión es que se buscaba probar si se mantendría fiel a las indicaciones dadas. Recordemos que el Emperador dijo tener de Vitoria “buena relación de vuestra persona letras y vida”, en cierto sentido lo presionaba a actuar en un determinado sentido.

Por otro lado cuando Francisco de Vitoria expresó en la introducción de la Relección *Sobre el Poder Civil*,

El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión. (...) En el inmenso capo de problemas que se ofrecen al teólogo, entre tantos asuntos como brindan los escritos de todos los doctores, fue elegido (...) estudiar el poder público y privado, por el que las repúblicas se gobiernan (Vitoria, 1960, p. 150-151),

...la idoneidad que el maestro salmantino invoca para tratar estos temas debió haber puesto en guardia a los juristas imperiales. El Consejo de Carlos V sostuvo el poder del Emperador “Señor de todo los cristianos” y esperaban otro tanto de los profesores universitarios. De opinar Vitoria sobre temas de gobierno, ¿no estaría traicionando el concepto que sobre él tenía el emperador? Lamentablemente la respuesta con el parecer de Vitoria, no se ha conservado.

Mucho más sencilla es la segunda carta que Carlos V dirige a Francisco de Vitoria el 18 de abril de 1539 en que le transmite el pedido de misioneros formados y doctos para la conversión y la enseñanza. “Y porque he sabido que vos tenéis discípulos

sacerdotes de buena vida y ejemplo, nos ha escripto encargados cojáis algunos dellos” (Urdánoz, 1960, p. 55). Sabemos por el mismo Zumárraga que los doce frailes que solicitó llegaron a destino.

La última carta que mandó el Emperador no estuvo dirigida a Vitoria sino al

Venerable padre Prior del monasterio de Santisteban de la cibdad de Salamanca yo he sido informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en pláctica y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las indias y a las tierras e tierra firme del mar océano y también de la fuerza y valor de las conpusiciones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han hecho y hacen en estos reinos y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin primero nos avisar dello más de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes inconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede apostólica e vicario de Christo e daño de nuestra Corona Real destos reinos (...) encargamos y mandamos (...) llameis ante vos a los dichos maestros y religiosos que de lo susodicho o de cualquier cosa de ello ovieran tratado así en sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera públiva o secretamente y recibáis dellos juramento para que declaren en que tiempo y lugares y ante que personas han tratado y afirmado lo susodicho así en limpio como en minutas y memoriales (...) y lo que ansy declaren con las escripturas que dello tuvieren sin quedar en su poder ni de otra persona copia alguna lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre a fray Nicolás de santo tomás que para ello enviamos para que lo traiga ante nos y lo mandemos veer proveer cerca de lo que convenga. (...) y mandarles eys de nuestra parte y vuestra que angora ni en tiempo alguno sin expresa licencia nuestra no traten no prediquen ni disputen de lo susodicho ni hagan imprimir escriptura alguna tocante a ello porque de lo contrario yo me tendré por muy deservido y lo mandare proveer como la calidad del negocio lo requiere. De Madrid a diez días del mes de noviembre de mil e quinientos e treinta y nueve años. Yo el Rey. Refrendado de su mano. (Rovira, 2004, p. 120-121)

Esta carta además de intimidatoria muestra que tanto Carlos V como su Consejo estaban en guardia respecto de la defensa de los que creían sus derechos sobre las Indias e Islas de la Mar Océano, según llamaban al Nuevo Mundo. Aunque se

señalan daños a las instituciones como Iglesia, Corona y otros, lo cierto es que el problema es la propiedad de estos territorios conquistados y de su explotación.

Pero se hace difícil la comprensión desde Nuestra América, cuando leemos las alabanzas que se le rinden a las dudosas virtudes de Carlos V. Sí podemos considerar que desde una visión eurocéntrica se pueda admirar al Emperador, pero cuando Urdánoz (1960) comenta al respecto:

El magnánimo emperador, que, debido a su profunda conciencia cristiana, veía bien que teólogos y juristas discutiesen en sus consejos sobre la justicia de su gobierno en las Indias y los abusos de sus subordinados, que sufría las terribles requisitorias de Las Casas en la corte contra los encomenderos (...) no podía durar en su enojo contra los teólogos de Salamanca por su noble actitud ante las conquistas de los indios, (...). (Urdánoz, 1960, p. 56)

Parece olvidar no sólo el tenor de esta carta,¹² sino la reacción de Carlos V contra la Bula *Sublimis Deus*, las guerras llevadas a cabo a través de sus capitanes a quienes autorizó para conquistar con cartas capitulares y el enriquecimiento con el oro extraído de América, que tantas veces Vitoria señaló como mala política.

El prior del convento era fray Domingo de Soto, amigo de Vitoria, por lo que creemos que suavizó la situación. Pero lo que realmente debió haber influido en este caso fue la ya aludida hambruna que se abatió sobre la ciudad del Tormes. De esta calamidad nos habla Urdánoz: “En los años de 1539-1540 se renovó la situación de penuria con caracteres más agudos, debido al azote de la sequía y las malas cosechas. Las gentes morían de hambre, y la Universidad hubo de enfrentarse con otro serio conflicto de su población estudiantil.” (Urdánoz, 1960, p. 37) Aunque el héroe fue Soto, el que estaba a cargo de los pagos de la universidad era Vitoria. A

¹² Hernández Martín, en nota de pie de página expone otra carta del 25 de enero de 1531 de la Reina: “Venerables Padres Priors de los monasterios (...) Yo soy informada que algunos religiosos predicadores de vuestra Orden, no mirando los escándalos, ni otros inconvenientes que pueden suceder (...) han predicado, han dicho en púlpitos, y en otras partes, palabras escandalosas contra algunas personas que se ha seguido, e siguen desasosiegos (...). Por ende yo vos ruego y encargo mucho que tengays especial cuidado de amonestar a los dichos predicadores e religiosos, que digan ni prediquen palabras algunas escandalosas, ni de que se puedan seguir pasión, ni diferencia alguna, (...), especialmente contra los oficiales de nuestra justicia, a los quales, si algo tuvieren defectuoso, podrán con onestidad hablar en sus casas,(...) y si en ellos no se hallare enmienda, escribírnoslo, para que lo mandemos proveer. Porque si lo contrario hizieren, nos ternemos por desservidos dellos, y los mandaremos proveer como convenga” (Hernández Martín, 1995, p. 136).

pesar de esta carta de Carlos V el maestro de Salamanca leyó la Relección Sobre el derecho de guerra el 18 de julio de 1540.¹³

Llegamos al fin del trayecto propuesto, la razón de esto es que la mayoría de los biógrafos del maestro salmantino señalan que

Herido fuertemente su organismo, el año académico que le esperaba iba a ser para él una tortura. Solo trece lecciones pudo explicar en 1540-1541. Con gran esfuerzo, hacía lo imposible por seguir en la brecha, pero cayó extenuado. Ese amor a la Universidad hasta el sacrificio lo reconocía solemnemente el claustro de diputados el 1 de mayo de 1541, como consta en el acta: «e luego sus mercedes dijeron e mandaron que, atento que el maestro fray Francisco de Vitoria está enfermo e no puede leer, e, por aprovechar, algunas veces se esfuerza a leer, por tanto, declararon que, (...) no le multen en los diez florines de la constitución, e encargaron al dicho maestro que el año venidero, estando sano, haga la repetición que hogaño había de hacer» (Hernández Martín, 1995, p. 141).

Los últimos años de Vitoria fueron de gran enfermedad, aun así contesta dos cartas, la de la invitación a participar en el concilio de Trento, que manda Carlos V el 17 de febrero de 1545, que agradecido la rechaza por su estado de salud. Y la del 28 de abril de 1546, tres meses antes de su muerte respondiéndole a su amigo Miguel de Arcos, que le consultaba algunos problemas económicos relacionados con el almacenar trigo para revenderlo más caro cuando haya necesidad. En los momentos de mejoría concurría a dar su lectura llevado a hombros de sus estudiantes que con amor cumplían esta tarea, pues era mejor escuchar de su boca la lectura, que la del suplente. (Hernández Martín, 1995, p. 143) Esta anécdota se conoce por Juan de Araya, un estudiante del curso y también por otro estudiante se sabe la fecha de su muerte

...gracia y gloria que Dios se digne concedernos después de esta vida, y coloque entre los santos a este nuestro maestro, que ha fallecido, con gran tristeza de todos, a las diez de la mañana del 12 de agosto del año del Señor de 1546” (Hernández Martín 1995, p. 146).

¹³ Hemos seguido en nuestro trabajo la cronología que Vicente Beltrán de Heredia da para las Relecciones de Francisco de Vitoria.

CAPÍTULO III

EL PENSAMIENTO DE FRANCISCO DE VITORIA:

UN TEXTO SUPRIMIDO Y SU IMPORTANCIA

“Quiero ver el libro que tomaste (...), y que has escondido aquí, protegiéndolo con gran habilidad, pero que no has destruido, porque un hombre como tú no destruye un libro: sólo lo guarda, y cuida de que nadie lo toque.”

(Umberto Eco, *El nombre de la rosa*)

1. Historia del texto suprimido

La Relección Sobre la templanza corresponde al curso lectivo de 1536 – 1537, en los años en que Vitoria estaba al frente de la cátedra de prima de Teología en la universidad de Salamanca. La lectura en público se dio en los últimos meses de 1537, sin que conozcamos la fecha exacta, estos correspondían al siguiente curso de 1537 – 1538.

Esta obra presenta la particularidad de que su autor quitó, de los apuntes de la misma, las páginas que contenían ideas, afirmaciones y opiniones que consideraba comprometedoras. Pero Vitoria no destruyó este material, sino que lo envió a su amigo y confidente fray Miguel de Arcos. Esta actitud nos parece muy loable, pues nos permite pensar que el maestro salmantino estaba esperanzado en que en el futuro se dieran las condiciones para hacer conocer su posición, sin mayores problemas.

Estas páginas se encontraron en el año 1929 por fray Beltrán de Heredia O.P., mientras consultaba papeles y documentos pertenecientes a Fray Miguel de Arcos, en Sevilla. Después de un minucioso estudio al observar que aparecía el nombre de Vitoria en un margen y que el escrito no hace mención a la relección Sobre los indios, aunque se ocupa del mismo problema (lo que hace suponer que sería un trabajo anterior). Que además por la extensión y estructura del trabajo, no podía ser

confundido con una carta ni con una consulta, lo llevaron al padre Beltrán de Heredia a concluir que el texto correspondía a la relección Sobre la templanza. (Cfr. Rovira, M. 2004, p. 201).

Cabe aclarar que fray Luis Getino, conocido estudioso del maestro de Salamanca, no aceptó que el fragmento en cuestión perteneciera a esta relección dada la extensión que tiene. Su opinión se basa en que los temas que toca: el trato a los indios que realizaban sacrificios humanos y practicaban antropofagia, más el gobierno de tipo colonial, no guardaban relación con el tema que debía desarrollarse, es decir, la templanza. Getino sostuvo que se trata del borrador de una lección ordinaria de la que surgieron la primera y la segunda *Relectio De Indis*, o del tema de alguna clase dada por Vitoria.

Lo que no fue puesto en duda es la autoría de esos escritos como pertenecientes al maestro de Salamanca, por lo que desde nuestra investigación no encontramos alguna materia que debamos discutir. Esta posición no tiene seguidores conocidos y al parecer Getino la mantiene en solitario.

Quedan dos temas para tener en cuenta. Uno de ellos es si Vitoria leyó en público la relección completa, es decir, incluyendo el texto suprimido. Y el otro es qué impresión causó entre los presentes su lectura.

Respecto del primero, también se dan dos posiciones: que Victoria leyó la relección completa y la otra que opina lo contrario, es decir, que suprimió esa parte cuando hizo la lectura pública de Sobre la templanza.

Entre los partidarios de la lectura completa se encuentran entre otros, el descubridor del fragmento, fray Beltrán de Heredia y la especialista en pensamiento colonial, la Dra. Rovira. En cambio Teófilo Urdanoz, prestigioso traductor y comentarista de las Relecciones de Vitoria, sostiene que cuando pronunció la conferencia pública, el autor ya había suprimido estas páginas. En propias palabras argumenta

que no dio lectura a este fragmento en vista de su disonancia con el tema de la Relección *De temperantia*; sino que, entusiasmado con las nuevas ideas y atento a la absoluta novedad de las siguientes conferencias, lo retiró, sustrayéndolo a todas las copias para ponerse a elaborar sobre aquel esbozo la redacción de sus dos más célebres Relecciones. (Urdánóz: 1960, 999)

Esta posición de Urdániz sería una intermedia entre la de Heredia – Rovira y la que sustenta Getino, porque por un lado está de acuerdo con que el fragmento pertenece a la relección *Sobre la templanza* como Heredia – Rovira y por otro opina que sería un *esbozo* a partir del cual Vitoria escribió las Relecciones *Sobre los indios* y *Sobre el derecho de guerra*, según el sentido que le atribuye al fragmento el padre Getino.

Lo que parecen simples opiniones en realidad revisten importancia para nuestra investigación, como lo apreciaremos en el segundo tema, a saber: cuál fue la impresión que causó la lectura de la Relección.

Nuevamente Beltrán de Heredia y la Dra. Rovira están de acuerdo en que la lectura completa de la relección *De temperantia* causó malestar entre las autoridades y demás presentes por el tenor de las ideas expuestas. Pero Urdániz cree que “se ha dramatizado con exceso sobre los supuestos “escándalos y tumultos suscitados al ser expuestas por Vitoria tales doctrinas de los títulos de conquista (...).”Y afirma que “Lo más fundado es, pues, suponer que no hubo, como ya dijimos tal oposición callejera a la doctrina y conferencia, tan serena y ecuánime, de un teólogo, (...)” (Urdániz, 1960, p. 999). Pero olvida Urdániz o no relaciona la aparición de la Bula *Sublimis Deus* y la reacción negativa y violenta de Carlos V que recogió todas las copias y luego intimó al Papa Paulo III para que se retractara, cosa que éste hizo. En dicho documento se declaró que los indios eran verdaderos hombres, con razón, libres y dueños de sus tierras. Que no podían ser reducidos a la esclavitud y se los debía invitar a hacerse cristianos por medio de una evangelización pacífica. (Cfr. Gil – Corleto, 2003, p. 1). Y en ésta Relección, fray Vitoria declaró ideas similares respecto de los hombres del Nuevo Mundo y si había potestad para castigarlos por sus sacrificios y la antropofagia. Con estos temas la lectura no fue serena como lo pretende Urdániz.

En efecto, si Vitoria leyó la relección *Sobre la templanza* sin el texto problemático, entonces no hay razón para esperar que causara un rechazo entre los oyentes. Pero si hizo la lectura completa, entonces hubo alguna oposición como ya veremos.

No creemos que se hayan dado escándalos ni mucho menos *oposición callejera* porque se trató de un acto que se celebró dentro del ambiente universitario, en el que Vitoria gozó de un gran prestigio y sólida reputación. No es de esperar que teólogos, juristas, alumnos, comerciantes consultores y autoridades varias,

produjeran tumultos por una conferencia universitaria que expresaba ideas novedosas. La verdadera oposición se dio a otro nivel como el mismo Urdánoz lo admite cuando afirma que Ginés de Sepúlveda se oponía a esta doctrina y era de esperar tal cosa pues no se trataba de un jurista común, sino que desde 1536 éste era el cronista oficial de Carlos V.

Lo cierto es que la conferencia produjo distintos efectos a favor o en contra de las ideas que se exponían, quizá no cuando se leía, sino luego, en las reuniones de profesores y allegados. Recuérdese lo que hemos dicho en el capítulo anterior sobre la Bula *Sublimis Deus* y su retiro de circulación por Carlos V. Los comentarios de quienes asistieron a la lectura de la Relección, fueron lo suficientemente serios como para llamar la atención de Vitoria.

Nosotros seguiremos la perspectiva de la Dra. Rovira que apoya la posición de Beltrán de Heredia en el sentido de que la Relección *Sobre la templanza* fue leída completa por Vitoria y que las fuertes críticas que recibió posteriormente lo llevaron a quitar varias hojas de lo expuesto.

Las razones de nuestra decisión de seguir la opinión de Rovira se irán observando con el desarrollo del capítulo.

2. La Relección y los temas

La Relección *De temperantia* fue leída fuera del ciclo lectivo que le correspondía, éste era el curso de 1536 – 1537 pues Vitoria se encontraba enfermo. Por ello debió ser cumplida en el año académico siguiente pero dentro del año 1537, o sea que se leyó entre los meses de noviembre o diciembre.

Recordemos que entre las obligaciones del titular de una cátedra de la universidad de Salamanca, se encontraba el cumplir con la lección extraordinaria frente a todo el gremio de la universidad y público en general.

Según las Constituciones de la Universidad de Salamanca, comentadas por Ramón Hernández, y que fueron otorgadas por el papa Martín V en 1422, en su número 13 de las obligaciones se lee, “Todos los doctores y maestros asalariados, que leen ordinariamente, y todos los licenciados que regentan las cátedras de Prima (...) tienen la obligación de exponer una repetición sobre su materia” En caso de

incumplimiento se les descontaba de su salario diez francos, una suma respetable en esos tiempos, más el apercibimiento correspondiente. (Cfr. Hernández, 1995, p. 113). Teófilo Urdánoz aporta además el siguiente dato sobre la fecha, a saber que “Lo afirma de modo categórico el copista del manuscrito de Palencia, quien al transcribir el título añade: *Habita Salmanticae anno Domini Nostris Iesu Christi 1537*” (Urdánoz, 1960, p. 995). Debemos reconocer en este caso que era muy difícil que el copista encargado de registrar y levantar la copia de lo leído se equivocara de fecha, porque lo hacía inmediatamente después de dada la Relección, o no más allá de un mes de plazo de acuerdo con la cantidad de Relecciones leídas en público, que debieran registrarse.

Nos hemos extendido sobre esta fecha porque Teófilo Urdánoz trae la información de que el padre Getino afirma que en el manuscrito de Valencia la Relección Sobre la Templanza figura con el número 1 y que pudo haber sido leída en 1530. Lamentablemente no aporta pruebas de su afirmación, por lo que por esta y otra razón que daremos en seguida mantendremos la fecha de 1537.

Nuestras razones son que si fuese correcto lo propuesto por Getino, las ideas vertidas por Vitoria en esta relección lo dejarían como un adelantado respecto de los esfuerzos de Carlos V por formar la concordia entre los príncipes cristianos y al concepto de 'comunidad cristiana' implícito en la Relección *Sobre el poder civil*. También se habría adelantado a la posición de Francisco I de 'tolerancia y convivencia pacífica'; pero no hubiera sido escuchado por Ginés de Sepúlveda quién en ese año de 1530 estaba escribiendo su defensa sobre el matrimonio en Roma y aún no había sido nombrado cronista oficial del imperio por Carlos V. De ahí que las opiniones que pudo haber vertido sobre esta Relección no habrían tenido el peso que luego tuvieron, o bien la exposición de Vitoria hubiese pasado desapercibida para él. Además el año de 1530 queda lejos del otorgamiento de la Bula *Sublimis Deus* que como se vio fue un antecedente de las críticas a las ideas que expuso Vitoria en el fragmento

Como podemos apreciar si respetamos los hechos históricos no podemos aceptar el año de 1530 para la Relección *Sobre la Templanza*, que según Urdánoz, sostiene Getino. No ponemos en duda las molestias que hubiese dado a los juristas imperiales la lectura en público de esta Relección en 1530, pero el impacto habría sido distinto y aunque igualmente resistida por lo novedoso de sus ideas dentro de la

política de esos años, seguramente habría desencadenado otro tipo de consecuencias.

3. Organización de la relección sobre la templanza

Originalmente esta relección tenía por título: *De usu ciborum* según el manuscrito de Palencia, en apariencia sería un enfoque sobre el uso de los alimentos y su calidad en orden a la conservación de la vida. Pero Vitoria realiza un desplazamiento del contenido de la Relección hacia la cuestión de la antropofagia, de los sacrificios humanos y de su prohibición. De esta manera en el fragmento que estudiaremos expuso sobre la licitud de intervenir y hacer la guerra a los pueblos que practicaran estos ritos, en especial a los de las tierras recientemente descubiertas.

Ahora bien, el tratamiento del tema se circunscribe dentro de la virtud de la Templanza y el maestro salmantino decidió el cambio de título, el cual ya aparece en el manuscrito palentino, en el margen.

Sobre la Templanza es una Relección en la que se nota que su autor trata los temas que le preocupan, relacionados con el problema que quiere alumbrar. Esto lo afirmamos porque Vitoria no respeta el programa que traza de la relección. Es verdad que una explicación sería que estaba interesado en cubrir las dos horas de exposición que duraban las lecturas en público. Pero aún así, podemos afirmar que midió el tiempo de la exposición para explicar aquellos problemas que consideraba el centro de la cuestión en esos momentos, a saber la licitud de ciertos actos políticos, incluyendo la guerra justa, tendientes a asegurar los dominios del emperador Carlos V, ya sean en Europa o en el Nuevo Mundo. A continuación nos permitimos copiar el programa de la Relección *De La Templanza*, tomado de las *Relecciones Teológicas*, Edición crítica del texto latino realizada por Teófilo Urdánoz en 1960. Esta edición, es consultada dada la calidad del trabajo realizado por Urdánoz y es la que usaremos para el estudio del fragmento.

Texto de la relección: Todo lo que se mueve y vive os servirá de comida (Gen. 9, 3)

1. Todos está obligados a conservar la propia vida por el alimento. –
2. Se prueba que ninguna comida estuvo ni está prohibida por

derecho natural. – 3. Si estaba permitido antes del diluvio el uso de las carnes. – 4. Si es lícito servirse de condimentos y del arte culinario para hacer los manjares más agradables. – 5. Si es lícito comer carne humana. – 6. Si es lícito comer carne humana en extrema necesidad. 7. Los sacrificios humanos están prohibidos por derecho divino y natural. – 8. Si es laudable abstenerse perpetuamente de cierta clase de alimentos aun en necesidad extrema, como los cartujos, de tal modo que, evitando el escándalo, no sea ilícito en extrema necesidad privarse de carnes. – 9. Si le está permitido al cartujo comer carne en necesidad extrema. – 10. Si es lícito acortar la vida por la abstinencia. – 11. No es lícito acortar la vida premeditadamente por la abstinencia. – 12. Nadie está obligado a prolongar su vida cuanto pueda por medio de los alimentos. – 13. En qué casos no será pecado usar de alimentos que abrevien la vida. – 14. Cuándo no podrá excusarse de pecado mortal el que guarda abstinencia extraordinaria o come alimentos nocivos. (Vitoria, 1960, p. 1004)

Hasta aquí el programa, pero como ya hemos dicho el maestro de Salamanca estuvo más interesado en desarrollar el tema de la antropofagia y los sacrificios humanos, que abarcaron los números 5, 6 y 7 de su programa. Para ello retomó el texto bíblico que se propone comentar Génesis 9, 3 y dice:

La primera cuestión que sobre este lugar de la Escritura pretendo tratar es: ¿Está permitido comer carne humana? Parece que es lícito: primero por el texto citado, que no hace ninguna excepción, o, al menos, no parece que sea pecado mortal porque no va contra la caridad de Dios o del prójimo. Segundo, porque no leemos que esté prohibido ni en la ley ni en el derecho divino. Tercero, porque los médicos emplean carnes humanas en las medicinas que llaman carnemomia. Luego... Contra esto está el Derecho de gentes; según el cual; comer carne humana fue siempre cosa abominable. Además, Aristóteles en la *Ética* dice que es propio de las fieras comer carne humana. (Vitoria, 1960, p. 1004 – 1005)

Es este el momento, en el que Francisco de Vitoria desplazó la intencionalidad del contenido del programa (sobre el uso de los alimentos), hacia una exposición del tema que le preocupaba (antropofagia, sacrificios humanos), en base a la virtud de la templanza. Para ello estableció un preámbulo en el que enunció los cambios y las nuevas cuestiones que trató, veamos:

Esta cuestión de la templanza se divide en dos partes: PRIMERA: Si está obligado el hombre a conservar su vida por el alimento. SEGUNDA: Si está obligado al uso del matrimonio para la conservación de la especie. Acerca de la primera se han de estudiar nueve cuestiones. Primera: Si está obligado el hombre a conservar su vida en absoluto, y por qué derecho. Segunda: Si le es permitido comer toda clase de alimentos, excepto la carne humana. Tercera: Si es lícito comer carne humana. Cuarta: Si es lícito sacrificar a los hombres. Quinta: Si es lícito guerrear contra los bárbaros por esta causa. Sexta: Si es lícita la abstinencia perpetua de algunos alimentos, fuera de necesidad extrema. Séptima: Si es permitido acortar la vida por la abstinencia. Octava: Si en caso de extrema necesidad es lícito privarse de alimentos. Nona: Si puede la Iglesia prohibir cierta clase de manjares y de alimentos. En torno a la segunda parte se proponen tres cuestiones. Primera: Si hubo obligación en algún tiempo de engendrar hijos. Segunda: Si existe actualmente esa obligación. Tercera: Si, dado el caso de que hubiera de perecer todo el género humano, estarían los hombres obligados a engendrar hijos, aunque tuvieran votos u otros impedimentos de consanguinidad. (Vitoria, 1960, p. 1005 – 1006)

El instrumento de ruptura es el Derecho de gentes inspirado en el Derecho que regía a los romanos. Era materia de éste los contratos, las posesiones, los embajadores, la guerra y sus consecuencias, como la esclavitud de los vencidos y las reparaciones por los gastos de la guerra. Pero también había una confusión con el Derecho natural porque no era sino del príncipe el derecho a declarar la guerra y a reclamar reparaciones, o bien, porque un sujeto cualquiera no puede matar con autoridad privada a menos que sea en defensa propia, ni declarar guerra o reclamar reparaciones en territorios de conquista. (Cfr. Cruz Cruz, 2008, p. 16) Francisco de Vitoria invoca el Derecho de gentes en este caso para afirmar que “siempre había sido abominable el comer carne humana”. Tema de preocupación y con cuyo tratamiento estaba dispuesto a terciar en la discusión que por entonces se daba.

De acuerdo con el preámbulo visto la relección está dividida en dos partes. La primera lleva por título: *Si está obligado el hombre a conservar su vida por el alimento:(...)* y según el preámbulo consta de nueve cuestiones. La segunda parte se titula: *Si está obligado el hombre al uso del matrimonio para la conservación de la*

especie:(...) que consta de tres cuestiones. Ahora bien, la segunda parte no está desarrollada, como lo indica el copista con un '*falta*'. Y de la primera parte también siguiendo al mismo copista se indica que falta la última cuestión, es decir, la décima. De acuerdo con el programa se denominaría: *Si es lícito acortar la vida por la abstinencia*. Pero también encontramos que las cuestiones 7° y 8° llamadas: *Si en necesidad extrema es lícito privarse de ciertos alimentos*, no se distinguen claramente, están yuxtapuestas, aunque la materia es tratada. También la cuestión 3° no se la nombra y desarrolla de acuerdo al preámbulo, sino como un anexo de la 2°.

Lo primero que plantea en el programa de esta Relección, son principios básicos para dejar firme que el hombre debe atender a la conservación de su vida por medio del alimento. Pero la pregunta es: si está limitado en cuanto a ciertos alimentos. Vitoria considera que desde el derecho natural no existe prohibición, porque no hay distinción entre alimentos puros e impuros. Pero reconoce que puede haber otras leyes que sí imponen una veda sobre los sacrificios y alimentarse con carnes humanas. Aquí se nota que se ocupará del tema principal, la antropofagia, de gran actualidad en esos momentos por que la practicaban los pueblos del Nuevo Mundo.

Para resolver la cuestión establece un recorrido histórico de pueblos y culturas donde se dieron estos ritos y concluye que son contrarios al derecho natural y a toda humanidad. No acepta que aún en casos extremos y para salvar la propia vida sea lícito comer carne humana.

Claro que también existía una parte doctrinal a respetar, a saber las consecuencias jurídicas que se derivan de esas prácticas, como serían la intervención y la guerra armada contra los pueblos que practicaban esos ritos.

Nos ocuparemos ahora de las ideas que Vitoria desarrolla en el fragmento suprimido de esta relección de la Templanza.

4. Las ideas de Vitoria en el fragmento suprimido

Vamos a adentrarnos en el pensamiento de Vitoria al cual en un primer momento lo calificaremos de pacifista, en el sentido de que considera que la guerra no es una solución para corregir a una población de sus delitos, y mucho menos si la guerra

proviene de una potencia extranjera que se considera competente para castigar a esa población.

Terminada su argumentación en la que muestra la ilicitud de la antropofagia y de los sacrificios humanos nos dice:

se suscita una cuestión moral: Si pueden los príncipes cristianos con su autoridad declarar la guerra a los que tienen la sacrílega costumbre de comer carne humana o de ofrecer estos nefandos sacrificios, como son los salvajes de la provincia de Yucatán, en la Nueva España, recientemente descubiertos.(Vitoria, 1960, p. 1038).

Es interesante observar que Vitoria plantea la situación como una 'cuestión moral', porque "(...) no pueden ser claramente convencidos de que obran mal y, por tanto, no pueden ser condenados jurídicamente; (...)".(Vitoria, 1960, p. 1038 – 1039) El maestro de Salamanca plantea que una comunidad que sostiene por buenas en el tiempo, normas, usos, costumbres y creencias, no puede ser castigada por otra comunidad que en su visión moral interpreta como malo lo que los primeros daban por bueno. En especial cuando no han sido convencidos de que comenten una injusticia con sus actos y desean sostenerlos.

Planteadas la cuestión en estos términos, procederemos a realizar un estudio para lo cual dividiremos el discurso vitoriano del fragmento en tres partes. Creemos prudente aclarar que Vitoria no divide el fragmento en tres partes sino que esa libertad nos la hemos tomado a efectos de un estudio minucioso del mismo. Pero también, que no hemos forzado esa división, sino que aprovechamos la estructura que el maestro de Salamanca ha dado a su discurso.

Iniciamos el análisis de la primera parte en la que se plantea la cuestión de la licitud que tienen los príncipes cristianos para hacer la guerra a los bárbaros a causa de la antropofagia. A efectos de un mejor trabajo transcribiremos el texto de la versión consultada y traducida por Teófilo Urdániz en su edición crítica titulada *Relecciones Teológicas*:

Si los príncipes cristianos con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros, a causa de su costumbre sacrílega de comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas en sus sacrificios, como sucede con los de la provincia del Yucatán, y hasta qué grado es lícito; y de si en el caso que no puedan hacerlo con su autoridad,

pueden hacerla por mandato y comisión del Sumo Pontífice. (Vitoria, 1960, p. 1039)

En esta primera parte haremos foco en señalar que Vitoria hace referencia a la 'provincia' del Yucatán y lo que esto significaba para el planteo de la licitud de hacer la guerra a los bárbaros a causa de la antropofagia. Provincia del Yucatán implicaba decir que ese territorio era una parte del imperio. En este caso queda claro que Vitoria reconocía como lícito el decreto de Carlos V firmado el 14 de setiembre de 1529, por el que se incorporó las colonias americanas a la Corona de Castilla.

Es en esta situación donde se plantea el problema para él, porque si Yucatán era una provincia, sus habitantes eran ciudadanos del imperio, al menos en el campo jurídico. Hacerles la guerra equivalía a una guerra civil. Esto es lo que entendió Vitoria y la prueba está en que en un caso análogo ésta era su posición, y así se lo expresó al Padre Arcos en la carta que mencionamos en el capítulo anterior, aunque en ella trató el problema del Perú y en esta Relección la cuestión está centrada en las costumbres del Yucatán. En la carta se lee:

Pero ha de considerar que esta guerra *ex confessione* (por confesión) de los peruleros, es, no contra extraños, sino contra verdaderos vasallos del emperador, como si fuesen naturales de Sevilla, *et praeterea ignorantes revera justitiam belli* (y además ignorantes realmente de la justicia de la guerra); sino que verdaderamente piensan que los españoles los tiranizan y les hacen guerra injustamente. Y aunque el emperador tenga justos títulos conquistarlos, los indios no lo saben ni lo pueden saber; (y así es muy cierto que son inocentes en lo que corresponde a la guerra). (Rovira, 2004, p. 197)¹⁴

La situación que declara Vitoria en el fragmento es muy delicada ya que por un lado la Corona se presentaba como vencedora en una conquista, en la que el pueblo vencido aceptaba las nuevas autoridades y daba muestras de simpatizar con la nueva religión. Por otro lado se incorporaban estos territorios cuando aún se llevaban adelante operaciones militares que ponían dudas sobre el éxito definitivo de la conquista. Al respecto resultaba obvio lo irregular y poco serio de la mencionada

¹⁴ Esta carta es de fecha 8, noviembre 1534. Hemos consultado la reproducción que la maestra Ma. Del Carmen Rovira Gaspar presenta en su libro *Francisco de Vitoria España y América El poder y el hombre*. En nota de pie de página nos dice haberla tomado del Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, en un artículo de fray Vicente Beltrán de Heredia, aparecido en el vol. II, 1929 – 1930, Madrid 1931, pp. 32 – 34.

incorporación al imperio como provincia, si verdaderamente aún se la disputaba con la población natural. Por lo tanto, o bien el territorio del Yucatán había sido conquistado e incorporado a la Corona de Castilla, o bien aún estaba en disputa y la incorporación no era tal. Pero como excusa para continuar con las acciones militares y la conquista, se invocó a los sacrificios humanos y la antropofagia. Es innegable que los españoles dominaban regiones claves en Yucatán, y si dominaban, por qué seguir la guerra, qué se obtenía con ello. Entendemos que ésta es la cuestión por la que Francisco de Vitoria incluyó en este preámbulo de la Relección *sobre la Templanza* la licitud de la guerra como castigo. (Ver mapa N° 2)

Las razones que los vencedores esgrimían para continuar las acciones bélicas, era una acusación de delitos muy graves a sus ya vasallos, crímenes que justificaban emplear la violencia como pena por los actos, lo que de hecho se hacía. No se entiende entonces cuál era la situación jurídica de los vencidos, porque los conquistadores ejercían como gobernadores y por los cronistas sólo se tienen noticias de algunos levantamientos que se daban por las condiciones inhumanas en que vivían los indios, pero no porque defendiesen su religión y sus sacrificios.

Por otro lado tampoco se encuentran en las historias de los cronistas de indias documentos como bandos, ordenanzas u otros, en los que se haya dado a conocer, o se les haya informado a los indios, que a causa de sus costumbres sacrílegas se les castigaría con la guerra. El único documento que se tiene noticia es el 'requerimiento', pero su contenido no tiene relación con el problema de los sacrificios humanos. Los indios sufrieron una falta de información sobre su situación y esto agravó el estado traumático en que se encontraban por la conquista.

Creemos que Vitoria advirtió esta irregularidad porque sabía que en la incorporación de una colonia al reino, se definía claramente el estatus que ocuparían los naturales del territorio incorporado. En otras palabras se daba el nuevo orden a que se atenderían o al que obedecerían tanto los antiguos como los nuevos pobladores. La incorporación significaba el fin de una situación de guerra o al menos del litigio, que daba paso al nuevo sistema.

Si hacemos una revisión de las políticas de Estado llevadas adelante por los mejores soberanos de Castilla o Aragón, vemos que las transiciones de poder a que eran sometidas las poblaciones de los territorios conquistados a los árabes, eran

traumáticas, pero no implicaban la continuación de acciones militares, pues era claro que debía seguir una recuperación económica que justificara la conquista y al mismo tiempo no resultara la destrucción del vencido de quien se obtenían tributos, arriendos y otros impuestos.

Sobresale en este tipo de política Jaime I el conquistador (1208 a 1276), rey de Aragón. Este rey estaba persuadido de que la expansión del reino debía ser beneficiosa a todo el pueblo, no sólo a la nobleza. Por ello y con el objeto de apoyar a la burguesía catalana en su expansión por el Mediterráneo, conquistó las Baleares en 1230. Pero no las anexo a la Corona de Aragón, lo que hizo fue fundar un reino nuevo, el Reino de Mallorca. El nuevo Estado tenía su propio régimen jurídico y su municipio en 1249. Esta misma política la aplicó luego de conquistar Valencia donde también creó un nuevo reino. Con estas medidas consiguió notables logros económicos al obtener de los nuevos reinos los impuestos y demás cargas tributarias que se le negaban tanto de Aragón como de Cataluña.

No debemos pensar que Jaime I fue el único rey que aplicó este tipo de administración, sino que era una medida que mejoraba las relaciones con la población vencida del lugar y hacía posible un intercambio comercial fluido. Sí vamos a reafirmar que, fundado el nuevo Estado cesaban las operaciones militares contra la población civil y en todo caso sólo se aplicaba la fuerza en procura de eliminar los bolsones de resistencia.

Este tipo de política no era ignorada por Vitoria, la conocía por ser casi un testigo de la expulsión de los moros y judíos de Granada sobre la base de, por un lado la negativa de éstos a convertirse al cristianismo y por otro a que habían muchos antecedentes de que los islámicos apoyaban toda resistencia que les permitiera recuperar el control del Estado.

De todas maneras 'expulsión' de Granada, no es lo mismo que la guerra en el Nuevo Mundo, y en especial cuando las razones no estaban claras, ya que los conquistadores recién llegados quedaban dueños de cuantiosas tierras, tesoros y esclavos producto de la guerra. Sin embargo seguía sin quedar claro si era por la conquista que aún se hacía en territorios desconocidos, o se les hacía la guerra por su costumbre de sacrificar hombres a sus dioses y comer carne humana.

Repasemos la idea que se nos ofrece en el texto que estamos comentando, se inquiere si los príncipes cristianos tienen autoridad para hacer la guerra o si pueden

hacerla por mandato del Papa para castigar la costumbre de los sacrificios humanos y la antropofagia. Es decir que se buscaba castigar con la guerra un delito que cometía una parte de los vasallos del emperador, a los cuales no se les había informado ni convencido de que por costumbre cometían un delito que podía castigarse con la guerra.

Para Vitoria esta es una cuestión moral que implica una visión concreta de lo jurídico como fundamento de lo teológico, es decir, el castigo que está previsto “a causa de su costumbre sacrílega”. (Cfr. Vitoria, 1960, p. 1038) Y sin embargo al mismo tiempo es una mirada teológica sobre lo jurídico porque la causa del problema es el cometer un sacrilegio, es decir un acto por el que se ataca lo que es considerado sagrado. Es tan grave que los nuevos vasallos del emperador deben ser castigados con la guerra; aunque nuevamente no está claro si pueden los príncipes hacerlo ex officio por su propio poder, o por comisión del Papa.

Este primer momento del fragmento de Vitoria que por estar expresado en condicional, no es una forma asertórica, ha hecho que varios comentaristas lo describan como dudoso o tímido a la hora de expresar el pensamiento.

Pasaremos a la segunda parte de este fragmento de la *Relección sobre la Templanza* en la que el maestro de Salamanca define su posición y aporta pruebas respecto de la licitud o no de hacer la guerra por causa de los sacrificios humanos y la antropofagia.

Su pensamiento es que:

Ciertamente Agustín de Ancona, san Antonino el Arzobispo y Silvestre dicen que, si algunas naciones pecan contra el derecho divino sobrenatural y revelado, no pueden ni deben ser obligadas a desistir de semejante violación. Así sucede con los que pecan contra la ley cristiana, y en tiempos pasados con los que pecaban contra la ley mosaica. La razón de ello es el que no pueden ser convencidos con toda evidencia de que obran mal, y consiguientemente no se les puede condenar con juicio humano. Y dado que ninguno que no haya sido condenado puede ser castigado, se sigue el que no se les puede apartar de tales pecados mediante la guerra u otra persecución semejante. (Vitoria, 1960, p. 1039)

El meollo de esta parte apunta a un elemento del acto humano: el conocimiento. Es decir que para que un sujeto sea el autor de un delito debe en primer lugar conocer la ley, norma o costumbre, escrita o no, en la que se advierte sobre lo lícito o ilícito de un acto. Es necesario saber lo que la ley manda o prohíbe hacer o abstenerse de hacer, de lo contrario no hay delito. Esto se hace más complejo si tenemos en cuenta que los naturales de Yucatán y de otros lugares, acataban leyes religiosas propias de sus tradiciones, que respondían a su forma de vida y que éstas se habían respetado desde mucho tiempo atrás. Su religión prescribía los sacrificios humanos, sus dioses debían ser respetados y obedecidos. El elemento a que hacíamos mención, el conocimiento, le indicaba a los indios que actuaban correctamente respeto de su religión y de sus dioses, eran los recién llegados y su Dios, los que decían que ellos obraban mal. Todo daba la apariencia de que el vencedor buscaba imponer su religión, pero al maestro de Salamanca le parecía que estaba en juego el poder y las riquezas y no la fe, razón por la que la guerra no podía ser solución alguna.

Aun así, Vitoria recurre a la autoridad de tres juristas Agustín de Ancona (1243 – 1328), Antonino (1389 – 1459) y Silvestre¹⁵(1474 – 1528), formados en el

¹⁵Agustín Triunfo (1243 – 1328): Eremita agustino, teólogo y escritor. Nació en Ancona (Italia) en 1243, pertenecía a una distinguida familia patricia; murió el 2 de abril de 1328 en Nápoles a los 85 años de edad. A los 18 años había ingresado en la orden agustiniana y estudió en París, donde debe haber sido alumno de Santo Tomás de Aquino y de San Buenaventura. Allí fue promovido al rango de maestro y al parecer accedió a una cátedra donde dio clases. En 1274 fue llamado al Concilio de Lyon y en 1277 a Padua como predicador de la corte del príncipe Francisco Carrara. Defendió al máximo el poder inmediato e ilimitado del Papa sobre el Estado, y solamente reconoció la herejía como motivo por el cual pueda ser depuesto un Papa, pues un Papa hereje ya no es Papa. Su conocimiento de Pedro Lombardo lo convirtió en una autoridad. Aparte produjo comentarios sobresalientes al libro primero de Analítica de Aristóteles y a su Metafísica también llamada Sabiduría en su tiempo. Declaró cincuenta teoremas sobre el Espíritu Santo contra los errores de la Iglesia griega para la defensa de la Sede Apostólica y la salvación de todos los fieles. Eximio alumno de Santo Tomás de Aquino y al parecer fuente de consulta para la Summa theologiae de San Antonino de Florencia. Obras: *Summa de potestate ecclesiastica*, escrita alrededor de 1322 y dedicada al papa Juan XXII. <http://mostholytrinityseminary.org/augustinedeancona.html>

San Antonino (1389 – 1459): Su verdadero nombre era Antonio Pierozzi, hijo del notario Niccolò Pierozzi y había nacido en Florencia en 1389. Por su baja estatura, su delgadez y debilidad se lo llamó Antonino. Gracias a sus dotes intelectuales entró en la Orden de Predicadores y recibió el sacerdocio en Crotona, en 1414. Siendo muy joven, desempeñó cargos de gran responsabilidad, como vicario de los Observantes en Italia, y prior en los monasterios dominicanos de Nápoles, Gaeta y Roma. Vuelto a Florencia, fue nombrado prior de San Marcos, y en 1445 el papa Eugenio IV lo nombró arzobispo de Florencia. Como rechazara el puesto y huyera de Florencia, debió ser amenazado con la excomunión para que aceptara el cargo de arzobispo. Tenía un estilo de vida austero y sus contemporáneos le reconocían muchas virtudes, como la pobreza personal y la compasión ante las miserias de los demás; quizá su mayor preocupación era distribuir el pan a los pobres. Escribió varias obras en italiano y en latín para instruir al clero sobre moral económica. Sus dos obras más importantes e influyentes fueron la Summa moralis (1449), una enciclopedia de teología moral, y la Summa historialis, una historia de la humanidad desde la creación hasta su presente. Como moralista, no aceptaba muchas características propias del enorme desarrollo económico de su tiempo, pero era un hombre inteligente y capaz de entender el proceso social en el que vivía. Denunció la codicia de los mercaderes y el peligro que ese tipo de oficio suponía para los hombres, porque al estar muy ligado al dinero, al que consideraba que llevaba a la corrupción porque fácilmente se caía en la usura. San Antonino reconoce en su obra la diferencia entre la usura, que se considera pecado, y el

pensamiento de Santo Tomás para argumentar con relación a lo que manda la religión y su acatamiento. Si la calidad del derecho es que es divino sobrenatural y revelado, entonces obliga a quienes recibieron tal revelación, los demás no están compelidos a acatarlo, salvo que se les enseñe o manifieste.

De la misma manera cada pueblo prescribe las normas religiosas de acuerdo a su propia experiencia de la divinidad y deben ser acatadas, porque de lo contrario no tendrían ningún sentido. A la opinión de los juristas, Vitoria le suma la de Tomás de Aquino el que en su *Summa* “en la 2-2 Q. 10 art. 8º., en donde enseña que a los paganos no ha de obligárseles a abrazar la fe 'porque el creer pertenece a la voluntad'; y esto ni siquiera a los judíos, en caso de que nunca hayan tenido fe.” (Tomás de Aquino, 2 – 2 Q. 10 art.8º <http://hjg.com.ar/sumat/c/c10.html>:) (Vitoria 1960, p. 1039)¹⁶

Unas líneas antes hacíamos hincapié en el conocimiento como elemento del acto humano y su consideración, por ello no se podía culpar de cometer un delito a quién ignoraba la norma o ley que transgredía, ahora Vitoria termina su argumentación a partir de Santo Tomás para afirmar que no se debe obligar a los paganos a adoptar el cristianismo porque la fe pertenece a la voluntad y no se mueve a la voluntad para alcanzar una fe cierta a partir del castigo por un crimen del que no se tiene clara conciencia ni conocimiento.

La posición de Victoria sostiene que la guerra no es un medio para enseñar o corregir a quienes tienen una verdad religiosa distinta. Es decir: “se sigue el que no

interés, que se entiende lícito en tanto sea la justa recompensa por adelantar un capital. Ya admite el concepto de *lucrum cessans* cuando alguien se veía imposibilitado de obtener un beneficio lícito. San Antonino murió el 2 de mayo de 1459 y aunque había llevado una vida pobre, fue enterrado con gran ceremonia. http://www.escolasticos.ufm.edu/index.php/San_Antonino_de_Florenzia#sthash.r9x3nKiz.dpuf

Francesco Silvestris (1474 – 1528), conocido como Francisco Silvestre de Ferrara o como El ferrariense (*ferrariensis*, en latín). Nació en Ferrara (Italia) en 1474. Ingresó a los 14 años en la Orden de Predicadores, en el convento de Santa María de los Ángeles, en la Lombardía. Se interesó por la literatura, la música, la filosofía y la teología, mostrando de joven grandes capacidades intelectuales. Lector de los Conventos de la Orden en Mantua y Milán de 1498 a 1507, es destinado este año a Bolonia como Maestro de Estudios. De 1508 a 1515 es Lector de las Sentencias en esta ciudad; el Capítulo de Nápoles, 1515, le otorga la *Licentia docendi* y obtiene al año siguiente el Magisterio, siendo adscrito a la Universidad de Bolonia. Enseñó en Mantua, en Milán y en Bolonia, donde fue Maestro de Estudiantes y Regente de estudios. Tuvo cargos ejecutivos, tales como Prior del convento de Santa María de los Ángeles o de Santo Domingo (en Boloña), y Vicario General de la Congregación Lombarda. En 1524 el papa Clemente VII lo nombró Vicario de toda la Orden, y en 1525 fue elegido Maestro General de la Orden. En 1528 murió en un recorrido por los conventos de la Orden en Francia. El Ferrariense es una autoridad comentando a S. Tomás de Aquino, junto con Capreolo, Cayetano, Báñez y Juan de S. Tomás. Se muestra opuesto a Cayetano captando mejor, el pensamiento de S. Tomás cuando habla del conocimiento distinto, muchos lo reconocen como una de las primeras autoridades en la teoría realista del conocimiento. <http://data.cervantesvirtual.com/person/24445?lang=es>

¹⁶ Vitoria cita el texto de la *Summa Teológica* de Tomás de Aquino, y nosotros damos un sitio digital donde puede consultarse.

se les puede apartar de tales pecados mediante la guerra u otra persecución semejante.” (Vitoria, 1960, p. 1039). Tampoco puede considerarse justo hacer una guerra con el objeto de impedir que gente inocente sea sacrificada o se cometa el delito de comer carne humana proveniente de algún ritual, cuando era evidente que quienes se adjudicaban el derecho de intervenir en nombre de la justicia, obtendrían grandes beneficios económicos.

Por último en esta parte del fragmento, el maestro de Salamanca deja al descubierto el elemento jurídico que hace que la intervención sea justa o no. Se trata de dejar en claro quién posee la potestad para castigar, a quien cometa un delito.

Y se prueba porque nadie puede obligar o castigar a otro, a no ser que tenga potestad sobre él; es así que ninguna potestad se extiende a esto de que se trata; luego a nadie le es lícito. Se prueba la menor: la potestad civil no se extiende a esto, ya que se recibe del pueblo, y el pueblo ni quiere ni, en virtud de la potestad civil, no parece que se pueda obligar a aceptar la fe. Igualmente, los que no son súbditos tampoco pueden ser obligados a ello por la potestad espiritual, pues ésta hoy día no se extiende sino a los bautizados, ya que de los que están fuera, ¿qué se nos da a nosotros? (1 Cor. 5, 12). (Vitoria, 1960, p. 1040)

Estas afirmaciones de Vitoria son claramente contrarias al poder del emperador y de sus gobernadores, como también contra la potestad papal. Es decir, que ninguno de los mencionados tiene potestad para castigar a los bárbaros del Yucatán por sus cruentos sacrificios o por la antropofagia. En esto el maestro salmantino muestra una clara lectura de la realidad de las colonias de España. La provincia del Yucatán como él la llama está sujeta por la potestad civil al poder del emperador y como bien señala, no alcanza para obligar a que los indios acepten la fe y cambien sus costumbres. Además por practicar sus ritos no se les podía acusar de levantarse contra la autoridad del emperador. Y por tratarse de dos potestades distintas es que ningún príncipe cristiano estaba facultado por sí o por el emperador, para castigar estos delitos contra el derecho natural. Respecto de la potestad espiritual, tampoco con ella era posible declarar una guerra como castigo, los indios no eran súbditos del Papa ni estaban bautizados, por lo que mal se podía pensar que éste poseyera algún tipo de potestad sobre ellos que permitiera castigarlos.

De todas maneras resaltaremos que Vitoria no afirma categóricamente esto. En el texto que ofrecemos podemos leer que dice: “no parece que se pueda obligar a aceptar la fe”, por lo que nos preguntamos en qué sentido el maestro de Salamanca dice esta expresión 'no parece que...' en la que en nuestra opinión sí manifestó alguna duda. De todas maneras sus oponentes, entre ellos Ginés de Sepúlveda, no notan tales vacilaciones y asumen como respuesta asertórica la que da.

Estas vacilaciones son notadas por varios estudiosos, por ejemplo la maestra Rovira nos dice:

¿Qué se proponía Vitoria con estas ambigüedades por demás muy propias y comunes en él, ya que en su lectura las hemos encontrado varias veces?, ¿son quizá reflejo de sus dudas e inquietudes ante el problema de la conversión al cristianismo del hombre americano?
(Rovira, 2004, p. 208)

Esto que estamos señalando y que Rovira dice que ha encontrado varias veces, nos lleva a pensar si es un estilo en Vitoria, una forma propia de escribir o si realmente tiene dudas respecto de las ideas que sostiene. Es decir, puede que el maestro salmantino esté seguro de lo que afirma, pero por un modismo en su forma de expresarse le hace aparecer dubitativo. O bien, Vitoria piensa que en algún caso sí puede obligarse a aceptar la fe y por ello dice 'no parece que...', es decir en este caso no se puede, pero tal vez en otro sí. Lamentablemente no lo aclara, de momento observaremos estas dudas y al desarrollar las otras Relecciones daremos una respuesta.

Por lo pronto dejaremos firme su posición, él entendía que los indios no estaban advertidos de que cometían un delito y si hubiesen sido cristianos se los podría haber castigado con la guerra, pero no era este el caso. De acuerdo con Santo Tomás no se podía obligar a los paganos a abrazar la fe. Es por ello que se concluía que tampoco se los podía castigar, ya que no había potestad para ello. La potestad civil no abarca los actos culturales y la potestad espiritual del papa no los alcanza por no estar bautizados.

Pero quedaba claro que los bárbaros cometían un pecado contra la naturaleza con sus ritos y los tres juristas a los que acudió opinaron

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

que son los infieles que cometen pecados contra naturaleza quienes pueden ser obligados y obstaculizados, como en el caso de que sean idólatras, sodomitas o impúdicos. Y la razón es que éstos pueden yacer convencidos con toda evidencia de que ofenden a Dios. Consiguientemente, en semejantes casos corresponde a los príncipes, que son ministros de Dios, defender la gloria de Dios, su honor y su ley. (Vitoria, 1960, p. 1040)

Es decir, que las autoridades a quienes recurrió Vitoria para dejar en claro que quienes violaban por razones religiosas el derecho natural no podían ser obligadas a desistir, eran también de la opinión que los infieles podían cometer estos pecados convencidos de que ofendían a Dios y por ello los príncipes estaban facultados para defender su gloria y honor. O sea, para hacerles la guerra y así castigar a los pecadores.

Fray Vitoria ha agregado ahora el caso en el que el ofensor sabe que ofende y quiere hacerlo, y por ello debe ser castigado. Sin embargo el problema sigue siendo el mismo, el de la potestad que debe investir al juez, para que el castigo sea justo. A lo que el maestro salmantino responde:

Entonces será también lícito perseguir con la guerra a todos los infieles, porque son adúlteros o fornicadores o perjuros y ladrones, ya que todos estos desórdenes van contra el derecho natural y puede convencerse de que son malos. Además, los príncipes infieles no pueden hacer la guerra a los cristianos en el caso que éstos sean adúlteros o ladrones; luego tampoco lo contrario. Y se prueba la consecuencia del argumento, porque en esta materia no tienen mayor potestad éstos que aquellos. (Vitoria, 1960, p. 1040)

En este párrafo el maestro de Salamanca se mostró coherente con su idea de igualdad entre los hombres, porque equiparaba en potestad civil a los príncipes cristianos con los infieles y de esta manera daba por tierra la idea de que la potestad la recibía el Papa de Cristo y luego la transmitía o quitaba a los príncipes cristianos. Es por ello que equiparar a los príncipes infieles con los cristianos constituía un cambio de mirada respecto del poder y de su origen.

Este tema ya había sido tratado por Vitoria en su cátedra de prima de Teología durante el ciclo lectivo de 1527 – 28 y se había expedido cuando expuso la relección

Sobre la Potestad Civil, en la Navidad de 1528, una de las primeras que escribió. En ella planteaba que

Habiéndose constituido las sociedades humanas para que unos lleven las cargas de los otros y siendo entre las sociedades la sociedad civil aquella en que con más comodidad los hombres se prestan ayuda, síguese que es como una naturalísima comunicación y muy conveniente a la naturaleza. (Vitoria, 1960, p. 156)

Y por ello la potestad civil es anterior a la papal. “Se prueba también con la razón. La potestad temporal existía antes de las llaves de la Iglesia; antes de la venida de Cristo había ya verdaderos príncipes y señores temporales.”(Vitoria, 1960: 296) Argumentar que los príncipes infieles carecían de potestad por no ser cristianos constituía un error grave y por esto dice que, si se puede hacer la guerra a un pueblo porque son adúlteros o fornicadores o perjuros y ladrones, entonces cualquier príncipe infiel está facultado para hacerla contra los cristianos cuando éstos los cometan, porque tienen una potestad equivalente.

Como podemos observar el maestro de Salamanca le daba una nueva mirada al problema del ejercicio del poder para hacer justicia. Frente al discurso oficial él comenzaba a elaborar un discurso por momentos contrario, en otros casos novedoso en cuanto al tratamiento que hace de la potestad; sobre todo en aquellas situaciones en que algún Estado se consideraba, a sí mismo, facultado para actuar cuando entendía que se estaba cometiendo un delito. ¿Qué derecho le asistía a un Estado para hacer las veces de juez y verdugo?, ¿tenía la potestad para castigar a otro Estado o Nación por considerar que cometían un crimen con su forma de actuar? ¿Quiénes estaban en condiciones de juzgar lo bueno y lo malo del obrar de las demás Naciones o Estados? ¿Era prudente que los Estados que oficiaban de jueces obtuvieran beneficios adicionales en metálico o tierras por su actuación? Sobre todo porque con ello tentaban a otros Estados a erigirse en hacedores de justicia. ¿Era el poder militar que poseía un Estado el que en última instancia lo constituía en juez de los otros Estados más débiles? ¿Existían límites a ese poder?

Todos estos interrogantes que planteamos, lo hacemos dentro del marco del problema que aborda fray Vitoria, recordemos que nos decía al principio de este fragmento: “Si los príncipes cristianos con su autoridad y razón pueden hacer la

guerra a los bárbaros...” Entendemos que lo que se piensa es la fundamentación del 'poder' que da atribuciones a un Estado para actuar fuera de sus fronteras en calidad de juez y hacer que su ley se convierta en ley para todos. Se puede alegar que en realidad los imperios de los tiempos pasados lo hacían, pero lo que cambiaba la situación es que por primera vez el hombre conocía los límites del planeta y lo que se gestaba entonces, era una nueva base de principios para el colonialismo. Pensamos que Francisco de Vitoria lo advirtió y como afirman muchos de sus estudiosos, buscaba poner límites a ese poder. Pero también y al mismo tiempo no podía dejar de ser un teólogo de la Corona y en nuestra opinión intentaba salvaguardar los intereses del imperio que se estaba conformando con la incorporación de las colonias de América. Pero también advertimos que las preguntas son actuales, porque el problema no es distinto hoy, siglo XXI, en que ideas económicas, forma de gobierno y religión son impuestas y como antaño, se lo hace invocando el bienestar de los sometidos.

De todas maneras el maestro salmantino lograba poner en firme que la potestad civil o la espiritual no tenían alcance para castigar los sacrificios humanos o la antropofagia, aun cuando los que practicaban estos ritos tuvieran plena conciencia de que obraban mal e insistieran en querer hacerlo. Otro aspecto a tener en cuenta era que según Santo Tomás no podía convencerse a los que practicaban estos ritos porque la fe estaba de acuerdo con la voluntad y por ello la guerra no era un castigo que posibilitara la conversión de esa gente. Y por último las prescripciones del culto de los bárbaros no podían ser desobedecidas por parte de los fieles porque así lo mandaban sus dioses. Podríamos suponer, a partir de estas ideas, que Vitoria no solamente defiende una cierta libertad de culto, sino que también apuntó a limitar el poder que presionaba desde la religión, en procura de sostener una guerra por demás cruenta con el Islam. ¿Pensaba que cada persona podía practicar su fe con respeto y sin temor a sufrir alguna violencia? ¿Acaso reconocía los sacrificios cruentos y la antropofagia como formas rituales a la divinidad? Es decir, reconocía el fin, aunque reprobaba el medio.

Todos estos interrogantes los atenderemos ahora que trataremos la tercera parte del Fragmento.

4.1 Las conclusiones de Vitoria en el fragmento suprimido

Como hemos podido apreciar Vitoria ha dejado en un dilema el problema de los sacrificios humanos y la antropofagia. Dado que se basó en la necesidad de la existencia de una potestad atinente para juzgar y castigar los delitos contra la naturaleza, y mostraba que ni la potestad civil ni la espiritual tenían alcance en estos casos, así, terminó afirmando que tales acciones quedaban fuera de los límites de la ley, tanto la del príncipe como la del Papa.

Pero reconoce que los indios cometen un mal con sus ritos culturales, por ello es que nos dice:

Para llegar a la solución de este problema es preciso ante todo distinguir si los infieles pueden ser obligados a abandonar estos ritos u otros semejantes, pues se ha de responder de modo diferente según se trate del príncipe propio o de un príncipe extranjero. (Vitoria, 1960, p. 1041)

Ahora queda claro que la solución no pasa por convencer a los que practican ritos que atentan contra el Derecho Natural, sino por 'obligar' a que abandonen ese culto y por ello no puede ser igual la autoridad del príncipe propio a la de un príncipe extraño.

A continuación el maestro salmantino propone trece conclusiones con sus respectivos corolarios para la solución del problema. Nosotros procederemos a dividir las por temas para su tratamiento.

Las conclusiones que tienden a dar una solución al problema son: La Primera, la Segunda y la Novena.

Las conclusiones que tratan sobre la licitud o no de hacer la guerra para castigar los pecados, los sacrificios humanos y la antropofagia son: La Tercera, la Cuarta, la Quinta, la Sexta y la Octava.

Las conclusiones Décima, Undécima, Duodécima y Decimotercera tratan sobre la administración en base a tributos, moneda y leyes justas.

La Séptima conclusión sólo la esboza y anuncia que la tratará en el tema correspondiente.

Comenzaremos su estudio por las que entendemos están formuladas para alcanzar una solución, a saber:

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

PRIMERA CONCLUSIÓN: Los príncipes infieles pueden obligar a sus súbditos a que abandonen tales ritos u otros semejantes.

SEGUNDA CONCLUSIÓN: Lo dicho no solamente es cierto referido a los pecados contra el derecho natural, sino también referido a todos los pecados contra el derecho divino, incluso el revelado, ya que en esta materia no hay distinción entre los pecados.

NOVENA CONCLUSIÓN: Cualquiera sea el motivo justo por el cual un príncipe cristiano haga la guerra a otro pagano, puede inducir a los infieles sin escándalo a aceptar la fe cristiana, y puede suprimir sus ritos, bien sean contra naturaleza, bien sean ilícitos de cualquier otro modo. (Vitoria, 1960, p. 1041 – 1042 y 1053)

Al iniciar el estudio de la *Primera Conclusión* que propone fray Victoria debemos advertir que su discurso tomó un giro, quedó claro que ante la imposibilidad de convencer a los indios de que su culto atenta contra el Derecho Natural, pero que también, y al mismo tiempo, no es justo castigarlos con la guerra porque no se da una potestad que los alcance, entonces debe recurrir a encontrar una razón para forzarlos a dejar esos cultos. Entiéndase que no afirma que deben ser obligados a convertirse al cristianismo, sino a dejar de practicar los ritos sangrientos y la antropofagia. La forma para obligarlos no puede incluir la violencia sino sólo en determinados casos como veremos luego.

En cierto sentido parece ser partidario de que el culto de los indios sea reformado en cuanto a aquellos ritos y costumbres que puedan atentar contra el Derecho Natural. Esta conjetura no la ha expresado Fray Vitoria, pero no puede entenderse de otro modo la idea de dejar de cumplir partes del culto a los dioses de una religión.

La solución requiere un proceso de análisis del poder de los príncipes paganos o no, “distinguir si los infieles pueden ser obligados a abandonar estos ritos u otros semejantes” y de acuerdo a que postulaba que los infieles respondían a una potestad, entonces procuraba encontrar una solución en la que se distinguiera claramente que el príncipe gozaba de la autoridad y estaba en condiciones de obligar a sus súbditos a abandonar los ritos en cuestión. Es por ello que la potestad de la que goza el gobernante para prohibir no puede carecer de cierto fundamento, algo que para los reyes de Castilla y Aragón fue durante mucho tiempo expresado en fórmulas tales como: “Es nuestra real voluntad” o “Yo el Rey” como gustaba

firmar Carlos V, donde el fundamento quedaba en la interioridad del monarca y equivalía a una “Razón de Estado”. Pero el maestro de Salamanca sostenía que no se puede obligar sin una razón a los fieles de una religión para que abandonen sus sacrificios. Vitoria fundamentó su siguiente paso y recurrió a Aristóteles y Tomás de Aquino. Buscó recuperar la idea del mayor beneficio que puede dar un gobernante, y que puede identificarse con lograr que su pueblo viva virtuosamente, es por ello que el fin consiste en hacer buenos a los ciudadanos: “pues establecimos que el fin de la política es el mejor, y ésta pone el mayor cuidado en dotar a los ciudadanos de cierto carácter y hacerlos buenos y capaces de acciones nobles.” (Aristóteles, 1970, p. 12) El aspecto moral se hace presente porque los hombres se asociaron para ser mejores y es lo que se espera de la religión cualquiera sea esta. En definitiva el maestro de Salamanca fundamentó el cambio en el agente que lo podía producir porque era su fin, o sea en el príncipe del pueblo. (Cfr. Rovira, 2004, p. 222) En otras palabras, quien gobierne a los indios podrá obligarlos a desistir de sus ritos siempre que no sea sólo por prohibir, dado que lo que busca es hacerlos buenos. De esta manera se llega a la primera conclusión, que los príncipes infieles tienen la potestad para obligar a sus súbditos a abandonar esos cultos. En este sentido es evidente que un príncipe puede dictar leyes para una mejor vida en sus dominios y castigar cualquier trasgresión a ella.

La autoridad en la que se basa el maestro de Salamanca para esta primera conclusión es Santo Tomás¹⁷ quien enseña que: “la intención de la ley y del legislador es hacer buenos a sus súbditos, y éstos no pueden ser buenos en tanto vivan con malas costumbres. Luego al príncipe pertenece prohibir los ritos perversos.”(Tomás de Aquino, 1 – 2 Q. 92 art. 1º <http://hjg.com.ar/sumat/b/c92.html>) (Vitoria, 1960: 1042)¹⁸

Pero nos parece que los sacrificios humanos y la antropofagia no puede entenderse simplemente como malas costumbres, a menos que por 'costumbre'

¹⁷Vitoria se refiere a la 1 – 2 Q. 92 art. 1º de la Suma Teológica de Tomás de Aquino. El artículo se titula *La ley, ¿tiene por efecto hacer buenos a los hombres?* Concretamente en la respuesta a la primera objeción dice: “Y como la ley se da para dirigir los actos humanos, cuanto más estos contribuyen a la virtud tanto más la ley hace buenos a los hombres. Por eso dice el Filósofo en III Políticos. Que los legisladores hacen buenos a los hombres suscitando costumbres.”

¹⁸ Vitoria cita casi textual a Santo Tomás, damos la dirección de un sitio digital donde puede consultarse.

Vitoria entienda una forma de norma no escrita que se encuentra en la religión de los infieles.

Al respecto en esta primera conclusión Vitoria establece un corolario:

Si algún príncipe bárbaro se convierte a la fe no hace ninguna injuria a sus súbditos quitando la idolatría y los otros ritos contra naturaleza, e incluso está obligado a ello si puede hacerlo; así como tampoco les hace injuria si, perseverando en la infidelidad, prohíbe la idolatría. Es evidente que no pierde el príncipe su autoridad por haberse hecho cristiano. (Vitoria, 1960, p. 1042)

En el caso de esta primera conclusión en que el príncipe prohíbe los sacrificios humanos y la antropofagia, quedaría resuelto el problema de la potestad para dictar y hacer obedecer la ley; ya sea que lo haga sin convertirse o habiéndose convertido al cristianismo, pues siempre conserva la potestad para legislar.

Nos detendremos en el corolario en el momento de afirmar que “si algún príncipe bárbaro se convierte a la fe [...]”, para recordar que no se trata del primer caso que se dieran conversiones tan sólo por no perder el poder o los bienes. Al respecto se pueden citar muchos ejemplos de judíos e islámicos que lo hicieron, a la caída de sus reinos en poder de los cristianos. El maestro salmantino pudo haber conocido varios casos que se dieron tras la caída de Granada en 1492.

Por otra parte no era nueva esta situación porque de la misma manera actuaron los cristianos visigodos durante la invasión del Islam en el 711. Se pueden citar varios ejemplos, entre los que sobresalen los Banu Qasi, un clan que se hizo poderoso en el norte de la península Ibérica, en el valle medio del Ebro. Esta importante familia descendía del Conde Casio, noble visigodo gobernador de la región comprendida entre las ciudades Tudela, Tarazona y Nájera. Al producirse la invasión árabe y su avance incontenible, cayeron en cuenta que perderían sus posesiones. Es por ello que decidieron convertirse al Islam y para ello realizaron alianzas con los Omeyas hacia el año 713. De esta manera aceptaron la religión de los invasores y ser sus vasallos. Además se comprometieron a la obediencia con dineros y tropas. De esta manera conservaron y ampliaron sus dominios, además no debían pagar el impuesto territorial y personal, con que estaban gravados los no – creyentes (es decir los cristianos). Como los Banu Qasi (o sea, hijos de Casio) muchas familias visigodas optaron por la conversión, las alianzas y el vasallaje. Los

árabes les daban el nombre de muladíes, a los cristianos que abandonaban su religión, se convertían al Islam y vivían entre musulmanes. Hubieron familias que no cambiaron sus nombres, como Ibn Quzmán (Guzmán, renombrado poeta), Ibn Gundisalb (Gundisalvo, godo, uno de sus miembros llegó a ser visir), Ibn Martín (Martín, fue general de los Omeyas). La mayoría de los troncos familiares visigodos pactaron su situación con los árabes y pasaron a ocupar lugares en el nuevo régimen. Lo mismo se había dado en la expulsión de los moros y judíos, muchos aceptaron convertirse al cristianismo a cambio de mantener fortuna y reconocimiento social.

En resumen Vitoria elaboraba su pensamiento con parámetros de conducta conocidos en su tiempo, se trató del obrar de hombres o familias frente a situaciones límites, lo que no quiere decir que por momentos sean un tanto inadmisibles o difíciles de aceptar desde la moral. Una observación más, no podemos pasar por alto que mientras en la segunda parte del fragmento recurrió a la misma fuente, Santo Tomás, para sostener que a los paganos no se los podía convencer por la fuerza ni obligar a creer “porque el creer pertenece a la voluntad”; y esto ni siquiera a los judíos. Resulta luego que en la primera de sus conclusiones afirma que un príncipe infiel puede prohibir los ritos que contengan sacrificios humanos, u obligar a creer si se convirtiera al cristianismo.

Al parecer nos encontramos frente a una contradicción en el discurso de Vitoria, de momento nos limitaremos a mencionarla y dedicaremos el último capítulo para el estudio de esta y de todas las que encontremos, conjuntamente con otras características del pensamiento vitoriano que consideremos pertinente.

De la Segunda Conclusión enunciada de la manera siguiente: “Lo dicho no solamente es cierto referido a los pecados contra el derecho natural, sino también referido a todos los pecados contra el derecho divino, incluso el revelado, ya que en esta materia no hay distinción entre los pecados.”, indicaremos que a fray Vitoria no le interesó establecer una clasificación de pecados en materia de acción de conquista o guerra punitiva, de hecho era una lista con demasiados pecados los que se pretendía corregir con la acción bélica. Lo que hizo fue sentar la base de que “Corresponde al príncipe hacer que sus ciudadanos sean buenos.” (Vitoria, 1960, p. 1042), y si en la primera conclusión entendía que los príncipes infieles podían

promulgar leyes en atención a hacer buenos a sus ciudadanos para que abandonaran los cultos que iban contra las leyes naturales, ahora quiere fundamentar mejor ese principio. Pero el hacerlos buenos no puede ser por cualquier medio, la tiranización de los ciudadanos no es bien vista por Aristóteles ni por Tomás de Aquino, la virtud no deviene de la coerción, sino de la acción libre que proviene de un ciudadano con conocimiento del bien. Por ello, como los gobernantes deben hacer felices a sus súbditos, los reyes tienen la obligación de dar leyes que convengan al derecho natural tanto como al divino porque: “la república tiene por derecho natural potestad civil y espiritual sobre sí misma.” (Vitoria, 1960, p. 1043)

Lo afirmado anteriormente es sumamente importante, Vitoria encuentra un resquicio en donde poder alcanzar un atisbo de solución al problema de la potestad en que se hallaba al principio del fragmento. Su razonamiento se desenvuelve así: como ya analizó el problema de quién tiene la potestad para castigar y de qué modo a los que cometen los pecados de antropofagia sin encontrar responsable, no apunta a decir quién tiene la potestad para castigar los cultos paganos, su fundamento es la responsabilidad de gobernante porque el rey, que tiene la misma potestad que la república, puede establecer leyes que por acción de su cumplimiento harán buenos a los súbditos y los alejarán de los sacrificios humanos y la antropofagia. Y como él señala, si no son los reyes, “entre los infieles hay sacerdotes ciertamente falsos pero elegidos por la república para atender a las cosas espirituales. Luego al menos ellos pueden establecer leyes que miren a la salud espiritual de los ciudadanos.” (Vitoria, 1960, p. 1043) De esta manera el maestro salmantino busca solucionar sin necesidad de la guerra estas conductas contra el derecho natural.

El corolario que deja sentado es: “Si un príncipe bárbaro se hiciese cristiano podría establecer leyes convenientes no sólo conforme al derecho natural, sino también al Evangelio, y obligar a sus súbditos a que cumplan dichas leyes.” (Vitoria, 1960, p. 1044) Como gran estudioso de Santo Tomás, Fray Vitoria se sustenta en la Suma teológica para afirmarlo, porque la posición del doctor angélico es que la intención de la ley y del legislador es la felicidad de todos los ciudadanos y que éstos lo son por la práctica de las virtudes que hacen recta a la voluntad. El corolario que le sigue es: “como la virtud es lo que hace bueno a quien la tiene, los que carecen de fe y de caridad no pueden ser buenos.” (Vitoria, 1960, p. 1045) Donde Vitoria

agrega la fe y la caridad dos virtudes teologales a las morales de Aristóteles, en especial la caridad la mayor de las teologales porque es pos – existente a la vida terrena y que por su práctica el hombre perfecciona lo bueno de su acto. El maestro salmantino combina tres elementos: la intención; la felicidad; la virtud y con ellos obtiene una voluntad recta que, según Vitoria, permite rechazar aquellos ritos del culto pagano que atentan contra el derecho natural. Pero esto lo plantea desde el ángulo en que de acuerdo con Aristóteles corresponde al político hacer buenos a los ciudadanos, y esto sin hacer diferencias por lo que si se hizo cristiano y lo consideró bueno, entonces es su deber procurar este bien para todos los suyos. Por lo tanto no extraña el último corolario en esta segunda conclusión, es el siguiente: “evitando el escándalo y supuesto que no redundase en un final peor, los príncipes cristianos pueden obligar a sus súbditos infieles a que abandonen los pecados y los ritos que no solamente contradicen la ley natural, sino también el derecho divino.” (Vitoria, 1960, p. 1046), y decimos que no extraña porque con este corolario justificó el poder de los gobernadores españoles del Nuevo Mundo. Obsérvese que su afirmación bien puede aplicarse a las autoridades españolas y así en la figura del príncipe podemos encontrar al gobernador o al adelantado que como nueva autoridad, tienen poder para obligar a sus súbditos infieles a que abandonen los ritos y actos que lesionen la ley natural. ¿Fue consciente Francisco de Vitoria que estaba teorizando los fundamentos del poder español en el Nuevo Mundo? Entendemos que sí, pues estaba elaborando un pensamiento sobre lo actuado.

De los corolarios de la segunda conclusión podemos afirmar que la autoridad del príncipe del pueblo infiel no puede ser omitida, para solucionar el problema de los cultos que atentan contra el derecho natural. Y la razón sería como la expresaba en el inicio del fragmento, que no hay una potestad que los alcance para prohibir los sacrificios humanos y la antropofagia. Pero ahora Francisco de Vitoria acepta cierta coerción quizá porque el príncipe sea de otra religión, en este caso cristiano. De todas maneras lo hace bajo ciertos límites, que evite el escándalo y un final que en vez de solución traiga males mayores.

La tercera conclusión que estudiaremos, Novena en el orden de las propuestas en el fragmento, implica otra mirada pues el maestro de Salamanca nos dice:

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

Cualquiera sea el motivo justo por el cual un príncipe cristiano haga la guerra a otro pagano, puede inducir a los infieles sin escándalo a aceptar la fe cristiana, y puede suprimir sus ritos, bien sean contra naturaleza, bien sean ilícitos de cualquier otro modo. (Vitoria, 1960, p. 1053)

En este caso podemos observar que se plantea una situación de guerra justa y lo que se aprueba es el buscar influir en la población enemiga para ganar la contienda.

Se trata de un movimiento estratégico practicado desde la antigüedad que consiste en: dada una situación de guerra entre dos Estados, en este caso uno cristiano y otro infiel, ponerse de acuerdo o en tratativas con la población descontenta o más desamparada del enemigo, con el objeto de ofrecer protección, leyes y otros beneficios buscando con ello una conversión religiosa. Esto, además de ayudar en el triunfo militar, dejaría un sector de la población que, por practicar la religión del vencedor, obstaculizaría cualquier esfuerzo de reiniciar las hostilidades con éxito por parte de los vencidos.

Vitoria reconoce que se trataría de una consecuencia evidente de la primera y segunda conclusión (Vitoria, 1960, p. 1053). Su argumento es que: si en una guerra justa un príncipe cristiano es aceptado como príncipe por los infieles, que al gobernarlos los hará acatar leyes y costumbres justas para ser buenos súbditos. Que así serán virtuosos y les producirá mejoras en sus condiciones de vida material y espiritual; esta situación está de acuerdo con el pensamiento de Santo Tomás, que como vimos sostenía que: “la intención de la ley y del legislador es hacer buenos a sus súbditos, y éstos no pueden ser buenos en tanto vivan con malas costumbres. Luego al príncipe pertenece prohibir los ritos perversos.” (Tomás de Aquino, 1 – 2 Q. 92 art. 1º: <http://hjg.com.ar/sumat/b/c92.html>) (Vitoria, 1960, p. 1042)¹⁹. Entonces sí puede darles leyes que prohíban cualquier rito que vaya contra los sacrificios humanos y la antropofagia u otros vicios.

Lo que podemos destacar es que todo príncipe está en condiciones de dar las mejores leyes a su pueblo para hacerlos buenos ciudadanos.

¹⁹ Ya dijimos en la nota anterior que Vitoria cita casi textual a Santo Tomás, sólo que ahora lo hace para fundamentar que, si el gobernante debe ser maestro y hacer buenos a los ciudadanos, también debe dar leyes que ayuden esa tarea. Aportamos cita digital para consultar texto de la *Summa Teológica*.

Porque si esto pueden hacerlo los príncipes naturales y populares de los infieles, no se ve por qué razón no puedan hacerlo los príncipes cristianos si son también sus príncipes. (Vitoria, 1960, p. 1053)

Pero nuevamente el maestro salmantino nos llama la atención ya que condiciona esta conclusión a:

Dije si son príncipes suyos en absoluto, ya que no sería lícito esto en el caso de que hubiesen sido nombrados con alguna condición. Así, si los sarracenos que por lo demás son libres fuesen obligados por los cristianos, en virtud del derecho de guerra a recibir a un príncipe cristiano, pero bajo la condición de que les permita vivir con su religión, entonces afirmo que no se les puede coaccionar a que dejando sus ritos, acepten los nuestros, ya que en esta materia no son súbditos, porque no tienen encima otro poder sino el que concedieron al príncipe. (Vitoria, 1960, p. 1053 – 1054)

Si analizamos con detenimiento esta Novena conclusión, nos encontramos con un discurso sumamente complejo en el que el padre Vitoria se mueve entre los principios que maneja desde la Teología Jurídica y el Derecho. Pero que además no da muchas aclaraciones para su decodificación. Ahora bien en una acción bélica justa no encontramos una explicación razonable para que el enemigo desee abrazar el cristianismo sin que haya de por medio alguna gratificación o condiciones. Son varios los cuestionamientos que nos hacemos y que no pueden resolverse con satisfacción. A continuación presentaremos los que consideramos relevantes.

En una primera lectura la respuesta que da en las tres conclusiones analizadas nos parece excesivamente ideal, o para decirlo con la maestra Rovira:

Preguntamos, ¿en relación con qué o por qué a un príncipe o a un sacerdote infiel se les podía ocurrir dar leyes prohibiendo la idolatría? En este punto Vitoria o está planteando una solución por demás utópica o bien está suponiendo una previa evangelización de los dirigentes de la sociedad indígena o bien de lo dicho quiere deducir que un príncipe cristiano en nombre de la felicidad del pueblo (el pueblo idólatra) puede dar leyes prohibiendo la idolatría. (Rovira, 2004, p. 208).

Consideramos que el maestro de Salamanca parte de una idea poco probable, que el príncipe de los indios o los sacerdotes propongan leyes contra los sacrificios humanos, y por ello sean inducidos a una conversión al cristianismo, lo que causaría como efecto el abolir los ritos violentos. Sin embargo esto quedaría en el campo teórico.

Lo que también está en el campo teórico, pero que comienza a tomar otro giro, es su pensamiento en cuanto a justificar el poder de los gobernadores y otras autoridades españolas en América, a partir de la teorización de que los príncipes cristianos aceptados por los infieles pueden dictarles leyes para hacerlos buenos súbditos

Pero aun así, ¿qué entendió Vitoria por 'inducir a los infieles sin escándalo' a aceptar la fe cristiana?, pregunta que también se la hace la maestra Rovira. (Rovira, 2004, p. 208) Nosotros agregaremos: ¿A qué le llamó, o qué entendió por 'escándalo'?, porque el maestro salmantino no deja de lado lo ético en la acción de convertir. De lo único que estamos seguros es que no podía ser una evangelización violenta, es decir sujetarlos por medio de la guerra y una vez vencidos evangelizarlos. Esto lo hemos concluido porque se fundamentó en Santo Tomás y éste enseñó que no se les podía obligar a los paganos a que se conviertan, pues la fe se relaciona con la voluntad. Entendemos que no debía emplearse ningún tipo de coacción para obligar a los indios a abrazar la fe cristiana, pues no era un medio para 'inducir' a la voluntad a practicar un culto.

4.2 Conclusiones sobre la guerra

Pasaremos a ocuparnos de las conclusiones que tratan sobre la licitud o no de hacer la guerra para castigar los pecados, los sacrificios humanos y la antropofagia, son: La Tercera, la Cuarta, la Quinta, la Sexta y la Octava, y las enunciaremos ahora:

TERCERA CONCLUSIÓN: Los príncipes cristianos sobre estos infieles no tienen más poder con la autoridad del Papa que sin ella. (Vitoria, 1960, p. 1047)

CUARTA CONCLUSIÓN: Los príncipes cristianos no pueden hacer la guerra a los infieles a causa de los pecados contra naturaleza más

que a causa de los otros pecados que no son contra naturaleza, es decir, por el pecado de sodomía más que por el pecado de fornicación.

QUINTA CONCLUSIÓN: Los príncipes cristianos pueden hacer la guerra a los bárbaros porque se alimentan de carne humana y sacrifican hombres.

SEXTA CONCLUSIÓN: Si se hace la guerra a los bárbaros por este único motivo, al cesar éste no es lícito prolongarla más ni ocupar con esta ocasión sus bienes o sus tierras.

OCTAVA CONCLUSIÓN: Cualquiera que sea el motivo por el cual se hace la guerra contra los bárbaros, nunca es lícito excederse en ella más que si se realizase contra cristianos. (Victoria, 1960, p. 1050 – 1053)

En estas cinco conclusiones que comentaremos observamos que Victoria reafirma en algunos casos lo tratado en la primera parte del fragmento. El tema principal de estas conclusiones es la posibilidad de hacer la guerra a causa de los pecados que los hombres comenten, basada en la potestad pontificia y bajo qué condiciones puede hacerse.

Comenzaremos por la Tercera conclusión, lo que en ella se afirma es “que la potestad de los príncipes cristianos no es mayor con la autoridad del Papa que sin ella”. Lo que dicho en otras palabras significa que el Papa no tiene autoridad en esta materia.

Este tema ya había sido abordado en tres Relecciones, *De potestate Ecclesiae prior* (1532). *De potestate Ecclesiae posterior* (1533) y *De potestate Papae et Concilii* (1534). Nosotros expondremos una síntesis de lo afirmado por él para luego poder resaltar lo nuevo de su posición en el fragmento.

La idea de Victoria entorno a la potestad del Papa puede exponerse en los siguientes términos:

a).- *El Papa no es Señor de todo el orbe*. No tiene jurisdicción espiritual sobre los pueblos de infieles, tampoco poder temporal. Lo único que se le reclama es llevar el evangelio a todo hombre.

b).-*El Papa no posee dominio directo sobre lo temporal.* La sociedad civil y su autoridad han existido mucho antes de que se constituyera la Iglesia, por ello no puede derivarse de la potestad espiritual la potestad temporal. Es por esta razón que no puede ser el dueño por potestad espiritual, de territorios cuya existencia se ignoraba. El Papa no puede instituir ni nombrar reyes o cualquier otra autoridad, no puede comunicarles autoridad ni traspasarles propiedad alguna, puesto que carece de dominio temporal. De esto se deriva que:

c).-*La potestad civil no está sujeta a la potestad temporal del Papa.* Es decir existe una independencia de poderes porque tanto la Iglesia como el Estado son sociedades perfectas y no pueden subordinarse, si alguna debiera acatar órdenes de la otra entonces no sería independiente ni perfecta.

Con estos instrumentos ya podemos pasar a tratar lo nuevo del maestro salmantino en la Tercera Conclusión: *Los príncipes cristianos sobre estos infieles no tienen más poder con la autoridad del Papa que sin ella.* Que podemos resumirlo así: Que el Papa no puede dar leyes, por muy buenas que sean, a quienes no le están sujetos. Y si no puede darlas tampoco puede castigar porque de igual manera no tiene potestad para ello. Es por esta razón que ningún príncipe cristiano puede castigar a un infiel invocando la autoridad del pontífice, veamos como procede.

Lo primero que hace el maestro de Salamanca es exponer la posición de los teólogos que opinaban lo contrario, que en este caso son como en todo el fragmento San Antonino de Florencia, Agustín de Ancona y Francisco Silvestre el ferrariense.

Su método se basa en refutar lo afirmado por el más respetado de los tres, en este caso San Antonino de Florencia, porque es la opinión que sostienen los otros dos. Que a su vez en toda la teoría que desarrollan lo refieren como autoridad. De esta manera sólo tiene que refutar al que primero sostuvo esa posición para que todo su discurso caiga.

Las bases en las que se apoya el florentino son La carta a los Filipenses de San Pablo (2, 8 – 11) y los textos de los evangelios de Mateo y Juan en los que se lee que a Jesús se le ha concedido toda potestad, de aquí que si el Papa es el Vicario de Cristo en la tierra, también tiene ese poder. (Cfr. Urdániz, 1960, p. 1048).

Pero el meollo que le interesaba a Vitoria es que en la Tercera conclusión de San Antonino éste afirma que:

El Papa puede castigar a los paganos y bárbaros, al menos por los delitos que están manifiestamente contra la ley natural, como por la sodomía. Y en la Cuarta conclusión dice que: Aunque sea juez, el Papa no puede obligarles en las demás cosas que realizan contra el derecho divino, ya que no reconocen esta ley, ni se les puede demostrar con toda evidencia. (Vitoria, 1960, p.1048).

Al respecto Silvestre de Ferrara era de la opinión que:

Son absolutamente súbditos del papa los paganos y puede castigarlos por los pecados manifiestos contra la ley natural, pero no si obran contra la ley divina antigua o nueva, ni tampoco a fin de que abandonen sus ritos, incluso los que afectan al matrimonio.(Vitoria, 1960, p. 1049)

Su interés radica en que de estas conclusiones se puede inferir que el Papa puede castigar a los paganos porque cometen ciertos ilícitos pero no puede dictarles leyes porque no reconocerían su poder. Por ello se pregunta: “¿Dónde está esa limitación en virtud de la cual Cristo dejó al papa como ejecutor de la ley natural con respecto a los paganos, pero no de la ley divina?” (Cfr. Vitoria, 1960, p. 1049) En este sentido si no se puede legislar tampoco se puede castigar. En el caso que castigara a alguno por un homicidio, lo haría porque ese delito es visto como tal por la comunidad humana, y en ese sentido el Papa no necesita una potestad especial. Pero también es evidente que si tal homicidio se cometiese en el Imperio Otomano, deberán ser las autoridades competentes las que se ocupen del mismo y no la autoridad de Roma.

Ahora bien, podemos comprender que la antropofagia como los sacrificios humanos pueden ser castigados porque se entienden como delitos por la comunidad humana que vive en Europa, pero por ser cometidos en América es que el problema se agrava, porque un homicidio es entendido así por todos los hombres, incluso si se cometiera en el Imperio Otomano o en Perú donde las autoridades competentes lo castigarían. No ocurre así con el caso de la antropofagia o los sacrificios humanos, sobre todo si los que realizan estos actos no pueden ser convencidos de su error; por lo que Vitoria afirma que al menos deben ser apartados de los mismos.

Podemos considerar que en esta conclusión: Los príncipes cristianos sobre estos infieles no tienen más poder con la autoridad del Papa que sin ella. Vitoria tiene claro

los límites del poder del Papa y de la Iglesia que él considera como ciertos. Pero también debió vislumbrar que con esta posición invalidaba las bulas de donación de 1492 – 93, por lo que necesariamente debía encontrar otras alternativas para justificar la presencia española y su pretendido derecho a poseer títulos de propiedad legítimos.

Insistimos en que el tema fue ampliamente trabajado por Vitoria en las Relecciones que indicamos, pero en el fragmento y con relación a los ritos y la antropofagia su posición es original, aunque como ya vimos la solución que propone es obligarlos a que los abandonen.

Nos ocuparemos de la

Cuarta Conclusión: Los príncipes cristianos no pueden hacer la guerra a los infieles a causa de los pecados contra naturaleza más que a causa de los otros pecados que no son contra naturaleza, es decir, por el pecado de sodomía más que por el pecado de fornicación. (Vitoria, 1960, p. 1050)

Seguiremos el orden del maestro salmantino y dividiremos esta conclusión en dos partes, en la primera veremos el tema de si son más graves los pecados contra naturaleza que los que se realizan no contra naturaleza. El tema de la segunda parte es la licitud de quién los debe castigar.

En cierto sentido la conclusión tiene una respuesta obvia si tenemos en cuenta la anterior, pues es evidente que buscar castigar con la guerra los pecados de un pueblo, es la excusa que se esgrime para alcanzar otros fines, como el apoderarse de los bienes de los pecadores.

De todas maneras fray Vitoria hace su estudio y concluye que no encuentra razones para considerar a los pecados contra naturaleza de mayor gravedad y por ello hacerles la guerra a los pecadores. Señala que hay delitos, como el homicidio, que encierran una mayor importancia que la sodomía. Lo que lleva a la pregunta: “¿Por qué, pues, se puede hacer la guerra a los infieles a causa de un pecado contra naturaleza y no a causa de los otros pecados?” (Vitoria, 1960, p. 1050).

El maestro de Salamanca recurre a la doctrina que enseña que los pecados, todos, son igualmente malos y que lo que agrava el acto es la libertad, la voluntad y el conocimiento de la materia con que se lo ejecuta. En definitiva que sería peor cometer ese pecado con conciencia que por ignorancia.

Ahora bien, si se pudiese castigar con la guerra a los que cometiesen esas acciones, podría darse la situación que,

[...] el rey de los franceses podría hacer la guerra a los italianos porque cometen pecados contra naturaleza. Y si estos pecados los cometen los cristianos, igualmente se seguiría que los príncipes infieles podrían hacer la guerra a los cristianos que pecan contra naturaleza. (Vitoria, 1960, p. 1050)

De manera inteligente Vitoria ha llevado el razonamiento a un absurdo, de manera tal que se vea lo no válido de sostener la posición de hacer la guerra para castigar a los pecadores. Pero en este paso se observa que la idea es que se castigan los delitos que se encuentran debidamente legislados y no de cualquier manera, sino como lo mande la ley.

La QUINTA CONCLUSIÓN: Los príncipes cristianos pueden hacer la guerra a los bárbaros porque se alimentan de carne humana y sacrifican hombres. (Vitoria, 1960, p. 1050) Es la que en cierto sentido se ocupa del tema principal de la elección, recordemos que el maestro salmantino al inicio del fragmento nos decía que:

Si los príncipes cristianos con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros, a causa de su costumbre sacrílega de comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas en sus sacrificio [...] y hasta qué grado es lícito; [...]. (Vitoria, 1960, p. 1039)

El tratamiento que Vitoria ha hecho del tema nos facilita el comentario. En efecto, ya se ha ocupado de la potestad pontificia invalidando cualquier fundamento religioso o llamado por el Papa a castigar ese pecado, sobre todo porque no pueden ser convencidos de que obran mal. Lo que queda es una salida basada en el derecho. Vitoria hace un desplazamiento, ya no se trata de una “costumbre sacrílega de comer carne humana”, sino de que las víctimas sometidas a esa costumbre “son inocentes” y por lo tanto el acto pasa a ser un delito.

Están en juego derechos de la persona que tienen características fundamentales, como ser irrenunciables e inalienables, veamos:

Y no es válida la respuesta de quien diga que ellos ni piden ni quieren ese auxilio, pues es lícito defender al inocente, aunque él no pida; y aún más: aunque se resista, máxime cuando padece una

injusticia en la cual él no puede ceder su derecho, como sucede en el caso presente: pues nadie puede dar a otro derecho a que le mate, o a que le devore, o a que le inmole en sacrificio. (Vitoria, 1960, p. 1051)

Lo que fray Vitoria manifiesta es que existe un deber de defender, proteger y asistir a la víctima de una injusticia, en este caso del derecho a la vida. En especial si la víctima se encuentra en inferioridad de condiciones o de alguna manera imposibilitada de defenderse y se encuentra en juego su existencia.

El derecho a la vida se manifiesta con claridad en este texto como inalienable, es decir que no puede ser quitado o negado. Pero como decíamos, también es irrenunciable, es claro que nadie puede renunciar su derecho a vivir, u otorgar el derecho a alguna persona para darnos muerte, porque así lo manda una autoridad, o una religión que nos requiera ser la víctima de un sacrificio. En estas características podemos apreciar la universalidad del derecho a la vida, porque no sólo es válido para los habitantes del Yucatán, sino para toda la comunidad humana.

Pero esta Quinta Conclusión encierra otra arista de consecuencias colaterales que benefician a quien interviene a favor de la justicia. El sólo hecho que Vitoria reconozca que se puede hacer la guerra a los bárbaros *porque se alimentan de carne humana y sacrifican hombres*, implica la posibilidad de intervenir militarmente en favor de las víctimas inocentes por razón de una costumbre de índole religiosa o cultural, pero totalmente injusta. En otras palabras considera que la única posibilidad de intervención en procura de una solución, era ofrecer protección a quienes debían sufrir el sacrificio, es decir a las víctimas.

Entendemos que esta propuesta de solución de Vitoria lo adelanta a su tiempo pues lo que se conoce como el *derecho de injerencia humanitaria*, muy resistido aún hoy, se encuentra en esta idea del maestro salmantino.

4.3 Vitoria y el derecho de injerencia humanitaria

Las víctimas de guerra eran comunes en Europa, pero víctimas culturales, no de guerra de religión, era una idea novedosa. Se trataba de personas para ser sacrificadas y como solución la intervención militar para socorrerlas. La propuesta se

conoce hoy como *Derecho de Injerencia Humanitaria*. Este tema lo trataremos con amplitud en el siguiente capítulo ahora recurriremos a su definición para mostrar la similitud con la propuesta vitoriana.

Se entiende por Injerencia Humanitaria a la intervención del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas en los asuntos intestinos de un Estado para proteger a las víctimas inocentes de un conflicto interno. También fue propuesto por Hugo Grotio (1583 – 1645) y Emmerich de Vattel (1714 – 1767), pero son posteriores a Vitoria.

La injerencia humanitaria es un derecho que protege a las víctimas inocentes de un conflicto interno dado en un Estado y de acuerdo con la Quita Conclusión de Vitoria implica el uso de la fuerza armada. Pero lo que el maestro de Prima de Teología quiere evitar son dos acciones que aún persisten en la actualidad si tomamos como casos a Siria y Libia (aunque hay muchos países en esa situación): La primera es que se cometa alguna injusticia y que la víctima se encuentre tan desamparada que no reciba auxilio ni en su país ni en el extranjero. La segunda acción es contra la indiferencia que el resto de la comunidad internacional aplica a las víctimas, porque si bien en el fragmento invalidó la potestad de la Iglesia sobre los indios, y la de los príncipes cristianos para castigar pecados como forma de evitar los sacrificios humanos y la antropofagia; no por ello deja el problema sin aportar una solución. Quizá lo extraño es que su propuesta no sea pacífica y como él mismo lo nota, en caso que no se respeten algunos límites se corre el riesgo de nuevas injusticias. A lo que hay que sumar que la intervención no podía llevarla a cabo cualquier Estado porque se requería al menos una sólida posición económica, con una burguesía comercial en condiciones de fundar factorías y capaz de sostener tropas para intervenir en el Estado infractor. Por todas estas condiciones la acción se hacía sospechosa, porque la intervención armada so pretexto de auxiliar víctimas es muy antigua y en la mayoría de los casos provenía del interés expansionista de los Estados que la practicaban.

Como la España que le tocó vivir a Vitoria también en la actualidad son pocos los Estados que poseen una estructura militar capaz de alcanzar el objetivo de proteger militarmente a víctimas, pacificar y al mismo tiempo retirarse sin prolongar la

ocupación en el Estado infractor. Es por ello que el ejercicio de este derecho está reservado al Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas.

Es probable que esta sea la causa por la que el maestro de Salamanca indique en las dos conclusiones siguientes, la sexta y octava, algunas medidas para poner límite a la intervención. En efecto, en varias oportunidades el defender a víctimas inocentes había sido la excusa para invadir y apoderarse de los territorios, como ocurrió con Cortés y algunos adelantados o capitanes generales españoles,

Veamos la limitación de la “Sexta Conclusión: Si se hace la guerra a los bárbaros por este único motivo (el de defender a los inocentes), al cesar éste no es lícito prolongarla más ni ocupar con esta ocasión sus bienes o sus tierras.” (Vitoria, 1960, p. 1052)

Es decir si cesó la causa, debe cesar también el efecto, la licitud de la guerra responde a lo injusto de las víctimas inocentes. Si por la acción bélica se abandona la costumbre de realizar sacrificios humanos y antropofagia, entonces también deben acabar las hostilidades, sin que se ocupen tierras y se despoje de otros bienes a los vencidos.

Este planteo de causa y efecto el maestro Vitoria lo repite en la “Octava Conclusión: Cualquiera que sea el motivo por el cual se hace la guerra contra los bárbaros, nunca es lícito excederse en ella más que si se realizase contra cristianos.” (Vitoria, 1960, p. 1053) Sólo que en esta no precisa el motivo sino que, tal vez de manera inocente, señala que la ilicitud es el excederse más por el hecho de que los bárbaros no son cristianos. Nuevamente nos llama la atención que Vitoria crea que en la guerra los contendientes tendrán más atenciones con los cristianos que con los que no lo son. Las mismas luchas entre España y Francia que él había vivido de algún modo, fueron terriblemente violentas, y la lucha era entre cristianos.

Tenemos aquí los límites que fray Vitoria aplica a la solución contra los sacrificios humanos y la antropofagia que había propuesto y que consistía en la intervención armada. Estos límites tienen que ver con lo lícito e ilícito; si es lícito intervenir para salvar víctimas inocentes, no es lícito prolongar la ocupación ni adueñarse de bienes y/o territorios por razón de haber intervenido humanitariamente en favor de la población inocente.

Las mismas limitaciones que el maestro salmantino postula, son las que impulsa el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas cuando respalda o impulsa una

intervención por razones humanitarias. Estas consisten en que no es lícito continuar la guerra cuando las víctimas están fuera de peligro. Tampoco es lícito prolongar la ocupación cuando han finalizado las operaciones militares. También es ilícita la pretensión de justificar el adueñarse de bienes o territorio con la excusa de resarcir las pérdidas materiales ocasionadas por la intervención humanitaria.

No deja de llamarnos la atención estos recaudos que toma el maestro de Salamanca con relación a su solución basada en la intervención militar, sobre todo si se refiere a los habitantes de la “provincia del Yucatán” por sus costumbres de hacer sacrificios humanos y la antropofagia. En efecto Vitoria elaboró una teoría sobre hechos consumados e incluso después de que Carlos V incorporase las colonias de América en 1519. Así mirado el problema, le correspondía al emperador intervenir militarmente sin necesidad de pedir autorización al Papa; ya que se trataba de un caso de política interna aunque fray Vitoria lo tratara como si los indios conformaran un Estado soberano.

4.4 Conclusiones propias de una política colonial

Pasaremos a comentar las cuatro últimas conclusiones en las que se advierte en el pensamiento vitoriano una política colonial. Y si bien hay cierta originalidad, la verdad es que tanto Aragón como Castilla poseían experiencia en política colonial. En especial Aragón que desde la derrota en la batalla de Muret, se vio en la necesidad de conquistar territorios y aplicar una política colonial que le permitiera recibir ingresos en dinero y especies. Seguiremos con el mismo método de enunciar y comentar de manera individual y luego en conjunto.

Las conclusiones son:

DÉCIMA CONCLUSIÓN: Por muy legítimo que sea el reino que obtenga un príncipe cristiano sobre los paganos no puede sobrecargarlos más que a sus súbditos cristianos, o imponiéndoles mayores tributos o quitándoles la libertad o con cualesquiera otras opresiones semejantes. (Vitoria, 1960, p. 1054)

UNDÉCIMA CONCLUSIÓN²⁰: Este príncipe que obtiene el gobierno entre ellos está obligado a hacer leyes convenientes para la república de ellos, incluso en las cosas temporales, de manera que los bienes temporales sean conservados y acrecentados, y ellos no sean despojados de su dinero y de su oro.

DUODÉCIMA CONCLUSIÓN: Si conviene a los bárbaros acuñar moneda, obra mal el rey que no se lo permite o lo prohíbe. (Vitoria, 1960, p. 1055)

DECIMOTERCERA CONCLUSIÓN: No basta que el príncipe dé buenas leyes a los bárbaros, sino que está obligado a poner ministros a fin de que las hagan observar. Y hasta que no se llegue a esto el rey no está inmune de culpa, o al menos no lo están aquellos por cuyo consejo se administra el país. (Vitoria, 1960, p. 1055)

Iniciemos el comentario de la Décima Conclusión que es considerada “evidente” por Vitoria. La razón es simple, el príncipe que obtiene un gobierno de religión mixta no tiene mayor potestad sobre unos que sobre otros. El caso que tenga súbditos fieles, es decir los que son cristianos, no es razón para aumentar la presión sobre los otros súbditos que no comparten su misma religión.

El gobierno de un reino basado en la discriminación por causas religiosas, que favorezcan a unos y perjudiquen a otros era inaceptable para Vitoria, porque es injusto. La causa de ello es que: “el príncipe está obligado a procurar el bien temporal de la república”. (Vitoria, 1960, p. 1054), no sólo de los cristianos. No debe gobernar para unos y dominar a los otros, de manera que sea evidente la división.

Esta afirmación que involucra una forma de obrar política, no es original del maestro salmantino, ya los árabes del Califato de Córdoba habían aplicado en tiempos de paz, formas similares con cristianos y judíos. Son muchas las opiniones sobre la tolerancia que se vivía en Al Ándalus. También entre los cristianos fue implementada por sujetos como Jaime I, el conquistador, Fernando III y otros reyes, que buscaban una hegemonía política. Incluso en el primer capítulo (p. 15) de esta

²⁰ Esta Undécima Conclusión, no ha sido traducida al castellano por Teófilo Urdániz en su obra *Relecciones Teológicas*, edición bilingüe. Pero sí aparece en la versión latina que ofrece en la misma página donde el maestro Vitoria la expone en el orden que corresponde. Otro tanto ocurre con el “fragmento” que la Dra. Rovira Gaspar ofrece a los lectores, en su obra *Francisco De Vitoria España y América El poder y el hombre*. Nosotros la hemos traducido y confrontado con la versión que aparece en *Francisco de Vitoria Relección sobre la templanza o del uso de las comidas*, de Felipe Castañeda y del Grupo de Traducción de Latín, de la Universidad de los Andes, Colombia.

investigación hemos mostrado que Solimán había decretado leyes muy benignas respecto de los nuevos reinos incorporados al imperio otomano provenientes del cristianismo.

Por otro lado si tenemos en cuenta que históricamente la forma más común de expandir un Estado era por medio de la conquista, el trato a los habitantes de los territorios que se incorporaban por esta causa era de dos tipos: o bien se los esclavizaba duramente, o bien se les daba un trato benigno a fin de afianzar sin violencia la conquista. En el caso del aludido Solimán, sus leyes llegaron a ser de protección para los que profesaban una religión distinta, fuesen cristianos o de otros credos religiosos.

La UNDÉCIMA CONCLUSIÓN: Este príncipe que obtiene el gobierno entre ellos está obligado a hacer leyes convenientes para la república de ellos, incluso en las cosas temporales, de manera que los bienes temporales sean conservados y acrecentados, y ellos no sean despojados de su dinero y de su oro. (Vitoria, 1960, p. 1004)

También declarada evidente porque se desprende de la anterior y apunta a la buena administración del reino de los bárbaros o infieles. Si no se podía discriminar y cargar con mayor presión a los infieles que a los fieles, tampoco se puede descuidar la administración de sus temporalidades. Ni su propio rey, ni el extranjero que obtiene el gobierno pueden legislar con injusticia para despojarlos de los bienes, por el contrario, las leyes deben ser convenientes de manera que las personas y los bienes sean conservados y aumentados.

Sin embargo Francisco de Vitoria propone una novedad: “De donde se deduce que si conviene a aquella república que el oro no salga fuera de la patria, el príncipe obraría mal permitiéndolo. Es evidente por lo dicho. (Vitoria, 1960, p. 1054)

¿Por qué introduce el tema del oro y lo declara evidente? En nuestra opinión tiene que ver con el inicio de la tercera Guerra Italiana (de las que tenían por actores a Francisco I y a Carlos V) y la necesidad de dinero para sostenerla.²¹

²¹ Nos referimos concretamente a la Guerra Italiana de 1536 – 1538 tercera entre Carlos V y Francisco I. Por la muerte de Francesco María Sforza, duque de Milán, fue declarado heredero del mismo Felipe, hijo de Carlos V. Por esta razón y entendiendo que era perjudicado en sus intereses Francisco I invadió Saboya tomando Turín. Sus tropas fueron frenadas por las imperiales. En respuesta Carlos V invadió la Provenza francesa con el objeto de capturar la fortaleza de Aviñón. Pero la falta de recursos y capitales por ambos bandos llevaron a la tregua de Niza. La paz fue fruto de la acción conciliatoria del Papa Pablo III, el que debió esforzarse en el diálogo ya que el

Se puede apreciar en esta posición la magnitud del compromiso de fray Vitoria, porque no era partidario de una guerra con Francia. Es así que le escribe dos cartas a su amigo el Condestable (Canciller) de Castilla, Don Pedro Fernández de Velasco, Duque de Frías, también opositor de la guerra con el país Galo. (Cfr. Pereña, 1981, p. 289 – 286)

En la carta del 19 de noviembre de 1536, el maestro de Prima de Teología dice que la noticia mayor era que se esperaba la visita del Emperador, y dadas las circunstancias no era extraño que lo hiciera para solicitar dinero para la guerra en ciernes. Vitoria con gran prudencia llama a su amigo el Condestable Pedro de Velasco, que se reuniría con Carlos V, a actuar para evitar que la guerra se prolongue. Además incluye, también como evidente, “que el oro no debe salir fuera de la patria.” (Vitoria, 1960, p. 1054) Lo que nos lleva a preguntarnos: ¿Se refería a que no debía salir de América?, o no debía salir de España. Es decir, si se tenía en cuenta la incorporación de las colonias por la cédula real de 1519, entonces podía traer oro desde América a España sin que como príncipe obrara mal, porque sería como si lo trasladara de Granada a Castilla. En caso que la posición de Vitoria fuera que el oro no debía salir de América, entonces consideramos que con conocimientos suficientes²² el maestro salmantino buscaba prevenir el irreparable daño de dejar sin metálico a las colonias.

En orden a seguir el hilo del pensamiento de fray Vitoria nos ocuparemos ahora de la DUODÉCIMA CONCLUSIÓN: Si conviene a los bárbaros acuñar moneda, obra mal el rey que no se lo permite o lo prohíbe. (Vitoria, 1960, p. 1055)

Es nuestra posición que en esta conclusión no cabe duda que el maestro de Salamanca se refiere a las colonias, es decir a los bárbaros como les llama a los

odio que se tenían ambos monarcas les hizo estar en habitaciones separadas durante la firma de la tregua. Ver la nota de pie de página n° 8 del capítulo II de esta investigación. (Ver mapa N° 2)

²² En el libro *Tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501 – 1650*, su autor Earl J. Hamilton nos dice que: Los ingresos recibidos por la corona consistían principalmente en el quinto real, pero también en tributos cobrados a tribus indias, venta de indulgencia papales (bulas), multas y confiscaciones, beneficio sobre la moneda provisional (antes de 1540) y venta de diversas mercancías. En cierta medida los caudales privados consistían en remesas de los emigrantes y los ahorros de los pasajeros que volvían a España, pero la mayor parte de los mismos procedía del signo favorable del comercio español con las Indias. Los colonos, que tenían a su disposición minas como las de Guanajuato y Potosí –la primera, la más rica de todos los tiempos; la segunda, sinónimo perdurable de gran riqueza-, se percataron de que les interesaba especializarse en minería y exportar metales a cambio de importar artículos de consumo. (Hamilton, 1975, p. 45) En este intercambio era evidente el asimétrico resultado. Se entregaba mucho metálico por los artículos de consumo. De acuerdo con la tabla N°1, las importaciones en metálico registrados, tanto público como privado asciende a 447. 820. 932 pesos (el peso a 450 maravedís). Pero además llegaban de contrabando estimado entre un 10 a un 50 por ciento de los registrados. (Cfr. Hamilton, 1975, p. 49 – 51)

habitantes de América. Nos inclinamos a pensar que no había duda en cuanto a la importancia de la moneda para el comercio, tanto para la compra – venta, como para la conformación de capitales de que tanta necesidad tenía el emperador (tanto Carlos V como Felipe II), para mantener la estructura política imperial.

Lamentablemente la conclusión cayó en saco roto, fue así como uno de los males de la economía de las colonias fue la falta de moneda y por ello su imposibilidad de establecer un precio justo y de favorecer el contrabando. Recordemos que una de las características de las reducciones de guaraníes fundados por los jesuitas, tanto en Paraguay como en la Chiquitania, era que el comercio se llevaba a cabo con la moneda de la tierra por la escases de circulante acuñado.

Si bien es cierto que esta duodécima conclusión es correcta, igualmente se presenta un tanto ideal y casi imposible de poner en práctica. Acuñar moneda requería, además de una ley de pesos y medidas, un estricto control y protección de la moneda acuñada.²³

De todas maneras rescatamos que Vitoria podía darse cuenta que se avecinaba un tiempo donde el comercio se constituiría en el leitmotiv de las políticas de los Estados, por ello se necesitaban políticas bien definidas respecto del comercio y la moneda.

DECIMOTERCERA CONCLUSIÓN: No basta que el príncipe dé buenas leyes a los bárbaros, sino que está obligado a poner ministros a fin de que las hagan observar. Y hasta que no se llegue a esto el rey no está inmune de culpa, o al menos no lo están aquellos por cuyo consejo se administra el país. (Vitoria, 1960, p. 1055)

Es una conclusión que pone en evidencia el amplio conocimiento que Vitoria tenía de la situación de América. Las *Leyes de Burgos* de 1512 – 13 no solucionaron la

²³ Hacia 1474 el reino de Castilla presentaba un problema importante en cuanto a moneda, una gran cantidad de falsificadores y moneda defectuosa respecto de peso y acuñación hacían imposible un comercio fuerte. Recién el 13 de junio de 1497 la capacidad administrativa de los Reyes Católicos permitió una estricta aplicación de leyes. Al respecto nos dice Hamilton: "Fernando e Isabel consultaron a los expertos en lo tocante a la conveniencia de continuar con la acuñación de oro entonces vigente o sustituirla por una nueva moneda [...]. Los expertos contestaron que la plata resultaba desvalorizada en la acuñación y recomendaron la adopción de una nueva moneda en oro tomando modelo del ducado veneciano, una de las monedas de oro más prestigiosas y aceptadas que circulaban por Castilla. [...] los Reyes Católicos crearon el 'excelente de la granada' ".(Hamilton, 1975, p. 65) Pero esto no bastó para la solución del problema como se aprecia en la carta del 26 de noviembre de 1538 en la que se aclara que debe acuñarse 20.000 ducados en ducados o reales pero no en escudos (no eran aceptados en algunos lugares del imperio) para la compra de municiones y pertrechos, lo que muestra que aún existía caos monetario. (Cfr. Hamilton, 1975, p. 64 –78)

situación de los indios denunciada por los dominicos de La Española. Sino que por el contrario se había agravado a causa de la reglamentación de la encomienda. Por ello consideramos que es muy atinente la conclusión, pero al mismo tiempo fue en cierto sentido profética, pues la legislación posterior, *Las Leyes Nuevas*, promulgadas en Barcelona el 20 de noviembre de 1542 no llegaron a aplicarse en América. Aunque muy favorables a los indios fueron tan resistidas que en el Perú causaron la muerte del primer virrey Blasco de Vela, el cual al intentar ponerlas en práctica sufrirá una rebelión dirigida por Gonzalo Pizarro. Este lo derrotará y terminada la batalla será muerto el virrey. El representante de la Corona Pedro de La Gasca apaciguará el Perú, derogará las leyes Nuevas y ofrecerá el perdón a cambio de la rendición de los sublevados. Muchos rebeldes aceptaron las condiciones y se unieron al ejército de La Gasca. El enfrentamiento final se produjo en Jaquijahuana, donde no se llegó a luchar sino que el ejército de los sublevados se pasó al bando del representante de la Corona, quien después de un juicio sumario ajustició a los cabecillas del levantamiento. Nos hemos extendido en lo referente al Perú por recordar que Francisco de Vitoria contaba sus impresiones de las noticias recibidas de los peruleros.

Ni bien se conocieron en México *Las Leyes Nuevas* por su oidor, Francisco Tello de Sandoval, produjeron un fuerte malestar. Esta situación trató de aplacarse con la reunión de una Junta Eclesiástica en los primeros meses de 1544, con la misión de discutir la aplicación. Luego de algún debate la Junta dialogó con el Virrey Mendoza y con la audiencia. Varios historiadores opinan que se buscó advertir al Rey sobre las repercusiones negativas de las *Leyes Nuevas* en la población, por ello no aconsejaban su promulgación.²⁴

Esta decimotercera conclusión tiene para nosotros una gran importancia. Porque, qué sentido tenía poseer el mejor derecho si en la práctica no se aplicó. Recurrimos a Habermas para mostrar la magnitud del problema: “Consideramos la validez de una norma jurídica como equivalente a la explicación de que el Estado garantiza al

²⁴ Tello de Sandoval llegó a México el 8 de marzo de 1544 e hizo pregonar las Nuevas Leyes el 24 de marzo, pero la reacción no se hizo esperar, debiendo suspender la aplicación. Como otra solución se dedicó a recabar información de la posición que las gentes en general tenían respecto de la encomienda. Además convocó a una Junta Eclesiástica para discutir las medidas a tomar. La mayoría de los obispos presentes, incluyendo a Zumárraga, daban su voto porque continuara el sistema de encomiendas. Además los más extremistas amenazaban con abandonar el territorio dejando librados a su suerte a los indios y a la población más débil. Se temía entonces que los naturales se levantaran en armas y destruyeran lo que había costado años laborar. En definitiva la institución de la encomienda salió fortalecida.

mismo tiempo la aplicación fáctica del derecho y la creación legítima del derecho.” (Habermas, 1999, p. 249). Por lo tanto el derecho debe tener en cuenta la positividad y el carácter garantizador; no puede quedar escindida la formulación, de la aplicación; “...el Estado garantiza por un lado, la legalidad de la conducta en el sentido de un cumplimiento generalizado de las normas, que si es necesario es impuesto por medio de sanciones...” (Habermas, 1999, p. 249) La Corona española no pudo garantizar el cumplimiento de su propio derecho, es el caso de las Leyes Nuevas ya aludidas.

En esta conclusión fray Vitoria no deja pasar la responsabilidad de aquellos por cuyo consejo se administra el país. Podemos advertir que el apuro por extender los límites del imperio hacía olvidar la importancia de su organización y administración. Con relación a esto nos dice Habermas: “porque el derecho, como medio de organización de la dominación política, no sólo se refiere a la regulación de los conflictos de acción interpersonales, sino también a la consecución de objetivos y programas políticos”. (Habermas, 1999, p. 250) El imperio español mostraba sus pies de barro, su monarquía absoluta no podía resolver conflictos y carecía de programas políticos que apuntaran a su fortalecimiento con justicia.

En la última parte del fragmento el maestro de Salamanca trata acerca de las condiciones que deben cumplir las leyes, de acuerdo a la primera y segunda conclusión, para ser aceptadas por los bárbaros y los hombres en general. De todos modos son condiciones que deberían estar presentes en toda legislación, veamos.

La primera:” es condición de la ley el que sea tolerable y razonable, y no basta que verse sobre un objeto bueno.” (Vitoria, 1960, p. 1055) Es una exigencia a tener en cuenta, recordemos que la Primera Conclusión consideraba que los príncipes infieles pueden obligar a sus súbditos a que abandonen tales ritos u otros semejantes. Por ello toda acción tendiente a obligar a que se deje la práctica de ciertos ritos, no puede ser de tal manera violenta que genere más resistencia que cambio. “La Segunda Conclusión: Lo dicho no solamente es cierto referido a los pecados contra el derecho natural, (...) ya que en esta materia no hay distinción entre los pecados.” (Vitoria, 1960, p. 1042) Sería un error dictar una ley que en forma inmediata castigara una costumbre religiosa o no, practicada por años, pero que el cristianismo considerara pecado como el culto a los ídolos o los sacrificios humanos.

La tolerancia y la razonabilidad se manifiestan en las medidas que se toman para el dictado de las leyes,

ante todo debe darse ocasión a que se instruyan y se les enseñe la vanidad y falsedad de su ley o de sus ritos y sean atraídos hábilmente a escuchar la ley santa de Cristo y se les muestre con ingenio, de modo que vean la probabilidad de ésta y la improbabilidad de aquella ley bajo la cual vivieron engañados. (Vitoria, 1960, p. 1056)

Las medidas lejos de ser coercitivas, se basan en el diálogo y conocimiento para la comprensión de las leyes, pues de ello depende su práctica.

La segunda condición se refiere a que es preciso “advertir que se ha de evitar el escándalo no solamente de ellos, sino también de todos los demás.” (Vitoria, 1960, p. 1056)

El escándalo es una de las situaciones que el maestro salmantino tiene en cuenta en cada acto, sobre todo cuando puede afectar a las comunidades más desamparadas o humildes. Cualquier tipo de violencia que se ejerza en exceso o que se hubiese podido evitar es una falta de buen tino que perjudica las relaciones entre los hombres. Y es que Francisco de Vitoria tiene en cuenta que cada hombre es libre y no puede ser coaccionado para abrazar al cristianismo, dice:

Es un argumento no débil a favor de la religión cristiana el que siempre deja libertad a cada uno para que sea cristiano y nunca ejerció la violencia, sino que en toda ocasión actuó sobre los infieles mediante señales y razones. Nos sería arrebatada esta gloria si comenzásemos ahora a obligar a los hombres para que acepten la ley de Cristo. (Vitoria, 1960, p. 1056).

Por lo expresado nos queda claro que el maestro de Salamanca no está de acuerdo con la evangelización obligada y violenta a que eran sometidos los indios y que sostenían incluso algunos de sus hermanos de orden. Es por ello que este fragmento es clave en el pensamiento vitoriano, es coetáneo a la bula *Sublimis Deus*, sobre la humanidad de los indios, de Paulo III proclamada el 2 de junio de 1537. Pero volveremos sobre él cuando analicemos las otras Relecciones.

Por último y como tercera condición, “(...) hay que notar y es preciso considerar en sumo grado el resultado de estas medidas. (Vitoria, 1960, p. 1056 – 1057). Lo

cual es obvio, porque si al aplicar leyes que son nocivas y en algunas formas lesivas, “se teme que han de resistir y no ha de seguirse ningún bien de ello, sino la persecución de los infieles, no debe promulgarse semejante ley, aunque fuese útil para algunos, porque la ley debe mirar al bien común.” (Vitoria, 1960, p. 1057)

Al final del fragmento de la Relección sobre la Templanza fray Vitoria parece usar de fina ironía porque queda claro que no se puede hacer la guerra y castigar a los bárbaros porque sus ritos y la antropofagia que practican sean pecado, ya que a los cristianos que cometen adulterio, sodomía, usura, u otros pecados contra la ley natural no se les castiga así. “Porque es admirable que la fornicación esté permitida entre los cristianos y, sin embargo, precisamente a causa de la fornicación de los infieles sea lícito ocupar sus tierras. No hay ningún fundamento sólido para esta opinión”. (Vitoria, 1960, p. 1059)

5. Las afirmaciones de su discurso

Comentado el fragmento, haremos ahora una síntesis de las ideas que Francisco de Vitoria expuso en su discurso.

Primero: El que un pueblo (en este caso los habitantes de Yucatán), dañara a inocentes en vida o bienes, a causa de practicar costumbres, rituales, o sacrificios humanos; debía ser convencido de su mal obrar para ser condenado y después aplicárseles un castigo. Respecto de quién tiene potestad para esto, Vitoria afirma que el poder civil extranjero (es decir el rey español) no puede ser, porque tiene su origen en el pueblo y el pueblo no se ocupa de estos casos. Tampoco el Papa pues la potestad espiritual alcanza sólo a los bautizados y los que celebraban tales ritos no lo eran, luego no estaba en la potestad pontificia el poder de condenarlos y castigarlos.

Segundo: Quienes sí estaban en condición de obligarlos a abandonar tales ritos y sacrificios eran sus propios príncipes y autoridades (Primera Conclusión). Afirmación que no requiere demostración, porque los gobernantes están obligados a hacer buenos a los súbditos. Además si un líder de los bárbaros de Yucatán se convirtiera al cristianismo, no perdería su potestad y tampoco faltaría a sus deberes si obligara a su pueblo a alejarse de esos vicios o de cualquier otro pecado. Igual que si los

bárbaros escogieran a un príncipe cristiano como su líder, éste puede convencerles a que se conviertan al cristianismo. (Novena Conclusión)

Tercero: Vitoria afirma que lo anterior no sólo es cierto con relación a los pecados contra naturaleza o contra el derecho natural, sino también a los pecados contra el derecho divino. La razón que aporta es que no hay distinción entre los pecados y que le corresponde al gobernante hacer que los ciudadanos sean buenos y felices, éstos no lo serán si obran contra cualquiera de los derechos. Además el rey puede dar leyes convenientes a los derechos natural y divino pues la república tiene por derecho natural potestad civil y espiritual sobre sí misma (Vitoria, 1960, p. 1043), esto también pueden hacerlo los sacerdotes (aunque falsos) que los bárbaros tengan.

Respecto de estas afirmaciones segunda y tercera, decíamos que eran un tanto fuera de la realidad, pues, ¿con qué razón un líder de los indios o alguno de sus sacerdotes suprimiría los ritos cuya práctica se extendía desde sus ancestros? Por otro lado sugiere un acercamiento de las autoridades indígenas al cristianismo sin especificar la causa.

Cuarto: Dice que los príncipes cristianos con la autoridad del Papa o sin ella no tienen poder sobre los infieles. Como Carlos V no puede dictarles leyes a los turcos de Solimán con la autoridad del Papa o sin ella.

Quinto: Afirma que los príncipes cristianos no pueden hacerles la guerra a los infieles a causa de sus pecados contra naturaleza. Además como sostiene que no hay distinción de pecados, no puede haber guerra por pecados contra naturaleza o contra el derecho divino, etc. Por otra parte no tienen mayor potestad los fieles sobre los infieles, que éstos sobre aquellos. De lo contrario los infieles u otros podrían hacer la guerra porque los españoles pecan contra naturaleza.

Sexto: Sostiene que sí se puede hacer la guerra a los bárbaros del Yucatán por la antropofagia y los sacrificios humanos, pero no por ser pecado o mandarlo el Papa, sino porque todo hombre está llamado a intervenir cuando hay injusticia manifiesta o socorrer al inocente. Sería una forma de solidaridad humana con el más débil.

Séptimo: En caso de que se haga guerra por la razón antes mencionada, debe cesar cuando se extinga la causa y no es lícito ocupar tierras o confiscar bienes.

Octavo: Y con relación a la anterior, cualquiera sea el motivo por el que se hace la guerra a los bárbaros, no es lícito excederse más que si se les hiciese la guerra a cristianos.

Noveno: Afirma respecto de la política colonial que el príncipe cristiano: a).- No debe sobrecargar a los súbditos infieles más que a los fieles, por causa de la religión. b).- Debe hacer leyes convenientes a la república de los infieles, no debe despojarlos de sus bienes temporales, sino conservarlos y acrecentarlos. c).- Debe permitir la acuñación de moneda como cuidar que el oro no salga de los límites de la patria. d).- Además de leyes debe procurar nombrar ministros que hagan observar las leyes.

En esta prieta síntesis de las ideas vertidas por Francisco de Vitoria en el fragmento de la Relección sobre la Templanza que él mismo arrancara, podemos apreciar la aguda lectura que hace el maestro de Salamanca del problema candente de su tiempo y de las soluciones que las autoridades del imperio trataban de aplicar. Pero a nuestro entender no es el defensor de los indios el que expone sus ideas. Es extraño que a los habitantes del Yucatán no se les pueda hacer la guerra por un pecado tan grave como la antropofagia y los sacrificios humanos, porque no pueden ser convencidos de su error, pero sí por cometer un crimen nefando, sacrificar hombres y comer carne humana. Desde este punto de vista Francisco de Vitoria degrada lo cultural y cultural de los indios, sus ritos y sacrificios, a los que ni siquiera intenta entender y los convierte en un delito algo que combatir. Una conducta que sobrepasa lo inmoral, cometida quizás por seres bestiales. El maestro de salamanca pone límites a la intervención militar y al poderío cristiano, pero identifica dos tipos de indios: Los buenos, víctimas inocentes a las que aún contra de su voluntad hay que salvar. Y los malos, aquellos que cometen el delito, que practican estos actos que van contra el Derecho de gentes, al cual todos debemos respetar.

En su discurso se aprecia una concepción del hombre que tiene sus raíces en la justicia, la moral, el poder y lo complejo de las relaciones humanas. Pero también resalta el sujeto Vitoria, el que enseña con estos contenidos en su cátedra de Prima de Teología, y que tiene conciencia de su pensamiento y de la estructura de las instituciones educacionales y políticas en que éste se desenvuelve, a saber el imperio y la universidad; y a ninguna desea escandalizar. También tiene conciencia

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

de lo que le está permitido y hasta qué límite expresar en su Relección pública, pero que en su cátedra, cuando enseña, estos límites son sobrepasados y sus discípulos reciben un pensamiento sin las trabazones propias del acto académico de “dar una Relección” a un público más heterogéneo. ¿Era posible para Vitoria mantener su discurso y expresarlo en otra oportunidad, ya que este fragmento quedó separado de la Relección correspondiente? En el siguiente capítulo vamos a rastrearlo en tres temas donde necesariamente estaba presente, el poder, la economía y la guerra.

CAPÍTULO IV

UNA MIRADA DESDE AMÉRICA AL DISCURSO VITORIANO: AFIRMAR, DUDAR Y CONTRADECIR

“Esta no fue la única proposición contradictoria que escuché de sus labios... Pero también es verdad que aquellos eran tiempos oscuros en los que un hombre sabio debía pensar cosas que se contradecían entre sí.”

(Umberto Eco, *El nombre de la rosa*)

1. Los instrumentos

En el presente capítulo nos ocuparemos de analizar tres temas: el poder, la guerra y el comercio, donde el maestro salmantino expuso ideas que le valieron el reconocimiento como fundador del derecho internacional. Para ello expondremos en primer lugar los instrumentos con que analizaremos y comentaremos estas ideas.

En el capítulo I de este trabajo, al presentar a los distintos actores se recurrió al concepto de *universo discursivo* de Arturo Roig, como herramienta para el tratamiento de las distintas manifestaciones discursivas de la comunidad internacional del siglo XVI. Nos referimos al debate político dado en un momento enmarcado por el siglo XVI como tiempo, y como espacio, el comprendido por el territorio de los actores Solimán (el imperio Otomano), Francisco I (Francia) y Carlos V (gran parte de Europa y la América descubierta); es decir la casi totalidad del mundo conocido de la época. Dicha herramienta nos acompañará ahora en que se hará evidente la transversalidad del discurso vitoriano respecto de los demás planteos sobre poder, guerra y comercio.

En este capítulo nos proponemos estudiar las ideas del maestro fray Francisco de Vitoria sin descuidar ese universo discursivo de nuestro primer capítulo, pero lo

haremos desde una cierta intencionalidad que surge de situarnos desde nuestra americanidad. La razón de ello es que gran parte del contenido de las *Relecciones* objeto de nuestro estudio, tienen que ver con la noción que el europeo tenía de América y del hombre americano.

Así en un pleno acuerdo con Saussure diremos que según sea el punto de vista desde el que analicemos el objeto de estudio éste tendrá connotaciones especiales, parecerá distinto. En otras palabras “Se diría que es el punto de vista el que crea el objeto” (Saussure, 1999, p. 36).

Decíamos también que el discurso del maestro de Salamanca se mostró transversal al resto de los discursos que componían el Universo discursivo del siglo XVI. Pues en sus *Relecciones*, que emanaron del programa de clase de su cátedra de Prima de Teología, se ocupó de los problemas más acuciantes del momento. En dichas *Relecciones* comentó, cuestionó y respondió con sabiduría estas problemáticas.

Estos temas serán abordados a partir de las herramientas que Foucault y Arturo Roig nos proveerán, con ellas haremos un análisis de los textos en los que el maestro salmantino expone estas ideas, con el fin de poner en evidencia sus dudas y contradicciones.

Al ‘universo discursivo’ de Roig sumaremos como herramienta, de Foucault, la “formación discursiva”. Ocurre que Vitoria elaboró un pensamiento que respondió a los problemas de actualidad de su tiempo, pues si bien se movía en sus ideas con gran libertad, sabía que no podía decir todo lo que pensaba. Y esto no por simple censura, que de hecho existía bajo la forma de la inquisición, sino porque en el tejido de las relaciones políticas son posibles ciertos discursos, otros exceden lo que Foucault denomina “formación discursiva” (Foucault, 2002, p. 50-55). Ocurre que el “corpus” que estudiamos no es un material muerto, válido para un tiempo y un espacio; ahora hemos medido su valor por la estructura interna al buscar el conjunto de textos en los que fray Vitoria comenta el poder. Nos ocuparemos de los enunciados que constituyen un conjunto si se refieren al mismo objeto. (Foucault, 2002, p. 51) También nos ha permitido hacer este estudio el hecho de que la forma y encadenamiento de estos enunciados responden a un estilo concreto, el del trabajo universitario de Salamanca. Así Vitoria, como profesor de Prima de Teología, se avenía a cumplir las leyes y normas (o prácticas) de la universidad de Salamanca,

tanto como las de la ciudad del Tormes (donde estaba la universidad), como las del imperio de donde era súbdito, con sus distintas instituciones, tal y como lo hacían también todos los demás profesores.

Dentro del sistema de la discursividad posible de la universidad de Salamanca se encontraban los apuntes de clase de Vitoria sobre los que luego producía las *Relecciones*.²⁵ Dichos apuntes eran el resultado de respetar las reglas para su elaboración y posterior enseñanza en forma de dictado a los alumnos que tomaban el curso. “(...) el sistema del dictado, al menos de los puntos fundamentales de las lecciones del maestro, parecía algo necesario. Los alumnos preferían ese método, porque les daba la garantía de hacerse con la enseñanza plena del profesor.” (Hernández Martín, 1995, p. 79) Las reglas abarcaban desde la confección de los programas pasando por la bibliografía, (el texto base obligatorio era *Las Sentencias* de Pedro Lombardo), hasta el llenado del libro de claustros²⁶ donde figuraban los temas que debían dictarse a los alumnos. Por lo tanto, los textos que enseñaba y que formaban parte de la “formación discursiva”, estaban sujetos a reglas de pedagogía universitaria, a normas didácticas y de idioma (debían darse en latín), que cualquier docente (en este caso Vitoria) conocía como obvias. Y esto como condición para que existieran como apunte de estudio.

Otra herramienta que nos proveerá Foucault es su “*a priori histórico*”, o condición de realidad para unos enunciados. (Foucault, 2002, p. 167) Se trata de la historia de lo que fue dado, en este caso lo entenderemos como lo dictado por el maestro, pues como recién se vio, metodológicamente la clase (aproximadamente 2 hs. de nuestro reloj), consistía en el dictado del tema del día, cortado por explicaciones del docente

²⁵ Teófilo Urdániz hace una clasificación de la obra de Francisco de Vitoria, siguiendo a Getino, Beltrán de Heredia y R. González. La divide en *Relecciones*; *Lecturas* y *otros escritos*. Las *Relecciones* eran las lecciones solemnes sobre un determinado tema para ser leídas en público. Eran un deber del docente y en caso de incumplimiento se castigaban con multa pecuniaria. Las *lecturas*, eran las lecciones ordinarias, es decir los comentarios o exposiciones dadas por el profesor en las clases ordinarias. Las originales de Vitoria han desaparecido, pero se dispone de unas *lecturas escolares*, es decir los apuntes tomados por sus alumnos. Se trata de un total de veintisiete manuscritos de las anotaciones de lo que ellos escuchaban del maestro. Evidentemente no pueden transmitir literalmente lo que expuso Vitoria, sin embargo se pueden reconstruir sus cursos desde 1526, pues al adoptarse como metodología el sistema de dictado en las clases, con su correspondiente copia por los alumnos, obligaba a que el profesor llevara preparadas y ordenadas sus clases. Sobresalen los manuscritos firmados por el alumno *Trigo*. Los *otros escritos*: se denomina así al conjunto de cartas, pareceres, prólogos y comentarios del maestro Vitoria.

²⁶ Libro de Claustro: Se hacía uno por año y en él se anotaban a las personas que concurrían al claustro y los temas que se debían enseñar. Los temas que no se declaraban en el libro no tenían ningún valor, aunque hubiesen sido enseñados. Finalizado el año, el libro era guardado en el archivo de la universidad. (Montes, 1990, p. 53)

o cuestionamientos de los alumnos. Un poco antes de finalizar la clase el profesor se paraba en la puerta, lo que significaba que atendería consultas para aquellos que se quedasen, y desearan continuar tomando apuntes a las respuestas de las consultas. Todo esto es un a priori, una condición de realidad, es decir, nos referimos a las cosas efectivamente dichas y registradas por los alumnos en sus apuntes.

Todo este sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares Foucault lo denominó “archivo”, se trata de la ley de lo que puede ser dicho (Foucault, 2002, p. 170), que tiene su importancia en nuestra investigación porque algunos discursos de Vitoria quedaban fuera del archivo. Es decir que, ciertas ideas traspasaban los límites impuestos por las regularidades de las prácticas y el maestro de Salamanca, que se dio cuenta de ello, optó por suprimirlos o se contradijo. Sin embargo de esta manera creaba un “archivo” alternativo donde las ideas que no podían expresarse públicamente, comenzaban a gestar un discurso crítico de las políticas que el Estado imperial llevaba adelante, sobre todo en América.

De cualquier manera consideramos que el profesor de Prima de Teología se pone como sujeto de las ideas que surgen cuando debió suprimir partes de su discurso o contradecirse. Como sujeto filosofante él sabía que era el profesor de una de las cátedras más ambicionadas del reino, por la que la orden de los dominicos se ufanaba de detentarla desde 1416. También sabía que la había ganado por oposición y votación, para lo cual debió vencer al prestigioso Dr. Pedro Margallo, y ganar la votación de los alumnos y del tribunal. En suma, que estaba en el lugar clave para dejar una huella en la historia. Pero también sabía que por esa misma razón debía mostrar que descollaba tanto por sus conocimientos como por la forma de transmitirlos: “no penséis que voy a repetiros la misma cantinela; eso no va con mi ingenio ni con mi forma de ser. Os explicaré las cosas con nueva elaboración y con nueva diligencia, como si comenzare hoy mismo a explicar por primera vez” (Hernández Martín, 1995, p. 82), y Francisco de Vitoria asumió esa responsabilidad con madurez y la prudencia que se requería.

Esta forma de trabajo docente comprometida y exigente con los conocimientos y su trasmisión, se enmarcó en una axiología. Mostró una actitud que nos parece aún vigente, puso en crisis la labor científico–docente cuando incorporó la *Suma Teológica* de Santo Tomás como texto de estudio en España. El considerarse como

valioso era actualizado por Vitoria en el día a día de su trabajo. Una constante actividad en la que pocas veces encontraba descanso a causa de las exigencias universitarias, que así nos cuenta:

No a humo de pajas dijo el Eclesiastés: El que aumenta la ciencia, aumenta el trabajo. Los labradores, los obreros y los artesanos tienen sus ratos de ocio, y después de buscar el sustento en los días de labor, descansan a su gusto en los festivos y se divierten, descuidados de todo trabajo. Pero a nosotros, ni en los días ordinarios ni en los de fiesta se nos concede estar ociosos, no tenemos vacaciones los dedicados al estudio ni nos vemos libres de los ejercicios literarios. (Vitoria, 1960, p. 1085)

Ahora bien, nuestra mirada desde América mostrará una interpretación acorde al desarrollo que hemos seguido y conforme a los instrumentos que Foucault y Roig nos aportan, y que la Dra. Arpini sintetiza como:

Es decir que la *a* prioridad del *a priori* antropológico –valga la redundancia– está referida a la experiencia vital de un sujeto empírico que interactúa en el marco de una estructura epocal compleja; la cual, además del conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva –Foucault–, está constituida por estructuras axiológicas, socio-económicas, políticas condicionantes de una forma de vida pero también de las posibilidades de emergencia histórica. (Arpini, 2016, p. 10-11)

Decimos que hemos escogido estas herramientas porque nos permiten describir de manera acabada a Francisco de Vitoria como sujeto inserto en la realidad de su país e interactuando en el marco de una estructura epocal compleja. En sus Relecciones al tratar los temas propuestos, poder, guerra y comercio resaltaremos las estructuras axiológicas, socio-económicas y políticas que condicionaron sus ideas.

2. AFIRMAR: Poder, Guerra y Comercio

2.1 Poder

En el primer capítulo de este trabajo hemos presentado el estado de beligerancia que se daba en general, tanto en Europa, como en Asia y América. Una época de guerras incesantes en las que estaban en juego las pretensiones de poder de los actores ya aludidos Francisco I, Carlos V y Solimán. Fue un tiempo donde era común recurrir a la presión, en este caso militar, pues también había presiones religiosas y económicas, para obtener los fines del Estado. Fines que por lo general pertenecían a la familia que gobernaba, ya que muchos monarcas consideraron que sus fines e intereses eran los mismos que los del Estado.

El primer paso que daremos será delinear el “*a priori histórico*”, o condición de realidad para unos enunciados, que corresponden a la *Relección sobre el poder civil*, la cual pertenece al curso 1527 – 28 y fue dada públicamente por la navidad de 1528. Se enmarca durante la guerra de la Liga de Cognac (1526 – 1530).

Tiene un antecedente muy grave en el inicio de la guerra y es que en 1526 el reino cristiano de Hungría había caído en poder de los turcos. Su rey Luis II casado con la hermana de Carlos V había muerto en la batalla de Mohacs ocurrida el 29 de agosto de 1526. El camino para tomar Viena estaba abierto a Solimán el Magnífico. Estas noticias conmocionaron al emperador Carlos V, pues por tener sus tropas comprometidas en la guerra contra la liga del Cognac no pudo auxiliar a su **cuñado**.

La liga de Cognac compuesta por Inglaterra, Francia, los Estados Pontificios, la República de Venecia, Milán y Florencia; se batía con escasa suerte contra las tropas imperiales de Carlos V, quien a su vez tenía dificultades, en este caso económicas, pues no contaba con fondos suficientes para pagar a sus tropas mercenarias. Como consecuencia de ello se produjo el ataque a Roma en mayo de 1527. El Papa debió encerrarse en el castillo de Santángelo sin poder impedir el saqueo (los mercenarios del ejército imperial se cobraban su paga de esta manera).

Este hecho hizo que las fuerzas papales quedaron inmobilizadas y se quebraron alianzas importantes, Florencia recuperó su república y Alfonso I de Este su Ducado de Ferrara. El equilibrio de fuerzas se volcó a favor del emperador.

La tensión producida por el juego de poder entre los distintos actores funcionó a manera de disparador de ideas políticas y sociales entre los humanistas como Vives.

En efecto, la liga del Cognac conformada por Estados organizados bajo distintas formas de gobierno, con el común denominador de la existencia de un 'hombre fuerte' en todos ellos; y que por los avatares de la guerra cambiaban de mano y forma gubernamental, puso en crisis la idea de poder. Este *a priori* histórico rico en acontecimientos políticos y sociales urgió la tarea de repensar las ideas. En otro aspecto la presencia del Papa y el Emperador como animadores de la contienda, mostró que aún no se zanjaba la antigua disputa Papado – Imperio. Esta disputa por el origen del poder se puso en el centro de la cuestión pues los principales hombres fuertes de Europa buscaban justificar su derecho a hegemonizar el poder. En última instancia las armas señalaba al vencedor.

En nuestra opinión se hizo necesaria una reflexión sobre la razón de ser de la autoridad del gobernante, de su origen, alcance y límite; una reflexión que incluyera la posibilidad de que todos los hombres pudiesen convivir en paz.

Esta última afirmación, “que todos los hombres pudiesen convivir en paz”, no era evidente desde la tradición medieval, si tenemos en cuenta el enunciado “Gloria a Dios en el cielo y en la tierra gracia y paz a los hombres” (Lc. 2, 15), donde la Iglesia como pueblo de Dios estaba llamada a vivir la paz. Ahora bien ¿qué pasaba con los infieles y los bárbaros? También eran hombres, pero estaban fuera de la Iglesia. Lo que en cierto sentido era una afirmación velada de que en tanto no ingresaran en la comunidad cristiana no gozarían de la paz. Este entorno en el que fue escrita la primera Relección nos muestra una relación autoridad - Dios, indiscutida como verdad por aquel tiempo, y por la que el destinatario del poder quedaba a decisión de la Iglesia. Así la lógica de la época entendía que Dios delegaba el poder en su Iglesia como pueblo elegido.

Es aquí donde Francisco de Vitoria realiza un aporte novedoso a manera de ruptura, pues separa el poder civil del eclesiástico, declarando al primero como más antiguo en relación con la Iglesia como institución y por lo tanto común a todos los hombres. Y si bien no fue el primero que hizo esta separación, sino que dentro del mismo marco, Papado – Imperio, ya lo había propuesto Marsilio de Padua (1275/80 – 1333) en el siglo XIV, en este caso Vitoria antepone la categoría de tiempo como fundamental para la separación de los poderes.

Habiéndose, pues, constituido las sociedades humanas para este fin, esto es, para que los unos lleven las cargas de los otros, y siendo entre las sociedades la sociedad civil aquella en que con más comodidad los hombres se prestan ayuda, síguese que la sociedad es como si dijéramos una naturalísima comunicación y muy conveniente a la naturaleza. (Vitoria, 1960, p. 156)

De esta manera todos los derechos civiles son comunes a todos los hombres por igual, sin importar su religión, porque no es ésta la que otorga los derechos, y las leyes que devengan de la sociedad civil deben atender a la convivencia. Postulado esto así, se hacía necesario un poder que aglutine y conforme un orden.

Así como el cuerpo del hombre no se puede conservar en su integridad si no hubiera alguna fuerza ordenadora que compusiese todos los miembros, los unos en provecho de los otros y, sobre todo, en provecho del hombre entero, así ocurriría en la ciudad si cada uno estuviese solícito de sus propias utilidades y todos descuidasen el bien público. (Vitoria, 1960, p. 157)

Entendemos de estas palabras y de acuerdo con las herramientas escogidas para el estudio del tema, que el poder según Vitoria, se entiende como aquello que da orden a la sociedad para que no sólo se conserve, sino que le da la 'forma' en la que esa sociedad se organiza. La valoración del hombre y la sociedad ha dado lugar a la idea de que es la misma sociedad la que naturalmente se ordena para su propia existencia y es ese orden lo que entendemos por 'poder'.

Ahora bien, la separación que estableció Vitoria entre poder civil, primero en el orden temporal, y poder eclesiástico de naturaleza espiritual, como enunciado en el marco del conflicto bélico que señalamos, se tornó en un acontecimiento singular, una posición de crítica para su tiempo. En efecto, cambiaba la forma de interpretar a Dios como origen del poder, pues la sociedad civil se había formado para que el hombre alcance su realización. Dicha potestad civil la habían constituido los hombres y los mismos hombres le daban su forma sin la intervención de Dios, quedando relegado del mismo. De Dios provenía el poder, pero gobernaba el hombre.

Esto nos lleva al siguiente problema, porque como se vio el punto de partida para conceptualizar al 'poder', era Dios. La licitud del mismo se entendía porque se consideraba a Dios como la fuente de todo poder. Ahora, cómo se delegaba ese

poder, constituía uno de los más serios problemas. En efecto, ni los musulmanes ni los cristianos negaban que Dios fuese el origen del poder. El problema se presentaba al momento de considerar quién era su destinatario primero y en la 'forma' de su ejercicio, pues de ahí se explicitaba qué se entendía por bien común en una sociedad racionalmente organizada. En efecto, la concepción de monarquía que sostenían muchos de los coetáneos de Vitoria, afirmaba que 'el soberano' era dueño de bienes y personas en su reino, pudiendo disponer a su antojo de ellos, por lo que la 'voluntad de poder' del monarca constituía un bien, pero que no era común, puesto que el rey beneficiaba o perjudicaba a sus súbditos de acuerdo a sus propios intereses, a los que entonces se identificaba con los intereses del Estado. Entre los partidarios de esta posición está Maquiavelo (1467-1527), para quien si bien es cierto que la voluntad del monarca es el bien, es evidente que, convenía al príncipe tender al bien de todos para sostener su poder. Es decir que la finalidad del príncipe de tender al bien de todos no estaba dada por querer educar y hacer buenos a sus súbditos, sino por su propio beneficio, mantener su poder. De esta manera el fin era su propio interés, por lo que el bien común es una finalidad práctica pero no moral.

El maestro salmantino dio a esta Relección una organización de contenidos según leemos:

Toda la relección presente la incluiremos en tres conclusiones:

1.- Primera Conclusión: Todo poder público o privado por el cual se administra la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor de tal suerte, que ni por el consentimiento de todo el mundo se puede suprimir. (...)

14.- Segunda Conclusión: Así como la mayor parte de la república puede constituir rey sobre toda ella, aún contra la voluntad de la minoría, así la mayor parte de los cristianos aún estorbándolo los otros, puede crear un monarca, al cual todos los príncipes y provincias deban obedecer. (...)

15.- Tercera Conclusión: Las leyes y constituciones de los príncipes de tal manera obligan, que los transgresores son reos de culpa en el fuero de la conciencia; la misma fuerza de obligar tienen los mandatos de los padres a los hijos y de los maridos a las mujeres. (...) (Vitoria, 1960, p. 151; 178; 181)

Podemos advertir que en este plan de la obra se encuentra la estructura del discurso en la que Vitoria evaluó la posibilidad enunciativa de la práctica discursiva, es decir el “archivo”, o bien, lo que puede ser dicho. Fray Vitoria sabe que el tema del que se va a ocupar es delicado, pero no está cerrado: “Trátase de la república, acerca de la cual, aunque hayan disertado gravísimos y eruditísimos varones, mucho queda todavía de aclarar.” (Vitoria, 1960, p. 150), por ello escoge un inicio que no pueda ser objetado: “El texto que se ha de releer y tratar es el que toma el Maestro de las Sentencias de San Pablo en su epístola a los Romanos: «*No hay poder que no emane de Dios*»” (Vitoria, 1960, p. 151). De esta manera respetó la formación discursiva, algo que no había hecho de igual manera en el dictado de la materia, pues Hernández Martín nos dice que desde el primer día de clase rompió con la tradición de enseñar las *Sentencias* de Pedro Lombardo y desarrolló el tema del día en base a la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Pero en la Relección que lee frente al público mantiene la formación discursiva y basa su exposición en el texto de San Pablo que aparece en las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Esta actitud nos dice que Vitoria conoce los límites de lo que puede decir y aunque hará declaraciones fuertes, no dejará que su discurso salga de cauce.

Respecto de la frase de San Pablo: «No hay poder que no emane de Dios», los pensadores, en general, estaban de acuerdo en que la divinidad era el origen del poder, pero, ¿a quién se lo delegaba? En el Islam esto no constituía un problema porque todo poder estaba representado por el *Corán* que es donde se encuentra toda la Ley del Islam. Éste comprende la totalidad de la vida del hombre: culto, higiene, urbanidad, educación y política. Para el musulmán la vida se rige por el Corán. Pero la correcta interpretación no es fácil y por ello se agregan la *Sunna* y los *Hadits*, que son la otra fuente junto al *Corán*. La dificultad para el ejercicio del gobierno no radicaba en la fe sino en cómo llevar a la práctica el *Corán*, la *Sunna* y los *Hadits*. En la justa aplicación de estas tres fuentes se generaba el poder, en consecuencia, de la práctica que hacían de la Ley al gobernar, es que los soberanos islámicos obtenían la justificación de su poder. Así, Dios no delegaba el poder, éste era equivalente al *Corán*, la *Sunna*, y los *Hadits*; o sea, la Ley, y poderoso era el que la hacía cumplir. Por esta razón los grandes estadistas islámicos tuvieron sobrenombres que se relacionaban con la Ley. Recordemos que en el capítulo I (p.

14), al ocuparnos de Solimán, señalamos que había sido apodado “*Kanuni*” es decir, ‘el legislador’. Apelativo que valoraba su tarea como organizador de la economía, el comercio y una equidad en los impuestos, conjuntamente con su acción de tratar a islámicos y cristianos como iguales ante la Ley (muchos cristianos decían ser tratados mejor por el invasor musulmán que por sus antiguos señores cristianos).

El problema se presentaba en Occidente, entre las distintas corrientes de pensamiento político que aportaban sus opiniones en materia de poder y bien común. Algunas de estas corrientes que sostenían como principio que Dios era la fuente de todo poder, negaban la legitimidad del poder en los infieles o en los paganos. La condición de ser el “Nuevo Pueblo de Dios”, situación desde la que se presentaba la Iglesia, hacía que se legitimara su poder. En otras palabras se trataba de la institución fundada por Jesús, el cual había instituido al Papa como vicario, lo que la constituía en depositaria del poder de disponer de todo lo creado. Al cristianismo no le interesaba que el Judaísmo y el Islam creyeran en el mismo Dios, importaba la relación que existía entre Dios y la Iglesia. Ginés de Sepúlveda se identificaba con este pensamiento, por ello con relación a los indios, si no aceptaban el evangelio, los cristianos podían hacer una guerra justa y apoderarse de los bienes y territorios de quienes no pertenecían a la Iglesia.

2.1.1 Concepto de Poder en Vitoria

En la primera Relección, *Sobre el poder civil*, éste es definido de la siguiente manera: “la potestad pública es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil” (Vitoria, 1960, p. 165). La potestad pública viene a ser consecuencia de la necesidad que tiene el hombre de vivir en sociedad, esto si tenemos en cuenta que los animales nacen provistos de los medios necesarios y convenientes para subsistir, defenderse y desarrollarse. Por el contrario “habiendo concedido sólo al hombre la razón y la virtud, lo dejó frágil y débil, pobre y enfermo, desprovisto de todo auxilio, indigente, desnudo e implume” (Vitoria, 1960, p. 154), de todo ello se hizo evidente el necesario auxilio de la comunidad para que el hombre pueda existir dignamente. En este sentido el maestro salmantino se adelanta a los contractualistas ingleses Hobbes y Locke respecto de la concepción de hombre. La idea de que el

hombre es comunidad implica una sociedad organizada que permita y asegure alcanzar el bien común. Todo lo cual es imposible si no existe esa 'facultad, autoridad o derecho de gobernar' que garantiza el orden, de manera que todo hombre es útil para sí y para toda la sociedad.

Pero responder la pregunta ¿Qué es el poder?, le permite al maestro salmantino preparar el discurso para tratar la supremacía de la monarquía. La autoridad a la que recurrió fue Aristóteles y a la idea del conocimiento por causas que éste desarrolló en el libro segundo de la *Física*. Por lo tanto si el conocimiento es conocimiento de causas, Vitoria abordó el estudio del poder a partir de éstas. Sin apartarse del orden que sigue, respecto de la necesidad que tiene el hombre de vivir en sociedad, propone como causa final "y principalísima de la potestad civil y secular: la utilidad o más bien la ingente necesidad a la cual nadie contraría sino sólo los dioses" (Cfr. Vitoria, 1960, p. 158). La sociedad se constituyó para la comunicación y ayuda mutua, para que el hombre pueda vivir dignamente y realizarse. Esto implica una doble necesidad, porque en primer lugar el hombre necesita de la sociedad para nutrirse, desarrollarse y aprehender a vivir en un orden normado. Y en segundo lugar se aprecia la necesidad de la autoridad en esa sociedad, que ordene y dirija a la comunidad al bien común.

La causa eficiente y de acuerdo con el texto de San Pablo, motivo de esta Relección, es Dios, fuente de todo poder. La misma sociedad, comunidad humana es la causa material. Por último la causa formal no es definida de manera explícita por el maestro de Salamanca como lo había hecho con las anteriores, sino que viene a ser aquello que ordena el poder emanado de la causa eficiente, Dios, para la consecución del fin de la causa material, la sociedad. Esto es la Potestad o autoridad que explica a las tres anteriores: "la potestad pública es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil" (Vitoria, 1960, p. 165).

Para Vitoria la potestad o autoridad es un principio formal de la sociedad, le da la cohesión necesaria por medio de una constitución o leyes, que son el vínculo jurídico, para que uno o varios individuos administren legalmente el poder. Pero esta administración no recae en alguien superior, "Porque si antes de que convengan los hombres en formar una ciudad, ninguno es superior a los demás, no hay razón alguna para que en la misma sociedad constituida alguien quiera atribuirse autoridad sobre los otros" (Vitoria, 1960, p. 159). Todos los hombres son iguales, todos poseen

la potestad de autogobernarse, y es precisamente por esta facultad, por la que la república asume la administración. "...no hay razón alguna por la que la república no pueda obtener este poder sobre sus ciudadanos, como miembros que son ordenados a la integridad del todo y a la conservación del bien común" (Vitoria, 1960, p. 159). Es decir, que la igualdad de todos los hombres y su poder de autogobernarse se ordenan en dirección al bien común por acción de la república y la potestad civil. Nos parece que estas ideas del maestro salmantino son un 'acontecimiento' porque introducen una novedad en la formación discursiva admitida. Están expresadas en tiempos en que el imperio constituía la forma de gobierno que asumía la totalidad del poder en una sola persona y no admitía participación alguna del pueblo. La potestad que el emperador recibía de Dios no podía estar entredicho por el pueblo, él era el soberano y en tanto así fuera, su pueblo participaría de esa soberanía.

En cambio lo que afirma Vitoria es que la sociedad organizada se conforma a partir de la facultad que cada uno posee de decidir por sí mismo, unida por los vínculos del derecho, que ordena a los ciudadanos en busca del bien común. Al decir de M^a del Carmen Rovira: "En última instancia, el poder civil al que Vitoria concede la categoría de "institución" necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad, viene a ser el Estado" (Rovira, 2004, p. 162). Esto supone una integración de las partes al todo, puesto que es claro que no puede darse esa integridad sin conservarse el bien común y viceversa, la conservación del bien común implica la integridad del todo.

Ahora bien, esto no es privativo de un Estado en particular, todo Estado posee esa facultad de gobernar la república civil, que como afirmó Vitoria surge de la necesidad: "o más bien de la ingente necesidad a la cual nadie contraría sino sólo los dioses" (Vitoria, 1960, p. 158). Y la necesidad como condición de todo hombre nos lleva a que el bien común es también aspiración de todo Estado. Dicha afirmación conduce a una universalidad que supera la idea de imperio que se tenía en su época. Que todos los hombres son iguales y poseen la misma facultad de decidir por sí, significa que también los de África, Asia y el Nuevo Mundo la tienen, pues así será verdad la siguiente proposición: "...antes que convengan los hombres en formar una ciudad, ninguno es superior a los demás..." y luego de conformada no

hay razón para que “alguien quiera atribuirse autoridad sobre los otros, (...)” (Vitoria, 1960, p. 159). De lo que podemos entender que el hombre no renuncia a su poder dentro de la comunidad organizada, pero tampoco puede constituirse por sí mismo en autoridad sobre los otros. De hecho, si todos los hombres son iguales, pero dentro del Estado el hombre debe renunciar a su poder de autogobernarse (como plantea Hobbes), entonces la gobernabilidad no sería consensuada sino a partir de la forma en que se hubiese delegado el poder. La importancia de esta delegación se advierte en lo siguiente: “Y ciertamente no hay razón alguna por la que la república no pueda obtener este poder sobre sus ciudadanos, como miembros que son ordenados a la integridad del todo y a la conservación del bien común” (Vitoria, 1960, p. 159).

Recordemos que el concepto de poder que vemos está en la Relección *Sobre el poder civil*, que es la primera de las Relecciones de Vitoria, por lo que estaríamos frente a un discurso en formación vinculado con los hechos políticos y militares de la Guerra del Cognac. En apretada síntesis repasemos lo que el maestro salmantino piensa. Como conocer es, conocer por causas, Vitoria presenta un estudio del poder a partir de sus causas. En el mismo se puede distinguir como causa final, la necesidad que tiene el hombre de la existencia de una sociedad para poder existir. La causa eficiente es Dios. La causa material es la misma sociedad compuesta por hombres que son iguales ya los que les compete gobernarse a sí mismo y con poder para gobernar la República. Y el maestro de Salamanca afirma que no hay razón para que ese poder no lo pueda obtener la República sobre los ciudadanos. El problema es que Vitoria no nos dice cómo obtiene la República este poder sobre los ciudadanos. Pero a esto hay que agregar que

...porque teniendo la República poder sobre todos los grupos de ella y no pudiendo ser ejercitado este poder por la misma multitud (que no podría cómodamente dictar leyes, proponer edictos, dirimir pleitos y castigar a los transgresores), fue necesario que la administración se confiase a alguno o algunos que llevasen este cuidado y nada importa que se encomendase a uno o a varios” (Vitoria, 1960, p. 162).

Pero nuevamente, cómo se encomendó la administración. Porque la misma debió ser delegada de alguna manera. El maestro de Salamanca se basa en San Pablo

que enseña que toda potestad proviene de Dios, eso es claro, pero luego, ¿reside o es recibida directamente de Él? O también, ¿reside en la República y ésta la transfiere al gobernante? Estos interrogantes nos surgen, porque Vitoria no explica claramente cómo se delega o encomienda la potestad a la República o al sujeto, o a los sujetos que detentan la autoridad. Francisco de Vitoria afirma que: “Si el hombre no puede renunciar al derecho de defenderse y de usar de los miembros propios para su comodidad, tampoco puede renunciar a la potestad que le compete por derecho natural y divino” (Vitoria, 1960, p. 166). Pero esta potestad a la que no puede renunciar ningún hombre, no puede ser ejercida por el pueblo que la debe delegar en un sujeto o en varios, de lo que nos podemos preguntar, ¿Es posible poseer algo, que por poseerlo todos no se pueda usar? Si cada hombre posee la irrenunciable potestad por derecho natural y divino, y que por necesidad vive en sociedad con otros hombres, también poseedores de tal potestad, pero que no puede ejercerla sino solo transmitirla, ¿la posee realmente? ¿Qué potestad proviene de Dios para que el hombre llamado a vivir en sociedad no pueda ejercerla? Pero Francisco de Vitoria muestra una intención con este planteo como veremos a continuación y que tiene que ver con la monarquía.

2.1.2 El desplazamiento: la potestad real, influencia monarcómaca

Conviene aclarar que el término “república”, tan profusamente usado por Vitoria en la mayoría de sus Relecciones, era entendido de acuerdo al sentido clásico de “cosa pública”, aunque, como se verá, en algún pasaje puede tomarse como forma de gobierno. Este manejo del concepto en sus dos acepciones lo muestra con algunas dubitaciones.

Desde nuestra óptica el maestro salmantino preparó el tema de la potestad civil, como antesala para ocuparse de la forma de la monarquía, veamos: “Y porque esta potestad está principalmente en los reyes, a los cuales la república encomendó sus veces, debe disputarse del principado regio y potestad” (Vitoria, 1960, p. 160). Consideramos que en esta expresión Vitoria da un giro a su Relección, no es de la potestad civil de lo que siguió ocupándose, sino de:

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

Nosotros, mejor y más sabiamente, estableceremos con todos los sabios que la monarquía o regia potestad no sólo es legítima y justa, sino que los reyes, por derecho divino y natural, tienen el poder y no lo reciben de la misma república ni absolutamente de los hombres. (Vitoria, 1960, p. 161-162)

Es decir, desplaza el tema principal, la Potestad Civil, para ocuparse de la 'potestad regia'. Un tema que causó muchas disputas entre el pueblo y sus gobernantes, y entre la Iglesia y el Estado. Exponer sobre la 'potestad regia' implicó no soslayar la problemática latente de los problemas derivados de las luchas entre la Iglesia y el Imperio. España había padecido estos problemas con la reforma de la Iglesia por parte de los Reyes Católicos, la evangelización forzada de moros y judíos a la caída de Granada, la Revolución de los Comuneros contra las pretensiones de Carlos V y otros, que dejaron huellas en todo el país. Pero desde nuestra mirada se hacen presentes otros problemas relacionados con los indios, su potestad civil avasallada por la conquista y su sometimiento cultural y religioso.

Al ocuparse de la potestad regia o monarquía, Francisco de Vitoria la fundamentó desde la Biblia: "Si el reino fuera contra derecho natural, en ningún siglo o edad pudo ser justo. Lo contrario consta en el Antiguo Testamento, donde es alabado Melquisedec, rey de Salem, (...)" (Vitoria, 1960, p. 162). Pero esta institución de los reyes por parte de Dios en el Israel veterotestamentario, le hace inferir al maestro de Salamanca que:

Parece terminante, pues, que la potestad regia no viene de la república, sino del mismo Dios, (...) Porque aunque el rey sea constituido por la misma república (ya que ella crea al rey), no transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad; ni existen dos potestades, una del rey y otra de la comunidad. (Vitoria, 1960, p. 164)

Entonces el traspaso no es una simple delegación, sino una transmisión total porque el poder cambia de sujeto y no hay dos poderes sino que la comunidad pierde la potestad, porque si bien crea al rey, queda sin ella al transferirla. Nos surgen varios interrogantes a saber: ¿En algún caso la comunidad puede recuperar la potestad? O también, ¿mantiene algún derecho de resistencia frente a la autoridad injusta por forma, es decir, por usurpación del poder y/o tiranía? O en el

caso de que, aunque legítima, la autoridad se ha corrompido y busca el enriquecimiento del Príncipe en desmedro del bienestar del pueblo.

Nuevamente el maestro salmantino comienza su afirmación como con dudas, decía “Parece terminante, pues, (...)” pero en este caso consideramos que Vitoria lo usa como un modismo de su manera de escribir, puesto que a continuación da los fundamentos de la idea que trabaja.

Por último el maestro de Salamanca señala en el corolario que se desprende de su apoyo a la monarquía, que no hay menor libertad en el principado real que en los otros (Vitoria, 1960, p. 166), pero su fundamentación no tiene la altura de las anteriores pues plantea que se trata del mismo poder que tendría una República,

(...)siendo mejor estar sometido a uno que a muchos (...), sobre todo teniendo presente que donde son muchos los que dominan, son muchos los que ambicionan, y es inevitable que la república esté trabajada con frecuencia por sediciones y disensiones que nacen de esa diversidad de pretendientes. (Vitoria, 1960, p. 167).

Estos argumentos son más accidentales que sustanciales, pues el someterse a uno o a muchos no guarda relación con lo que Vitoria afirmaba sobre la función del que gobierna, hacer buenos ciudadanos. Además porque también las sediciones y las disensiones se dieron en las monarquías con el objeto conseguir el poder por parte de algunos nobles, apoyados por banqueros y comerciantes. ¿Acaso Francisco de Vitoria habría olvidado la guerra dinástica que sostuvo Isabel la Católica para alcanzar el trono, o el levantamiento Comunero contra Carlos V? En realidad el corolario fue escrito de tal manera que no necesita de pruebas que lo validen, puesto que no dice directamente que hay igual libertad sino que afirma: no hay menor libertad en el principado real que en los otros.

Veamos una posición filosófica y contemporánea de Vitoria para entender su idea.

Hay autores que consideran a Francisco de Vitoria como simpatizante o al menos influenciado por el movimiento monarcómico que se venía gestando desde finales del siglo XV, que tenía como objetivo la limitación de los poderes de los reyes. Normalmente se asocia con pensadores franceses hugonotes que irrumpen a partir de la *Noche de San Bartolomé*, pero sus orígenes se remontan a la segunda mitad del siglo XV. Teófilo Urdániz también trae un comentario en el que identifica a este

movimiento con "...grupos protestantes anárquicos, nacidos de las teorías de Wiclef y Hus que así combatían la potestad sobre todo real". (Urdánóz, 1960, p. 119) Pero esta descripción daría por tierra con la posición de que Vitoria comulgara con ese pensamiento. Mucho más centrada en las ideas que el maestro de Salamanca sostenía respecto del poder monárquico, María Rovira, nos dice:

Al parecer hay cierta contradicción en estas frases de Vitoria, contradicción que, según mi parecer, se debe al carácter temeroso y excesivamente prudente de Vitoria. (...) y atendiendo a ciertos matices que paso a señalar, no eran tan contradictorias, llegando, a partir de ellas, a la conclusión de que el rey debía estar sujeto al derecho natural y a la ley divina, ¿Simpatizaba acaso Vitoria con el movimiento "monarcómico moderado"? (Rovira, 2004, p. 166).

Ambas posiciones guardan relación con la visión que ambos construyen de fray Francisco de Vitoria. En nuestra opinión tanto sus maestros como las obras que leyó influyeron en el tratamiento de la idea de poder y de los límites que quiere que los reyes respeten, tema del que se ocupó el movimiento monarcómico.

Con relación a la idea de Poder, el exponente destacado, que debió influir en Vitoria fue Mario Salamone (1450-1534). Así también lo afirma María Salamone Savona: "Por otra parte no cabe duda de que hubo una grande influencia de Mario Salamone en Francisco de Vitoria (...)" (Salamone Savona, 2011, p. 197). Jurista y humanista es uno de los autores de la constitución florentina republicana de 1494, en su obra *El Principado*, expone como fundamento del poder político, una ética y la ley como contrato. Salamone Savona ofrece una síntesis del pensamiento de Mario Salamone en su libro: *La idea del contrato social en Mario Salamone de Alberteschi: Sus vínculos con la Escuela de Salamanca y el constitucionalismo inglés*. Respecto del príncipe nos dice:

En lugar de ser la encarnación del poder soberano procedente de Dios, y por lo tanto superior al pueblo además que legibus solutus, la autoridad y la potestad del Príncipe quedan definidas, limitadas y legitimadas con referencia a las siguientes y concretas características. El Príncipe es: I) el primero entre iguales en 'autoridad' política (prius inter pares); II) inferior al pueblo en 'potestad' política (inferior universo populo); III) su libertad de gobierno encuentra un límite jurídico en la ley que define el marco y

el fin de la política que es la justicia; IV) un educador y no un amo del pueblo. (Salamone Savona, 2011, p. 195)

Hasta aquí Mario Salamone, con quien encontramos similitudes con el contenido del fragmento que hemos estudiado en el capítulo anterior. Basándonos en la síntesis que nos ofrece Antonietta Salamone, se puede observar que en el caso del castigo por los sacrificios humanos y la antropofagia, esto se encuentra sujeto a la potestad del príncipe, que primero debe existir una ley y ésta a su vez limitar la acción de castigo. Que el príncipe es un educador de sus súbditos y que todo tiende a un bien común que permite el desarrollo de la sociedad para que estas prácticas no se repitan. Como ya dijimos el maestro salmantino desplazó el tema de la Relección. No se trata de la potestad civil, sino de la forma del gobierno monárquico, de la potestad que los reyes reciben y cuál es su origen y alcance. Pero en la Relección no podía tratar el tema de la potestad real sin primero ocuparse de fijar las causas de la potestad civil y de los derechos de todos los hombres. Sólo así se entiende dicho desplazamiento y la segunda y tercera conclusión en que se divide esta Relección *Sobre el Poder Civil*. De manera sucinta decían: II) contra la voluntad de la minoría, la mayor parte de la república puede constituir rey, y la mayor parte de los cristianos aun estorbándolo los otros, puede crear un monarca, al que obedezcan todos los príncipes y provincias. III) Las leyes y constituciones de los príncipes obligan de tal manera, que los transgresores son reos de culpa en el fuero de la conciencia; como los mandatos de los padres a los hijos y de los maridos a las mujeres. Debíó sentar una base que le permitiera exponer sobre el poder del rey dejando claras las limitaciones porque se arriesgaba a que en la lectura pública de la Relección terminara señalado por los juristas de la corte imperial.

Francisco de Vitoria no podía exponer sus ideas como lo hizo Salamone, se lo impide el “*a priori histórico*”, porque se encuentra en la mayor de las cátedras de la universidad más prestigiosa del Reino de Castilla, Salamanca. Su formación discursiva debe ajustarse al ‘archivo’, de lo que puede ser dicho. Lo que no lo imposibilitó para elaborar un discurso alternativo, y un archivo alternativo donde organizar sus reflexiones. La habilidad del maestro salmantino se encuentra en exponer su pensamiento dentro de los marcos del “*a priori histórico*” o condición de realidad que posibilitó su discurso en forma de Relección a toda la comunidad

universitaria, autoridades y otros sujetos no menos influyentes que vivían en la ciudad del Tormes.

Como decíamos partió de una base firme, a saber: que la sociedad humana, indigente y necesitada pero dotada de razón y entendimiento se organizó en sociedad política por su naturaleza humana,

Está, pues claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió este modo de vivir social a los mortales. (Vitoria, 1960, p. 157)

Y por lo tanto el poder político tiene la misma base. No hay sino una potestad que proviene de Dios a los hombres, pero no quiere decir que sólo le pertenezca a la voluntad de los hombres, porque toda la sociedad política no puede ejercer la gestión directa del poder. De la misma manera suponer que el bien común puede quedar en manos de toda la sociedad política nos llevaría al mismo problema. La solución que propone es que la gestión del poder recaiga en un rey o en una minoría capaz de asumir la potestad que el resto de los hombres ceden. En este caso entendemos que: "(...) fue necesario que la administración se confiase a alguno o algunos que llevasen este cuidado (...)", se refiere a la 'autoridad', es decir el gobierno, y no la potestad política que es de derecho natural e inalienable. Entonces, la gestión del poder proviene del consentimiento de los hombres de trasladar por propia voluntad la potestad al rey o a los gobernantes, pero no por pacto entre los miembros de la comunidad o entre el rey y la comunidad, porque al transferir el gobierno pone a quien lo detente por encima de la República. "Quiero decir que en el regio principado el rey está no sólo sobre cada uno de los ciudadanos, sino sobre toda la república, en decir, sobre todos a la vez" (Vitoria, 1960, p. 179). Esta última aseveración del maestro de Salamanca ha sido rechazada por aquellos que buscaron identificar qué vínculos jurídicos, de acuerdos y de pactos deberían establecerse para fundar un Estado legítimo que impida cualquier tipo de tiranía. Es así como el Derecho Romano profundizado e interpretado por la escuela de Bolonia donde la ley es la primera causa de paz y concordia entre los ciudadanos. Para el maestro salmantino en las Leyes se encuentra el instrumento que pone límites al

poder, porque como dice en la tercera conclusión Las leyes y constituciones ‘obligan’ a los transgresores, sean estos los ciudadanos o el rey. (Vitoria, 1960, p. 181-190)

En este punto Vitoria comienza a limitar el poder real y usa como herramienta las leyes, porque son el instrumento de gestión de poder y por la calidad de ser tanto justas como convenientes para la educación y virtud de los ciudadanos. El príncipe, como ya se vio en el capítulo anterior, es un educador – formador de sus súbditos, mediante las leyes justas a que se obliga a dictar. Así se evita que su interés se identifique con el interés del Estado.

Por otro lado las leyes obligan tanto al pueblo como a quien las hace.

La misma fuerza tienen las leyes dadas por el rey que si fuesen dadas por toda la república, como se ha dicho antes. Pero las leyes dadas por la república obligan a todos. Luego aunque estén dadas por el rey, obligan al mismo rey. (Vitoria, 1960, p. 191)

De esta manera y a pesar de estar por encima de la República, el rey no puede quedar por sobre las leyes, aunque él sea el autor de la ley “Luego del mismo modo las leyes reales obligan a los reyes, y así aunque pende de su voluntad el dar las leyes, no pende de ella el que obliguen o dejen de obligar”(Vitoria, 1960, p. 191). En otras palabras, aunque depende de la voluntad del monarca el dar una ley, no depende de su voluntad el estar o no obligado a cumplirla, sino que debe hacerlo. Estas mismas leyes que deben hacer virtuosos a los gobernados también lo alcanzan a él, de manera que no queda fuera o por encima de la ley y aumenta en virtud el gobernante por la bondad de las leyes que da y acata.

De esta manera Francisco de Vitoria ponía un límite a las políticas de los reyes que alcanzaba también al Emperador e incluso al Papa, no olvidemos que por aquellos tiempos, además de la potestad espiritual, el pontífice gobernaba un Estado.

2.2 Guerra

Toda guerra como derecho se justificó a partir de la existencia de un agraviante y un agraviado, que al inicio del problema no podían ser identificados con claridad porque ambos invocaban razones para mostrar lo justo de su causa. Sólo cuando

finalizaban las hostilidades y se conoció al vencedor, éste lograba el derecho a ocupar el lugar del injuriado o víctima de una injusticia por parte del vencido, que a raíz de perder la contienda debió resarcir con bienes o territorios al vencedor. Nos queda señalar que por lo general el derrotado cargó con la culpa de la guerra.

Norberto Bobbio establece una distinción respecto de las justificaciones que los hombres han dado para iniciar una guerra, dice:

Hay dos modos típicos de justificar la guerra en cuanto tal: como *mal aparente* o como *mal necesario*. Contra la teoría de la guerra justa que distingue entre guerras buenas y guerras malas, la filosofía de la historia, aun partiendo de la aceptación común de la guerra como mal, invierte su sentido, procurando demostrar que se trata o de un mal que *esconde* un bien o de un mal del que *deriva* un bien. (Bobbio, 2000, p. 62)

Y, aunque en su trabajo no nombra a Francisco de Vitoria, veremos que hay una cierta coincidencia en el discurso de ambos.

Además de ser una constante en la vida de fray Francisco de Vitoria, como mostramos en la biografía acotada en este trabajo, la guerra fue parte de su objeto de estudio. No hay duda de que el maestro salmantino elaboró una original doctrina basada en la guerra justa en una de sus Relecciones denominada: *Sobre el derecho de la guerra*. Como vemos, aunque le dedicó una Relección al problema de la guerra, siempre la mencionó o hizo alusiones a ella en la mayoría de las Relecciones que expuso. Concretamente y de acuerdo a nuestras herramientas, se constituyó en su *a priori histórico*. Fue la condición de realidad de varios de sus escritos donde afirma estar de acuerdo con la guerra sólo en caso de defensa. La causa de ello es que siempre sostuvo el derecho del individuo o de la sociedad a defenderse ante una injuria o el ataque de otros.

Ahora bien, en el marco descrito en nuestro primer capítulo se echó de ver que la guerra era el instrumento que las potencias emplearon para aumentar su riqueza, por medio de la conquista, la ocupación transitoria de territorios o por la exigencia de tributos, o el 'resarcimiento' que debía pagar el vencido por los gastos de guerra al vencedor. Así, los derrotados perdían territorios y población, y en ambos bandos quedaban soldados mutilados o imposibilitados de trabajar y familias desamparadas, con viudas y huérfanos que sufrían el hambre y otras penalidades. En esta situación

muchos países se veían obligados a pagar onerosas compensaciones a sus vencedores. Es por ello que Francisco de Vitoria buscó elaborar un archivo alternativo basado en lo jurídico – moral para que la guerra guarde ciertos límites que impidan los abusos y se encamine a ser una solución que traiga la paz. Este no es un problema que haya perdido vigencia, por ello veremos cuál es la postura del pensamiento vitoriano y cómo afectó a América.

Dice Vitoria (1960):

Porque la posesión y ocupación de las provincias de aquellos bárbaros llamados comúnmente indios, parece por fin que pueden ser defendidas sobre todo por el derecho de guerra; por esto, después de haber disputado en la Relección primera acerca de los títulos que los españoles pueden alegar sobre aquellas provincias, me ha parecido conveniente añadir una breve discusión acerca de este derecho de guerra para dejar completa la Relección anterior. (p. 814)

En primer lugar hace alusión directa a la posesión y ocupación de lo conquistado por Castilla en América, y que por esos momentos eran propiedad de Carlos V por herencia de su abuela Isabel la Católica. Recordemos que Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, los Reyes Católicos, no unieron sus Coronas y que la empresa de conquista la emprendió Castilla. En la Relección *Sobre los indios* Vitoria propone títulos que podían invocarse como derecho de propiedad sobre esos territorios. Pero la realidad era que todo lo conquistado se había alcanzado por la fuerza de las armas, por ello y en segundo lugar el maestro de Salamanca para completar los títulos anteriores desarrolló el tema de la guerra como derecho a poseer lo ocupado por el vencedor. No desconocía que entraba en un terreno propio de las políticas que los Estados europeos consideraban válidas y justas. Se trataba del ‘archivo’ políticamente correcto, al que puso en duda, a partir de desarrollar un discurso jurídico – moral, donde lo bueno y justo debe ser respetado como derecho que posee todo hombre que pertenece a una sociedad organizada. Pero ¿existe un derecho de guerra que pueda invocarse para el dominio de los otros hombres? Si en el pensamiento de Vitoria la sociedad se compone de hombres libres e iguales, ¿cuál puede ser el daño que justifique una guerra de ‘reparación’? Pero estas ideas no eran las propias del tiempo de Vitoria, el ‘derecho de guerra’ fue el archivo común

de los tres gobernantes Francisco I, Solimán el magnífico y Carlos V, se constituyó en el marco jurídico por el que las relaciones de sus respectivos Estados se regían y generaba sus políticas exteriores.

Según vimos en el capítulo segundo de este trabajo (p. 85), Francisco de Vitoria se esforzó por evitar la guerra entre Francia y España, lo que nos llevaría a considerarlo un pacifista. Sin embargo y contra la posición de Lutero que sostenía que los cristianos no debían tomar las armas ni aún contra su enemigo común, el imperio otomano, el maestro de Salamanca apoyó el derecho a la propia defensa y responder con violencia a la agresión del emperador Solimán. En sus inicios el protestantismo identificó al Islam como el castigo que Dios mandaba al pueblo cristiano por la corrupción de costumbres y al mismo tiempo una prueba de fe a superar por la Iglesia que consistía en esperar en Dios la salvación, sin recurrir a las armas. Pero Vitoria consideró a esto un error teológico grave. El hombre está llamado a la vida y a la libertad, es su deber defenderlas y castigar a quienes atenten contra estos dones, incluso con las armas. Esto lo pondría entre los belicistas al consideraba que la guerra, como instrumento, podía poner fin a los conflictos entre las partes, y esto para alcanzar una paz duradera. Es decir, admitió la guerra con el fin de que los contendientes pudiesen retornar a una paz que desmintiera como natural al estado de guerra, el hombre debía vivir en estado de paz. La condición era la justicia, la búsqueda de un equilibrio que restañe a ambos bandos beligerantes.

El uso de la violencia para dirimir los problemas es muy antiguo, esto hizo de la guerra una forma o institución de derecho positivo, que declaró como justo lo pretendido por el vencedor de una contienda. Pero no siempre el ofendido o el que defendía la causa justa triunfó, por lo que el único bien que podía conseguirse era el fin del conflicto. Las armas nunca garantizaron el triunfo de la causa justa o que venciera quien había sufrido una injuria. (Vitoria, 1960, p. 825) Entendemos que esta idea no era ajena a Vitoria y fue el origen de varias 'dudas' del maestro de Salamanca. Además entre los justos títulos por los que "los indios pudieron venir al poder de los españoles" no menciona la guerra en forma directa. (Cfr. Vitoria, 1960, p. 704) Estos títulos son ocho, los expondré brevemente: 1) La sociedad y comunicación natural. 2) El derecho a la predicación de la fe cristiana. 3) La defensa de los convertidos. 4) La defensa de los convertidos mediante el cambio de sus

autoridades. 5) La tiranía de los gobernantes de los indios. 6) La verdadera y voluntaria elección. 7) La defensa de los aliados y amigos. 8) Los bárbaros no eran idóneos para constituir y administrar una república. De todos estos títulos sólo en los números 3; 4 y 7 se podía comprometer el uso de la violencia, pero no implicaba la guerra en manera necesaria.

Respecto de estos títulos legítimos, destacaremos la formación discursiva, es decir los enunciados que responden a un estilo de Francisco de Vitoria y que ya hemos señalado. Se trata de que el maestro salmantino no afirma, su discurso es en potencial, dice: “Disertaré ahora sobre los títulos legítimos e idóneos por los que «*pudieron*»²⁷ los bárbaros venir a poder de los españoles” (Vitoria, 1960, p. 705) Y expone esos ocho títulos sin afirmar categóricamente cuál legitimó el poder. ¿Son todos o ninguno? Pues en algunos partió de hechos que no se dieron en la realidad, de los que concluyó un derecho de propiedad. Por ejemplo, en el tercer título: La defensa de los convertidos; Vitoria supone una situación ficticia, ya que no se dio un proceso de asentamiento pacífico de los españoles, con respeto por usos, normas y autoridades locales. Tampoco fue pacífica la prédica y que por celo los no convertidos atentaran contra la nueva religión. Sino que la oposición de los naturales no fue de manera directa contra el cristianismo, sino contra la acción de conquista y trato esclavo a que eran sometidos. Lo real es que desde su arribo a América los españoles necesitaron mano de obra, para lo cual, en todos los casos se empleó el uso de la fuerza para conseguirla. Luego de sometidos los indios quedaron incluidos en el sistema jurídico del imperio por la aplicación de las instituciones del repartimiento o encomienda, más el adoctrinamiento en la fe cristiana. También María del Carmen Rovira señala errores al comentar el primero y el octavo título. En el primero Vitoria presentó a los españoles como personas pacíficas que recorren países, dice:

Él sabía que esto era falso. Parte de una premisa falsa, la paz entre españoles e indios, para llegar a la conclusión, falsa también y utópica, de que los españoles tenían derecho a viajar por las provincias de los indios, que estos no les podían prohibir este

²⁷Buscamos destacar que ninguno de los títulos que propuso es categórico.

derecho y que ofenderían a los españoles si llevaran a cabo dicha prohibición. (Rovira, 2004, p. 253)

Esta posición de Francisco de Vitoria está reñida con la preocupación que mostró por los indios desde los años en que era docente en el San Gregorio. Esto lo mencionamos en el segundo capítulo de este trabajo (p. 72-73), así como la costumbre del presidente del Consejo de Indias (1524) García de Loaysa, de consultar al cuerpo docente del colegio San Gregorio de donde era ex alumno, antes de decidir algún caso. Así, Francisco de Vitoria tuvo noticias de la conquista y sus problemas en América.

Ahora bien, cuando en el inicio de la segunda Relección *Sobre los indios*, también llamada *Sobre el derecho de la guerra*, nos dice: “Porque la posesión y ocupación de las provincias de aquellos bárbaros llamados comúnmente indios, parece por fin que pueden ser defendidas sobre todo por el derecho de guerra” (Vitoria, 1960, p. 814), queda claro que el único título que podía justificar el dominio era la guerra. Pero de nuevo el maestro de Salamanca no dedicó la Relección a mostrar al derecho de guerra como justo título de propiedad de las nuevas colonias, sino que escribió un tratado sobre la guerra justa. Concretamente dice:

Trataré pues cuatro cuestiones principales. Primera, si es lícito a los cristianos hacer la guerra. Segunda, en quién reside la autoridad de declararla y hacerla. Tercera, cuáles pueden y deben ser las causas de una guerra justa. Cuarta, qué actos son lícitos contra los enemigos en guerra justa. (Vitoria, 1960, p. 815)

Mucho se ha expuesto de las ideas de Francisco de Vitoria sobre la guerra justa, no insistiremos en ello, pero sí nos ocuparemos de hacer una lectura de las mismas desde Nuestra América porque nos interesan a propósito de la legitimidad de la conquista, según el título de nuestra investigación.

Si observamos las cuestiones que trató, sólo dos pueden ser atinentes para justificar la posesión de las colonias: la segunda y tercera a saber: En quién reside la autoridad para declarar la guerra y las causas de la guerra justa.

Procederemos a comentarlas teniendo en cuenta que debieron existir causas para recurrir al derecho de guerra como justificación. Seguiremos la exposición de Vitoria y veremos quién tenía autoridad para declararla y las causas para ello.

2.2.1 Declarar una guerra, con justa causa

Para la segunda cuestión: En quién reside la autoridad para declarar la guerra (Vitoria, 1960, p. 819), propone tres Propositiones, en la Primera dice:

Cualquiera, aunque sea un simple particular, puede emprender y hacer la guerra defensiva. Esto es manifiesto, porque es lícito repeler la fuerza con la fuerza según la ley antes citada (...), no sólo para la defensa de su persona, sino también para la de sus cosas y bienes. (Vitoria, 1960, p. 819)

En la Segunda: “Cualquier república tiene autoridad para declarar y hacer la guerra” (Vitoria, 1960, p. 820). Por último en la Tercera afirma: “La misma autoridad que la república tiene el príncipe en cuanto a esto” (Vitoria, 1960, p. 821). En este caso el discurso del maestro de Salamanca se muestra seguro, no duda en que el hombre tiene el derecho a la defensa propia. Recordemos que al tratar el Poder sostenía que todos los hombres son iguales, todos poseen la potestad de auto-gobernarse y por tanto de defenderse ante un ataque. Pero así como la República ordenaba al hombre por medio de las leyes, también debía estar preparada para protegerlo de cualquier amenaza, por ello definió:

Es por consiguiente la república o comunidad perfecta aquella que es por sí misma todo, o sea que no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, consejo propio, magistrados propios, como son los reinos de Castilla y el de Aragón, el principado de Venecia y otros semejantes. Y no es ningún inconveniente que haya muchos principados y repúblicas perfectas bajo un mismo príncipe. Una república semejante, o su príncipe, tiene autoridad para declarar la guerra y sólo ella. (Vitoria, 1960, p. 822)

Visto entonces que la República o el gobernante pueden declarar la guerra, examinemos las causas, pues por ello los españoles podían justificar el apoderarse de bienes y personas.

Comenzamos con la: “Cuestión Tercera: Cuál puede ser la razón y la causa de una guerra justa. La cual es más necesaria para todo el problema y para la controversia acerca de los bárbaros” (Vitoria, 1960, p. 823). Da cinco Propositiones y centraremos el interés en la cuarta y quinta. En la Primera afirma que no es causa de guerra la diversidad de religión, tema que ya trató en Relecciones anteriores y

que incluso en el fragmento que estudiamos manifestó que por razones religiosas no podía recurrirse a la guerra como solución. Rechaza la Segunda Proposición: buscar ensanchar las fronteras del propio territorio, y en la Tercera Proposición niega que sea causa justa de guerra el provecho particular del gobernante. (Vitoria, 1960, p. 823-824)

Es en la Cuarta Proposición donde sostiene que: “La única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida” (Vitoria, 1960, p. 825), y recurrió a San Agustín, San Pablo y Santo Tomás como autoridades para probarlo, pero no para decir cuál injuria es motivo de guerra. Por último en la Quinta Proposición nos dice:

No basta una injuria cualquiera para declarar la guerra. Se prueba. Porque ni aun a los propios súbditos es lícito imponer castigos graves, tales como la muerte, el destierro o la confiscación de sus bienes, por una culpa cualquiera. Y como todas las cosas que en la guerra se hacen son graves y atroces, pues son matanzas, incendios y devastaciones, no es lícito castigar con la guerra por injurias leves a sus autores, porque la dureza de la pena debe ser proporcional a la gravedad del delito (Deut. 25). (Vitoria, 1960, p. 826)

En síntesis, en la Cuarta Proposición Vitoria dice que la causa para hacer una guerra justa es la injuria recibida. Pero lo que propone es ambiguo porque sólo prueba esto y debe aclarar que no cualquier injuria (sin decir cuál es), es motivo de guerra justa. En el pensamiento vitoriano, este aspecto no es menor, hemos señalado la preocupación moral como uno de los elementos claves de sus Relecciones. Sus comentarios sobre la justicia y lo bueno, están presentes al teorizar sobre el hombre, la sociedad y el poder. Era de esperar que se explayase sobre qué es una injuria y cuál es la que puede justificar una guerra justa. Pero lejos de esto desarrolla la Cuarta Cuestión que versa sobre lo que está permitido hacer en una guerra justa. Se nos hace evidente que el maestro de Salamanca buscó justificar el título de propiedad de las colonias de América y elaboró un archivo a partir de la vía teológico-jurídica, pero sin señalar cuál fue la injuria que los indios profirieron porque esto no le constó. En este sentido María del Carmen Rovira (2004) dice:

El contenido de esta Relección me conduce cada vez más a confirmar la hipótesis que me permití plantear al principio de este análisis crítico: ¿Le angustiaba a Vitoria lo dicho por él en la tercera

parte de la relección *Sobre los indios?*, ellos (los indios) no habían venido a injuriar ni a ofender a los españoles, por lo mismo, la guerra de conquista, ¿era acaso justa en si misma? (p. 269)

Sólo Bartolomé de las Casas tuvo la fortaleza de declarar injusta a la conquista, como lo apreciamos en el primer capítulo cuando defendía a los canarios de la invasión **castellana**.²⁸

Al hacer una lectura desde Nuestra América se hace evidente que en algunas afirmaciones Francisco de Vitoria no supera su condición de docente de una universidad del imperio. Recordemos que en la segunda cuestión, sobre la autoridad para declarar la guerra, partió de la base de que cualquiera tiene el derecho de repeler la violencia con violencia. Es decir usar las armas para la defensa de la propia persona incluyendo su familia y bienes. (Vitoria, 1960, p. 819) Pero no declara esto como derecho de los indios y cuando éstos las empuñaron por el trato violento que sufrían, fueron los españoles los que invocaron el justo derecho a defenderse.

Cuando María del Carmen Rovira menciona la guerra de conquista y se pregunta si era justa en sí misma, en respuesta podemos aportar algunos hechos: En 1492 se había conquistado al último reino musulmán de España, Granada, y la razón aludida fue la religión. Además en 1496 se daba fin a la guerra de conquista iniciada en 1402 en las Canarias, con la caída de Tenerife. Estas islas habían sido la parte que tocó a Castilla en el tratado de Alcaçovas – Toledo celebrado con Portugal en 1478, por el que ambas Coronas se repartieron las islas atlánticas. A Portugal le correspondió Madeira, Azores y Cabo Verde.

Por otra parte en el contrato firmado el 17 de abril de 1492 entre la Corona de Castilla y Cristóbal Colón, conocido como Capitulaciones de Santa Fe, se le otorgó el título de almirante, virrey y gobernador general de todos los territorios que descubriera o ganase, con la décima parte de todas las mercancías que se obtuviesen de la expedición por vía de comercio, trueque, etc.; con facultades de juez en todo litigio que a causa de ese comercio surgiese; y podía colaborar sufragando la octava parte de los gastos y obteniendo luego la octava parte de los beneficios, en las futuras expediciones que se montasen. Estos acuerdos muestran

²⁸ Ver pág. 48 de este trabajo

una expedición con fines de conquista, oculta bajo la fachada del comercio. El nombramiento de virrey y gobernador general de territorios desconocidos que se descubran o ganen mostraban que la Corona buscaba continuar la expansión de Castilla con el uso de la fuerza. La conquista de Canarias y Granada son el a priori histórico de las Capitulaciones de Santa Fe y de otros documentos similares otorgados a los adelantados y capitanes generales para hacer una guerra de conquista en América. Estos documentos son la formación discursiva que produjo Castilla como política de Estado para las expediciones de conquista.

Este archivo político se conformó desde la antigüedad a partir de la intención de algunos Estados de ampliar sus fronteras a costa de otros reinos rivales o más débiles. Es la misma acción que se daba entre Francisco I, Carlos V y Solimán. Y es a éste archivo al que el maestro salmantino le construye otro provisorio. Al fijar como única causa de guerra justa la injuria grave recibida, aunque no diga cuál es, estableció un recorte en el campo jurídico de la guerra del siglo XVI, y en adelante sus discípulos y otros juristas le prestarán atención. En efecto, las acciones de conquista que emprendían Castilla y Aragón, e incluso el Islam, buscaron la ampliación de fronteras pretextando la religión. Es por ello que Vitoria en la Cuestión Tercera, sobre la razón y la causa de una guerra justa, en la primera y segunda proposición invalida la religión y la ampliación de fronteras como justa causa. En esta dirección puso en entredicho las bulas de donación y el Patronato Real. En este sentido daba por ilegítima la conquista de los barbaros de América.

En nuestra opinión Francisco de Vitoria no encontró esa injuria capaz de ser causa de la guerra que dio derecho de posesión a los españoles. Pero si lo hubiera expresado así su discurso habría quedado fuera del archivo políticamente correcto de su tiempo, pues el cronista oficial de Carlos V, Ginés de Sepúlveda en su obra *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, aunque no define el concepto de causa justa, propone los casos en que se manifiesta: Primero, Repeler la fuerza con la fuerza. Causa que se basa en el Derecho Natural. (Sepúlveda, 1994, p. 57-73)

La segunda causa de justa guerra es el recobrar las cosas injustamente arrebatadas. (...) La tercera causa de justa guerra es el imponer la merecida pena á los malhechores que no han sido castigados en su ciudad, o lo han sido con negligencia, para que de

este modo, castigados ellos y los que con su consentimiento se han hecho solidarios de sus crímenes, escarmienten para no volver á cometerlos, y además les aterre su ejemplo. (Sepúlveda, 1994, p. 77)

En cuarto lugar dice:

Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino; y una de ellas es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, á aquellos que por condición natural deben obedecer á otros y rehúsan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza. (Sepúlveda, 1994, p. 81)

Hemos expuesto las causas de la guerra justa válidas para Juan Ginés de Sepúlveda porque como se vio en el primer capítulo de este trabajo, es un representante del pensamiento oficial de los juristas imperiales. Podemos apreciar que sólo comparten la primera causa, la defensa de la propia persona, Vitoria no tiene en cuenta a las restantes como causa pero hace salvedades. Por ejemplo la Segunda, el castigo a los malhechores, él la invocó como forma jurídica para el trato de la antropofagia y los sacrificios humanos en el fragmento comentado por nosotros. La diferencia es que él la propuso como intervención destinada a la protección de víctimas inocentes, sin necesidad de llegar al conflicto armado, mientras los juristas imperiales la sostuvieron como causa justa para una guerra punitiva. Respecto de la cuarta, la superioridad cultural, ésta se opone al libre e igual origen de los hombres, principio que el maestro salmantino debilita al proponer la inmadurez natural de los bárbaros para gobernarse, razón por la los españoles pudieron dominarlos. (Cfr. Vitoria, 1960, p. 723-724)

Insistiremos en que la única causa de guerra justa, la injuria sufrida, Vitoria no la señala porque en su pensamiento los indios no la cometieron. Esta conclusión no está explícita en su Relección y no pasó por alto a los juristas imperiales, en especial a Sepúlveda el cronista oficial, a tal punto que Carlos envió una carta amenazante a prior del convento San Esteban de Salamanca, como se expuso en el segundo capítulo y de la que extraeremos dos párrafos: En el primero "(...) yo he sydo informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y

tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las indias y a las tierras e tierra firme del mar océano (...)” (Rovira, 2004, p. 120). Sin nombrarlo se señala al maestro Vitoria pues se menciona a repeticiones, es decir Relecciones y sólo él y fray Domingo de Soto, no hubo otro catedrático que tratara el tema poniendo dudas sobre el derecho que Carlos consideró tener sobre las Indias. En el segundo párrafo el Emperador amenaza con castigar a quién sea, de continuar estos escritos:

Y mandarles eys de nuestra parte y vuestra que angora ni en tiempo alguno sin expresa licencia nuestra no traten no prediquen ni disputen de lo susodicho ni hagan imprimir escriptura alguna tocante a ello porque de lo contrario yo me tendré por muy deservido y lo mandare proveer como la calidad del negocio lo requiere. (Rovira, 2004, p. 120-121)

De ello concluimos que lo expuesto por Francisco de Vitoria no pasaba desapercibido para la Corona, pero aun cuando el maestro de Salamanca consideró ilegítima la conquista no dejó de justificar el dominio del Emperador sobre América, veamos cómo.

2.3 Comercio

Fraile Delgado dice que las Relecciones *Sobre los Indios* primera y segunda “(...) son un claro intento de salir al paso de los abusos que se cometían contra ellos” (Fraile Delgado, 2004, p. 105) Pero la realidad descrita por Fernández de Oviedo sobre la desaparición de los indios, que hemos presentado en el capítulo primero, muestra un verdadero desprecio por los habitantes de América con la idea de que sólo convertidos se los humanizaría. Esto fue tomado por los españoles como una misión basada en una idea que sostenía que había que dominar para evangelizar y así humanizar; lo que implicó afirmar al Imperio ultramarino español.

Antes que Vitoria, otro dominico, Domingo de Soto planteó el problema de la legitimidad del dominio y se pregunta: “(...) ¿con qué derecho retenemos el imperio ultramarino que ahora se descubre?” (Soto, 1964, p. 99-133) Concluyó que no hay título que avale el dominio, salvo la prédica del evangelio y la legítima defensa cuando alguien recurra a la fuerza para impedirlo. En ello se aprecia la validez de

responder con violencia un ataque, pero dentro de límites medidos. Y lo otro es que el movimiento de dominicos reformados a que nos hemos referido en los dos primeros capítulos, y al que pertenecían ambos hermanos de orden, Vitoria y Soto; mantuvo una clara conciencia sobre los derechos de los hombres a los que les dedicaron sus mejores esfuerzos.

Pero retomando el tema de la legitimidad de la posesión de América, Vitoria en la primera Relección *Sobre los Indios* afirmaba:

Claramente se ve que los primeros españoles que navegaron hacia tierras de bárbaros ningún derecho llevaban consigo para ocuparles sus provincias. Por esto, pudiera alegarse otro título: el derecho del descubrimiento. Al principio no se alegaba otro, y con sólo él navegó Colón el genovés. (Vitoria, 1960, p. 684)

En este caso ese derecho careció de validez porque el Nuevo Mundo no estaba deshabitado y el mismo maestro de Salamanca reconoce que los indios eran verdaderos dueños por la ocupación que hacían del lugar que habitaban y rechazó el descubrimiento, porque ningún europeo aceptaría que si un indio hubiera descubierto Europa, pudiera con ello validar la propiedad sobre ese territorio. (Osorio, 2014, p. 3)

Ahora bien, si no se encontraron títulos que validaran la propiedad de las colonias, ¿cómo se podía justificar el dominio y continua permanencia de los españoles en América? La respuesta de Francisco de Vitoria es breve y lo sitúa en la avanzada del mercantilismo.

Al final de la primera Relección *Sobre los indios*, y luego de tratar sobre los títulos legítimos que pudieran justificar el poder sobre los indios plantea:

De lo dicho en toda la cuestión parece deducirse que si cesaran todos estos títulos, de tal modo que los bárbaros no dieran ocasión ninguna de guerra ni quisieran tener príncipes españoles, etc., debían cesar también las expediciones y el comercio, con gran perjuicio de los españoles y grande detrimento de los intereses de los príncipes, lo cual no sería tolerable. (Vitoria, 1960, p. 725)

Nos ocuparemos de este fragmento que, aunque breve, pone al maestro salmantino como pensador de la modernidad. En primer lugar, y como al descuido

plantea que los títulos no son eternos aunque los otorgue una institución que se haya mantenido en el tiempo. Si los títulos cesan, y se refiere a los justos títulos que mencionamos y por los que “los indios pudieron venir al poder de los españoles”, ninguna propiedad, condición o estado puede ser mantenido eternamente. Sólo el poder militar podía dar cierta garantía, pero aun así la preocupación por la justa causa de una guerra, limitó el uso indiscriminado de las armas. Así, si los bárbaros no daban ocasión de guerra, ¿cómo justificar el envío de expediciones militares o hacer la guerra a pueblos que no mostraban hostilidad? En este punto Vitoria da a entender que el derecho de propiedad sobre el Nuevo Mundo era frágil, o con pocas razones para defenderlo.

Sin una causa justa debían cesar las expediciones militares de conquista, ¿pero por qué debía cesar el comercio? ¿Cuál es la razón por la que Vitoria entiende que el comercio no puede separarse de la conquista? Es posible que la causa tenga relación con el cambio que la guerra comenzaba a tomar en el siglo XVI. Guerra y comercio no podían separarse porque la ocupación pacífica o por la fuerza, generó título de propiedad, opinión con la que estaba de acuerdo Vitoria. Para él la cesión voluntaria, la compraventa y la conquista eran formas de adquirir soberanía. Esto implicó la ocupación, es decir, aquel estado de relaciones sociales muy complejas entre las partes, en las que el más débil quedaba en inferioridad de condiciones y dependiente del vencedor. (Osorio, 2014, p. 4)

2.3.1 Inicios de la globalización, guerra y comercio

Otra de las causas por las que el maestro salmantino no separa conquista de comercio es que la irrupción de América cambió la idea que se tenía del mundo conocido.

(...) llevó a tomar conciencia de la dimensión de la Tierra, de sus posibilidades, de la relación de poder y saber. En definitiva llevó al europeo a pensar que la propiedad era posible a condición de convertir en objeto aquello que se deseara poseer, fuese ello tierras, productos o personas. El descubrimiento del Nuevo Mundo dio al comerciante y empresario europeo la certeza de que la Tierra estaba completa, sólo quedaba conocer y apropiarse de lo nuevo aparecido. (Osorio, 2014, p. 4)

Esa apropiación se apoyó en la acción de conquista porque generaba derecho. La guerra se convirtió en un negocio en sí misma, ya que la organización de una expedición implicó hombres entrenados, pertrechos, víveres, las industrias proveedoras y capitales que pocas veces estaban en poder de la Corona. Apareció con fuerza la importancia de los 'banqueros', por lo general familias que se dedicaban al préstamo y movimiento de capitales en toda Europa, y que al mismo tiempo generó la aparición de normas y leyes que regularon las relaciones entre los bancos y la Corona.

Según De Sousa Santos, es Saskia Sassen la que afirma "que estamos frente a un nuevo régimen internacional, centrado en el crecimiento de la banca y de los servicios internacionales. Las empresas internacionales son ahora un importante elemento en la estructura institucional..." (De Sousa Santos, 2003, p. 172) y que bien puede ser aplicado al siglo XVI, porque ese fue el efecto que produjo la nueva economía que concentró un enorme poder en la banca y las empresas multinacionales que tenían sede en Francia, en el Imperio Romano – Germánico y en el Imperio Otomano. Se hizo evidente que el capital ocioso no generaba beneficios por lo que siempre hubo banqueros dispuestos a prestar para sus guerras, tanto a Carlos V como a Francisco I. Solimán tuvo los suyos que le proveyeron el metálico para sus campañas, en especial para el armado de naves y compra de pólvora para sus tropas. Hubo muchas familias dedicadas al capital y a financiar a los Austrias en España o en Alemania. Se destacan los Fugger (la banca privada de Carlos V) y los Welser, en otro orden encontramos los Alfinger, Adler y Hochstätter. Además prestaron dinero a Carlos V banqueros flamencos, genoveses, catalanes y castellanos. También hubo aporte de capitales judíos no de manera expuesta, sino de forma secreta, invisibilizados, dada su condición devenida de la religión que profesaban.

La aparición de América fue un disparador de ideas en torno al hombre, la política y el gobierno. Se teorizó en torno a la hegemonía sobre los nuevos pueblos con el fin de gobernarlos, se buscó dar forma a la idea de un imperio que dominara todo el mundo conocido y por conocer. No olvidemos que el primer título que rechazó Francisco de Vitoria por el que 'los indios pudieron venir a poder de los españoles' es "...el emperador es señor del mundo" (Vitoria, 1960, p. 607), donde era evidente

que la pretensión de los tres hombres poderosos de su tiempo (no sólo Carlos V), era el dominio del mundo conocido. De hecho también Solimán tenía un título similar: 'Emir (príncipe – señor) de todos los creyentes', que podía entenderse como señor de la persona y propiedades de todos los que profesaban esa religión. Solimán ejerció un poder magnánimo por medio de los impuestos, a sus fieles seguidores les mostró cariño y los benefició con impuestos más benignos. En cambio a quienes se presentaron como rebeldes y opositores los trató con dureza y los ahogó en impuestos.

2.3.2 Capitales, precios, usura y pobreza

Pero mientras que en el mundo islámico la religión mantuvo su formación discursiva y limitó la iniciativa de los hombres de acuerdo al archivo oficial de sus libros religiosos, en Europa y el mundo cristiano, la religión dejó de ser el eje. Ese lugar lo ocupó la economía y el comercio, éstas generaron prácticas que en la visión de Vitoria estaban reñidas con la moral. Una de las consecuencias de esas prácticas fue la concentración de la riqueza en manos de unas pocas familias, fenómeno que se mantiene en la actualidad. En tiempos de los Fugger y los Welser la población no manejó circulante, la paga por su trabajo consistía en raciones de pan, carne, aceite y vino, más el hospedaje. Sólo cuando había se pagaba en moneda (Cfr. Hamilton, 1975, p. 411), pero esto no era un beneficio ya que los precios de los alimentos no eran estables. La marcada iliquidez por carencia de circulante hizo a los trabajadores dependientes de sus patrones.

Por esta razón en Alemania hacia 1510 hubo revueltas de campesinos y artesanos, por ello y para reducir la pobreza en Augsburgo, Jacobo Fugger desarrolló la vivienda social. Construyó numerosos edificios, entre otros, el complejo denominado Fuggerei que aún está en pie. Consta de 150 departamentos de aproximadamente 70 m²., dotados del confort de su tiempo. Se abonaba en concepto de alquiler un florín anual, una suma irrisoria que permitía a los Fugger obtener otros beneficios, como por ejemplo, el poder retener los trabajadores, porque los complejos se construyeron cerca de las fábricas. (Osorio, 2014, p. 10)

Vitoria no estuvo ajeno a esta realidad de exclusión, pobreza e injusticia generada por la acumulación de capitales por parte de privados. Esto se refleja en sus lecturas de clase cuando enseñó las cuestiones 77 y 78 de la *Suma teológica, II – II* dedicadas, una a la compraventa y la otra a la usura. En su análisis de lo justo e injusto en los contratos de compraventas y en otros documentos comerciales, expuso sobre prácticas mercantiles y económicas, como el encarecimiento del precio en la venta con pago aplazado, el abuso del monopolio y otros usos que tendieron a encarecer productos como el trigo y otros cereales. Su exposición se orientó a una visión moral pues para el maestro salmantino la actividad económica tiene como fin satisfacer las necesidades de la persona. No olvidemos que en su concepción antropológica el hombre es un ser social porque ello le permite alcanzar su realización:

Sólo al hombre, concediéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado de un naufragio, (...). Para subvenir, pues, a estas necesidades fue necesario que, los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, a manera de fieras en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente. (Vitoria, 1960, p. 154-155)

Entonces, para el maestro de Salamanca, satisfacer las necesidades implicó el trabajo (no anden vagos), la sedentarización, domicilio o un lugar propio (no errantes), y una vida diaria segura (no estén asustados), que el profeta bíblico interpretó como: “Cada uno se sentara bajo su parra y bajo su higuera, y nadie los aterrorizará” (Miqueas 4, 4). Según Vitoria, las actividades económicas, como el comercio, insertan a la persona en la comunidad y sociedad organizada, y le permiten satisfacer las necesidades. Por ello no pueden quedar fuera del Estado, porque en la búsqueda y satisfacción del bien de los individuos es que la República alcanza su mayor bien. Cualquier actividad que ponga por encima el bien individual de un sujeto, entiéndase el del rey u otro particular, daña a todos los miembros de la comunidad. Por esto es fundamental el papel de la justicia para regular las acciones de todos los miembros de la República; se deben tener en cuenta las acciones mirando el bien que producen, tanto particular como social. Así puso límites a toda

forma de poder, tanto el del Emperador como el de los comerciantes; sus acciones iban tras el bien particular amparándose en aparentes usos tradicionales:

Si algunas mercaderías hay que comúnmente se venden al fiado, aquél es su justo precio,(...) como son las mercaderías que se venden por grueso en las ferias, que casi todas se venden al fiado; ni se podrían vender al contado: que no hay tanto dinero en la feria. Pero lo que acá se vende al menudo, es burla decir que el precio común es el fiado (...) que siempre fue como ahora: que muchos compran al fiado por necesidad. (...) Pleito viejo es y los mercaderes atiéndense a sus opiniones, como hacen en los cambios y otros tratos tan ruines como éste. (Vitoria, 2006, p. 262)

Este texto pertenece a la respuesta de Vitoria a una consulta que le hace su amigo fray Miguel de Arcos y en el que destacamos el uso tradicional de vender mercadería al por mayor al fiado; que esto respondía al escaso circulante que había en las ferias; y que el precio de la venta al por mayor era justo, pues se trataba de una compraventa entre dos mercaderes, dado que se compraba al por mayor para revender. En cambio, el precio de la venta fiada al menudeo y en especial por necesidad, (no hay circulante) no es justo; el necesitado no está en condiciones de negociarlo. Pero 'los mercaderes atiéndense a sus opiniones', es decir es justo por la opinión de éstos. Rescatamos esta práctica como a priori histórico de su fallo en la consulta solicitada por fray Miguel de Arcos, donde queda en evidencia el conocimiento de la realidad y su capacidad para estudiarla a partir del discurso del aquinate, al que convirtió en autoridad al desplazar el texto obligatorio de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Estas prácticas eran comunes también en América, como colonias sufrían tanto o más las injusticias de las prácticas de los mercaderes. En la biografía acotada de Vitoria, de este trabajo, mencionamos las hambrunas que sufrió la ciudad del Tormes en forma regular, documentadas desde el siglo XIII. El flagelo causó gravísimos daños pues se acaparaban cereales y otros alimentos. Entonces los comerciantes consultaban a los doctores, solicitando un dictamen por lo bueno o malo del encarecimiento del precio:

Pero como suele pasar comúnmente en tales tiempos, que se va encareciendo el trigo poco a poco, que cada semana se sube un real, y v. g., en el mercado pasado valió a XV, en este mercado, sin otro fraude o dolo, yo que tengo trigo pienso que valdrá a XVI, y que

adelante se encarecerá más, pido por mi trigo a XVI; no sabría por donde condenar a éste, porque es verosímil que, aunque él no vendiese, los otros lo venderían a XVI, y así ya es precio común; como no condenaríamos al que tiene trigo y no lo quiere vender cuando vale a XV reales, porque piensa que ha de llegar a XVIII. Y ser uno el primero que lo encarece, es cosa accidental, porque no es él la causa del encarecimiento, que aunque guardara su trigo en su casa, no dejará de encarecerse, sino que por ventura valiera más caro faltando lo suyo. Y dada la naturaleza de la cosa es necesario que sea así: que yéndose apocando el trigo y los vendedores, y creciendo las necesidades, ha de crecer el precio. (Vitoria, 2006, p. 266)

En el examen que hace Vitoria de la situación del mercado y el aumento de precios, a raíz de la falta del trigo por la sequía, observamos una realidad que deja atrás lo medieval y se identifica con lo moderno. Sólo su preocupación por lo ético – moral de la situación que considera clave para emitir su parecer, muestra un resabio medieval. Pero al mismo tiempo muestra perplejidad respecto de las prácticas de los mercaderes al punto de no estar seguro de condenarlos por sus acciones salvo que encuentre un fraude o dolo. En su respuesta a fray Miguel de Arcos dice

Vuestra paternidad ve que es materia moral y que no se puede deslindar más exactamente. Antes de los hechos hay que advertir a los mercaderes que no encarezcan el trigo, y se contenten con moderada ganancia, y no hagan cuanto mal pueden a los pobres. Después de los hechos, si no hubo fraude ni dolo, sino que ello se iba creciendo, no me parece que haya que condenarlos porque accidentalmente fue el primero que lo encareció. Y dejo aparte la obligación que tienen los ricos de socorrer a los pobres en su necesidad, que es un grande artículo, sino que hablamos sólo en términos de compra y venta. (Vitoria, 2006, p. 266)

Pensamos que su estado de perplejidad deviene del desarrollo que experimentó el mercado en su tiempo, ya lo único que queda es advertir a los mercaderes que no encarezcan el trigo y se contenten con una ganancia moderada, algo que el mismo Vitoria no está seguro que se consiga. La compra y venta ha superado la relación medieval y presenta nuevas leyes para el juego del mercado.

2.3.3 El oro de las Indias

Dentro del cambio de visión de lo económico que el entorno histórico del maestro salmantino va configurando, el oro comienza a tener un valor estratégico, es algo más que moneda o posibilidad de comercio, es también un elemento que ayuda a sostener la soberanía de la República

(...) y como se dice vulgarmente, poniendo el dedo en la llaga, Vitoria afirma que el rey cristiano no debe permitir que el oro salga fuera del país de los infieles, así como si es conveniente a los bárbaros debe permitir que acuñen monedas, obra mal el rey (cristiano) que no se lo permite o lo prohíbe. (Rovira, 2004, p. 211)

Nosotros, en total acuerdo con Rovira pensamos que Francisco de Vitoria tuvo una mirada moderna por el rol que banqueros, mercaderes y gobernantes daban al oro en la economía que comenzó a tener características de globalidad, dada la extensión de los dos imperios existentes y en pugna en el siglo XVI, y de empresas como la Hansa²⁹, de característica multinacional.

Vamos a comentar tres textos en orden cronológico que hacen referencia al tema del oro y su importancia. El primero se encuentra en la Relección *Sobre el poder civil* (1528) y es un ejemplo que Vitoria da al enseñar sobre el daño o beneficio que se hace a la República cuando un acto, bueno o malo, es cometido por un ciudadano una sola vez, o más de una, veamos:

Así, si se prohíbe que nadie saque dinero fuera del reino, los que lo exportan pecan gravemente, aunque una exportación dañe muy poco a la república. Mas como el hacerlo con frecuencia desangraría al reino, ello es bastante para que la ley común obligue mortalmente. (Vitoria, 1960, p. 189)

Decimos que se trata de la prohibición de sacar oro fuera del país, porque el papel moneda no existía como tal en el siglo XVI, el dinero era la moneda acuñada en metal y tenía un peso que le daba el valor. Tomemos como ejemplo el Real que los Reyes Católicos pusieron en circulación a partir del acuñado por Pedro I en el siglo XIV. La moneda lucía al anverso el escudo de España y en el reverso, el yugo

²⁹Hansa, en alemán corporación, sociedad o liga. Desde el siglo XIII esta empresa dominó el comercio en el mar Báltico. Ver mi artículo *Aportes para los orígenes históricos de la globalización*. en *Algarrobo-MEL.com.ar* vol. 3 núm. 3 (2014) <http://revistas.uncu.edu-ar/ojs/index.php/mel/article/view/202/89> (05/03/18)

y las flechas, símbolos reales de Isabel y Fernando. Tenía un diámetro de 26 mm., y un peso de 3,20 grs., recuperada su ley (el contenido de plata pura) deteriorada con el paso del tiempo. Era de uso diario, pues las monedas de oro se reservaban para las grandes transacciones y el atesoramiento. Pensemos que en aquellos años poseer 10 reales equivalía a tener 32 grs., en plata pura de ese tiempo, razón por la que no había suficiente circulante y los salarios se pagaban en raciones y hospedaje. Puede entenderse que cualquier exportación de dinero constituía un grave daño para el país, sobre todo si se hacía con frecuencia o como forma de enriquecimiento atesorando capitales en el extranjero. Hemos tomado este ejemplo por el valor que el mismo Vitoria le da, él se obligó a sí mismo en esta Relección a expresar un pensamiento científico cuando al inicio de la misma decía “El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión” (Vitoria, 1960, p. 150). Si afirmó que era capaz en estos conocimientos, debía demostrarlo dando ejemplos de nivel científico.

El segundo texto es del fragmento que separó de la Relección *Sobre la templanza* dada en 1537, nueve años más tarde. Veremos que en general mantiene la idea de no exportar el oro, plata u otros metales preciosos.

De donde se deduce que si conviene a aquella república que el oro no salga fuera de la patria, el príncipe obraría mal permitiéndolo. Es evidente por lo dicho. Y se confirma: si el rey permitiese que el oro saliese de España hacia Italia, obraría mal. Luego lo mismo sucede con las demás cosas (...) Duodécima Conclusión: Si conviene a los bárbaros acuñar moneda, obra mal el rey que no se lo permite o lo prohíbe. (Vitoria, 1960, p. 1054-1055)

Esta apreciación del maestro de Salamanca se desprende del hecho de que el príncipe está obligado a procurar el bien de la República, y la exportación de dinero en metálico era un daño grave, sobre todo si el príncipe era cristiano y administraba un reino de bárbaros. En este último caso podemos entender que apoyó un desarrollo económico y comercial al sostener la importancia de que los bárbaros acuñaran moneda, mostró así un amplio pensamiento económico que superó la visión reducida de algunos juristas de la corte imperial. Vitoria advirtió la importancia del oro como metal estratégico. Entendió que su posesión daba al Estado mayor

capacidad de acción, mantener la paz o sostener la guerra, desarrollar las industrias, construir naves e impulsar el comercio, fundar y mantener universidades, etc. (Ver mapa N°3)

El último texto pertenece a la Relección *Sobre los indios* dada en público el 1° de enero de 1539. A su fin, al ocuparse de que no cese el comercio con las Indias dice:

Quizá no fuesen entonces menores los intereses del rey, porque sin faltar ni a la equidad ni a la justicia, podría imponerse un tributo sobre el oro y plata que se importe de los bárbaros, o la quinta parte o mayor, según la calidad de la mercancía, y esto con razón, porque por el príncipe se descubrió esa navegación y los mercaderes por su autoridad están defendidos. (Vitoria, 1960, p. 725-726)

En sus palabras advertimos un giro respecto de lo que sostuvo dos años antes, admite que se importe el oro de los bárbaros grabándolo fuertemente, y esto no porque busque evitar que salga de América, sino por una razón mercantil, la de que se trata del interés del monarca, pues por los reyes se había llevado a cabo esa ruta comercial y eran protegidos militarmente. Borró de un plumazo las ideas de causar el mayor bien a la República y el desarrollo del comercio y la acuñación de moneda por parte de los bárbaros, que mantuvo por más de nueve años desde su primera Relección *Sobre la potestad civil* a la de *Sobre la templanza*.

Extrañamente en la Relección considerada por el pensamiento eurocéntrico una obra maestra del derecho internacional, desde Nuestra América se nota un fuerte colonialismo marcado por los intereses del conquistador. No negamos que Francisco de Vitoria haya sufrido presiones de parte del emperador Carlos V, como se dijo en el capítulo segundo (p.106), pero reafirma nuestra idea de que el fragmento en que vertió ideas tan innovadoras fue leído en público completo y no es el borrador, al menos no en las ideas económicas, de la Relección *Sobre los indios* como sostuvo Teófilo Urdániz.

Vitoria tuvo una idea clara de la importancia del oro como el factor preponderante sobre el cual giraría el comercio mundial en adelante. Entendió que su valor estratégico superaba en mucho lo meramente comercial. Incluso que el ritmo con que se lo exportaba desde América terminaría depreciándolo en Europa.

2.4 Poder, guerra y comercio

Vamos a relacionar los tres temas ya desarrollados dado que las ideas contenidas en las Relecciones, permiten inferir que el Poder como facultad, autoridad o derecho de gobernar la República no es ilimitado, sino que, quien lo detentaba debía tener siempre presente que lo ejercía para producir el mayor bien posible a los ciudadanos. A su vez, esto estaba asentado en un equilibrio entre el comercio interior y exterior de cada reino, y el tipo de relaciones que se mantenía con los demás Estados. Cuando la conquista se constituyó en uno de los instrumentos para la apropiación de riquezas por parte de las Coronas poderosas, ese equilibrio se rompía. El príncipe no podía aceptar limitaciones a su poder que le impidieran hacer la guerra, sobre todo porque para hacerla debía tomar préstamos de los banqueros a tasas usurarias. En este juego de poder intervenían los juristas y teólogos que justificaban con razones válidas la causa de la guerra, ésa justa causa escondía la intención de expandir las fronteras de la república o el beneficio personal del gobernante. Por ello, cuando Vitoria declaró en sus Relecciones que sólo la injuria recibida, y no cualquiera, era causa justa para la guerra, considerando como impropias la expansión de fronteras y el interés del monarca; produjo una ruptura en lo que se consideraba la política correcta de su tiempo. Pero las presiones de la corona sobre el maestro del Salamanca hicieron que la ruptura no fuese más allá de lo teórico, pues las ideas que condujeron al mercantilismo se afianzaban, así la guerra se convirtió en un buen negocio porque movió la ciencia y la industria de la época.³⁰

Fray Francisco de Vitoria tuvo conciencia de que sus enseñanzas eran novedosas, no porque en sí contuvieran una doctrina nueva, sino porque buscó poner en práctica las virtudes morales enseñadas por Platón y Aristóteles, según la óptica de Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*, a la que trató de imponer como libro de texto en la universidad de Salamanca, en reemplazo de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Este esfuerzo lo llevó a plantearse dudas en el tratamiento de los temas comentado que vamos a analizar.

³⁰ A pesar de sus necesidades España no aprovechó su lana para tener una industria fuerte. Esta fue una causa de la dependencia posterior y del poco valor de la materia prima. Ver mapa N° 3.

3. DUDAR

El planteo de 'la guerra justa' devenida de una injuria recibida, presentó un punto débil consistente en que la victoria no siempre la obtuvo el injuriado. Si ese era el caso, cuando afirma que el príncipe puede pasar ciertos límites hasta hacer todo lo necesario para asegurar la paz y la seguridad frente al enemigo (Vitoria, 1960, p. 827), lo que incluía destrucción de fortalezas, arruinar campos, limitar su economía, exigir rehenes, etc., con el objeto de impedirle que recuperara la capacidad bélica, la injusticia que sufrían los vencidos era doble, la injuria y las consecuencias de perder la guerra. Pero también podían agregarse otras acciones punitivas:

No sólo es lícito esto, sino que después de obtenida la victoria, recobradas las cosas aseguradas la paz y la tranquilidad, se puede vengar la injuria recibida de los enemigos, escarmentarlos y castigarlos por las injurias inferidas. (...) porque es imposible que se consigan la paz y la tranquilidad, que son el fin de la guerra, a no ser castigando a los enemigos con males y daños, con los cuales escarmienten y no vuelvan otra vez a cometer tales excesos. (Vitoria, 1960, p. 828-829)

En esto que experimentaron los indios advertimos una política colonial que permitió al vencedor causar daños de gran magnitud en los bienes de los vencidos, con el agravante de someterlos a trabajo esclavo casi a perpetuidad. En otras palabras las afirmaciones de Vitoria no defendieron a los habitantes de América, sino que por perder la guerra, que el mismo maestro salmantino dice no entender en la carta a fray Miguel de Arcos, terminaron despojados y excluidos en la tierra de sus mayores.

Esto lo decimos porque si recordamos que el maestro salmantino había comenzado su Relección señalando que luego de proponer títulos por los que los indios quedaron en poder de los españoles, esperaba tratar de defender el dominio por el derecho de guerra. Por lo que lo expresado en esta Relección justifica el poder del español en detrimento del indio.

De todas maneras Francisco de Vitoria advirtió que existía la posibilidad de ciertas injusticias que le hacían dudar de que en las Indias se hubiese obrado virtuosamente: "De todo lo que se ha dicho surgen Muchas Dudas" (Vitoria, 1960, p. 829).

Pero no se trata de una 'duda metódica' al estilo cartesiano, ni de una duda escéptica, una incertidumbre por no poder afirmar la verdad o falsedad de una expresión, sino de un recurso, del que se valió para aclarar algunas de sus afirmaciones. Desde este punto de vista vamos a encuadrarlas de acuerdo al criterio más usual de la clasificación de los juicios por la modalidad y por la relación. Así la Primera Duda: "(...) acerca de la justicia de la guerra, esto es: Si para que una guerra sea justa basta que el príncipe crea tener justa causa" (Vitoria, 1960, p. 830), se ajustaría a una duda hipotética, es decir: Si el príncipe cree tener justa causa, la guerra es justa. Obviamente negó esto en la Primera Proposición afirmando: "No siempre es suficiente que el príncipe crea justa la guerra" (Vitoria, 1960, p. 830), pues es evidente que el parecer de uno, sin importar que sea el rey, no puede ser considerado suficiente, si además carece de conocimientos o asesoramiento para decidir. "La Segunda Proposición: Para que una guerra sea justa conviene examinar con grande diligencia la justicia y causas de ella y escuchar asimismo las razones de los adversarios, si acaso quisieren discutir según razón y justicia" (Vitoria, 1960, p. 830). Señala como requisito necesario el tratamiento de las razones por sujetos idóneos y prudentes para asesorar al gobernante. En el esclarecimiento de esta duda hipotética el maestro salmantino mantiene que "La única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida" (Vitoria, 1960, p. 825), pero invalida la sola opinión del príncipe para determinar que, lo que entiende como injuria, tiene la gravedad para inducir a una guerra. De todas maneras hay que tener en cuenta que muchas juntas de juristas y teólogos trabajaron más para justificar la pretensión del Emperador, que para esclarecer lo justo de la causa de la guerra.

"La Segunda Duda es si los súbditos están obligados a examinar las causas de la guerra o si pueden ir a ella sin hacer ninguna diligencia en torno a ella, (...)" (Vitoria, 1960, p. 831) A esta duda la clasificamos como 'disyuntiva' porque el maestro de Salamanca presenta dos alternativas, a saber, la obligación de estar informados y por ello se entiende un examen de la causas de la guerra y lo válido de la injuria recibida; o bien asistir sin otra razón que la orden dada por los superiores.

Para explicarla propone cuatro Proposiciones: 1. De ser manifiesta la injusticia y estar el súbdito consciente de ello, no debe ir a la guerra ni por mandato del príncipe. 2. Están obligados a examinar las causas de la guerra todos los hombres

con responsabilidad en el gobierno, funcionarios de cualquier nivel o los que tienen alguna profesión. 3. No está obligado el hombre común que “no tiene voz ni voto” en el consejo del rey o público. 4. Sí está obligado en los casos en que la causa reviste tal gravedad que no excusa su ignorancia. (Vitoria, 1960, p. 831-833) Vamos a comentarlas brevemente.

La Primera Proposición apunta a poner a la justicia como condición primera en las relaciones entre los hombres. Es interesante el corolario que propone al respecto: “Cuando los súbditos tengan conciencia de la injusticia de la guerra, no les es lícito ir a ella, sea que se equivoquen o no” (Vitoria, 1960, p. 831), esto para él es evidente. En otras palabras es lo que se conoce como ‘objeción de conciencia’, toda persona tiene derecho a no actuar contra sus propias convicciones religiosas, morales, política o que impliquen algún daño a su interioridad, cada uno debe responder en primer lugar al tribunal de su propia conciencia y resistirse cuando algún mandato entra en contradicción con sus convicciones. Es célebre el caso del boxeador Cassius Clay (Muhammad Alí) (1942-2016) que se negó a participar de la guerra de Vietnam en 1960 objetando razones de conciencia.

La Segunda Proposición señala la obligación que tiene todo funcionario de gobierno y en general toda persona con responsabilidad dentro del Estado, a examinar las razones de la guerra que se quiera emprender. La concepción del poder civil en Vitoria se basa en que cada individuo se asocia a los demás y posee el poder de constituir la República. Ninguna persona puede desentenderse de examinar las causas de una acción que puede causar la destrucción de la República.

La Tercera Proposición se refiere al hombre común que ‘no tiene voz ni voto’ en el consejo del rey o público, Vitoria opina que éstos no están alcanzados por la obligación de conocer en profundidad las causas de una guerra, la información que les provean sus superiores, civiles o militares, será suficiente. En esta proposición el maestro salmantino hace una diferencia entre algunos hombres y la plebe, diferencia no substancial, sino accidental por tres razones: Primero, porque por su condición no pueden hacer algo que evite la guerra, aun si conocen lo injusto de ella. Segundo, porque dentro de su sistema político de gobierno, su parecer no es escuchado (carecen de voz y voto). Y tercero porque les basta el argumento dado en público consejo o por los medios de difusión. De acuerdo a estas razones, esta porción de la

población no tiene necesidad de mayor investigación, aunque no dejó de advertir lo peligroso de esta situación para la República.

En efecto, sensible a los problemas sociales de su tiempo, Francisco de Vitoria mostró el estado en que se encontraba parte de la sociedad y en este sentido se refiere al sector de la población, a veces muy numerosa, que no está en condiciones de examinar razones, que económicamente depende de las autoridades y de los nobles para subsistir, que la mayoría de las veces eligió empuñar las armas al servicio de su rey, o de los adelantados que venían a América, para procurarse un sustento, por lo que sus opiniones carecían de valor. Se trata de los discursos de los que no tienen voz ni voto en el consejo del rey o público.

Leída desde la teoría del origen del hombre que Vitoria desarrolla a lo largo de sus Relecciones, en la que la libertad, la igualdad, la bondad natural auxiliada por la razón y su condición de ser social para alcanzar el bien, esta Tercera Proposición plantea el estado de abandono causado por los príncipes que olvidan su función de causar el mayor bien a sus súbditos. El maestro salmantino sigue sosteniendo sus ideas sobre el origen del hombre aunque la realidad social parezca desmentirlo. Incluso en las traducciones de esta Tercera Proposición de la Segunda Duda de la Relección *Sobre el derecho de guerra*, que reza de la siguiente manera: *Tertia Propositio: Alii minores qui non admittuntur nec audiuntur apud principem, (...)* (Vitoria, 1960, p. 832), fue traducida por Urdániz como: Tercera Proposición: Los ciudadanos inferiores que no son admitidos ni tienen voz ni voto ante el rey, (...); versión que no hemos seguido dado que la expresión ‘Los ciudadanos inferiores’ es incompatible con la concepción antropológica del maestro salmantino, el cual tampoco aplica ese concepto a los habitantes del Nuevo Mundo. No establece una división entre hombres superiores e inferiores, o ciudadanos, o súbditos superiores e inferiores. Otra versión, la de Luciano Pereña en la colección *Corpus Hispanorum de Pace* Volumen VI, de esta Relección, traduce así: “Tercera Proposición: Los demás ciudadanos normales que no son admitidos ni oídos a presencia del rey” (Vitoria, 1981, p. 145), donde se observa el concepto ‘normales’ como un esfuerzo por conciliar la expresión con el pensamiento del maestro de Salamanca. Pero desde nuestra visión que nos planteamos la legitimidad de la conquista y derechos de España, en que Vitoria defiende la tesis de que los habitantes del Nuevo Mundo son

'amentes' y por ello el rey debía asumir la administración de estos territorios, consideramos que fortalece esa visión de hombres no – normales, inferiores y a los que hay que humanizar.

Nosotros seguiremos la traducción de Luis Alonso Getino que propone: “Las personas de menos importancia que no son admitidas, ni tienen voz ni voto ante el rey” (Vitoria, 1934, p. 408), porque no lesiona el concepto del origen del hombre como ser social, libre y con poder para constituir la República. El concepto 'menores' implica una visión de la sociedad que, entendemos, Vitoria quiso explicar a partir de las responsabilidades que cada hombre debe cumplir dentro de la sociedad entendida como perfecta. Según sean las responsabilidades que deban cumplir es la exigencia de conocer las causas de la guerra, si son justas o no. La existencia de estas personas de 'menos importancia' es consecuencia del gobierno del príncipe, porque tiene una misión de educador – formador de sus súbditos para que puedan responsabilizarse de sus acciones en la sociedad, tener voz y voto, y alcanzar su pleno desarrollo en el bien.

Sin embargo cuando las razones son de determinadas características, todos deben conocerlas, según expresa en la Cuarta Proposición. Existen casos en que la gravedad de los indicios y argumentos de la injusticia de la guerra son tales, que nadie puede ser excusado de ignorarlas. Una vez más el maestro de Salamanca no nos dice cuáles pueden ser esas razones, o en qué caso las personas de menor importancia deben conocerlas, o quién debe juzgar que todos, sin excusar a nadie, deben estar en conocimiento de las causas de la guerra. Esto lo traemos a colación porque la disyunción de la duda, apunta a la obligación de los súbditos a examinar las causas de la guerra, o a luchar sin más conocimiento que el que les brinden sus superiores. Pero qué injuria recibida sea tan grave que mueva al príncipe a una guerra y no excuse el sólo conocimiento de las razones (pues no están obligados a examinarlas) a una parte de la población, considerada de menos importancia, pero que a la postre pueda constituir el grueso del ejército que tendrá el deber de luchar por la República. Consideramos que todo el esfuerzo que hace el maestro salmantino por evitar la guerra puede ser la razón que lo lleva a este minucioso análisis sobre la importancia del conocimiento de las justas causas de la guerra.

La “Duda Tercera: ¿Qué se debe hacer cuando la justicia de la guerra es dudosa, esto es, cuando por cada parte hay razones aparentes y probables?” (Vitoria, 1960,

p. 833) la consideraremos como problemática, a saber, es posible que haya razones que puedan considerarse justas, por partes de ambos contendientes. Si esa fuese la situación, cómo se debe obrar en consecuencia. Vitoria resolvió en cinco proposiciones esta duda: 1. Cuando hay dudas sobre la propiedad de un territorio, mientras se resuelve, el que en forma legítima la ocupa no está obligado a abandonarla y su oponente no puede hacer uso de las armas en la disputa. 2. En caso que el territorio en disputa no tenga dueño y hay dudas sobre el heredero, los pretendientes pueden llegar a un acuerdo y repartir el territorio en cuestión, aunque el más poderoso estuviese en condiciones de apoderarse de todo por las armas, porque en ese caso no tendría causa justa para la guerra. 3. En caso de dudar de su derecho y aun cuando se esté pacífica posesión, hay obligación a examinarlo y dar cuenta a la parte contraria para llegar a un acuerdo si fuera el caso. 4. Como en la proposición primera, mientras dure la duda el ocupante no puede ser obligado a abandonarla. 5.- En caso de que alguno de los pretendientes hiciera uso de las armas, los súbditos del que se defendiera están obligados a seguirlo sin importar lo dudoso del derecho.

Esta Tercera Duda con sus cinco proposiciones nos introducen en un tema político que Vitoria había abierto al invalidar la potestad pontificia como fundamento de la propiedad por donación, es decir, las bulas Alejandrinas, de los territorios descubiertos y por descubrir por Colón. Además en la primera Relección *Sobre los indios* no deja claro cuál es la causa por la que los indios y los territorios que habitaban 'vinieron a poder de los españoles', razón por la que en esta *Relección Sobre el derecho de guerra* inició diciendo que examinaría si podía tenerse en cuenta al derecho de guerra como causa de la posesión. En el desarrollo de esta Relección, en esta tercera duda, Vitoria insiste en que la ocupación de un territorio, aunque haya dudas sobre los derechos de propiedad, el ocupante no debe ser desalojado hasta que no se resuelva el problema del legítimo dueño.

Cuando se trabaja el discurso vitoriano desde nuestro tiempo, lo que vemos es una teoría bien desarrollada sobre las relaciones internacionales, donde la economía, las relaciones comerciales y la guerra (incluso industrial y comercial) tratan de enmarcarse dentro de una institución también internacional, de alguna manera prefigurada por Vitoria, denominada Naciones Unidas. Pero si nos atenemos

a las condiciones históricas en que fue posible ese discurso, nos encontramos en el siglo XVI con los problemas descritos en nuestro capítulo primero entre los tres hombres poderosos de ese tiempo, Carlos V, Francisco I y Solimán el Magnífico; para quienes la guerra dedicada a expandir los límites del Estado, daba al vencedor el título de propiedad de lo conquistado. Pero el dominio que producía la guerra generaba las dudas correspondientes cuando los antiguos poseedores podían rehacerse militarmente y buscaban recuperar lo perdido, es atingente que el maestro de Salamanca proponga en esta 'Duda Tercera' las acciones a seguir en el caso de que ambas partes crean tener derechos, en un conflicto por la propiedad de un territorio.

Al resolver con esas cinco Proposiciones la Tercera Duda se provocó a sí mismo un nuevo problema, pues Francia había comenzado a realizar viajes de exploración al Nuevo Mundo hacia 1503. Al parecer Portugal le concedió permiso a un marino de la Normandía, Paulmier de Gonneville, para traficar con especias en la costa africana del Atlántico, por falta de pericia se desvió de su ruta y acabó en Brasil donde explorando la costa encontró el Palo de Brasil, madera de color rojo muy usada en el teñido de telas. El Verzino o Palo Brasil, conocido ya en la Edad Media en Europa pues se lo exportaba desde Asia, constituía una materia prima muy preciada en la industria textil; una variedad, la *Caesalpina Echinata* crecía de manera abundante en las costas americanas. De color rojo fuerte, como brasa, de donde se lo conoce como Palo Brasil, fue el tesoro con que regresó a Francia en 1503 el marino normando. Mercaderes de los puertos franceses de Dieppe, Honfleur y otros lugares, costearon las expediciones que hasta 1533 explotaron esta madera en las costas que según el tratado de Tordesillas pertenecían a Portugal. La Corona lusa estaba en conocimiento de esta riqueza en maderas por su navegante Gonzalo Coelho, éste había zarpado de Lisboa al mando de la expedición que llevaba a Américo Vesputio como capitán de una de las naves. Vesputio acordó con Coelho un plan de exploración, por ello se separó y llegó a Bahía donde levantó un fortín en Porto Seguro. Habiendo encontrado el Palo Brasil, hizo cargar su nave con la madera y regresó a Portugal en 1504. Con Gonzalo Coelho paso algo similar, y luego de vencer otros problemas retornó a Lisboa con la carga de Palo Brasil, en 1506.

Sin embargo la Corona portuguesa no dio importancia a esta riqueza por tener ocupados sus esfuerzos en consolidar las factorías en la India y la ruta a China, por lo que los franceses ocuparon las costas y explotaron las maderas. De esta manera desde 1504 a 1532 Francia constituyó una ocupación efectiva en el litoral brasileño que comenzó a denominar Francia Ecuatorial en sus mapas. Esto alertó a la Corona Lusitana que en 1526 envió una flota de seis barcos de guerra al mando de Chistovao Jaques que cayó por sorpresa en Pernambuco, hundió naves, decomisó cargas y capturó más de un centenar de franceses y remitió todo a Portugal. Para asegurar su presencia fundó un puerto en una zona de farallones rocosos al que bautizó Recife. Pero esta acción no hizo desistir a los franceses por lo que en 1531 zarpó otra flota al mando del noble portugués Martín Alfonso de Sousa que llegó a Pernambuco y operó desde allí a la desembocadura del Amazonas, desalojó a los contrabandistas y comerciantes extranjeros y se dirigió al sur con idéntica misión. Francia reaccionó y envió un navío de guerra al mando de Jean Duperret que hostilizó a los enclaves portugueses causando bajas y daños en Pernambuco y otros puertos. Esta era una misión punitiva enviada por Francisco I para proteger lo que entendía eran sus intereses en el Nuevo Mundo. Sin que Francia o Portugal se declarasen la guerra estas hostilidades continuaron durante varios años más, hasta que la organización territorial hizo que la Corona Lusitana destacara una flota de guerra para proteger sus costas en el Nuevo Mundo.

Nos hemos ocupado de exponer brevemente los inicios de la explotación del Palo Brasil con el objeto de ilustrar la actualidad de los temas que trató fray Francisco de Vitoria en la Relección Sobre el derecho de guerra en 1540, dado el escenario político que se vivía por ganar las costas del Nuevo Mundo en el Atlántico. De la importancia que Francia le atribuía a la ocupación y explotación de un territorio como derecho de propiedad.

La Tercera Duda con su resolución en cinco Propositiones, no determina quién es el poseedor de un territorio, ni por cuál derecho se puede ganar. Sólo intenta limitar las acciones bélicas o impedir que la guerra sea a la postre el instrumento que otorgue derecho de propiedad.

“La Cuarta Duda es si una guerra puede ser justa por entrambas partes” (Vitoria, 1960, p. 838), para la que el maestro de Salamanca propone dos Propositiones para

resolverla: 1.- Aparte del caso de una ignorancia es imposible que suceda que la guerra sea justa en ambas partes. 2.- Supuesto el caso de ignorancia, entonces: para la parte que tiene la justicia de su lado, como para la que por ignorancia actúa de buena fe, ambas partes entienden sostener una guerra por justas causas. (Vitoria, 1960, p. 838)

Podemos advertir la preocupación del maestro salmantino por analizar la posibilidad de que la guerra sea justa para ambas partes, dado que partía del principio de que solo la injuria recibida y no cualquier injuria, se convertía en causa justa de la guerra. Según el principio del que parte, no es posible que por ambas partes se puedan injuriar. En este caso queda claro el problema cuando señalábamos que Vitoria no trata el tema de la injuria grave, no la define y esto impide una visión objetiva de qué injuria puede ser causa de guerra y cuál no. Desde este punto de vista la gravedad queda a interpretación del injuriado que, de acuerdo a sus normas, usos, costumbres, o bien a los intereses que persiga, evaluará que tan grave es la injuria recibida. Pero ¿es medida justa esta manera de evaluar? En el caso de la acción de conquista de los españoles en el Nuevo Mundo, en México Cortés había usado el sistema de alianzas para hacer la guerra al pueblo mexicana, pero cómo justificar el cambio de aliado a dueño del imperio. Es evidente que sus intenciones era adueñarse de ese Estado. Pero el sometimiento de las otras etnias que se hacía con la sola lectura del 'requerimiento', no puede aceptarse como que estos pueblos injuriaran a los españoles y por ello éstos tuvieran el derecho a hacerles la guerra y repartirlos en encomiendas luego. De todas maneras Francisco de Vitoria no dice que los 'barbaros' del Nuevo Mundo tengan derecho a defenderse de estas guerras, sobre todo de aquella que él admite ser injusta pues se hacía a vasallos del Emperador. La cierto es que si de hecho la guerra se hacía, alguna justicia debía tener. De lo que se seguiría que la conquista era justa, en opinión de Sepúlveda.

¿Esta Cuarta Duda podía justificar la acción de conquista de los españoles? El interrogante surge de la imposibilidad que entiende Vitoria que hay para justificar la guerra que los españoles hacían en América. Retomemos la carta del maestro salmantino a su amigo fray Miguel de Arcos del 8 de noviembre de 1534. Al discurso de Vitoria le aplicaremos sus propias dudas con sus soluciones para determinar lo

justo de la guerra y por lo tanto de la legitimidad o no de la conquista. Vamos a reproducir el texto de la carta que aporta la Maestra María del Carmen Rovira:

(...) Aquí, pues esta hacienda fue ajena no se puede pretender otro título a ella, sino *jure belli* [sino por derecho de guerra]. *Primum omnium* [lo primero de todo], yo no entiendo la justicia de aquella guerra; *nec disputo* [no discuto] si el emperador puede conquistar las indias, *que praesuppono* [lo que presupongo] que lo puede hacer *strictissimamente*. Pero a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa, nunca Tabalipa ni los suyos había hecho ningún agravio a los cristianos ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra.

Sed respondent [pero responden] los defensores de los peruleros que los soldados no eran obligados a examinar eso, sino seguir y hacer lo que mandaban los capitanes.

Accipio responsum [acepto la respuesta] para los que no sabían que no había ninguna causa más de guerra, más de para roballos, que eran todos o los más. Y creo que más ruines han sido las otras conquistas después acá.

Pero no quiero para aquí. Yo doy todas las batallas y conquistas por buenas y santas. Pero ha de considerar que esta guerra, *ex confessione* [por confesión] de los peruleros, es, no contra extraños, sino contra verdaderos vasallos del emperador, como si fuesen naturales de Sevilla, *et praeterea ignorantis revera justitiam belli* [y además ignorantes realmente de la justicia de la guerra]; sino que verdaderamente piensan que los españoles los tiranizan y les hacen guerra injustamente. Y aunque el emperador tenga justos títulos de conquistarlos, los indios no lo saben ni lo pueden saber; y así *verrissime sunt innocentes quantum attinet ad bellum* [y así es muy cierto que son inocentes en lo que corresponde a la guerra]. Y así, *supposita tota justitia belli ex parte hispanorum, non potest bellum ultra procedere* [Supuesta toda la justicia de la guerra por parte de los españoles, la guerra no puede proceder] más de hasta sujetarlos y compelerlos a que reciban por su príncipe al emperador, *in quantum fieri poterit, minimo damno et detrimento illorum* [en cuando pudiera hacerse con el menor daño y detrimento para ellos] y no para robarlos y echarles a perder *quantum spectat ad bona temporalia* [en

todo lo que corresponde a los bienes temporales]. (Rovira, 2004, p. 197-198)

Los hechos que Vitoria nos relata se desarrollaron durante la conquista del Perú y comenzaremos con la primera frase: “Aquí, pues esta hacienda fue ajena no se puede pretender otro título a ella, sino por derecho de guerra.” Frase que se encuentra corroborada en el inicio de la Relección *Sobre el derecho de guerra* que estamos estudiando al afirmar que la posesión y ocupación de las provincias de aquellos bárbaros se podía defender por el derecho de guerra (Vitoria, 1960, p. 874), lo que muestra una línea de pensamiento, pues si esta carta puede ser fechada en 1534 y la Relección fue dada públicamente en 1540 queda claro que el maestro de Salamanca sabía que teorizaba sobre hechos consumados, pero esto no impidió que buscara sistematizar el derecho de guerra comenzando por las causas de la guerra, y es en este punto en que en su carta afirma:

Lo primero de todo, yo no entiendo la justicia de aquella guerra; (...), afirmación que muestra su desacuerdo con estas acciones porque no hay una causa, no hay una razón que justifique las hostilidades. El no poder entender cobra importancia porque como lo enseña seis años más tarde en la Relección *Sobre el derecho de guerra*; en la Segunda Proposición de la Segunda Duda, en que los hombres con responsabilidad en el gobierno estaban obligados a examinar las causas de la guerra. (Vitoria, 1960, p. 831-832)

Sabe que es el teólogo de la cátedra más importante de la universidad de Salamanca y que tiene una responsabilidad dentro de la República, incluso que lo que llamamos objeción de conciencia podía invocarse para no participar de la guerra que fuese injusta.

Pero no olvida la realidad que vive: “no discuto si el emperador puede conquistar las indias, lo que presupongo que puede hacer (...), es decir, de hecho, por ello en la Relección en la primera duda planteó que: “Si para que una guerra sea justa basta que el príncipe crea tener justa causa” (Vitoria, 1960, p. 830). Frente al obrar de hecho busca plantear el derecho, que sólo será posible cuando se examine la justicia de la causa que se invoca para hacer la guerra. Por ello es factible afirmar que el maestro salmantino procuraba poner límites al poder del gobernante, pues

era evidente que de no hacerlo, la guerra seguiría siendo la manera de zanjar las diferencias.

En la carta hizo una denuncia relacionada con la injuria como causa de la guerra justa: “Pero a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa, nunca Tabalipa ni los suyos había hecho ningún agravio a los cristianos ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra” (Rovira, 2004, p. 197). Es decir se trata de la ausencia de la injuria grave que debía justificar hacer la guerra, sin injuria el derecho era lesionado y el peligro era que los daños que se producían en las acciones bélicas constituían un acto criminal, llevado adelante por un abuso de poder por parte del gobernante. Estas acciones impedían declarar la legitimidad de lo actuado, además de convertir en cómplices a los soldados. Pero los defensores de los peruleros responden que los soldados no estaban obligados a examinar eso, sino seguir y hacer lo que mandaban los capitanes. Esta obediencia ciega llevó a que los agresores causaran enormes daños a inocentes, amparándose en que sus superiores se lo habían ordenado. E insistiremos en el concepto de inocentes porque aunque fuesen soldados, ellos no habían injuriado ni causado algún daño que justificara la guerra. Por ello la parte agresora estaba obligada a examinar las causas, algo con lo que el maestro de Salamanca parece estar de acuerdo en la segunda duda (Vitoria, 1960, p. 831), pero que en la Proposición Cuarta soluciona cuando afirmó: “En algún caso podría ser que hubiese tales indicios y argumentos de la injusticia de la guerra, que no excusase la ignorancia ni aun a estos tales.” (Vitoria, 1960, p. 833) Para Francisco de Vitoria la racionalidad y la sociabilidad del hombre impide un actuar sin conciencia. El maestro salmantino no está de acuerdo con la idea de una naturaleza mala, un hombre lobo del hombre. La conciencia del mal que se obra no desaparece, no puede ser acallada la conciencia, por eso muestra que conoce las acciones ‘por confesión’ de los peruleros y sólo justificó a los que no sabían que no había ninguna causa más de guerra que la de robar, que eran todos o los más.

Ahora bien, que en 1519 se incorporaran las colonias americanas a la Corona, no significó aceptar a los habitantes del Nuevo Mundo como súbditos iguales a los de Castilla o Aragón. Para el conquistador los indios no perdieron la condición de enemigos, de infieles, de individuos a los que había que dominar por las armas

primero, para luego humanizar. Para Vitoria los indios siempre fueron ignorantes de las razones por las que los conquistadores les hacían la guerra y pensaban que los españoles los tiranizaron y les hacían la guerra injustamente. Incluso extendió su crítica hasta el mismo emperador, en su carta dice: “Y aunque el emperador tenga justos títulos de conquistarlos, los indios no lo saben ni lo pueden saber; y así es muy cierto que son inocentes en lo que corresponde a la guerra.”, es decir que la Corona no dio a conocer cuál era el estatus por el que los indios pasaron a formar parte de los dominios del emperador, el desconocimiento de su lugar como súbditos del imperio los hizo inocentes en la guerra, una guerra que no podían ganar y que por ello estaban condenados a ser repartidos o encomendados para trabajar para los nuevos amos.

Nos queda la Quinta Duda, de la que se desprenden otras dudas más. Dice Vitoria: “Si aquel que, por ignorancia, ha tomado parte en una guerra injusta, está obligado a restitución si después le consta de su injusticia, sea príncipe, sea vasallo” (Vitoria, 1960, p. 838). Duda que entendemos como hipotética, porque si el antecedente es verdadero, su consecuente también lo será. Es decir que si por ignorancia alguien se involucró en una guerra, pero después lo sabe, entonces está obligado a la restitución. Las dos Proposiciones para la solución de la duda están orientadas a que se debe dilucidar, si quien participó de una guerra podía saber si era justa o no la causa. Si no estaba en condiciones de saberlo, entonces no debía restituir, pero si dudó de la justicia y luchó por órdenes del príncipe, sí está obligado a restituir, porque luchó de mala fe. Pero en caso de no conocer lo injusto de la guerra, no debe restituir pues fue a combatir de buena fe. (Vitoria, 1960, p. 839)

El conocimiento de la causa de una guerra, y la justicia que hay en ella, son elementos claves para retener lo habido en la contienda. No se trata solamente de un conocimiento superficial, u ofrecido por la autoridad que se acepta sin ponerlo en una duda razonable, el hombre está obligado por su condición de ser social a proteger la sociedad y los enemigos no están fuera de la sociedad. Para el maestro salmantino todos constituimos una sociedad universal. Restituir puede ser una idea casi utópica, si no existe un órgano que haga las veces de juez y sea acatado por las partes como tal. Vitoria explica esta idea porque de la misma manera en que la República puede castigar a los ciudadanos perniciosos, el maestro de Salamanca afirma: “Y si la República puede hacer esto con sus súbditos, no hay duda que el

orbe podrá también hacerlo con los hombres malvados, y esto ha de ejecutarlo por medio de los príncipes” (Vitoria, 1960, p. 829). No escapa al maestro salmantino que se necesita una sociedad internacional que vele por la justicia de todos los que componen la sociedad humana. Pero aún es una idea utópica en la que Francisco de Vitoria muestra su ingenio. Sus ideas respecto del derecho de guerra no tienen forma de plasmarse sin esa sociedad de pueblos o naciones que esté dispuesto a administrar la justicia para todos, con el compromiso de todos, de respetar los fallos emitidos.

4. CONTRADECIR

Comenzamos el estudio de lo que entendemos son ‘contradicciones’ en las que cae el maestro de Salamanca al tratar los temas que presentamos: poder, comercio y guerra.

Las ideas de Enrique Dussel en su obra *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, servirán para introducirnos: “En efecto, Vitoria trata en sus Relecciones temas sumamente coherentes y en torno a un núcleo central: la crítica a las pretensiones del Papado y el Imperio desde un punto de vista hispano (...)” (Dussel, 2007, p. 208). Posición crítica que lleva a mostrar la ilegitimidad de los derechos que se esgrimían como títulos de propiedad sobre el Nuevo Mundo. Posición que puede traducirse como una forma de recortar el poder de las dos grandes instituciones de la época, Imperio y Papado.

Pero de inmediato, junto a tantas razones para invalidar la conquista, Vitoria da otros argumentos con contenidos completamente «modernos», ciertamente mercantilistas y que, a mi entender, han sido enunciados ingenuamente (de lo contrario serían cínicos). En efecto, volviendo a un principio de más de cuatro mil años de existencia en los desiertos semitas del Medio Oriente, el argumento pende del <deber de la hospitalidad> que debe rendirse al extranjero, al extraño, al peregrino (...), pero subsumiéndolo en el horizonte de la Modernidad (...). Parecieran estos derechos simplemente universales, muy convenientes y justos, pero dada la situación de las Indias en el 1539 –realizadas ya las conquistas del Caribe, México y Perú (con Pizarro y Almagro) – tales afirmaciones, como decíamos

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

más arriba, o son ingenuas o son cínicas, ya que nadie <pasaba> a las Indias para hacer un *tour* estético o turístico para contemplar la belleza de los lugares o efectuar un intercambio equitativo de mercancía. (Dussel, 2007, p. 208-209)

Y es en este aspecto que haremos foco, porque el maestro salmantino propone derechos y soluciones, aun en el tema de la guerra, que no se ajustaron a la realidad del Nuevo Mundo ya conquistado y en proceso de explotación y que Dussel resalta con un estilo picante. Es allí donde la contradicción se hace evidente y como dice la maestra Rovira “¿Qué entendía Vitoria por ‘peregrinación de los Españoles por los territorios de los bárbaros’? ¿Olvidaba acaso la violencia de la conquista?, ¿la imposición del ‘poder’ que él había juzgado como contraria al derecho natural, al humano y divino?” (Rovira, 2004, p. 252). Mirado desde el Nuevo Mundo, Vitoria elaboró una jurisprudencia respecto de la acción de conquista al proponer los títulos por los que los indios ‘pudieron venir a poder de los españoles’, así puso en entredicho su idea de libertad e igualdad original de todos los hombres.

Comenzaremos definiendo ‘contradicción’ para establecer un marco de referencia para el tratamiento de aquellas reflexiones de Francisco de Vitoria en que observamos contradicciones. Para ello nos referiremos a la lógica aristotélica – tomista, propia del discurso vitoriano. En la *Metafísica* Aristóteles nos dice que el principio acerca del cual no nos podemos engañar es: “Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido (con todas las demás puntualizaciones que pudiéramos hacer con miras a las dificultades lógicas)” (Aristóteles. 1970, p. 167). El principio que nos interesa es: “(...) que todo tiene que ser afirmado o negado, y que es imposible ser y no ser al mismo tiempo” (Aristóteles, 1970, p. 108 – 109). Es decir que afirmar lo que es, como negar lo que no es, es verdadero. Si afirmo que el hombre existe, esto será verdadero si existe el hombre, de donde la existencia del hombre es la causa de la verdad de la proposición, pues la verdad es la correspondencia con los hechos. Por ello si considero verdadera a la afirmación de que los hombres no pueden volar por sus propios medios, necesariamente será falso afirmar que los hombres pueden volar por sus propios medios. Esto porque Aristóteles sostiene que “Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es, (...)” (Aristóteles, 1970, p. 167) o también: “ Y si no es posible que los contrarios se den simultáneamente en el

mismo sujeto (...) está claro que es imposible que uno mismo admita simultáneamente que una misma cosa es y no es” (Aristóteles, 1970, p. 167-168). Es decir, que se engaña quien afirma las opiniones contrarias simultáneamente.

Respecto de las ideas de Vitoria, hemos realizado un recorte desde donde tratar algunas afirmaciones del maestro de Salamanca que se refieren a nuestro tema: la legitimidad de la conquista. Esas afirmaciones las hemos clasificado y estudiaremos por tema, y por último mostraremos lo atinente respecto de la acción de conquista.

Las hemos agrupado de la siguiente manera:

1. Contradicción respecto del poder temporal del Papa.
2. Contradicción respecto del ser y autodeterminación de los indios.

4.1 Contradicción respecto del poder temporal del Papa

Desde tiempos remotos e incluso en el advenimiento del cristianismo la expansión de los Estados se logró en la mayoría de los casos, por la fuerza de las armas. La propiedad quedó supeditada a la capacidad militar que el vencedor poseía y que le debía garantizar la posesión de lo conquistado. Por esta razón el título de propiedad estaba ligado a la capacidad militar en la que se garantizaba la soberanía. Si el vencido lograba rearmarse y volver a recuperar su antiguo territorio, volvía a ser su dueño y lo sería en tanto no lo perdiese por la acción de conquista de su oponente.

Una ruptura se produjo en el 800 de nuestra era con la coronación de Carlomagno como Emperador de los romanos por potestad del Papa León III. Lo que le generó políticamente tanto una dependencia, como también una ventaja, la imposibilidad de que otro príncipe cristiano le quitara ese poder pues lo haría contra la voluntad de Dios que actuaba a través del Pontífice. Salvo en el caso de tiranía, que el papa lo depusiera, u otro delito, la investidura otorgada por el pontífice era inalienable.

También hubo razones político – culturales que justificaron la coronación. Nos referimos a la teoría de los cuatro imperios con la que, según el historiador y sociólogo von Hellfeld, Carlomagno estaba de acuerdo. Esta se remontaba a la tradición judeo – helenista del siglo II a. de C., y estaba muy divulgada pues se basaba en dos pasajes del libro de Daniel del *Antiguo Testamento* de la *Biblia*. Concretamente se trata del *Sueño de Nabucodonosor* (Dn. 2) y la *Visión de las*

cuatro fieras (Dn. 7), en los que el profeta Daniel da la interpretación de estos sucesos. El argumento delo que se le reveló al profeta es: que a lo largo de la historia debían sucederse cuatro imperios, uno mayor que el otro; y que por último aparecería un quinto imperio que mantendría su poder hasta el fin de los tiempos, y al que los anteriores estarían sometidos. Este relato se difundió en Roma probablemente a raíz de las campañas realizadas en el Asia Menor. Testimonio de ello es un pasaje de la *Historia de Roma* de Veleyo Patérculo, en el que una glosa del escritor Emilio Sura, pone a Roma como el quinto imperio sucesor del macedónico (el primero sería el asirio, segundo el medo, los persas el tercero), y dadas las características religiosas de las profecías el autor creyó en la eternidad del imperio romano. (Gascó la Calle, 1981, p. 183-184) En este sentido es que von Hellfeld afirma que la acción del Papa y Carlomagno era mantener con vida al Imperio Romano. De hecho lo que se llevó a cabo fue una *translatio imperii* convirtiendo al rey de los Francos en Emperador Romano para cumplir la profecía de Daniel. (von Hellfeld, 2009, p. 3)

El detonante que llevó a producir una teoría sobre la potestad pontificia fueron las disensiones que el Papa Gregorio VII (1073-1085) tuvo con el emperador Enrique IV (1050 – 1106), y que dio lugar a su «*Dictatus papae*», obra maestra, síntesis de sus ideas del poder. La teoría continuó en los autores del siglo XII, donde el Papa Inocencio III (1198 – 1216) preparó el camino a la doctrina extrema del poder del pontificado en la segunda mitad del siglo XIII. La teoría afirmaba que toda potestad fue dada por Dios a la Iglesia y ésta delegaba la temporal en los príncipes. Así, desde Carlomagno, todos los emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico (salvo Maximiliano I Habsburgo), fueron coronados por el Papa en Roma, incluso Carlos V en el año 1530 por Clemente VII, pero en Bolonia.

De esta manera el Papa legitimó su poder de otorgar o quitar territorios. Esta política fue aprovechada por varios monarcas, como la Corona Lusitana, la primera que aplicó la teoría de la Potestad Pontificia para adquirir derechos de propiedad sobre los territorios e islas descubiertos y por descubrir, pero en África. Su pretensión era conseguir bases y mercados en la costa africana y se comprometió a difundir el cristianismo donde se asegurase la posesión de los territorios. Las tratativas entre Portugal y Roma dieron fruto en 1418 cuando el Papa Martín V otorga la bula *Sine Charissimus*, que dio carácter de cruzada a la conquista de

Marruecos que intentaba Juan I y los viajes de exploración sobre la costa atlántica africana. Desde 1454 se tramitó una bula que concedió Nicolás V en 1455, la *Romanus Pontifex* uno de los mayores logros de la diplomacia portuguesa. Por esta bula se otorgó a perpetuidad la soberanía de África a Portugal, prohibiendo a cualquier persona (en especial a los castellanos), comerciar en esas tierras bajo pena de excomunión.

La importancia de la Potestad Pontificia fue tal que influyó en el tratado de Alcaçovas de 1479, ratificado en Toledo en 1480, que puso fin a la guerra por la corona de Castilla de 1475, en la que Isabel, la pretendiente al trono y su esposo Fernando, con el apoyo del padre de éste, el rey Juan II de Aragón, y la familia York inglesa; enfrentaron a su rival Juana la Beltraneja, sobrina de Isabel, hija de Enrique IV, que contaba con el apoyo de su esposo Alfonso V de Portugal, de Luis XI de Francia y de la familia Lancaster inglesa. La guerra civil por la Corona de Castilla pasó a ser una guerra internacional entre Francia, Aragón, Portugal, Inglaterra y Castilla, que duró cinco años hasta la paz por el tratado Alcaçovas–Toledo que fue ratificado a instancias de Alfonso V por la Bula *Aeterni Regis clementia*, del 21 de junio de 1481 del Papa Sixto IV. La victoria de Isabel dio por tierra los planes de Alfonso V de coronarse rey de Castilla por lo que la diplomacia lusitana fijó como objetivo asegurarse la exclusividad en África y la explotación de la ruta a la India. De esta manera obligaba a Isabel a respetar los derechos portugueses a las islas atlánticas descubiertas y por descubrir, en la costa africana; por delante y al sur, con excepción de las Canarias. En síntesis, Portugal recurrió a los Papas desde 1418 aplicando la tesis de la Potestad Pontificia, para garantizar la posesión de la ruta y lo descubierto, frente a un posible competidor cristiano (Castilla). Y también por la ayuda del resto de la cristiandad en los momentos de apuro para conservar lo conseguido.

Esta política en base a bulas, permitió que desde 1418 la Corona portuguesa anexara territorios y transformara al Atlántico en un mar privado, todo a condición de evangelizar los lugares que conquistara. Por ello todos los años se enviaban ‘Annuas’ a Roma, cartas en las que se informaba sobre el adelanto de la evangelización de África.

Por lo expuesto respecto de las bulas papales, podemos concluir que, cuando los Reyes Católicos se presentaron en Roma en 1493 para solicitar bulas que otorgasen el dominio de los territorios a los que arribó Colón, lo hacían porque en materia de política exterior lo venía llevando adelante Portugal, con Castilla, para asegurar la ruta en dirección a la India.

Hemos expuesto la importancia que tenía la teoría de la potestad pontificia para dirimir asuntos internacionales entre las potencias desde Carlomagno hasta el siglo XV. Pero no todos estaban de acuerdo con este procedimiento que era discutido y no había una razón de peso que terminara por esclarecer si era legítimo o no. El mayor obstáculo consistía en poner en tela de juicio la potestad pontificia y romper un delicado equilibrio de poder entre el Emperador y el Papa.

Fue Francisco de Vitoria quien se ocupó del tema y expuso su posición en tres Relecciones, la denominada *Sobre el poder de la Iglesia*, dividida en dos partes, la *Primera* fue leída en 1532 y la *Posterior* en 1533, y la que lleva por título: *Sobre el poder del Papa y el Concilio*, dada entre abril y junio de 1534. En las dos primeras desarrolla el tema del poder de la Iglesia como institución, qué carácter reviste dicho poder, cuáles son sus límites y las atribuciones que le competen. En la tercera Relección trabaja en profundidad el tema de la potestad del Papa, sus orígenes y la limitación al campo espiritual. Es la Relección *Sobre el poder de la Iglesia, Primera*, donde se aprecia la contradicción

La fuente sobre la que trabaja el tema de la Potestad Pontificia es el pensamiento del Cardenal Juan de Torquemada (1388 – 1468) autor de la *Summa de Ecclesia* (1453). A partir del cuerpo doctrinal, las proposiciones y la documentación de Torquemada, Vitoria elabora su propia argumentación contra la teoría cesaropapista. Si bien la Relección no presenta un plan de la obra al principio, el mismo consta de cuatro Cuestiones: La Primera dividida en dos secciones: 1.- Preámbulo sobre la noción de la Iglesia y de la potestad espiritual. 2.- Existencia de la potestad eclesiástica distinta de la civil. La Segunda: Si esta potestad eclesiástica tiene efectos propiamente espirituales. La Tercera: El origen de esta potestad eclesiástica, dividida en dos secciones: 1. Por qué derecho se origina la potestad eclesiástica. 2.- Cuándo empezó y fue instituida. La Cuarta: Comparación de ambas potestades entre sí, dividida en dos secciones: 1. Si el poder espiritual está sobre el poder civil y éste le está subordinado. 2. Si los eclesiásticos están sometidos al poder civil.

De acuerdo a su plan, nos interesa de la Cuarta Cuestión, la primera sección, en que desarrolla la proclama de Gregorio VII: que la autoridad espiritual del Papa era un verdadero poder en el orden temporal. En su tratamiento presenta cinco proposiciones: 1. El Papa no es señor de todo el orbe. 2. Los príncipes y potestades seculares no dependen del Sumo Pontífice como dependen las demás jerarquías y poderes eclesiásticos inferiores. 3. La potestad civil no está sujeta a la potestad temporal del Papa. 4. El Papa no posee potestad alguna meramente temporal. 5. La potestad temporal no depende enteramente de la espiritual.

Vamos a adentrarnos en el examen del discurso vitoriano de esta Cuarta Cuestión que está enlazada con la Relección Sobre la potestad civil, que vimos al tratar el tema del 'poder'. En ella el maestro salmantino afirmó que la sociedad civil era perfecta y por ello no dependía de otra. No es de extrañar que ahora al tratar la posición de Gregorio VII lo primero que sostenga es que: "El Papa no es señor de todo el orbe" (Vitoria, 1960, p. 293) enfatiza que carece de dominio y de jurisdicción en lo temporal. Para ello se basa en los evangelios de Mateo y Lucas

El Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y dar su alma por la redención de muchos. En lo cual parece que el señor prohibió a sus discípulos que ni aun en privado tuviesen dominio, lo que dista mucho de entregarles la potestad sobre el mundo. (Vitoria, 1960, p. 293)

La importancia de este aspecto se encuentra en que Vitoria no está comparando las potestades, la espiritual con la temporal, "se trata de saber si el Papa es superior a todos los príncipes y potestades temporales (...)" (Vitoria, 1960, p. 292), porque ya afirmó que ambas potestades son perfectas y para que ello se sostenga, ninguna puede depender de la otra. En la comparación quedó claro que el Papa respecto de los demás príncipes no tiene autoridad ya que "(...) tampoco tiene potestad en las tierras de los infieles, porque no tiene autoridad sino dentro de la Iglesia" (Vitoria, 1960, p. 294). Vitoria conduce su discurso de manera tal que llegue a la Proposición Segunda "La potestad temporal no depende del Sumo Pontífice, como dependen otras autoridades espirituales inferiores, por ejemplo, el episcopado y el sacerdocio. (Vitoria, 1960, p. 296). Entonces, el Papa no puede otorgar el dominio sobre lo que no posee. En otras palabras no hace reyes porque no dependen de su potestad

espiritual. Y lo probó afirmando: “La potestad temporal existía antes de las llaves de la Iglesia; antes de la venida del Cristo había ya verdaderos príncipes y señores temporales” (Vitoria, 1960, p. 296). Al sostener que la potestad temporal es anterior a la espiritual, en el orden temporal, nos lleva a la Tercera Proposición en la que afirma que “La potestad civil no está sometida a la potestad temporal del Papa” (Vitoria, 1960, p. 297). De esta manera todo lo expuesto hace evidente la Cuarta Proposición con la explicación que el maestro salmantino da:

El Papa no tiene potestad alguna puramente temporal. Explicaré la proposición. Potestad civil y temporal es la que tiene un fin temporal, y espiritual la que lo tiene espiritual. Según esto, digo que el Papa no tiene potestad alguna que se ordene a un fin material, que es la potestad meramente civil. (Vitoria, 1960, p. 300)

El hilo lógico que sigue fray Vitoria desemboca en una sentencia que, en su tiempo, causó un remesón en los fundamentos sobre los que se apoyaba la acción de conquista llevada adelante por varios Estados, incluyendo Castilla y Aragón, en esos momentos unidos en Carlos V.

A efectos de la contradicción que señalaremos, estas cuatro proposiciones son las que están en juego, pero aludiremos a una Quinta Proposición en que se aprecia que rebate la posición de los partidarios de la Potestad Pontificia. Nos dice:

La potestad temporal no depende absolutamente de la espiritual, como dependen un arte o facultad inferiores de otra superior. (...) He sentido esta proposición porque muchos autores ponen semejante comparación. (...) La potestad civil no existe precisamente por la espiritual; pero las artes inferiores sí existen por las superiores; luego la comparación no es absolutamente igual. (...) Todas estas artes son como órganos e instrumentos: así, si desaparece el fin, son inútiles y hasta desaparecerán los instrumentos. No sucede así con la potestad temporal en orden a la espiritual. Porque dado que no hubiera potestad espiritual alguna ni bienaventuranza sobrenatural, aun habría algún orden en la república civil y alguna autoridad, como sucede hasta entre los seres irracionales (...). No debe entenderse, pues, que una autoridad dependa de la otra de tal modo que exista solamente por ella, (...) sino que de suyo es una potestad completa y perfecta y con fin inmediato propio. (Vitoria, 1960, p. 301)

Es decir que siendo la potestad civil anterior en el tiempo, no sólo existió sin necesidad de la espiritual, sino que continúa y se mantiene porque, "(...) aun quitado el fin de la potestad espiritual, todavía permanecería la república y, por consiguiente, el orden y relación entre príncipes y gobernados, sin los cuales no habría verdadera república". (Vitoria, 1960, p. 303).

Retomemos ahora el estudio de nuestro objeto que es la contradicción respecto del poder temporal del Papa, hemos mostrado que el maestro salmantino afirmó que el Papa no tiene potestad temporal alguna, a continuación y para decirlo con las palabras de Teófilo Urdániz: "Pero es extraño que no la haya mantenido, ya que en todo lo siguiente y con 'palmaria contradicción'³¹ continúa hablando de 'la potestad temporal' de la Iglesia." (Urdániz, 1960, p. 227) Es decir que termina afirmando lo que había negado: "Proposición Sexta: A pesar de lo dicho, la potestad civil está sometida, de algún modo, no a la temporal del Sumo Pontífice, sino a la espiritual" (Vitoria, 1960, p. 302).

Ordenaremos las afirmaciones de Vitoria para exponer las contradicciones:

Según la Tercera Proposición el Papa posee potestad temporal (a la que no está sometida la potestad civil). Pero la Cuarta Proposición dice que el Papa no tiene potestad temporal porque no tiene un fin temporal.

La Segunda Proposición dice que la potestad civil no está sujeta a la espiritual, por ser primera en el orden temporal. Pero en la Sexta Proposición dice que de alguna manera la potestad civil está bajo la espiritual.

Es decir que por un lado, el Papa tiene potestad temporal, y por otro la potestad civil no es tan perfecta al estar sometida de algún modo a la espiritual.

Pero, ¿cuáles son las afirmaciones en relación al ordenamiento político – económico de su tiempo que establecen una ruptura? Si el Papa no es Señor del orbe y sólo posee potestad espiritual no puede instituir reyes ni otorgar tierras porque no le pertenece. Desde este punto de vista, coronar al emperador o conceder bulas que otorgaran dominio sobre el Nuevo Mundo, no estaba dentro de las prerrogativas del Papa. Y por esta razón considera inválido el título de propiedad que se invocaba en la Primera Relección *Sobre los indios*. Acaso ignoraba Francisco de Vitoria que causaba un problema de nivel internacional al impugnar el orden por

³¹ Las comillas son nuestras.

el que se habían constituido los imperios ultramarinos de Portugal y España. Creemos que no y nos basamos en que da proposiciones contradictorias, que de alguna manera justifican la política de conquista llevada adelante por los Papas y los Reyes.

Según las herramientas con las que hemos trabajado, y de acuerdo con Foucault al definir el a priori histórico como condición de realidad para unos enunciados (Foucault, 2002, p. 215), la teoría de la potestad pontificia con todo su corpus doctrinal producido desde el Papa Gregorio VII y su *Dictatus Papae* hasta la obra del cardenal Juan de Torquemada, con todo lo acontecido, sin olvidar las guerras y otros hechos que se dieron, fue la condición de realidad para las proposiciones que escribió Vitoria, en las que incluimos la contradicción que estudiamos. Por esa condición de realidad no pasó desapercibido para el maestro salmantino que había socavado la base jurídica del imperio conseguido por Carlos V, por ello buscó sutilmente legitimar la posesión, conseguida por las bulas del Papa Alejandro VI, de las tierras descubiertas. De acuerdo con esto las Propositiones Séptima y Octava dicen: “La Iglesia tiene alguna potestad y autoridad temporal en todo el mundo.” Y la otra, “En orden al fin espiritual, el Papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes, reyes y emperadores” (Vitoria, 1960, p. 304-305), y aunque en ellas contradice su afirmación de que la potestad civil apunta a un fin temporal y la espiritual a uno espiritual ambos perfectos (Cfr. Vitoria, 1960, p. 300), lo que busca, como solución, es sostener que en orden al fin, el de la potestad espiritual es superior al bien y felicidad de los ciudadanos, que es el fin de la potestad civil. Que para conseguir el fin espiritual, el Papa y la Iglesia necesitan el empleo de lo material, por lo que entonces tienen alguna potestad temporal, y de alguna manera abarcan el gobierno del príncipe y justifica que el Papa tenga ‘amplísima potestad’ sobre reyes y emperadores, en orden al fin espiritual. Pero esto invalida la perfección de la potestad civil, lo que de hecho es una contradicción contra su primera Relección *Sobre la potestad civil*, que entendemos, surge de la realidad de considerar a la evangelización de los indios como el bien superior a que estaba obligado el Emperador por la bula de donación, condición sine qua non, para ganar la posesión de los territorios del Nuevo Mundo.

4.2 Contradicción respecto del ser y autodeterminación de los indios

¿Cuál era la opinión que tenía Francisco de Vitoria de los indios? Fraile Delgado sostiene que en las Relecciones *Sobre los indios*

Su intención es defender a los indios a consta de enfrentarse a cuantos conculcan sus derechos. La base de su defensa es que son hombres como los demás y por consiguiente tienen capacidad de dominio sobre sus bienes y de jurisdicción sobre sus territorios. (Fraile Delgado, 2004, p. 105)

También otros autores tienen igual opinión sobre la acción del maestro de Salamanca porque sostuvo que los habitantes del Nuevo Mundo, sin ser cristianos, poseían derechos como todos los cristianos.

Partamos de un punto crítico, ¿los indios eran dueños del lugar en que vivían? Vemos que la propiedad juega un papel importante para el español, que por medio de la acción de conquista se hace dueño de los bienes del vencido. Vitoria se pregunta:

(...) si esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente; esto es, si eran verdaderos dueños de las cosas y posesiones privadas y si había entre ellos algunos hombres que fueran verdaderos príncipes y señores de los demás. (Vitoria, 1960, p. 650)

Una primera respuesta del maestro salmantino se relaciona con el pensamiento de Aristóteles, en que si son siervos por naturaleza, no tienen el dominio, pero

Contra esto milita el que estaban ellos, 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. (Vitoria, 1960, p. 651)

Al desarrollar el tema del dominio que tenían los indios, surge la objeción de si los 'barbaros eran dementes', una condición que pudiese impedir el dominio. Pero Vitoria afirma que "Tampoco la demencia impide a los bárbaros ser verdaderos dueños" (Vitoria, 1960, p. 664), pero ya implica la necesidad de un tutor, es decir de alguien que ejerza el derecho en nombre del titular por el impedimento que sufre.

Pero en este caso Vitoria responde describiendo al habitante de América de forma positiva.

Se prueba. Porque en realidad no son dementes, sino que a su modo ejercen e uso de la razón. Ello es manifiesto, porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen, en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón. Además, tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón. Por otra parte, ni Dios ni la naturaleza faltan a la mayor parte de la especie en las cosas necesarias; pero lo principal del hombre es la razón, y sería inútil la potencia que no se reduce al acto. (...) Por lo que creo que el que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de la mala y bárbara educación, pues tampoco entre nosotros escasean rústicos poco desemejantes de los animales. (Vitoria, 1960, p. 664-665)

Esta descripción tiene puntos sobresalientes como es el caso de admitir que los 'barbaros' son seres racionales, no carecen de una 'potestad civil' pues también son seres sociales, hay matrimonios, magistrados y autoridades. La vida cotidiana se desarrolla en un espacio ordenado, las ciudades, con leyes, artesanos y mercados. Pero también tienen una espiritualidad que se aprecia en su religión, que si bien para Vitoria es muy rudimentaria, no por ello deja de obligar al hombre piadoso. Sin embargo muchos ven al 'bárbaro' como las 'bestias parlantes' que eran los nativos de las Antillas (Gerbi, 1993, p. 89), en que la causa de ello se encuentra en la 'mala y bárbara' educación, al igual que en España donde también hay rústicos 'poco desemejantes a los animales'.

Por todas las razones que el maestro de Salamanca aporta termina sentenciando que: "Nos queda, pues, esta Conclusión cierta: Que antes de la llegada de los españoles, eran ellos verdaderos señores, pública y privadamente" (Vitoria, 1960, p. 666)

Ahora bien, al tratar los 'Títulos legítimos e idóneos por los que pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles' (Vitoria, 1960, p. 705), el último título que de manera dubitativa presenta es:

Otro Título podría no ciertamente afirmarse, pero sí ponerse a estudio y parecer a algunos legítimo. Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto. El título es éste: Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, por lo que parece, que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles. Por lo cual no tienen una legislación conveniente, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Por eso carecen también de ciencias y artes, no sólo liberales, sino también mecánicas, y de cuidada agricultura, de trabajadores y de otras muchas cosas provechosas y hasta necesarias para los usos de la vida humana. (Vitoria, 1960, p. 723-724)

Entendemos que la opinión del maestro salmantino varió mucho y aunque duda proponer el título, lo más grave se encuentra en que disminuye la racionalidad, lo social y la interioridad espiritual. No parece que se refiriera al mismo hombre, ni que sus afirmaciones pertenezcan a la misma Relección. En efecto al principio, cuando declara a los 'barbaros' verdaderos señores de su propiedad, los indios son hombres racionales, sociales y abiertos a una trascendencia. Luego al final de la Relección, al ocuparse de los títulos que validen el dominio sobre los indios, éstos son amentes, con la razón disminuida, no tienen magistrados, incapaces no ya de gobernarse, sino que no pueden ni vivir en familia, de manera tal que:

Podría entonces decirse que para utilidad de ellos pueden los reyes de España tomar a su cargo la administración de aquellos bárbaros, nombrar prefectos y gobernadores para sus ciudades y aun darles también nuevos príncipes si constara que esto era conveniente para ellos. (Vitoria, 1960, p. 724)

Nos parece que es evidente la contradicción, que además queda claro que responde a una política colonial, a la que Francisco de Vitoria trata de establecer ciertos límites que tienen que ver con lo moral.

Las consecuencias se advierten en la degradación del ser del indio que de ser racional, social y espiritual deviene en un ser amente, incapaz de vivir socialmente, administrarse y dictarse leyes convenientes. De esta manera y para su beneficio, era conveniente que los reyes de España tomaran en sus manos la administración del

Nuevo Mundo. Pero hasta esos momentos la única forma de legitimación de la conquista estaba en la guerra y en la donación de las tierras descubiertas, hecha por el Papa Alejandro VI, a cambio de la evangelización. Por ello aunque sostenga que el Papa carece de potestad temporal, luego sostiene que para el fin mayor de la evangelización es conveniente que algo de potestad temporal tenga. Este argumento que como vimos pertenece a la Relección *Sobre el poder del Papa*, (1532) lo repite en la Primera Relección *Sobre los indios*, (1539).

(...) porque aunque el Papa no sea señor temporal, como arriba queda dicho, tiene, no obstante, potestad sobre las cosas temporales en orden a las espirituales. Y como especialmente corresponde al Papa el procurar la promoción del Evangelio en todo el mundo, si para la predicación del Evangelio en aquellas provincias tienen más facilidades los príncipes de España, puede encomendársela a ello y prohibirla a todos los otros. Y no solo prohibir a estos últimos la predicación, sino también el comercio, si fuera esto conveniente para la propagación de la religión cristiana, puesto que puede ordenar las cosas temporales como convenga a las cosas espirituales. (Vitoria, 1960, p. 716)

Este texto sirve a manera de síntesis de explicación de las contradicciones que hemos expuesto. Señala que le asiste potestad al Papa para donar la tierra, porque lo hace no por temporalidad, sino por un fin mayor, el de llevar el evangelio a los 'barbaros'; y así oculta el monopolio comercial de España al disfrazarlo tras la misión de encomendar la predicación. Es por ello que si bien se afirma que Francisco de Vitoria dio por tierra con la Potestad Pontificia, esto puede ser puesto en tela de juicio a partir de los textos donde se plasman las contradicciones que hemos estudiado. Entendemos que elabora una teoría a partir de hechos consumados, pero nos permite una mirada distinta de la eurocéntrica, que nos ayuda a reinterpretar nuestra realidad, al hacer foco en su origen, las contradicciones respecto de la potestad pontificia y sobre el ser y autodeterminación de los indios.

Desde Nuestra América hemos analizado las contradicciones que terminan por justificar la legitimidad de la conquista, 'para beneficio de los mismos indios', y en este sentido el discurso vitoriano se asemeja al de Ginés de Sepúlveda, pues a diferencia del discurso de Bartolomé de las Casas, el maestro Salmantino termina por admitir: "En tercer lugar, es claro que después que se han convertido allí muchos

bárbaros, ni sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias” (Vitoria, 1960, p. 726). Es decir que puede leer en la realidad política que le tocó vivir el nacimiento de una forma de imperio producto de la conquista, el comercio y la religión. Con Vitoria se pone fin a la idea del imperio medieval que asociaba la totalidad del mundo al Imperio Romano y a la simple expansión del territorio a costa de la acción de conquista. La irrupción de América y la capacidad de la carabela de navegar contra el viento, hicieron posible los viajes de exploración de la costa Africana del Atlántico y le permitió al europeo repensar su idea de totalidad del mundo.

Desde nuestra americanidad hemos hecho una mirada crítica de aquella concepción eurocéntrica de ‘totalidad del mundo’. Nos referimos a algunos casos en que la conquista y colonización de América fue entendida como una acción que se llevó a cabo para ‘beneficio de los mismos indios’. En palabras de Luciano Pereña:

El concepto mismo de colonización convertía a los Estados europeos en instrumentos y mandatarios de la comunidad internacional: Interventían y colonizaban en nombre de la humanidad y únicamente para preparar a los pueblos atrasados a la independencia política. Contra el imperialismo y el colonialismo España debía preparar cultural y políticamente a los pueblos de América con el fin de que pudieran acceder por sí mismos a su propio gobierno. (Pereña, 1981, p. 60)

Su afirmación de que ‘colonizaban en nombre de la humanidad’ es pretender una reinterpretación de la historia de la expansión de los reinos europeos del siglo XVI. Por otro lado desde nuestra visión americana entendemos que hay un desconocimiento de la realidad de los pueblos originarios, y de los objetivos de la conquista por parte de los españoles, cuando dice que se proponían ‘preparar los pueblos atrasados a la independencia política’, cuando es bien conocida la queja de Bolívar a España, por no haberse preocupado de preparar a los criollos en los manejos de Estado, para alcanzar su propio gobierno.

El maestro salmantino formó una idea compleja de imperio que abarcó desde lo religioso a lo comercial, a partir de la colonia moderna que incluye la empresa, el capital y la capacidad militar. Tras de esto están la industria naval, la de armamentos y la de toda manufactura que se pueda comerciar.

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

Dussel tiene razón al decir: “En general, los historiadores de la filosofía moderna (europeo – norteamericana) tienen una ceguera completa en cuanto a la importancia de estos eventos, en apariencia totalmente anecdóticos, y por ello ignoran la importancia de Portugal – y posteriormente España – en la constitución originaria de la Modernidad” (Dussel, 2007, p. 230). Y que como nosotros mostramos se adelantaron a ocupar el Atlántico como un mar privado. Pero fue Vitoria el que teorizó, aun a costa de contradecirse, sobre el imperio moderno y la nueva política colonial de España.

CAPÍTULO V

ACTUALIDAD DEL HUMANISMO DE VITORIA:

SUS IDEAS SOBRE LAS RELACIONES DE PODER ENTRE LOS ESTADOS

En el capítulo anterior estudiamos aquellas dudas y contradicciones que hemos encontrado en la obra de Francisco de Vitoria y que se relacionan con nuestro tema de investigación. Durante el transcurso del trabajo advertimos que si hacíamos un recorte en algunas ideas de Vitoria, éstas adquirirían un significado distinto, en algún caso mostraban al maestro salmantino como un pensador renacentista, que elabora una idea utópica. En otro caso, a pesar de que no se muestra como defensor de los indios o defensor de la paz, proponía un nuevo derecho en procura de proteger víctimas inocentes, que aún hoy las Naciones Unidas discuten su instrumentación. Otras de sus ideas guardan similitud con las de filósofos formados en otras escuelas y en tiempos muy posteriores, cuando los maestros que formaron a Vitoria ya habían perdido su autoridad, o eran discutidos.

En otras palabras advertimos que, si tomamos una idea del discurso vitoriano, hacemos un recorte con ella, la aislamos y estudiamos, surge una nueva propuesta de solución de alguno de los muchos problemas que el hombre enfrenta por su condición de ser racional, social, político y con una interioridad.

Siguiendo esta metodología desarrollaremos en este capítulo tres temas: 1. su pensamiento utópico, 2. su visión del 'derecho de injerencia humanitaria' y el debate actual, y 3. la relación entre su idea de la 'sociedad de naciones' para garantizar la paz y la 'federación de naciones' descrita en la obra: *La Paz Perpetua*, de Immanuel Kant.

1. La Utopía vitoriana

1.1 La utopía en América

América fue el laboratorio donde se aplicaron las ideas de los más grandes humanistas del renacimiento como Tomás Moro (1478-1535). Su Utopía fue aplicada por Fray Juan de Zumárraga (1468-1548) y por el 'Tata' Vasco (1480-1565) en la fundación de pueblos denominados "hospitales". En estas experiencias se pueden incluir desde el "experimento" que Las Casas trató de llevar adelante en Cumaná, hasta las Reducciones de Guaraníes, frutos del pensamiento jesuita, consideradas por muchos, verdaderos ejemplos de civilización cristiana. Otras obras filosóficas que describen sociedades perfectas, como la "Ciudad del Sol" de Tommaso Campanella (1568-1639) y la "Nueva Atlántida" de Francis Bacon (1561-1626) han sido comparadas a los logros de Vasco de Quiroga con los indios Tarascos. El Nuevo mundo fue posibilidad y al mismo tiempo realización de utopías según afirma José Manuel Peramás (1732-1793). En su obra *La República de Platón y los Guaraníes* se propone: (...) "demostrar que entre los indios guaraníes de América se realizó, al menos aproximadamente, 'la concepción política de Platón' "³² (Peramás, 1946, p. 20). Pero alcanzar ese logro, la concepción política de Platón con sus marcadas características utópicas, fue suficiente para terminar con la tesis del indio brutal y subhumano que tiene sus inicios en los cronistas de la Corona, a quienes ya nos referimos en el Primer capítulo de este trabajo. Las afirmaciones adquirieron carácter filosófico con John Maior (1469-1550), que en sus comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y en base al pensamiento de Aristóteles sostenía que los indios eran siervos por naturaleza dado que eran indómitos bestiales y feroces. (Gerbi, 1993, p. 88) Montesquieu (1689-1755) también opinaba que los salvajes de la América eran indisciplinados, incorregibles, incapaces de entender y de aprender, un poco diferentes de las bestias. (Gerbi, 1993, p. 84) La polémica continuó con Buffón (1701-1788) y De Pauw (1739-1799). En este caso se trató de

³² Peramas, José Manuel. Su obra en cuestión es: *De vita et moribus XIII virorum paraguaycorum*, Faensa. 1793. La parte especulativo - filosófica se titula: *De administratione guaranítica comparate ad Rempulicam Platonis commentarius*. Hay traducción española de Juan del Pino, que es la empleada para esta nota. *La República de Platón y los Guaraníes* comprende las primeras 162 páginas y como se desprende de su título es un estudio comparativo entre la utópica república diseñada por Platón en sus libros *De República* y la organización de las Reducciones del Paraguay. Las comillas son nuestras.

un pensamiento eurocéntrico que se dio en momentos en que Europa se presentó como modelo civilizatorio pero que permanece vigente. Así lo expresa Carl Schmitt:

Todos los pueblos de Europa occidental y central han tenido su participación en la hazaña común del descubrimiento de un mundo nuevo, que llevo al predominio europeo sobre la tierra. Los italianos perfeccionaron la brújula y trazaron las cartas marinas; el descubrimiento de América se debe ante todo al conocimiento y a la perspicacia de Toscanelli y de Colón. Portugueses y españoles fueron los que emprendieron los primeros descubrimientos y la primera circunnavegación de la tierra. Grandes astrónomos y expertos geógrafos alemanes contribuyeron a fijar la nueva imagen del planeta; fue un cosmógrafo alemán, Waltzemüller, quien acuñó el término “América” (1507), y la empresa de los Welser en Venezuela fue un proyecto colonial de gran envergadura (...)” (Carl Schmitt, 2002 p. 13).

En otras palabras, América es una obra de los europeos, en la que primero debieron destruir lo existente, como una mala materia, para luego construir el Nuevo Mundo. En las Misiones de los jesuitas quedó suficientemente demostrado, que los indios eran capaces de organizarse en comunidades casi perfectas, lo que, según el agudo pensamiento del padre Peramás, no podía ocurrir en Europa. “Fue posible en otro tiempo; no en nuestros días (...). Actualmente tal género de vida no es posible ya que la ordenación política de Europa ha cambiado mucho desde hace siglos” (Peramás, 1946, p. 203). Europa transitaba un camino sin retorno hacia el absolutismo que era entendido como ‘la forma’ de gobierno. Las familias poderosas tejían redes sociales para conservar y acrecentar su poder, por esto no estaban dadas las condiciones para aplicar un sistema como el que proponía Moro. Entonces fue América el lugar propio de la *Utopía*, o mejor, el lugar donde poder hacer realidad las utopías.

Pero en el caso de fray Francisco de Vitoria, su idea no responde a una estructura de ciudad o sociedad que le permita al ciudadano vivir y desarrollarse feliz. Es una utopía positiva de carácter universal que apunta a una sociedad o comunidad de naciones, que trasciende lo religioso y que tiene como función la convivencia en paz. Para ello, esta República de naciones debe generar leyes justas y convenientes a

todos; que obligan a todas las naciones sobre la base de que el hombre es libre e igual a todo hombre.

1.2 El discurso utópico vitoriano

Partiendo de la afirmación de Arturo Roig:

Nos proponemos, pues, responder en un primer momento, a la cuestión de la cientificidad de lo utópico, tal como lo pensamos dentro de los términos de un “discurso liberador” y, en un segundo, dibujar a grandes rasgos los momentos históricos del ejercicio de la función utópica en el ámbito iberoamericano, considerado desde el suelo de nuestra América. En pocas palabras, cómo desde una tierra que comenzó siendo utopía para otros, surgió una serie de Utopías para sí cuyo proceso conflictivo ha de ser ahora considerado por nosotros asumido desde un nuevo horizonte de comprensión. (Arturo Roig, 1982, p. 54)

Conforme a esto consideraremos al fragmento de la *Relección Sobre la potestad civil*, como una expresión de discurso utópico, porque contiene la idea de una “comunidad de naciones”. Idea que se problematizó a partir de las relaciones internacionales fuertemente determinadas por la presión del Imperio Otomano, y la irrupción de América en el mundo de la época.

Según Horacio Cerutti Guldberg en *La Utopía de Nuestra América*, podemos entender el concepto de Utopía en dos niveles, uno, que podemos denominar cotidiano o vulgar y otro que corresponde a la elaboración teórica de la noción. El primero se asocia con la ilusión o quimera, cualquier propuesta en este plano es impracticable. Por el contrario, el segundo, como elaboración teórica de la acción, no se identifica con lo irrealizable, puesto que generalmente surge del rechazo de situaciones de opresión e injusticias que hacen imposible la vida humana. En este caso, Utopía es lo posible y como elaboración teórica de la acción, es lo realizable. (Cerutti Guldberg, 2007, p. 171-172) Éste es el nivel que adoptaremos para el análisis de la propuesta vitoriana.

Cuando Carlos V realiza el gran esfuerzo por conformar la unidad entre los reinos cristianos de Europa, política que abarca desde 1525 a 1530 y que se teoriza en el concepto de ‘comunidad cristiana’, Vitoria observó estos acontecimientos y los

decodificó dando su opinión en la Relección Sobre la *potestad civil*, leída en la Navidad de 1528, seis meses antes que Solimán sitiara por primera vez a Viena y dos años antes que se produjese la Paz general entre los príncipes cristianos, del primero de enero de 1530. En dicha Relección menciona por primera vez el *Totus Orbis*, como sociedad universal jurídicamente organizada. Pero si la pretendida confederación y concordia de toda la cristiandad con el concepto de comunidad cristiana, no cuajó; la idea de ‘comunidad de naciones’, comenzaba a ser tema de un discurso utópico liberador por su forma de definir el ‘poder’ y la relación del sujeto con el Estado.

Frente al monismo medieval, reconceptualizado en la ‘comunidad cristiana’, donde se da la ‘unión de pueblos cristianos’, fundamentando su legalidad y poder, en el hecho de ‘ser cristianos’; Vitoria, plantea un pluralismo de repúblicas (Estados), todas justas y respetables aun cuando sean de infieles o bárbaros, porque su poder y legalidad se basa en el derecho natural. Por tener este sustento, vienen a desembocar en el derecho de gentes y por lo tanto a un derecho internacional nuevo, que no tenía ‘topos’, por lo que podemos caracterizarlo como un discurso utópico.

1.3 La ‘Comunidad de Naciones’ según Vitoria

Introduciremos el tema sirviéndonos de las palabras de Ainsa: “Por el contrario, la utopía supone una crítica del orden existente, siendo su finalidad cuestionarlo a través del proyecto alternativo que propone” (Ainsa, 1989, p. 22), porque el orden de la República Cristiana, proyecto de neta raíz medieval, perdía espacio político con la crisis de la Potestad Pontificia, y las derrotas del Imperio Romano – Germánico, a manos de Solimán. Esto nos llevó a considerar que la irrupción de América, por sí sola, no dio por terminada la Edad Media, en realidad fueron las crisis de las principales instituciones medievales, el imperio y el papado, las que llevaron al paso de la modernidad. Urgía un cambio y los Estados que lograron hacerlo se consolidaron, como fue el caso de Castilla y Aragón que no sólo reformaron sus respectivos Estados, sino también la Iglesia. Otro tanto había hecho Portugal, y de a poco Inglaterra comenzó su transformación con Enrique VIII. La acción de conquista

no desapareció, sino que comenzó una metamorfosis, un nuevo rostro con el inicio del poder absoluto en algunos monarcas (Carlos V, Felipe II), el mercantilismo, los bancos que pusieron los capitales al servicio de empresarios – comerciantes, y de los intereses de los monarcas, que a su vez protegieron los intereses comerciales de los empresarios que extendieron las fronteras del Estado sobre la base de las empresas comerciales encargadas de negociar lo que se producía y extraía de la colonia.

A este cuadro de situación le debemos sumar dos elementos más, la amenaza otomana conjuntamente con la novedad de América, amenaza una, y esperanza la otra, lo que movilizó a los humanistas a repensar la sociedad.

Pero, concretamente, ¿qué dice Vitoria? Al final de la Relección sobre la Potestad Civil, en las conclusiones y después de analizar una serie de argumentos, afirma:

“De todo lo dicho se infiere un corolario: que el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, sea de paz, sea tocante a la guerra, en los asuntos graves como en la inviolabilidad de los legados. Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe” (Vitoria, 1960, p. 191-192).

Varias aristas saltan a la vista de la lectura del texto, quizá la primera sea: que el *derecho de gentes* es un pacto o convenio entre los hombres, lo que pondría a Vitoria a la raíz del pensamiento ‘contractualista’; aunque contraría su idea de potestad civil³³.

Nosotros haremos foco en su idea de que “el orbe todo, que en cierta manera forma una república...”. Es decir un Estado conformado por naciones, una

³³ Aunque Francisco de Vitoria afirma que “(...) es a la misma República a la que le compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes (Vitoria, 1960, p. 159), y aun cuando considere que los hombres que conforman una ciudad son todos iguales, concluye que la potestad para gobernar “está principalmente en los reyes” (Vitoria, 1960, p. 160). Por ello “Si los hombres o la república no tuviesen el poder de Dios sino que por un *contrato* todos conviniesen y por atender al bien público quisiesen instituir un poder sobre sí, este poder procedería de los hombres (...)” (Vitoria, 1960, p. 164), de manera tal que carecería de valor. “Si todos los ciudadanos conviniesen en perder estas potestades, en no atenerse a ley alguno, en no mandar a nadie, su *pacto* sería nulo e inválido, como contrario al derecho natural” (Vitoria, 1960, p. 166). Vitoria no está de acuerdo con la voluntad por pacto o contrato, sus argumentos en defensa de la monarquía, invalidan cualquier acuerdo entre hombres para conformar una República. No así entre las Naciones, en que por derecho de gentes, como totalidad puede elaborar un pacto para alcanzar la “comunidad de naciones”.

comunidad de naciones, que ejerce un poder que es suyo naturalmente y por lo tanto: “ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe.” Se aprecia entonces, una simetría de relaciones y poder, donde ninguna nación puede basarse en algún derecho para rechazar al derecho de gentes. Otro aspecto a resaltar es ‘lo justo y conveniente de las leyes emanadas de esta comunidad de naciones’, leyes que son para cristianos, musulmanes, bárbaros, idólatras, etc., y en fin, todas las formas en que el hombre se quiera agrupar. A este fragmento lo consideramos como un discurso utópico que refleja cómo enfrentaba Vitoria su contingencia histórica. Con su propuesta buscó superar los determinismos legales de la ‘república cristiana’ y de la ‘tolerancia y convivencia’, con un ‘*Totus Orbis*’ imposible de realizar en su tiempo, pero posible en el futuro.

Si tenemos en cuenta que esta Relección fue leída en la Navidad de 1528, y que Vitoria no era ajeno a lo que sucedía en América, como a lo que pasaba en Europa con el avance turco, se hace evidente que asumía su contingencia de una manera diversa, a la que se desarrollaba con la política de la ‘Paz general de los príncipes cristianos y su concepto de comunidad cristiana’, del primero de enero de 1530. Siguiendo al pensamiento de Arturo Roig,

Se trata de la contingencia en la que se encuentra sumido el propio sujeto y que no es otra cosa que la experiencia de su historicidad. La función utópica sería, pues, el modo en cómo el hombre enfrenta y asume más radicalmente su propia realidad contingente. (Arturo Roig, 1982, p. 57)

Vitoria quiebra una totalidad objetiva de su sociedad, el monismo medieval de la ‘República cristiana’, que se veía a sí mismo, como única posibilidad de sociedad legal entre estados cristianos. En adelante su discurso será tenido como ‘peligroso’, pues no afirma el poder absoluto de ningún gobernante, sino un universalismo de poder que pone en un pie de igualdad a todos los pueblos. Pero, como dice Arturo Roig: el momento desestructurador de la institucionalidad vigente se expresa de variadas formas aun cuando no se alcancen a formular utopías “completas” sino solo “fragmentos de posibles utopías” (Arturo Roig, 1987, p. 55). En efecto la idea utópica del maestro salmantino se expresa fragmentariamente. Pues que el “orbe todo sea

una república” es una idea que no está desarrollada. Pero el peso institucional que le comunica al orbe todo, como república con ‘poder’ para dar leyes justas y convenientes a todos, emana de ese poder civil que define como regulador de la sociedad para que el hombre alcance su realización; verdadera idea utópica para su tiempo.

En cada hombre como parte de la sociedad de ‘todo el orbe’ reside la capacidad de dictarse esas leyes justas y convenientes, y el Estado como potestad civil no puede aislarse de los demás Estados, sino que debe conformar una Sociedad mayor que a manera de República pueda ordenar la Sociedad de Estados al fin que sigue siendo la realización del hombre.

Pero no podemos soslayar que la afirmación de Vitoria a la que nosotros hemos considerado un discurso utópico, es sólo una idea, comparada con las obras de Moro, Campanella y Bacon que dieron origen al género utópico es, según Roig, sólo un fragmento de una posible utopía. Por ello, y para consolidar nuestra posición analizaremos la idea de la *comunidad de naciones*, de acuerdo con las funciones del discurso utópico propuestas por Roig, a saber: la función crítico-reguladora, la liberadora del determinismo legal y la anticipadora del futuro.

1.4 Funciones del discurso utópico vitoriano

Introduciremos la cuestión de las funciones del discurso utópico, siguiendo el enfoque que Adriana Arpini propone en su trabajo sobre Eugenio María de Hostos, nos dice: “La discusión se ubica entre los polos de lo posible y lo imposible. Ahora bien, todos los proyectos de sociedad por hacer, (...) son realistas en la medida que permanecen en el ámbito de lo posible, es decir de lo realizable” (Arpini, 2002, p. 101). Y la pertinencia se encuentra en que Vitoria, en su relección *Sobre la potestad civil*, atribuía al derecho de gentes una fuerza de ley que podía ser realizable. Esto era nuevo para el pensamiento vigente de su época. Marchaba en una dirección distinta al concepto de ‘*comunidad cristiana*’ que reelaboraban los consejeros de Carlos V, pues la idea de una República cristiana es antigua, ya se encuentra en R. Bacon (1214-1294). Y si bien su propuesta tenía algún punto en común con la de ‘tolerancia y coexistencia’ de los juristas de Francisco I, tampoco se identificaba con él. Vitoria no se propone contradecirlos, pero evidentemente chocará con ellos

porque el aspecto fundamental que tratan las tres posiciones es el poder. Lo novedoso es que supera la limitada 'comunidad cristiana' y más que tolerar al Islám, lo incluye como una más de las comunidades en la totalidad 'naciones'. En palabras de Arpini: "Lo nuevo surge, entonces, como negación de estos códigos –sean éstos científicos, legales o, en fin, culturales en sentido amplio-, lo cual conlleva una ruptura en la totalidad objetiva vigente y una apertura a "lo posible" " (Arpini, 2002, p. 105). En nuestro caso advertimos una ruptura – apertura como función básica respecto de lo históricamente dado, cuando Vitoria toma distancia de las propuestas 'comunidad cristiana' y 'tolerancia y coexistencia'; ambas vigentes y sostenidas una por Carlos V y la otra por Francisco I y Solimán (estaban unidos por la alianza de 1536). La apertura a 'lo posible' la identificamos con la propuesta de la 'comunidad de naciones' de Francisco de Vitoria.

Si en el Renacimiento surgieron las narraciones que originaron el género literario de la utopía (Moro, Campanella y Bacon), es porque las ideas estaban en ebullición. Tengamos en cuenta que Francisco de Vitoria se encontraba en Francia cuando en 1516, en Lovaina, Moro publicaba su *Utopía*; de esto ya se cumplieron los quinientos años, y todavía sirve de motivación para buscar una sociedad mejor. La razón de ello es que por buena que sea una sociedad, es imposible que sea perfecta, lo que nos da motivo para continuar elaborando una utopía.

Pero esta capacidad de pensar lo perfecto no está libre de riesgos en ninguna utopía, también Francisco de Vitoria habría podido preguntar como Tomás Moro: "¿No crees que si yo propusiese a cualquier monarca sensatas medidas o intentase arrancar las perniciosas semilla de muchos males sería inmediatamente despedido o considerado como objeto de burla?" (Moro, 1980, p. 63), porque ambos, aunque nacidos en distintos Estados, debieron convivir con el mismo flagelo: la acción de conquista, es decir poder, guerra, hambre y muerte. Esto lo podemos advertir porque se trata de la misma realidad con la que deseaban romper. Si miramos las fechas, *Utopía* de 1516 está separada por apenas doce años de la *Relección Sobre el poder civil* de 1528, lo que nos permite pensar que sus autores compartían el mismo enfoque sobre la situación socio – histórica que les tocó vivir. Para ellos la idea sobre una sociedad más perfecta era posible a partir de una purificación de neto

corte moral en la religión cristiana, de los males como el poder, la riqueza y la guerra, como también lo sostenían Vives y Erasmo.

Si como explica Arpini “La función crítico–reguladora arraiga en la conflictividad de la vida social cotidianamente experimentada por sujetos sociales.” (Arpini, 2002, p. 108), el discurso de Vitoria en la *Relección Sobre la Potestad Civil*, ateniéndonos a las fechas de 1528, tiene un contra–discurso en la proposición “comunidad cristiana” del primero de enero de 1530, opresor y de carácter excluyente de las demás naciones no–cristianas. La Paz general de los príncipes se firmó para asegurar un orden que se sentía amenazado por el turco, el orden que entendía Carlos V y los demás soberanos europeos. El planteo de Solimán era de carácter opresor, fáctico, pues sus acciones tenían como fin expandir su imperio. El pensamiento de Vitoria se mueve entre dos discursos opresores rivales, que buscan su legalidad en la religión (cristianismo, islamismo) y en el poder de sus propios líderes.

Esta ruptura anticipada de Vitoria, es crítica de una cotidianeidad que había dividido la realidad política en dos facciones: cristianos e infieles, la que a su vez era correspondida por el Islam como creyentes (muslimes) e infieles (cristianos). Esto no lo objetaba nadie, ni tan siquiera lo hacían los escritores humanistas que nombramos, Vives y Erasmo. Pero aquí la función crítico reguladora, pasa por la conflictividad social que se desataba bajo el postulado: “la guerra soluciona los problemas”. En el que el mismo Vitoria daba su particular posición en la *Relección Sobre el derecho de guerra*, para repostularlo como ‘el fin de la guerra es la paz’. La división entre cristianos, musulmanes y bárbaros (esto último por los habitantes de nuestra América), no admitía más diálogo que el sometimiento de unos a otros, lo que era inadmisibles en el pensamiento vitoriano.

Los escritores de utopías conocían su cotidianeidad y sus construcciones eran una alteridad de su realidad, desde un lenguaje simbólico.

Hemos caracterizado la utopía como una forma de producción simbólica del discurso, inserta en una determinada situación socio – histórica, respecto de la cual cumple la función básica de ruptura – apertura, en la medida que trabaja sobre el presente, en constante tensión hacia el futuro, explorando y anticipando dialécticamente lo “otro” posible, y presionando sobre los límites de lo imposible relativo de cada época. (Arpini, 2002, p. 108).

El *Totus Orbis* vitoriano se inserta en un momento de tensión político – militar de Europa, pero lo trasciende anticipando lo “otro”, una comunidad de naciones iguales que aún no termina de hacerse realidad, y por ello conserva la condición de utopía.

La función Liberadora del determinismo legal consiste en un diverso modo de asumir la contingencia en la que está inmerso el sujeto, por ello, Vitoria habla de un “pacto”, un “convenio” entre los hombres que conforman todos los Estados del orbe. Así se ponían como valiosos buscando liberarse de un determinismo legal, propio de los discursos opresores ya mencionados (tanto el cristiano como el islámico). En este sentido Vitoria se abre al futuro, no repite las lecciones del pasado. La teología es liberadora en tanto que es renovada, que se ocupa de problemas prácticos y concretos en un espacio político, donde con auxilio de la filosofía se ocupa del bien y la felicidad social. Recordemos que el maestro salmantino pertenecía a la corriente reformista de la Orden dominica, que captaba y denunciaba, tanto las injusticias en nuestra América (por ejemplo el sermón de Montesinos), como las políticas imperialistas de la hegemonía que pretendía alcanzar Carlos V o Francisco I en Europa.

La función “anticipadora del futuro”, no es simplemente una visión de lo que vendrá, sino que es “(...) posibilidad dialéctica de pensar lo imposible (...) epistemológicamente valiosa por cuanto enriquece el horizonte de interpretaciones del presente, abriendo nuevas perspectivas” (Arpini, 2002, p. 109), Vitoria planteaba una nueva perspectiva a los dos discursos opresores, el cristiano y el islámico, basado en que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes. Dicha perspectiva ponía en un pie de igualdad a todo Estado superando cualquier exclusión.

1.5 Utopía y Derecho de Gentes

Por su idea de que todo el orbe es una república con capacidad de dictar leyes justas, se le considera un anticipador de las Naciones Unidas. Así lo proponen Luis Getino, Vicente Beltrán de Heredia, Teófilo Urdániz, Gómez Robledo y James Brown; además de Javier Malagón Barceló en el prólogo del homenaje a Vitoria por la Séptima Conferencia Internacional Americana otoño de 1963, en que se

publicaron las Relecciones *De Indis* y *De Iure Belli* y se inauguró un busto de Vitoria, por considerarlo uno de sus visionarios. Hernández Martín dice:

La creación de la Sociedad de Naciones en 1919, después de la primera guerra mundial, evoca inmediatamente la figura de aquel gran maestro español del siglo XVI. La creación de la Organización de Naciones Unidas o la ONU, en 1945, inmediatamente después de la segunda guerra mundial, acentuará todavía más la actualidad de su doctrina. Como reconocimiento a su obra internacionalista y americanista en pro de la paz universal de los pueblos, su busto ha sido entronizado en las salas de estas dos grandes asambleas mundiales: en la sede de la ONU de Nueva York y en la sede de la OEA en Washington. (Hernández Martín, 1995 p. 15-16)

En otras palabras, una institución actual guarda rasgos similares con la idea de comunidad de naciones de Vitoria. Es decir que unas topías de la actualidad tienen características semejantes a la utopía vitoriana. Ésta se aproximó a una forma de objetividad de tipo político y decimos que se aproximó, porque ni la OEA o la ONU alcanzaron el nivel de simetría de relaciones entre los estados, que Vitoria les asignó en su idea original. La razón es simple, los Estados más poderosos dictan su voluntad.

La comparación entre la idea utópica y la realidad ONU nos ha hecho creer que con el paso del tiempo la comunidad de naciones del maestro de Salamanca será una realidad. Según Roig “La tendencia a valorar las utopías exclusivamente atendiendo a su anticipación de lo no – utópico, ha llevado a pensar que en la medida en que un pensamiento científico se vaya consolidando dentro de las ciencias humanas, irá desapareciendo la utopía” (Roig, 1987, p. 42). Pero lo que ocurrió es que la realidad de lo actuado por la institución Naciones Unidas, es lo que nos permitió seguir afirmando lo utópico de la idea de la Comunidad de Naciones del maestro de Salamanca.

Siguiendo el pensamiento de Roig, consideramos que la proposición: “el orbe todo, que en cierta manera forma una república...” puede ser enmarcada como una “utopía de la libertad”, porque el maestro salmantino la expone y con ella quiebra una totalidad objetiva vigente en su sociedad, la ‘comunidad cristiana’.

Ahora resaltaremos un punto de importancia, ocurre que el corolario dice: “(...) que el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los

hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley” (Vitoria, 1960, p. 191), es decir que la utopía vitoriana se fundamenta en el *Derecho de Gentes* y es en el único caso que acepta el pacto o contrato entre los hombres. Se trata de legitimar las acciones de la comunidad de naciones por tener su fundamento verdadera fuerza de ley. Por ello consideramos que la importancia estriba en que, según los romanos en el Derecho de Gentes se encontraban todas las normas jurídicas comunes a todos los pueblos, en base a esto podían regir las relaciones entre Roma y las demás naciones, tanto para las que vivían dentro, como para las que tenían sus habitantes fuera del imperio. (Osorio, 2015, p. 17)

Es Ramón Hernández el que hace una observación respecto de cómo traduce Francisco de Vitoria la definición de Derecho de Gente de Gayo. Lo que hace es “introducir un cambio en la formulación del derecho romano respecto de la definición del *ius gentium* (derecho de gentes)” (Hernández, 1995, p. 320-321). De hecho, Vitoria sustituye una palabra, ‘*homines*’ por ‘*gentes*’, sin que algunos autores le hayan prestado la debida atención. Vamos a apreciar mejor la sustitución al exponer la definición de Derecho de Gentes de Gayo que se encuentra en su obra *Instituciones*: “...*quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit... vocaturque ius gentium*. (Lo que la razón natural ha constituido entre todos los hombres... llamamos derecho de gentes.” (Gayo, 1845, p. 1, 10). Donde podemos observar que el ‘*omnes homines constituit*’ a pasado como ‘*omnes gentes constituit*’. Es decir, el ‘entre todos los hombres’, Vitoria lo propone como ‘entre todas las naciones’ en un esfuerzo por resaltar que el derecho entiende no sólo de la relación entre hombres, sino también sobre la relación entre pueblos, naciones o Estados diferentes.

De todas maneras el Derecho de Gentes no se agota en ser fundamento, en su discurso utópico Vitoria incluye al Nuevo Mundo al expresar el ‘orbe todo’ como una república. Visto así, el mundo del siglo XVI está ‘completo’ y todo pueblo, como todo hombre debe recibir leyes convenientes y justas. Con el *Ius Gentium* el maestro salmantino incluyó a los indios al establecer un paralelo entre los pueblos del Nuevo Mundo bajo el imperio español y aquellos pueblos del Imperio Romano que por no haberse rendido incondicionalmente fueron privados de sus propias leyes. En este

caso se regularon los derechos devenidos del casamiento y del comercio con el *ius gentium*, el que además aceptaba la esclavitud. (Osorio, 2015, p. 17)

Al ocuparnos del Derecho de guerra al que Francisco de Vitoria le asigna una enorme importancia, hemos podido constatar que la utopía no está ausente. Él mismo vivió en un constante estado de guerra, tanto en Francia como luego en España y por ello afirma "(...) que la república tiene por derecho natural autoridad para castigar a los ciudadanos que le sean perniciosos. Y si la república puede hacer esto con sus súbditos, no hay duda que el *orbe (todo)*³⁴ podrá hacerlo con los hombres perniciosos y malvados, (...)" (Vitoria, 1960, p. 829). Es decir, que esa totalidad llamado 'el orbe', constituido por las naciones, está en condiciones de dictar leyes justas y convenientes para todos, pero, y al mismo tiempo se constituye en tribunal para juzgar y castigar a los hombres perniciosos. El maestro de Salamanca no dice más, pero nos quedan los interrogantes, ¿un tribunal capaz de juzgar los Estados? ¿De qué manera estaría constituido? Entendemos que esta idea genera más interrogantes que respuestas, como decíamos: posibilidad dialéctica de pensar lo imposible. Pero en este caso nos cabe duda de que Francisco de Vitoria se refería a las constantes guerras entre Francia, España y el Imperio Otomano, a las causas de la guerra justa y a la posibilidad de que se erigiera un tribunal al cual también las naciones poderosas debieran sujetarse y respetar.

Quizá sea demasiado ambicioso considerar la idea de la comunidad de naciones como utópica, pero debe apreciarse que para su pensador, no se trataba de un mito, sino de una proposición seria, que bien podía ser incluida como materia de estudio en las Relecciones de sus cursos. Incluso se puede afirmar que su tiempo no estaba lo suficientemente 'maduro' para comprenderla, ni tal vez el nuestro para ejercerla, pues la conflictividad entre los países tiende a reproducir los viejos conflictos del poder que tanta sangre se han cobrado.

Francisco de Vitoria no puede escapar a su tiempo, pero puede, a través de la idea, puede anticiparse para proponer una alternativa a la injusticia que vivía. Debemos resaltar que en este fragmento no hemos advertido esas 'dudas' y desplazamientos tan propios en Francisco de Vitoria y que encontramos en otros momentos de su pensamiento, como en su Relección *Sobre el derecho de guerra*.

³⁴ Las cursivas y paréntesis son nuestros.

2. Vitoria y el derecho de injerencia humanitaria

Cuando analizamos el fragmento separado por Francisco de Vitoria de la Relección *Sobre la Templanza*, en el tercer capítulo, lo hicimos a partir de una división en tres partes aprovechando la estructura del discurso de Vitoria en el mencionado fragmento. Al inicio de la primera parte Vitoria señala una 'cuestión moral', se trata de atender a la conservación de la vida con la ayuda de los alimentos, por todos considerado un bien. Pero hay leyes que imponen el abstenerse de ciertos sacrificios y de la ingesta de carne humana. Pero, ¿cuál debe ser el trato a quienes tienen esas costumbres y ritos? Nos dice:

se suscita una cuestión moral: Si pueden los príncipes cristianos con su autoridad declarar la guerra a los que tienen la sacrílega costumbre de comer carne humana o de ofrecer estos nefandos sacrificios, como son los salvajes de la provincia de Yucatán, en la Nueva España, recientemente descubiertos. (Vitoria, 1960, p. 1088).

El maestro salmantino demostró que los 'barbaros del Yucatán' no podían ser convencidos de su mal obrar, que si no tenían clara conciencia y conocimiento no se los podía castigar con la guerra por sus costumbres y que no estaba en la potestad del Papa ni en la de los príncipes castigar por esa causa. Pero era evidente que el problema debía resolverse, y corresponde al príncipe educar y hacer virtuosos a los ciudadanos para lo que dispone incluso del uso de la fuerza. Así arriba a la *Quinta Conclusión*: "Los príncipes cristianos pueden hacer la guerra a los bárbaros porque se alimentan de carne humana y sacrifican hombres." (Vitoria, 1960, p. 1050), decíamos que es la que respondió al problema de si los príncipes cristianos podían hacer la guerra a los bárbaros por comer carne humana. (Vitoria, 1960, p. 1039) Pero no por sus ritos de sacrificar hombres a sus dioses y la antropofagia, sino porque se cometía un delito contra inocentes. El derecho a la vida es de tal magnitud que reúne todas las características: es irrenunciable, inalienable y universal; por lo que debían ser asistidos aun cuando estas personas no pidieran auxilio. De esta manera cambió el ángulo del problema, no se trataba de algo religioso, ni de la no – pertinencia para castigar los actos de algunos pueblos, por carecer de la potestad necesaria para ello. Se trataba de un derecho, que por ser universal toda autoridad

legítimamente constituida tenía la potestad para proteger a los inocentes y castigar a los culpables.

Desde una mirada más aguda no se dio un real problema, porque el Yucatán había sido incorporado como colonia, respondía a la autoridad del Emperador y no era necesario “intervenir” en el caso de los sacrificios humanos, como si se tratase de un país extranjero. El Emperador tenía toda la potestad para actuar, tanto en el caso de la antropofagia como en el de los sacrificios humanos. No era el caso de un problema externo, sino interno de su Estado por haber incluido al Yucatán en sus dominios. Por ello, cuando al inicio del fragmento plantea la posibilidad de que los príncipes cristianos puedan hacer la guerra a los ‘bárbaros’, a causa de la antropofagia y los sacrificios humanos (Vitoria, 1960, p. 1039), en realidad tal posibilidad no había sido contemplada desde la Corona, pues en 1535, dos años antes de leerse en público la Relección *Sobre la templanza* (1537), se fundó el Virreinato de la Nueva España con capital en Tenochtitlán ahora llamada Ciudad de México. Los indios no estaban en condiciones políticas, económicas o militares como para negarse a obedecer las órdenes. Desde el triunfo de Cortés dependieron del gobierno real (en la persona del virrey), hasta 1565 en que se crea la Capitanía General del Yucatán. Entonces, en esos momentos y por la organización del Virreinato de la Nueva España, era posible una acción militar ordenada por Carlos V o por el Virrey de turno.

Al proponer en la Quinta Conclusión la factibilidad de que los príncipes hagan la guerra a los ‘barbaros’ por los sacrificios humanos y la antropofagia, estaba pretendiendo solucionar un problema religioso – cultural, con una guerra civil. No creemos que esta fuera la intención de Vitoria sino que, su objetivo consistía en marcar límites al poder de todo gobernante cuando tome decisiones que involucren los derechos de sus ciudadanos.

El maestro salmantino hizo un tratamiento de la situación como si el Yucatán fuese otro país, no como lo que realmente era, una provincia del imperio de Carlos V. Es decir que teorizó a partir de una simulación, que consistía en suponer que el Yucatán era un Estado independiente, respecto del Sacro Imperio Romano Germánico.

2.1 El Derecho

Cuando Vitoria propuso la intervención militar de un Estado en otro para el socorro de víctimas inocentes afirmando:

Que los príncipes no sólo tienen autoridad sobre sus súbditos, sino también sobre los extraños para obligarlos a que se abstengan de hacer injurias, y esto por derecho de gentes en virtud de la autoridad de todo el orbe. Y aún parece que por derecho natural, pues de otro modo el mundo no podría subsistir, si no hubiese en algunos autoridad y fuerza para atemorizar a los malos y reprimirlos, a fin de que no dañen a los inocentes. (Vitoria, 1960, p. 828)

Estaba proponiendo una acción conocida actualmente como Derecho de Injerencia Humanitaria. Pero, ¿qué se entiende por ello? Se denomina Injerencia Humanitaria a la intervención del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas en los asuntos intestinos de un Estado para proteger a las víctimas inocentes de un conflicto interno.

Según Rafael Mariano Grossi, este derecho viene a cubrir la necesidad que surge de “La preocupación por un modo de relacionamiento internacional, civilizado y garante de paz y los derechos de las personas” (Grossi, 2014, p. 179).

Entre los pensadores que vislumbraron este derecho, Grossi menciona a Hugo Grotio (1583-1645) y Emmerich de Vattel (1714-1767) y otros que vivieron entre el siglo XVII y XVIII, como Samuel Pufendorf (1632-1694), Christian Wolff (1679-1754), pero no menciona a Francisco de Vitoria. Atribuimos esta ausencia a que el descubrimiento del fragmento que estudiamos en este capítulo y que fuera arrancado a la *Relección sobre la templanza*, es en cierta manera reciente, esto no ha permitido un estudio profundo del mismo que permita conocer las ideas del maestro salmantino sobre estos y otros temas.

Si la injerencia humanitaria es un derecho que protege a las víctimas inocentes de un conflicto interno dado en algún Estado y de acuerdo con la Quinta Conclusión de Vitoria implica el uso de la fuerza armada, es evidente que choca con la soberanía de ese Estado y por lo tanto entra en incompatibilidad con el principio de no – intervención en los asuntos internos de los Estados. La cuestión de la no – intervención es una norma cuya antigüedad se pierde en el tiempo; aun así el

maestro de Prima de Teología apunta a evitar dos acciones: La primera es que se cometa alguna injusticia y que la víctima se encuentre tan desamparada que no reciba auxilio ni en su país ni en el extranjero. La segunda acción es contra la indiferencia, porque si bien en el fragmento ha invalidado la potestad de la Iglesia sobre los indios, y la de los príncipes cristianos para castigar pecados como forma de evitar los sacrificios humanos y la antropofagia; no por ello deja el problema sin aportar una solución. Quizá lo extraño es que su propuesta no sea pacífica y como él mismo lo nota en caso que no se marquen algunos límites se corre el riesgo de nuevas injusticias.

En este sentido las palabras de Yves Sandoz (1944 –) en un artículo publicado en la Revista Internacional de la Cruz Roja son críticas de la posición de algunos Estados actuales:

...en el mundo actual globalizado, la interdependencia cada vez más marcada de los Estados, el desarrollo de los derechos humanos, y la emergencia de un principio de solidaridad, permiten concluir que hoy los Estados ya no gozan del “derecho a la indiferencia” (Sandoz, 2008, p. 5).

Desde este ángulo creemos que la idea de intervención armada de Vitoria suscitaría hoy un fuerte debate entre los derechos humanos y la soberanía de los Estados. Incluso, los conceptos básicos de ‘intervención’ e ‘injerencia’ continúan en debate, como lo sostiene Sánchez Rubio. Porque en el Derecho internacional falta un consenso que permita terminar de conferir un marco a la disputa. Por ejemplo se usan como sinónimos ‘injerencia’ e ‘intervención’ a la acción de un Estado u organización internacional con el objeto de proceder al examen y solución de un asunto que compete a otro u otros Estados. (Sánchez Rubio, 2004, p. 417) Sin embargo para algunos autores como E. Stowell (1875 – 1958) el concepto de “intervención” está en concordancia con el uso de la fuerza en defensa del Derecho internacional, y relega a “injerencia” como la acción ilegal al mismo Derecho. Mario Bettati (1937-2017) no sigue esta opinión y sugiere que ambas, “intervención” e “injerencia” pueden ser materiales o inmateriales. Cuando hay incursión y uso de la fuerza en territorio extranjero, es material. En el caso de que sólo se haya inmiscuido en asuntos sociales, económicos y otros; con uso de medios de difusión, ruptura diplomática u otro tipo de presión, lo entiende como inmaterial. Emma Bonino (1948

–) por su parte usa el concepto de “injerencia” y distingue en el Derecho internacional cinco tipos de injerencias: 1. económica, 2. mediática, 3. judicial, 4. militar y 5. humanitaria. Solo comentaremos brevemente la tercera y la cuarta injerencia por estar relacionada con el pensamiento vitoriano. Respecto de la injerencia judicial, ésta sería de carácter global y en cierto sentido materializada con la creación del Tribunal Penal Internacional Permanente en 1998, al que le incumbe juzgar los crímenes de guerra y genocidio entendidos como crímenes contra la humanidad. Recordemos que al tratar la utopía vitoriana señalamos que el maestro salmantino había vislumbrado que si el ‘orbe todo’ podía dictar leyes justas y convenientes, al mismo tiempo sería el tribunal que juzgue y castigue a los hombres perniciosos. Pero la propuesta de Francisco de Vitoria sigue siendo utópica, pues la simetría que supone ‘todos los pueblos’ está muy lejos de lograrse en la figura del Tribunal creado en 1998. En cambio en la cuarta injerencia, la militar, Bonino la entiende como recurso extremo al haber fracasado las otras formas de injerencia. Basada en valores universales como la paz, la vida, la cohabitación en la diferencia, apoyó lo actuado por las Naciones Unidas en Kosovo. La guerra debe conducir a la paz y a limitar el poder de los Estados cuando atentan contra los Derechos universales. Desde este punto de vista la soberanía estatal no puede estar sobre el Derecho y los derechos del hombre. Así ningún crimen contra la humanidad puede quedar impune. En este sentido el maestro de Salamanca también sostiene la guerra como la solución para alcanzar la paz, donde en la Relección *Sobre el derecho de guerra* limita las acciones que pueden cometerse en una guerra justa para que no signifique la destrucción del pueblo y se pierdan víctimas inocentes. Si el fin de la guerra es la paz, ningún bando debe sufrir tal daño que le impida defender su derecho cuando hayan terminado las hostilidades. Siguiendo a Sánchez Rubio consideramos que, en líneas generales, ambos conceptos pueden ser referidos a acciones que impliquen una intervención, incluyendo la armada, realizada por una organización internacional o uno, o más Estados. Dicha acción se lleva a cabo en el territorio de otro Estado sin su consentimiento, con el objeto de proporcionar asistencia y protección a la población víctima de la vulneración de manera grave y masiva los derechos humanos elementales, y en las que se pone en riesgo la vida y dignidad de las personas. (Sánchez Rubio, 2004, p. 416-421)

De todas maneras aún no existe una regulación positiva sobre el ejercicio de este nuevo derecho, y la razón es el riesgo que tienen que correr los Estados que participan en las operaciones militares, porque hoy, como en tiempos de Vitoria tales operaciones las podían y pueden afrontar los países poderosos con una capacidad bélica más que suficiente. Como la España que le tocó vivir a Vitoria también en la actualidad son pocos los Estados que poseen una estructura militar capaz de alcanzar el objetivo de proteger militarmente a víctimas, pacificar y al mismo tiempo retirarse sin prolongar la ocupación del Estado infractor. Es por ello que el ejercicio de este derecho está reservado al Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas.

2.2 Excurso: El interés expansionista tras la fachada de la ayuda a las víctimas

Ahora bien, aprovechar la existencia de conflictos para intervenir en otros Estados ha servido de excusa desde tiempos muy remotos a los países con objetivos expansionistas. Nos referimos a que esta acción política no era una novedad, la encontramos en las crónicas e historias de vida de los conquistadores como Alejandro Magno, o en sus 'memorias' ya tenemos antecedentes bien documentados por Julio Cesar en la Galia y en la Germania. Al respecto y a manera de ejemplo vamos a citar la solicitud de protección que relata Cesar:

Terminada la guerra de los helvecios (...). Tomóles la palabra un asistente de nombre Divisiaco y dijo: «estar la Galia toda dividida en dos bandos: que del uno eran cabeza los eduos, del otro los alvernos. Que habiendo disputado muchos años obstinadamente la primacía (...) los alvernos unidos con los secuanos llamaron en su socorro algunas gentes de la Germania; pasaron el Rin más de quince mil hombres (...) Después transmigraron muchos más hasta el punto que al presente sube su número en la Galia a ciento veinte mil. (...) Ariovisto, rey de los germanos, avecindándose allí, había ocupado la tercera parte de su país, el más pingüe de toda la Galia; y ahora les mandaba evacuar otra tercera parte, dando por razón que pocos meses ha le han llegado veinticuatro mil harudes, a quien es forzoso preparar alojamiento» (...) Apenas cesó de hablar Divisiaco, todos los presentes empezaron con sollozos a implorar el auxilio de César (...) que les prometió tomar el negocio por su cuenta. (Julio César, 1962, 19-20)

También había sido usada por reyes cristianos de Aragón y Castilla, incluso otro tanto hizo Hernán Cortés cuando estableció alianzas con pueblos que padecían el sojuzgamiento de los aztecas, y lo hacían para conquistar ese imperio. El cronista de la conquista de México, Bernal Díaz del Castillo, relata:

(...) Como oyeron decir, que los de pueblo de Cholula estaban todos muy de paz y sosegados, después que los Mexicanos no estaban en él, y ahora asimismo en lo de Tepozcocha y Tecamachalco y Cachula, por esta causa vinieron cuatro Principales muy secretamente de aquel pueblo, por mi otras veces nombrado, y dicen a Cortés, que envíe Teules y caballos a quitar aquellos robos y agravios que les hacían los Mexicanos, y que todos los de aquel pueblo, y otros comarcanos, nos ayudarían, para que matásemos a los escuadrones Mexicanos: y de que Cortés lo oyó, luego propuso que fuese por capitán Cristóbal de Olid, con todos los mas de acaballo, y ballesteros, y con gran copia de Tlascaltecas,(...) (Díaz del Castillo, 2014, p. 10).

En los ejemplos que hemos aportado podemos corroborar que la intervención armada es muy antigua y que en la mayoría de los casos provino de un oculto interés expansionista de los Estados que la practicaban.

En nuestro tiempo también se han sufrido similares situaciones de necesidad por parte de algunos Estados. Durante la guerra de los Balcanes en medio de la campaña aérea sobre Kosovo, el drama humanitario que vivía esta provincia de la ex-Yugoslavia, llevó a que la comunidad internacional interviniera desde las Naciones Unidas. Se afirmaba que, de no mediar una acción decidida, era posible llegar a un desenlace como el de Biafra en 1967, Camboya a fines del 70 o Ruanda en 1994, en los que operaciones de limpieza étnica o de depuración ideológica eran el nombre del genocidio. Fracasadas las acciones diplomáticas para llegar a un acuerdo, el secretario Javier Solana daba la orden de comenzar la campaña bélica contra la República Federal de Yugoslavia el 23 de marzo de 1999. Esta fue la primera vez que el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas intervenía para proteger víctimas inocentes. Pero no debemos detenernos allí, porque la Guerra del Golfo Pérsico a inicios de los años 90, los Balcanes, y la, al parecer, inacabable crisis afgana, iraquí, libia y siríaca; todas enmarcadas en la seguridad internacional

en la lucha contra el terrorismo, han mostrado que las Naciones Unidas no actuó previniendo o protegiendo los derechos humanos por igual porque quedó en entredicho la legitimidad ética del uso de la fuerza armada.

Si dejamos fuera la distancia en el tiempo, el problema es el mismo y se reduce a la legitimidad o no del uso de la fuerza armada. Para explicarlo mejor podemos decir que no se trata del problema ético de fallar contra el derecho de no intervención en favor de la protección de los Derechos Humanos, el meollo está en que los daños en personas y bienes que produzca el uso de las armas, puede ser mayor al bien que se desea alcanzar. No parece lógico que basados en el principio de solidaridad, para ayudar a unos, se cause un daño a inocentes cuando se realicen operaciones militares. Sánchez Rubio opina:

Resulta un contrasentido que para proteger los derechos humanos de un grupo se tengan que lesionar los del otro. Aparte de las opiniones sobre la proporcionalidad o desproporcionalidad de los medios y de las consecuencias y resultados negativos o positivos provocados por este tipo de actuación, la cuestión de la centralidad de lo humano y del mantenimiento de la vida y su posible sacrificialidad se nos hace crucial. (Sánchez Rubio, 2004, p. 389)

Francisco de Vitoria tenía plena conciencia de este problema, su vida transcurrió durante las guerras entre España y Francia, por ello en su Relección *Sobre el derecho de guerra* trata con minuciosidad el problema de la guerra justa. Como en los tiempos del maestro de Salamanca, también hoy la justicia es el motor que mueve a un replanteo del uso de las operaciones militares con fines de protección o seguridad a las víctimas y se reaviva un debate porque: “Se reactualizan doctrinalmente algunas de las teorías justificativas de las «guerras justas» desde las cuales se suelen situar quienes apuestan por la intervención.” (Sánchez Rubio, 2004, p. 390) En este sentido el pensamiento vitoriano cobra actualidad y puede ser instrumento para repensar la realidad de Nuestra América. También en ella se dieron intervenciones so pretexto de los derechos del hombre. Panamá, Haití y otros Estados han sido objeto de intervenciones, pero es de notar que hubo diferencias en el trato dado a las personas. Nuevamente Sánchez Rubio dice:

Aquí también entra a escena la discusión sobre las <nuevas guerras> en las que se presuponen unas categorías exclusivistas de

seres humanos. Hechos como los ataques aéreos ocurridos en Kosovo, demostraron que las vidas de los occidentales tienen preferencia sobre otras, y entre los propios occidentales, también las vidas de unos son más valoradas que las de otros. Para evitar las bajas de la OTAN, se pusieron vidas de civiles en peligro, incluida la de aquellos a quienes supuestamente la operación debía proteger. (Sánchez Rubio, 2004, p. 390)

En este sentido Francisco de Vitoria no acepta “sacrificar” vidas en busca de alcanzar la paz, su idea de la guerra justa apuntó al castigo de los causantes de la injuria o daño recibido. Recordemos que propuso la intervención armada por el delito de sacrificar inocentes en los ritos religiosos y, aunque aceptó los daños que fueran a devenir de las operaciones militares, propuso cláusulas que limitaban la intervención de la potencia a cargo de las acciones punitivas. Tema del que nos ocuparemos a continuación.

2.3 Los Límites de la Injerencia Humanitaria

Como se dijo, la intervención armada es muy antigua y en la mayoría de los casos provino de un propósito expansionista. Entendemos que ésta fue la causa por la que Francisco de Vitoria propuso medidas para limitar la acción de aquellos Estados que intervenían de grado o por la fuerza en los conflictos internos de otros, en los que sus problemas los hacían terreno propicio para alcanzar otros fines, como expresamos al tratar el Fragmento en nuestro capítulo tercero.

En efecto, al tratar las conclusiones sobre lo lícito o no de usar la guerra para castigar los sacrificios humanos y la antropofagia, indicó en las conclusiones sexta y octava, algunas medidas para impedir que la intervención saliera de cauce y se convirtiera en una ocupación de los territorios en conflicto.

Veamos la limitación de la Sexta Conclusión: “Si se hace la guerra a los bárbaros por este único motivo (el de defender a los inocentes), al cesar éste no es lícito prolongarla más ni ocupar con esta ocasión sus bienes o sus tierras (Vitoria, 1960, p. 1052). Es decir que la fundamentación de la limitación debía ser lo suficientemente sólida, para que el fin que se deseaba lograr, no diera lugar a conceder otras acciones como si fuesen justas; por ejemplo prolongar la ocupación o solicitar un

resarcimiento en tierras o bienes. Su planteo se basó en que se cometía un delito al sacrificar a los inocentes. Se apoyó en el derecho a la vida para justificarlo y en una acción, la intervención militar, para lograrlo. Por lo tanto, si se declara hacer la guerra a los bárbaros en defensa de los inocentes que serán inmolados, sin más, esto no puede ser puesto en duda luego, al solicitar o exigir bienes o resarcimientos que no estaban contemplados en la declaración.

Nos detendremos para explicar mejor en qué consiste la 'limitación', para ello nos auxiliaremos de la Relección *Sobre el homicidio* dada en 1529, anterior a esta *Sobre la templanza* en siete años. Cuando Francisco de Vitoria argumentó para defender el derecho a la vida en la Relección *Sobre el homicidio*, no hace la defensa de los inocentes a ultranza, pues nos dice:

(...) A esta solución puede objetarse que todos están obligados a defender al inocente cuando con violencia se le quiere matar. (...) A esto respondo, primeramente, que no está tan claro que siempre esté obligado el hombre a defender la vida del prójimo, aun siendo lícito. Pues, si un cristiano se ofreciese al tirano, para acrecentamiento de la fe, (...); si los demás cristianos pudiesen arrancarlo de las manos del tirano y sin escándalo, creo que no estarían obligados; y por tanto, no es absoluta verdad que todos tengan obligación de salvar al inocente, aunque sea lícito. (Vitoria, 1960, p. 1120)

En otras palabras para que de alguna manera pueda fundamentarse la obligación de defender al inocente, es importante definir la causa.

En el tratamiento de este tema en el tercer capítulo, decíamos que Vitoria realizó un desplazamiento, es decir, ya no se trató de los bárbaros del Yucatán que tenían una "costumbre sacrílega de sacrificar y comer carne humana", sino de que las personas sometidas a esa costumbre "son inocentes" y por lo tanto el acto pasa a ser un delito. Este cambio de concepto hizo que se pudiese intervenir a nivel jurídico, en principio para obstaculizarlos e impedirles sus ritos, o bien para rescatar a las víctimas aunque éstas no lo quisieran. Y para lograr lo anterior admitió el uso de la fuerza de aquel Estado que estuviera en condiciones de actuar en defensa de las víctimas.

El desplazamiento se entiende porque desde su óptica Vitoria interpreta que las personas señaladas para ser sacrificadas ritualmente estaban sometidas contra su voluntad, eran prisioneros de guerra o bien traídos de pueblos conquistados, por ello

no conocían sus derechos, ni estaban en condiciones de conocerlos. O bien, si los conocían no estaban en situación de reclamarlos. Por ello no podían reconocerse como valiosos, diferencia del cristiano que se ofrece a sí mismo, y denuncia los males que el tirano hace a la comunidad y que por ello sabe que pone en riesgo su vida, pero que lo hace en uso de su libertad. Para el primero de los casos el maestro de Salamanca admitió el uso de la intervención armada, pero en el segundo caso no consideró la necesidad de intervenir.

En síntesis, sólo cuando el hombre ha perdido su dignidad, su ser valioso como sujeto de derechos, cuando su humanidad es avasallada y convertida en cosa a la que se puede suprimir, en este caso de manera cultural, es que alcanza para el maestro salmantino la condición de víctima. Esto es 'causa' para Francisco de Vitoria, y en razón de ello admite la guerra.

Estamos frente al caso en que el maestro de Salamanca admite la violencia, incluso la guerra, pues el delito le daría el cariz de justa. Aun así estuvo atento a las consecuencias que el uso de un contingente bélico podía causar, so pretexto de auxiliar a las víctimas de la violación de derechos graves. Recordemos que Francisco de Vitoria vivió en una cultura que basó su progreso económico en la conquista, en la expansión de las fronteras, a partir de una acción militar que era sobredimensionada por la idea de alcanzar la 'gloria' en dicha acción, idea reñida con su posición ético – moral, por la que Vitoria buscó poner límites. En este sentido creemos oportuno recordar que en la Relección *Sobre el derecho de guerra*, sostiene:

Porque (...) las guerras deben hacerse para el bien común, y si para recobrar una ciudad es necesario que se sigan mayores males a la república, tales como la devastación de otras muchas, grandes matanzas, la irritación de los príncipes y ocasiones de nuevas guerra con daño para la Iglesia, y además que con ello se diera a los paganos oportunidad para invadir y apoderarse de las tierras de los cristianos, en ese caso no cabe duda que están obligados los príncipes a ceder de su derecho y abstenerse de hacer la guerra.
(Vitoria, 1960, p. 839-840)

Esta afirmación nos autoriza a concluir que en su búsqueda de soluciones, sí admitió la guerra, ésta no es la primera, ni la única; es la última instancia que se

debe tomar luego de considerar que no será un mal mayor. Para que una acción bélica sea un instrumento de pacificación, debe responder a un núcleo firme de derechos y valores 'para todos' los hombres, que devienen de su propia naturaleza social y que no pueden ser puestos en duda por ningún otro hombre o comunidad humana. Es decir que, si para defenderlos se emplea la violencia, la acción no puede excederse más allá de lo necesario, de lo contrario se vulnera lo que se pretendía defender. La guerra no pone de relieve lo social del hombre, es lo antisocial, pues su acción de quebrar la voluntad del enemigo, implica causar la muerte hasta el punto de que el daño infligido haga desistir de la conducta injusta. Este límite no puede superarse, pues de ofendido se pasaría a ofensor.

Es un delicado equilibrio donde la justicia debe alumbrar los límites que aportan los mismos derechos. Su idea utópica de "que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes" (Vitoria, 1960, p. 191), implica la universalización de derechos justos y convenientes para todo hombre, que están fundados en la fuerza del convenio al que el 'orbe todo' funda y respeta por ser de cierta manera una 'república'. Lo que significa que los límites que propone Vitoria, no lo hace por el fundamento de los derechos, sino para la protección de los mismos cuando un Estado o poder, antepone sus intereses económicos, políticos, religiosos o de otra índole, por sobre de los de la humanidad, porque ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, pues está dado por la autoridad de todo el orbe. (Vitoria, 1960, p. 192)

La propuesta de actuar en defensa de las víctimas con uso de la guerra, incluye la finalización de las operaciones bélicas cuando las víctimas se encuentren a salvo. Es decir si cesó la causa, debe cesar también el efecto, la licitud de la guerra responde a lo injusto de las víctimas inocentes. Si por la acción bélica se abandona la costumbre de realizar sacrificios humanos y antropofagia, entonces se deben acabar las hostilidades sin que se ocupe tierras o se despoje de otros bienes a los vencidos.

Este planteo de causa y efecto lo repite en la "Octava Conclusión: Cualquiera que sea el motivo por el cual se hace la guerra contra los bárbaros, nunca es lícito excederse en ella más que si se realizase contra cristianos" (Rovira, 2004, p. 228). En ésta no precisa el motivo sino que, tal vez de manera inocente, señala que lo

ilícito se da en la discriminación que se hace del enemigo al excederse más en la violencia por el hecho de que los bárbaros no son cristianos. Nos llama la atención que Vitoria crea que en la guerra los contendientes tendrán más atenciones entre ellos, si ambos bandos son cristianos, porque él vivió durante las luchas entre España y Francia, que fueron entre cristianos y muy violentas si tenemos en cuenta muertos, heridos y otros daños por batalla.

Tenemos aquí los límites que fray Vitoria aplica a la solución contra los sacrificios humanos y la antropofagia que había propuesto y que consistía en la intervención armada. Estos límites tienen que ver con lo lícito e ilícito; si es lícito intervenir para salvar víctimas inocentes, no es lícito prolongar la ocupación ni adueñarse de bienes y/o territorios por razón de haber intervenido humanitariamente en favor de la población inocente.

Las mismas limitaciones que el maestro salmantino postula, son las que impulsa el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas cuando respalda o impulsa una intervención por razones humanitarias. Estas consisten en que no es lícito continuar la guerra cuando las víctimas están fuera de peligro. Tampoco es lícito prolongar la ocupación cuando han finalizado las operaciones militares. También es ilícita la pretensión de justificar el adueñarse de bienes o territorio con la excusa de resarcir las pérdidas materiales ocasionadas por la intervención humanitaria.

2.4 Síntesis de intervención humanitaria y utopía

Las ideas de Francisco de Vitoria expuestas en el fragmento de la Relección *Sobre la templanza*, como en la Relección *Sobre el derecho de guerra*, a que nos hemos referido para tratar su utopía y la intervención armada para poner a salvo a las víctimas de los sacrificios humanos y la antropofagia, responden a una concepción del hombre bueno por naturaleza que tiene sus raíces en lo social. Lo ético, en especial la virtud de la justicia es la clave de la convivencia entre las sociedades bien formadas. Para el maestro de Salamanca lo social, lo ético y el marco de la justicia, permiten que los hombres puedan disfrutar de los derechos. El poder como potestad civil, distinto del despótico de reyes y emperadores, permite

establecer los derechos de los hombres. Estos se encuentran desde el origen, porque desde su creación el hombre es concebido con una dignidad, libre, racional y social, y por lo tanto ordenado a un bien común, pues es perfectible y en comunidad alcanza su realización practicando virtudes y valores. Desde este punto de vista los derechos no son algo terminado, acabado, sino que están en proceso de ser vivenciados por los hombres. Por ello Vitoria no se extraña de que se cometan crímenes y se violen derechos. Ni consideró que esto fuera propio de un determinado lugar, sea en España, Europa o América, así, parecía que la realidad que vivió negaba la universalidad de los derechos.

Sin embargo, la existencia de derechos, valores y principios universales que de ser vulnerados en algunos Estados, el alto nivel de daño, sufrimiento y postración que pueden alcanzar, los convierten en la 'causa' que justifica la intervención directa en el territorio del Estado infractor.

Lo que fray Vitoria argumenta es que existe un deber de defender, proteger y asistir a la víctima de una injusticia, pues se lesiona el derecho a la vida. En especial si la víctima se encuentra en inferioridad de condiciones o de alguna manera imposibilitada de defenderse o se encuentra en juego su existencia. (Osorio, 2014, p. 238)

El problema es que el medio por el que se quiere auxiliar a las víctimas incluye la guerra, lo que parece un contrasentido pues para proteger unos derechos se violan otros. Esto llevó a buscar la 'causa' que haga justa la guerra, y como dijimos al tratar este tema en el capítulo anterior, Vitoria no explicita cuál es la injuria que justifique una guerra. Entonces, desde nuestra América hemos asistido al problema de la justificación de la guerra, no del uso de la guerra con los límites necesarios para alcanzar la paz, que es la propuesta de Francisco de Vitoria.

La pregunta de si es atingente el uso de operaciones bélicas para defender los derechos de los hombres, podría hacernos suponer que lo que se pone en duda es la importancia de los derechos, porque no se les da igual estatus en todos los países. El problema según Bobbio (1981) es:

Los viejos iusnaturalistas desconfiaban – y no estaban del todo errados – del consenso general como fundamento del derecho natural, porque era difícil de comprobar. Era necesario buscar los

documentos probatorios a través de la inquieta y oscura historia de las naciones, como intentaría hacerlo Giambattista Vico. Pero ahora ese documento existe: ha sido aprobado por 48 estados el 10 de diciembre de 1948 en la Asamblea General de las Naciones Unidas, y desde entonces se lo ha aceptado como inspiración y orientación en el proceso de crecimiento de toda la comunidad internacional hacia una comunidad no sólo de estados sino de individuos libres e iguales. (Bobbio, 1981, p. 132-133)

Palabras que nos parecen demasiado optimistas, en primer lugar, porque el fin de la Segunda Guerra Mundial no fue el marco de reflexión apropiado para definir los Derechos Humanos para todos los hombres. En segundo lugar, respecto del ‘consenso’ a que hace alusión Bobbio y de acuerdo a Sánchez Rubio: “(...) desde diversas y múltiples instancias han salido a la palestra voces discrepantes sobre el alcance resaltado por tal tipo de aseveración. Para muchos, principalmente para personas pertenecientes a culturas no occidentales, los derechos humanos representan valores eurocéntricos, que son fruto de procesos colonizadores y hegemónicos” (Sánchez Rubio, 2004, p. 390), por ello lo que Bobbio denomina ‘consenso’, podemos interpretarlo como una forma política de adhesión en la que muchos de los países firmantes no tuvieron otra opción, sobre todo si recordamos la crisis económica de posguerra, la división mundial oeste – este, la ‘guerra fría’ y otros hechos, como la carrera espacial entre Estados Unidos y la Unión Soviética, la ‘crisis de los misiles’, y la carrera armamentista entre las potencias, que impidieron un estudio de los Derechos del Hombre basado en una simetría de relaciones. No hubo (acaso en la actualidad haya), un pie de igualdad entre las Naciones. Finalizada la Segunda Guerra Mundial, muchos Estados europeos mantuvieron sus colonias en África y Asia. Incluso la independencia de alguno de ellos se hizo en base a la conveniencia económica de las potencias coloniales. En este marco el concepto de ‘consenso’ sólo puede ser sostenido por la visión eurocéntrica.

El escenario del fin de la guerra en 1945 no fue el lugar para una reflexión que interpelara a la civilización europea causante de la guerra. No se cuestionó los fines de la política que llevaron al desenlace bélico. El esfuerzo de las potencias vencedoras para impulsar la Declaración de 1948 se asemeja a lo que afirmó Vitoria:

Luego ciertamente pueden los príncipes castigar a los enemigos que hicieron alguna injuria a la república, sobre todo después que la guerra ha sido declarada justamente y con arreglo a todas las formalidades, pues entonces los enemigos quedan sujetos al príncipe como a su propio juez. (Vitoria, 1960, p. 829)

Juez que estaba obligado a mostrar los derechos de los inocentes y cuáles habían sido vulnerados, además de dar leyes justas y convenientes aun a sus súbditos extranjeros. (Vitoria, 1960, p. 1054-1055)

Consideramos que se debió dar un debate mundial en torno a los Derechos del Hombre, incluso a discutir la posibilidad de que el Derecho de Gentes fuese la base de esta declaración. Pero el hombre europeo no se cuestionó su humanidad, sino que a manera de causa ejemplar se basó en ella para cuestionar la humanidad del resto de los habitantes del mundo. Las pruebas de esta afirmación las encontramos en el colonialismo y el trato que los europeos aplicaron en China, India, África y en Nuestra América, lugares con culturas milenarias que no fueron respetados, porque el pensamiento eurocéntrico entendió que lo verdaderamente humano ya había sido, pensado, discutido, expresado y propuesto en Europa, ésta lo impuso en el mundo, el que desde Colón podía considerarse completo.

En nuestra opinión la virtud de Francisco de Vitoria consistió en dar los primeros pasos de un pensamiento humanista que en su utopía contempló a la totalidad de las naciones como una gran república, capaz de dictar leyes justas y convenientes a todos, acompañadas por un tribunal que castigue a los hombres perniciosos y malvados. La razón de esto es que el obrar justo permite vivir en sociedad, por ello los príncipes y gobernantes deben educar al pueblo, porque la potestad civil y el obrar justo son la base de la paz.

Vemos que el maestro salmantino en el siglo XVI se anticipó a la problemática de la relación entre Estados, que lo llevó a 'pensar' la utopía de la 'comunidad de naciones' que aún hoy requiere mucho debate. Fue la dinámica comprensión de su contingencia, de su propia temporalidad la que le hizo producir un saber comprometido con la paz que lo puso en la modernidad. Estas preocupaciones del maestro de Salamanca la tuvieron otros filósofos, y es el caso que en la lectura de *La Paz Perpetua*, obra de Immanuel Kant (1724-1804), encontramos un pensamiento afín con el de Vitoria. En efecto, podemos advertir algunas coincidencias como: el

valor del hombre como sujeto de derechos, la utopía de naciones, y la necesidad de limitar el poder de los gobernantes, que reafirman nuestra postura de que el pensamiento vitoriano había entrado en la modernidad

3. Posibilidad de una paz duradera: Vitoria y Kant

La reflexión sobre la posibilidad de llevar una vida gozando de paz está presente en muchos filósofos y también están de acuerdo en las causas de la guerra. A finales del siglo XVIII, como todos los siglos de la historia, con muchas guerras en su haber, Immanuel Kant escribe un opúsculo: *La paz perpetua* (1795), en el que propone pasos de un método seguro hacia la paz.

Las experiencias de vida sobre las guerras que les tocó vivir llevaron a Vitoria y a Kant, a elaborar teorías sobre la paz y los límites al derecho de guerra. Habermas (1997) nos dice:

Kant basa la deseabilidad de esa paz en los males producido por aquella clase de guerra emprendida por los soberanos europeos de entonces con la ayuda de sus mercenarios. Entre esos males no nombra en primer lugar a las víctimas mortales, sino el «horror de la actividad violenta», las «devastaciones», sobre todo los expolios y el empobrecimiento del país debido a las cuantiosas contribuciones de la guerra y, como posibles consecuencias de la guerra, el sometimiento, la pérdida de la libertad, el dominio extranjero. A eso se añade el embrutecimiento de las costumbres cuando los súbditos son instigados por el Gobierno a acciones ilegales (por ejemplo, a convertirse en francotiradores o en asesinos), al espionaje o a la propagación de falsas noticias o al disimulo. Aquí se muestra el panorama de la guerra limitada, que desde la Paz de Westfalia de 1648 se había institucionalizado mediante el derecho internacional en un sistema de potencias como un medio legítimo de solución de conflictos. (p. 62)

Es decir, los males de la guerra no acaban con la guerra misma, luego, en tiempos de paz la destrucción de la moral, la ilegalidad de las acciones y el miedo a los demás, llevan a conductas que muestran tal descrédito por lo social que se pone en riesgo de destrucción a la sociedad organizada.

Ya hemos afirmado que la guerra causó una fuerte conmoción en el espíritu de Vitoria, el cual le dedicó varios momentos de sus Relecciones. Pero el maestro salmantino no se engañó, supo que la guerra era el motor de la sociedad de su tiempo, no se podía borrar de un plumazo. La idea principal fue: 'el fin de la guerra es la paz y la seguridad de la república'. No ignoró la destrucción y los daños irreparables que se causan en las operaciones militares, por ello propone un 'derecho de guerra' en el que limita lo que se puede hacer en una guerra justa. Al respecto Urdánoz nos dice:

el Fin general de la guerra es el restablecimiento de la justicia y del derecho, cuya violación por el adversario es causa de la guerra, el fin superior es la paz que deviene de esa restauración de la justicia y el derecho. El fin inmediato es la defensa de la nación, de la vida y bienes de todos sus miembros. Terminada la guerra permanecen otros fines como la recuperación de bienes y derechos sustraídos por el adversario. La reparación de los daños y/o compensación de los mismos. Por último se debe seguir un plan de medidas tendientes a asegurar una paz estable. (Urdánoz, 1960, p. 801-802)

Ahora bien, Kant y Vitoria parten de fundamentos distintos aunque estrechamente relacionados, Vitoria lo hace desde la potestad civil, y su necesidad para la formación de la República. Es el Estado el que tiene la capacidad de declarar la guerra justa y no vale la opinión del príncipe o la voluntad del rey, si antes no hubo un verdadero discernimiento de las causas por las que se llegaría a una guerra. Así puso límites al poder del monarca ya que fue testigo de que la simple voluntad del rey llevó al Estado a la guerra.

El fundamento del que parte Kant es:

La constitución republicana, además de la pureza de su origen, que brota de la clara fuente del concepto de derecho, tiene la ventaja de ser la más propicia para llegar al anhelado fin: la paz perpetua. He aquí los motivos de ello. En la constitución republicana no puede por menos de ser necesario el consentimiento de los ciudadanos para declarar la guerra. Nada más natural, por tanto, que, ya que ellos han de sufrir los males de la guerra –como son los combates, los gastos, la devastación, el peso abrumador de la deuda pública, que trasciende a tiempos de paz–, lo piensen mucho y vacilen antes de decidirse a tan arriesgado juego. (Kant, 1994, p. 6)

En la constitución republicana Kant encontró el fundamento para poner límites al poder de los soberanos europeos, ello lo hace sobre la base de su idea de la autonomía del hombre, que encontramos en su obra *Ideas para una Historia Universal en clave Cosmopolita* (1784). Allí explica en qué sentido las acciones humanas pueden ser subsumidas bajo leyes universales. A partir de nueve principios muestra cómo la historia progresa en virtud de la autonomía y de la insociable sociabilidad del hombre hacia lo mejor. Pero tratar de disponer a los hombres que conforman una sociedad en orden a lo mejor, es desatar un antagonismo entre ellos. Para evitar la destrucción de la sociedad ese antagonismo se convierte en la ‘causa’ del orden legal que se propone como fin, alcanzar lo mejor. Dice Kant: “Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad” (Kant, 1994, p. 3). El valor social del hombre se perfila como lo que se construye a partir de ese antagonismo hostil, la insociabilidad “de la que nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto a sus pretensiones egoístas” (Kant, 1994, p. 3). De esta manera se conforma una sociedad civil para la administración del derecho y se dan los pasos firmes para lograr la paz perpetua. Se trata de una sociedad civil de sujetos que gozan por la constitución republicana de la capacidad de consentir o no, en una guerra. Veamos cómo se define la autonomía

El ‘tercer principio’ de este ensayo dice:

La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que o participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se ha procurado por medio de la propia razón. (Kant, 1994, p. 2)

La naturaleza racional del hombre posibilita, por sobre su existencia animal la libertad. La condición de la razón es de ser creativa, lo que genera los medios, las herramientas y modos de supervivencia por las que el hombre es capaz de producir su propia felicidad. Esto ha sido perfeccionado a través de generaciones de hombres. “El hombre no debía ser dirigido por el instinto o sustentado e instruido por conocimientos innatos; antes bien, debía extraerlo todo de sí mismo” (Kant, 1994, p.

2). Es decir que el hombre debía darse a sí mismo una forma de vida que abarcara todos los órdenes de la existencia, de aquí que la razón es la fuente de su autonomía. El hombre así entendido no es medio, sino fin, de acuerdo con su obra *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785). Se cree que este opúsculo de Kant fue compuesto en paralelo con su *Ideas para una Historia Universal...* por la coherencia de las ideas, en efecto, en la *Sección Dos* señala que todos los elementos de la naturaleza actúan de acuerdo con las leyes, pero solamente los seres racionales están capacitados para reconocer y consultar las leyes y así guiar su comportamiento. Si el ser racional pertenece al reino de los fines, como miembro de él no está sometido a la voluntad de otro.

“En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente, en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por lo tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad” (Kant, 2007, p. 47-48)

Y como ya se dijo, no está sometido a voluntad alguna porque ello es condición para que sea fin en sí mismo, por ello: “La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (Kant, 2007, p. 49). En síntesis, cuando Kant se fijó en la constitución republicana para alcanzar la paz perpetua, lo hizo porque ésta era capaz de garantizar el consentimiento de los ciudadanos por sobre la voluntad del rey, para declarar la guerra. En otras palabras, la constitución republicana garantizaba el respeto por la dignidad del hombre, su autonomía y libertad; porque en las constituciones donde el súbdito no es ciudadano, el jefe del Estado no es un conciudadano sino un amo, y la guerra es una especie de diversión que puede ser declarada por muy leves motivos, donde el cuerpo diplomático tiene la responsabilidad de cubrir las apariencias y poner una justificación plausible. (Kant, 1994, p. 6)

Respecto del poder de los soberanos, ambos pensadores sostienen que debe estar limitado para alcanzar una paz duradera. Los instrumentos para limitarlos son distintos pero emergen de la misma raíz, la sociedad humana y su ordenamiento racional. En Vitoria se trata de la potestad civil que avala la creación de un derecho de guerra que exprese lo lícito y lo ilícito en una guerra justa. En Kant la limitación se

consigue a través de la constitución Republicana, lo que implica que debe darse al mismo tiempo una forma de gobierno coherente pues:

Si la forma de gobierno ha de ser, por tanto, adecuada al concepto del derecho, deberá fundarse en el sistema representativo, único capaz de hacer posible una forma republicana de gobierno; de otro modo, sea cual fuere la constitución del Estado, el gobierno será siempre despótico y arbitrario. (Kant, 1994, p. 8)

Hemos advertido una coincidencia respecto de la posibilidad de una Paz duradera entre los Estados, y es que ésta debe fundarse en el Derecho de gentes. Veamos cómo lo propone cada uno de ellos.

Cuando tratamos la utopía vitoriana ésta era presentada así: “corolario: que el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes” (Vitoria, 1960, p. 191-192). Haremos foco en algunos aspectos: el primero es poner de relieve que el pacto y convenio entre los hombres le da la fuerza al derecho de gentes y en consecuencia tiene fuerza de ley. El segundo es que la expresión ‘pacto y convenio de los hombres’, no tiene un espacio y tiempo definido. No es el caso de que este convenio haya sido instituido en un determinado tiempo, o sea obra de determinados hombres. No puede adjudicarse a europeos, asiáticos o africanos, y que por ello queden excluidos algunos hombres. ‘Pacto y convenio de los hombres’ no excluye ni margina a ningún hombre. En tercer lugar cuando dice que “el orbe todo’ forma de cierta manera una república”, solo quiere afirmar que puede darse un orden en el contexto de los pueblos, pero no aclara qué tipo de orden es. De ello no se puede inferir que una Nación o Estado por poseer determinadas características (poder militar por ejemplo), deba ser la cabeza de esa república universal. Tampoco puede concluirse que los Estados del orbe deban resignar su soberanía por pertenecer a este orden. Lo que afirma Vitoria es que ‘el orbe todo’ tiene el poder de dar leyes justas y convenientes para todos, como son las del Derecho de gente y que en ellas se encuentra la posibilidad de la Paz. Marcados estos aspectos veremos la posición de Kant.

En la obra de referencia *La paz perpetua* nos dice:

Sin embargo, la razón, desde las alturas del máximo poder moral legislador, se pronuncia contra la guerra en modo absoluto, se niega a reconocer la guerra como un proceso jurídico, e impone, en cambio, como deber estricto, la paz entre los hombres; pero la paz no puede asentarse y afirmarse como no sea mediante un pacto entre los pueblos. Tiene que establecerse una federación de tipo especial, que podría llamarse federación de paz –*faedus pacificus*–, la cual se distinguiría del tratado de paz en que éste acaba con una guerra y aquella pone término a toda guerra. Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado, sino simplemente mantener y asegurar la libertad de un Estado en sí mismo, y también la de los demás Estados federados, sin que éstos hayan de someterse por ello (...) a leyes políticas y a una coacción legal. (Kant, 1994, p. 9-10)

En este caso queda claro el papel de la razón que se pronuncia contra la guerra, le niega un estatus de proceso jurídico e impone como deber la paz entre los hombres. En este momento aparece la necesidad del pacto entre los pueblos, lo cierto es que la razón alumbra el camino para lograr la paz, pero ese camino debe asegurarse por medio de un acuerdo, un pacto entre los pueblos, basado en una relación simétrica, donde no exista un Estado que haga las veces de director o principal, y que por ocupar tal papel, de alguna manera detente algún poder especial, lo que nos remitiría a una idea de república universal. De ocurrir esto la soberanía de los demás pueblos se vería en entredicho, lo que no puede admitirse, pues con el tiempo se convertiría en causa de guerra. Según Kant la solución está en una forma, la federación, que mantenga y asegure la libertad de cada Estado individualmente y la de todos los Estados federados. De esta manera todos se obligan a resolver cualquier problema sin recurrir a las armas, sino por medio de algún procedimiento. Si por un tratado o convenio fundado en el Derecho, dos o más Estados beligerantes acaban con una guerra, la federación de Estados apoyados en el Derecho debe acabar con todas las guerras, por voluntad de todas las naciones que componen la Federación.

De esta manera arribamos al siguiente momento en que: “La razón une por necesidad ineludible la idea de la federación con el concepto del derecho de gentes; sin esta unión carecería el concepto del derecho de gentes de todo contenido pensable” (Kant, 1994, p. 10).

Nos parece que la idea de una federación de pueblos en la que, ningún pueblo vea mermada su soberanía por adherir a ella; que tome como base el derecho de gentes que rechaza la guerra como solución de conflictos, por haberse establecido un convenio entre los pueblos, y que por ese rechazo, quede como única posibilidad y herramienta idónea, el convenio, para solucionar las diferencias entre los pueblos; esta idea se plantea como ideal regulador y por ello se constituye en utopía.

Encontramos similitudes entre ambos pensadores, la paz como preocupación en ambos que conduce a una idea utópica, en la que se presenta la necesidad de una comunidad internacional, federada en Kant y que Vitoria denominó república, no porque la considere un Estado, sino en el sentido de 'sociedad'; que además no le atribuye a ningún Estado o Nación su dirección, porque el concepto 'el orbe todo', implica que entre ellos debe darse una relación totalmente simétrica. En ambas posiciones el Derecho de gentes tiene una función fundamental en la consecución de la paz, y es la de negar a la guerra como instrumento jurídico para alcanzar la paz. Ambos coinciden en que debe darse entre los pueblos un pacto o acuerdo como base y que debe formalizarse en: 'una cierta República' –posición de Vitoria– o en 'Federación de paz' –según Kant–. El instrumento legal válido de ambas instituciones es el Derecho de gentes, porque en sus leyes puede identificarse todo pueblo.

3.1 Derecho de sociedad y comunicación natural y Derecho de ciudadanía mundial

Por distintas vías ambos sostienen la necesidad de una paz, sólo que Vitoria acepta la guerra justa, como instancia para conseguirla y establecer un estado de derecho. Esta instancia es rechazada por Kant pues no consiente en pensar la guerra como posibilidad de lograr la paz. Ambos están de acuerdo en que, en la naturaleza del hombre está la guerra como instrumento para la defensa de la propia vida y de los bienes necesarios para la propia existencia y la de la familia; pero también para rechazar cualquier agresión externa a su pueblo, y en este caso el colectivo 'pueblo' es la familia extensa de todo sujeto.

En la idea de hombre que tienen ambos pensadores la razón es fundamental, también están de acuerdo en que es un ser valioso que necesita de lo social para su desarrollo. Pero no pierden objetividad cuando analizan ciertos hechos. A Vitoria se le ‘hiela la sangre’ al enterarse de lo hecho por los españoles en Perú, y Kant se queja de la perversidad de la naturaleza humana que mantiene cierto recato cuando el propio Estado le pone límites por medio de las leyes, pero que en las relaciones entre pueblos libres, sin ningún impedimento, manifiesta toda su perversidad, según dice en *La paz perpetua* (1795): “Si se considera la perversidad de la naturaleza humana, manifestada sin recato en las relaciones entre pueblos libres –contenida, en cambio, y velada en el estado civil y político por la coacción legal del gobierno–, (...)” (Kant, 1994, p. 9). O bien: “la maldad de la humana naturaleza hace necesaria la coacción” (Kant, 1994, p. 24).

Podemos afirmar que ambos filósofos tuvieron una visión y crítica similar del hombre, en la que no quedó de lado la situación personal de cada uno de ellos. Ambos vivieron sus vidas marcadas por la influencia de la guerra, fueron profesores universitarios y sus escritos no pasaron inadvertidos para sus contemporáneos.

Pero Vitoria, que fue testigo del impacto que causó la aparición del Nuevo Mundo y de la idea de que estaba completo; de las acciones de conquista tanto de España como de Portugal para ganar territorios en América y África; de la necesidad de justificar con títulos de propiedad lo conquistado; de la existencia de los ‘barbaros’ de América y del cuestionamiento de su humanidad, respondió con un involucramiento presente en sus *Relecciones*. Por ello sufrió presiones de los juristas de la corte y esto se nota en los temas relacionados con el nuevo mundo, donde afirmó ideas contra la realidad que él conocía. Como ejemplo veamos un mismo tema y su argumentación, en el que Kant puede tratarlo libremente y Vitoria no. En líneas generales nos referimos a la afirmación de que todo hombre tiene derecho a ser admitido y no hostilizado, en cualquier sociedad de la tierra. Veamos el contexto en que Kant y Vitoria lo tratan:

El Tercer artículo definitivo de la paz perpetua dice: “El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad.” (Kant, 1994, p. 10) Y Kant aclaró que no es ‘filantropía’, sino que este artículo está fundado en el ‘derecho’, por ello lo definió de la siguiente manera:

Significa hospitalidad, el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro. Éste puede rechazarlo si la repulsa no ha de ser causa de la ruina del recién llegado; pero mientras el extranjero se mantenga pacífico en su puesto no será posible hostilizarle. No se trata aquí de un derecho por el cual el recién llegado pueda exigir el trato de huésped (...), sino simplemente de un derecho de visitante, que a todos los hombres asiste: el derecho a presentarse en una sociedad. (Kant, 1994, p. 11)

En Vitoria, este derecho se encuentra en la primera Relección *Sobre los indios*, donde entre otros temas aborda el problema de las causas de la sujeción de los indios a la Corona. Presenta siete Títulos ilegítimos y otros ocho legítimos, entre éstos últimos el primer Título que menciona el maestro salmantino es: “De la sociedad y comunicación natural.” Que como primera conclusión señala: “Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírselo los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos” (Vitoria, 1960, p. 705). De acuerdo con esto Vitoria afirma que los españoles tienen derecho a comerciar con los bárbaros; también a participar como iguales de ‘aquellas cosas que entre los bárbaros sean comunes’; a gozar de la ciudadanía en caso que a los españoles les nazcan hijos allí; que si lo anterior les es negado y los bárbaros los quieren expulsar con violencia, ‘los españoles pueden defenderse (...) construir fortificaciones y defensas, y llegar a la guerra justa con el desenlace de que los bárbaros queden bajo su poder. (Vitoria, 1960, p. 706-712)

Este Título ha sido muy criticado porque si conocía la realidad que se vivía en América y que le hacía ‘helar la sangre’, no se entiende que lo postule como título de sujeción de los indios. Los españoles no habían ido a peregrinar, comerciar o conocer las Indias. Desde el inicio fueron hostiles, invadieron y se apoderaron de tierras, metales preciosos y aplicaron sistemas de trabajo esclavo a los ‘barbaros’ de América.

Sin embargo el derecho de Sociedad y comunicación natural existe y es muy actual su problemática, si tenemos en cuenta la experiencia que viven los países de Europa con los refugiados que huyen de sus países de origen a causa de la guerra y son rechazados o enrejan las fronteras para que no ingresen al país. Se trata de la

deshumanización que se consigue al mirar sólo la masa de refugiados y no al hombre que ha perdido su identidad porque ya no tiene un lugar en el mundo. Y es ésta la realidad que tanto Vitoria como Kant entendieron que se daría porque lo moral no está internalizado en el hombre.

Nosotros hemos preferimos dejar hablar a Kant cuando postula el derecho de ciudadanía universal. A manera de *mea culpa* dice:

Si se considera, en cambio, la conducta “inhospitalaria” que siguen los Estados civilizados de nuestro continente, sobre todo los comerciantes, espantan las injusticias que cometen cuando van a “visitar” extraños pueblos y tierras. Visitar es para ellos lo mismo que “conquistar”. América, las tierras habitadas por los negros, las islas de la especiería, el Cabo, eran para ellos, cuando los descubrieron, países que no pertenecían a nadie; con los naturales no contaban. En las Indias orientales –Indostán–, bajo el pretexto de establecer factorías comerciales, introdujeron los europeos tropas extranjeras, oprimiendo así a los indígenas; encendieron grandes guerras entre los diferentes Estados de aquellas regiones, ocasionaron hambre, rebelión, perfidia; en fin, todo el diluvio de males que pueden infligir a la Humanidad. (Kant, 1994, p. 11)

Al leer este pasaje nos extraña que Kant no conociera la obra de Francisco de Vitoria, porque toda su exposición puede ser tomada como una certera crítica a ese título presentado como legítimo, pero que encerró un desajuste con la realidad que Vitoria conocía y de muy buenas fuentes. En el fragmento que aportamos, respecto de lo que pueden hacer ‘los Estados civilizados de nuestro continente, sobre todo los comerciantes,’ se advierte en Kant una fuerte crítica que supera un pensamiento eurocéntrico, y esa acción de los europeos no le cambió la idea sobre el hombre ni sobre las posibilidades de una paz perpetua.

Entendemos que no le faltó fundamentos a su crítica, porque a diferencia de Vitoria, que no tuvo un monarca dedicado al estudio y las letras (salvo Solimán, pocos líderes habían recibido instrucción), Kant vivió en tiempos de soberanos ilustrados como es el caso de Carlos III (1716-1788), Leopoldo II de Austria (1747-1792), Catalina de Rusia (1729-1796), y el mismo rey de Prusia Federico II el grande (1712-1786), que hizo estudios de filosofía bajo la dirección de Voltaire (también mentor de Catalina de Rusia), de estos estudios es su *Tratado Anti Maquiavélico*

(1739). Por otro lado a Kant le tocó vivir la guerra por la que Federico II anexó Silesia a Prusia, y la Guerra de los siete años que causó enormes pérdidas en vida en el mundo entero, pues se luchó en América, Europa y las posesiones coloniales en India, lo que fue causa de la frase popular: “la única paz perpetua posible, es la de los cementerios”. Es decir, monarcas que se formaron en ciencia, filosofía y arte, tomaron decisiones que causó la ruina de ciudades, no sólo en Europa, sino en el resto del mundo. Como consecuencia hubo destrucción de economía y hambruna a tal punto que fue mayor la mortandad al finalizar las operaciones militares que durante las mismas. No creemos necesario ahondar más para comprender la expresión “Si se considera, la conducta ‘inhospitalaria’ que siguen los Estados civilizados de nuestro continente...” (Kant, 1994, p. 11).

Por este trabajo Kant no recibió ningún tipo de sanción (sí tuvo una en el año 1793 por escribir sobre religión en su obra: *La Religión dentro de los límites de la mera razón*). En cambio Francisco de Vitoria fue censurado por Carlos V, quién envió instrucciones al prior del Colegio San Esteban de Salamanca, por las ideas vertidas en ambas Relecciones *Sobre los indios*, ordenó:

(...) que ahora ni en tiempo alguno, sin expresa licencia nuestra, no traten (...) ni hagan imprimir escritura alguna tocante a ello (la posesión de las colonias de América), de lo contrario yo me tendré por deservido y lo mandaré proveer como la calidad del negocio lo requiere. (Rovira, 2004, p. 121)

Hernández Martín, biógrafo de Vitoria escribe al respecto de lo efectiva de esta censura: “Francisco de Vitoria no trató ya en sus Relecciones temas similares” (Hernández Martín, 1995, p. 136).

Por último comentaremos una diferencia que podemos señalar a partir del análisis de Habermas a esta obra de Kant. Dice:

Kant pensaba en conflictos limitados espacialmente entre Estados individuales y alianzas, no todavía en guerras mundiales. Pensaba en conflictos entre gabinetes y Estados, no todavía en guerras civiles. Pensaba en guerras limitadas técnicamente, que permitían la diferencia entre tropas combatientes y población civil, todavía no en luchas de partisanos y en el terror de las bombas. Pensaba en guerras con objetivos limitados políticamente, no todavía en guerras

de aniquilación y expulsión motivadas ideológicamente. (Habermas, 1997, p. 63)

Este análisis nos parece riguroso y en algún caso no pertinente, pues entendemos que Kant fue testigo durante la Guerra de los Siete Años de muchos de los males que según Habermas, el filósofo prusiano no pensó. Un repaso de esos años muestra crímenes de guerra y objetivos no tan limitados políticamente, para los que Kant buscó la solución en la constitución Republicana y la autonomía del ciudadano. O cómo se puede entender la 'insociable sociabilidad' del hombre, sin hacer una alusión al peligro de la guerra civil o motivada por la religión o la ideología. Afirmar que Kant no pensó en la aniquilación o la expulsión de poblaciones, sería relativizar los hechos entorno a la anexión de Silesia a Prusia, hecha por Federico II, y creer que no influyeron en la propuesta kantiana del derecho de ciudadanía universal.

Si a la crítica que Habermas hace a Kant la aplicamos sobre Francisco de Vitoria, podemos considerar que de parte del maestro salmantino hubo una lectura realista de la política de su tiempo, entendió que su país con Carlos V enfrentaba una guerra casi mundial que se libraba en tres espacios geográficos distintos. En Europa contra países europeos y el Imperio Otomano, en el Mar Mediterráneo y la costa africana contra el Imperio Otomano, y en América por la conquista. Esto lo llevó a involucrarse al punto de escribir a su amigo el Condestable de Castilla para que se opusiera a la guerra contra Francia, como ya comentamos en el capítulo segundo de este **trabajo**.³⁵ Vitoria no pasó por alto la guerra civil y así lo expresó al comentar el hostigamiento que los peruleros hacían a los súbditos indios de Perú, en la carta a Miguel de Arcos. Durante la conquista los españoles no distinguieron entre combatientes y población civil, hubo aniquilación y expulsión por razones de ideología, la de considerar a los indios seres inferiores, 'casi micos'. También hubo guerra por motivos religiosos lo que fue objeto de algunas de las Relecciones. Para el maestro de Salamanca los males que produce la guerra se esparcen por todos los pueblos y no es posible calificarla como 'conflicto limitado'. Por esta razón la sociedad de naciones era la solución para que el derecho de *sociedad* y

³⁵ **Al respecto véase nuestra nota de pie de página n° 9**

comunicación natural pudiese cumplirse con garantías de paz para todos los hombres.

Respecto del Derecho de Injerencia Humanitaria que tratamos en este capítulo, de la lectura de *La paz perpetua*, y de este ‘derecho de ciudadanía universal’, entendemos que Kant no estaría de acuerdo con él, pues en su programa de paz que debían seguir los gobiernos interesados en conseguir una paz duradera señala entre los Artículos preliminares que “Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución o el gobierno de otro Estado. (...) Inmiscuirse en sus pleitos domésticos sería un escándalo que pondría en peligro la autonomía de todos los demás Estados” (Kant, 1994, p. 4). Esto no significa que no se atiendan las injusticias internas que sufran algunos ciudadanos, pero no tiene respuesta para solucionar este tipo de conflicto. En este caso Habermas entiende que Kant pensó conflictos limitados y no porque no estuviera dada la discusión, pues el filósofo prusiano hizo referencia a los autores que hemos citado al tratar el Derecho de Injerencia Humanitaria. Según Kant, el derecho a la guerra no puede ser considerado porque siempre será arbitrario, nos dice:

Todavía no se ha atrevido ningún Estado a sostener públicamente esta opinión (del Derecho a la guerra). Acógenese de continuo a Hugo Grocio, a Puffendorf, a Vattel y otros – ¡triste consuelo! –, aun cuando esos códigos, compuestos en sentido filosófico o diplomático, no tienen ni pueden tener la menor fuerza legal, porque los Estados, como tales, no se hallan sumisos a ninguna común autoridad externa. Citan a esos juristas sinceramente para justificar una declaración de guerra (...). (Kant, 1994, p. 9)

Es por ello que la existencia de una Federación de Estados libres constituida por las naciones del orbe, puede dar una ley de ciudadanía mundial, es decir dictar las condiciones de una hospitalidad universal. Con la que Francisco de Vitoria estaría de acuerdo, pero que nosotros desde Nuestra América le criticamos que no se ajustó a la realidad que se vivió y un derecho de esta naturaleza no puede justificar el dominio de uno sobre otro.

El problema que enfrentaron ambos pensadores, la paz entre las Naciones, tiene vigencia en nuestros días porque los intereses de algunos hombres de determinados

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

Estados están por sobre los de la comunidad internacional. No se da una moral que sirva de referencia a los actos de los hombres, en especial en la política.

Puede observarse esto en los actuales Estados, imperfectamente organizados aún; los hombres se aproximan, en su conducta externa, a lo prescrito por la idea del derecho, y, sin embargo, no es seguramente la moralidad la causa de esa conducta, como asimismo la moralidad interior no es seguramente la que ha de producir una buena constitución, sino más bien ésta la que podrá contribuir a educar moralmente a un pueblo. (Kant, 1994, p. 15)

Cerramos el capítulo donde nos hemos ocupado de una utopía y un derecho, dos propuestas de Francisco de Vitoria que surgidas de su humanismo muestran su preocupación porque el hombre pueda vivir dignamente en un mundo en paz. Pero como la mirada a estos temas ha sido desde nuestra América, nos ha llamado la atención y por ello hemos incluido una relación entre la utopía vitoriana y la idea de la Paz perpetua de Immanuel Kant, pues ambos filósofos mantuvieron la confianza en el hombre y su razón, para construir un gobierno a escala mundial, donde las leyes eduquen y permitan la solución de los conflictos sin que se derrame la sangre de los inocentes.

CONCLUSIONES

En las páginas precedentes hemos analizado las ideas de fray Francisco de Vitoria en torno al poder, la conquista, la guerra y la paz, y la vigencia de las mismas.

Nuestro trabajo tomó como marco de referencia teórico – metodológico, la Historia de las Ideas filosóficas Hispanoamericanas, esto nos ha permitido apreciar el pensamiento de fray Francisco de Vitoria dentro de su contexto espacio – temporal, pero mirado desde Latinoamérica, es decir, desde nuestra propia realidad con el objeto de aportar herramientas para una mejor comprensión de nuestro presente. Ahora expondremos las conclusiones del análisis de las ideas de Vitoria, de acuerdo al ángulo desde el que fue hecho.

1. Importancia del marco histórico – político del tiempo de Vitoria

El estudio de las ideas de Vitoria implicó que nos adentráramos en el debate que se dio entre 1500 y 1550, respecto del poder y su ejercicio por parte del emperador y el papa, en el que además se tenían en cuenta las consecuencias que esto traería sobre los pueblos del viejo y el Nuevo Mundo. El maestro salmantino, como ningún otro hombre podía sustraerse a su tiempo, es decir, al momento concreto en que el profesor de prima de Teología, de la Universidad de Salamanca, Francisco de Vitoria impartía sus clases, y desde el desarrollo de su programa de estudios reflexionaba sobre su realidad, así produjo una serie de documentos, las Relecciones, en las que volcó su particular visión sobre los temas que definían las políticas de los líderes de su tiempo.

Por esta razón en el primer capítulo de nuestra investigación nos abocamos a bosquejar el contexto histórico de las condiciones de producción de su discurso. Por ello identificamos los sujetos que por el poder que detentaban, estaban en condiciones de modificar la realidad política, social y económica no ya de su Estado, sino que por la acción de conquista podían, y lo hicieron, modificar la de los demás

hombres, oponentes o aliados, en la carrera por conseguir un dominio sobre el mundo conocido.

En este juego de tensiones de poder mostramos que banqueros y comerciantes cumplieron un papel destacado. Durante la modernidad el movimiento de los capitales necesarios tanto para el comercio como para el movimiento de tropas y otros recursos, hizo de la banca un instrumento imprescindible para la acción de conquista. Cada uno de los actores nombrados, Solimán, Carlos V y Francisco I, dispuso de familias de banqueros y comerciantes que proveyeron el dinero para llevar a cabo sus empresas.

Este planteo dejó en evidencia que el tejido de las relaciones bélicas que se dio en el siglo XVI respondió a objetivos de la política expansionista moderna. Para presentar los objetivos de cada uno de los actores aludidos, recurrimos a la noción de *Pretensión de verdad*, de J. Habermas, así, la defensa con razones, de la pretensión de verdad, frente a las objeciones de los oponentes, constituyó el debate teórico discursivo. Carlos V y Francisco I apoyaron sus pretensiones en planteos originados en la Edad Media, pero que se habían proyectado a la modernidad, revisados y puestos a punto por los juristas, teólogos y demás funcionarios que constituyeron las 'juntas' que definieron las políticas de su tiempo. En esos estudios tuvieron un papel preponderante las universidades como París y Salamanca, donde se formó y desarrolló su labor Francisco de Vitoria; fueron el crisol donde se debatieron y elaboraron las ideas de acuerdo a las necesidades políticas, económicas, jurídicas, sociales y otras, de los distintos monarcas que pugnaban por el control de Europa.

Solimán el Magnífico construyó su pretensión en base a legislar el intercambio comercial de su tiempo para generar una fuerte barrera aduanera a la que respaldó con un poderoso ejército. Esto resultó en una nueva forma de mercado que por su extensión y riqueza podía destruir un Estado a partir de la presión que ejercía en el intercambio comercial.

De esta manera la 'Comunidad cristiana' de Carlos V; la 'Tolerancia y coexistencia pacífica' de Francisco I, y la que construyó Solimán basada en la legislación del comercio de su tiempo, o 'poder por medio del control de aduanas', fueron el campo de la lucha teórica de los humanistas de ese tiempo.

Para completar el contexto consideramos pertinente poner en discurso a otros actores de indudable autoridad. Para este debate se hizo necesario introducir un nuevo instrumento y empleamos el concepto de ‘universo discursivo’ de Arturo Roig. De esta manera se amplió nuestro horizonte de comprensión de las condiciones de producción del discurso vitoriano. El nuevo instrumento nos permitió una forma de abordaje de las condiciones de producción al incluir el discurso de los humanistas que se cuestionaban: la propiedad del Nuevo Mundo, la humanidad o no de sus habitantes y la moral de estas acciones bajo la forma de la virtud de la justicia.

La idea de que los discursos y secundariamente a ellos, los textos, no alcanzan su sentido o significado completo sino en el contexto en que fueron expresados, aportó claridad al debate del hombre, el poder y el Nuevo Mundo. Para ello incluimos autores coetáneos a Vitoria, comprometidos con alguna posición y entre los que se dieron fuertes discusiones. Los discursos de Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), fray Antonio de Montesinos (finales S. XV - 1545), fray Bartolomé de Las Casas (1484-1566) y Ginés de Sepúlveda (1490-1573), dejaron ver su opinión sobre esos temas desde posiciones definidas por las funciones que cumplían en la administración de Carlos V, algunos a favor y otros en contra de las ideas de Vitoria.

De esta manera en nuestro primer capítulo mostramos el marco de tensión política del tiempo de Francisco de Vitoria, y el diálogo entre humanistas respecto del indio. La influencia de un mundo nuevo no sólo por los descubrimientos, sino por el tejido de relaciones de poder, capital y derecho que comenzó a desarrollarse desde Europa.

2. Una biografía de los años de producción de fray Francisco de Vitoria

Nuestra propuesta de mostrar el marco histórico de las tensiones de poder que se daban en Europa nos llevó a ubicar a Francisco de Vitoria en un espacio – tiempo, acotado a los años en que produjo sus *Relecciones*, porque nuestra posición es que sus ideas guardaron una íntima relación con los hechos históricos de su cotidianidad, en especial, con la guerra.

El instrumento de trabajo para hacer el recorte temporal que nos permitió considerar el entramado histórico vivido por Vitoria, es el concepto de ‘trayectoria’ de

Pierre Bourdieu, donde cada momento de 'la vida' tiene sentido en un 'todo' vinculado a una realidad temporal, frente a la cual el hombre se constituye en sujeto. De esta manera fue posible acceder al momento de la trama que llevó al maestro salmantino tanto a afirmar como a dudar o desplazar su pensamiento cuando se ocupó de temas relacionados con la paz, el poder y el derecho de guerra.

Establecimos un recorte histórico de 18 años que abarcó desde 1522 a 1540 que corresponden a la última etapa de la formación en París y a la elaboración de las principales *Relecciones* que estudiamos en este trabajo. Ello nos permitió identificar el movimiento del pensamiento vitoriano en que el acontecimiento histórico se convierte en objeto de reflexión y aguda crítica por parte de Vitoria.

Mostramos la estructura de ese movimiento que articulamos en un esquema de cuatro pasos: a) un acontecimiento; b) conversión del acontecimiento en problema; c) respuesta de Vitoria a través de su cátedra en el ciclo lectivo; y d) producción y lectura pública de la *Relección* correspondiente. Advertimos entonces que del paso b) al d) se da la 'problematización' de Vitoria a través de su cátedra, al convertir al acontecimiento en parte del contenido del programa de la materia que dictaba. Para el dictado de sus clases, el acontecimiento estudiado, fue escrito en forma de texto e institucionalizado bajo la forma de *Relección*, un documento universitario que se leía públicamente y que por llegar a un público más amplio le trajo algunos problemas con las autoridades imperiales.

Otro aspecto positivo de trabajar con el concepto de 'trayectoria', acotada en el caso de Francisco de Vitoria a los años 1522-1540, es que nos permitió hacer foco en aquellos hechos, por los que algunos de sus seguidores, alaban en exceso al maestro de Salamanca.

Nos referimos a su regreso de Francia en 1523 para ocupar una cátedra en el colegio de élite San Gregorio y tres años más tarde a Salamanca como profesor de Prima de Teología. El San Gregorio era la institución donde se formaban los sujetos destinados a ocupar cargos de importancia en América o en otras partes del Imperio Español. Si Vitoria era tan importante que según algunos de sus biógrafos la Universidad de París lo quería para sí, por qué ésta institución no hizo un reclamo, como mostramos que era la costumbre de aquel tiempo, y le negaba la salida. Luego, y en plena guerra entre Francia y España, con los riesgos que ello implicó para traerlo al Colegio San Gregorio ¿por qué estuvo tan poco tiempo en esa

institución? ¿Será que no reunía el perfil docente que se requería para la formación de los funcionarios del Imperio? Tal vez fuesen los contenidos y cómo los enseñaba, a juzgar por su docencia en Salamanca, lo que hizo que se lo propusiera para la cátedra de Prima de Teología en lugar de fray Diego de Astudillo, quien por prelación debió rendir la oposición. Probablemente sus superiores consideraron que su enseñanza fuese más adecuada para la Universidad que para la finalidad del San Gregorio. Incluso, ¿cuál era la opinión que se tenía de la formación de la Universidad de París? ¿Se la veía como una amenaza para la enseñanza tradicional basada en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, el tomismo y el nominalismo de París? Estos y otros interrogantes fueron posibles a partir de la biografía acotada de Vitoria, y nos permitieron profundizar la mirada desde Nuestra América.

Respecto de Erasmo y contra la opinión que surge de la carta de Vives, consideramos que Vitoria no es un erasmista. Nos hemos basado en el *Parecer*, documento que Vitoria presenta a la junta que se ocupaba de los escritos del humanista holandés. En ese dictamen se evidencia el trato justo que el maestro de Salamanca da sobre la obra de Erasmo.

3. El fragmento y su importancia, compendio de la filosofía vitoriana

Uno de los objetivos que nos propusimos en este trabajo rezaba: Recuperar para el campo filosófico el fragmento de la Relección *Sobre la templanza* de Vitoria, que por los problemas que allí se abordan, puede ser considerado como un filósofo humanista.

En primer lugar hemos sostenido que la lectura de esta Relección fue hecha completa por el maestro de Salamanca. Pero las críticas que recibió de parte de colegas y autoridades imperiales (el cronista oficial de Carlos V, Ginés de Sepúlveda), más la debilidad del Papa Paulo III que por presión del Emperador revocó la Bula *Sublimis Deus* que trataba a favor de los indios temas semejantes; hizo que quitara el fragmento y lo enviara a su amigo Miguel de Arcos.

No creemos que el fragmento sea un resumen o un plan de trabajo a desarrollar en futuras Relecciones, porque no fue concebido en ese sentido, y sí como

desarrollo del problema de la antropofagia, los sacrificios humanos y su propuesta de solución.

En segundo lugar entendemos que es una síntesis de su humanismo. En ella presenta al hombre como bueno por naturaleza, social y capaz de organizarse políticamente a partir de la potestad civil que posee. Se trata de una concepción del hombre que tiene sus raíces en la moral, que se sustenta en el poder y la justicia como marco de lo complejo de las relaciones humanas.

Según Vitoria, el hombre tiene derecho a practicar sus creencias religiosas, éstas deben ser respetadas y, en el caso de que se cometan excesos en el culto, éste no es motivo para castigos violentos, salvo que puedan ser tipificados como delitos, en cuyo caso se debe aplicar lo que dicte la ley. Ahora bien, Vitoria señala que los que están en falta deben ser advertidos de su situación, antes de ser castigados. Si los delitos son graves y sólo para proteger víctimas inocentes admite la intervención armada de otra potencia; pero la fuerza interviniente no puede reclamar territorio ni otros bienes en concepto de resarcimiento.

Su propuesta de solución para este caso y para la política colonial que trata en el fragmento, ponen a Vitoria como un pensador de actualidad, sin embargo desde nuestra posición no es el defensor de los indios el que expone estas reflexiones. En efecto, Francisco de Vitoria se mantuvo ecuánime al punto de admitir que a los habitantes del Yucatán no se les debía hacer la guerra por un pecado tan grave como la antropofagia y los sacrificios humanos, porque no podían ser convencidos de su error, pero sí por cometer un crimen nefando, sacrificar hombres y comer carne humana. En cierto sentido lo que hizo no fue defender a los indios, sino darle forma jurídica a un acto cultural para aplicar el castigo que los juristas imperiales querían darle a un colectivo vencido e incorporado como provincia al Imperio Español. A diferencia de misioneros que estudiaron las costumbres y cultura de los indios, como fray Toribio Benavente Motolinía o el mismo fray Bartolomé de las Casas, el maestro salmantino no buscó entender o estudiar los ritos y sacrificios de los habitantes del Yucatán, y degradó lo cultural y cultural al punto de presentarlo como un delito a combatir. Si bien se esforzó por limitar el poder del emperador o autoridades para evitarles mayores males a los indios, no creemos que esto lo convierta en su defensor.

4. Afirmar, dudar y contradecir en el humanismo vitoriano

De la lectura del 'corpus' de la obra de Vitoria se desprende que el maestro de Salamanca no trabajó como un filósofo profesional. A sí mismo se consideraba un teólogo que empleaba una herramienta de trabajo, la filosofía. Pero su profesión era la docencia universitaria y por metodología didáctica propia de su tiempo, usaba el 'dictado'. Por ello debía escribir sus clases para dictarlas, pero como no conservó los manuscritos, en la actualidad lo dado en el aula lo conocemos por los apuntes de sus alumnos.

Para explicar los temas del programa y actualizar los contenidos se servía de ejemplos tomados de los problemas de la cotidianeidad política, social y económica, principalmente la guerra entre España y Francia, y los problemas de la conquista de América. Además del dictado de clases debió cumplir con otro ejercicio obligatorio que tenía como titular de una cátedra, era el de presentar anualmente a la finalización del ciclo lectivo, un resumen de las lecciones dictadas en clase. Estas Relecciones eran dadas públicamente y sólo se conservan las copias que la universidad hacía para dejar constancia del acto pues los originales se perdieron.

Esta es la razón por la que Francisco de Vitoria no elaboró un pensamiento sistematizado, pero como hombre involucrado y comprometido con los acontecimientos de su tiempo, su obra responde a esos problemas.

De acuerdo con lo expresado nos propusimos analizar las ambigüedades, desplazamientos y/o contradicciones en la concepción antropológica, ética y política que están presentes en distintos momentos del pensamiento vitoriano y que pueden ser categorizados por el humanismo de Vitoria como esfuerzos de comprensión de su tiempo. De esta manera hemos caracterizado la singularidad y originalidad de su humanismo, y buscamos actualizarlo como referente para la comprensión de los conflictos internacionales del presente. Insistimos en marcar una intencionalidad que surge de situarnos desde nuestra americanidad.

Los instrumentos que empleamos para el análisis fueron: la noción de 'universo discursivo' de Roig, a la que sumamos la de 'formación discursiva' y la de 'a priori histórico' de Foucault, para analizar un conjunto de discursos relativos al Poder, la Guerra y el Comercio, en los cuales emerge la concepción antropológica, ética y política de Francisco de Vitoria. Un conjunto de discursos que tratan estos temas, en

los que encontramos el quiebre de la coherencia de sus enunciados, lo que nos permitió observar desplazamientos, dudas y contradicciones, según las condiciones de realidad en que se dieron. Este sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares, denominado “archivo” por Foucault, o ley de lo que puede ser dicho, tuvo su importancia en nuestra investigación ya que algunos discursos de Vitoria quedaban fuera del archivo. Como algunas ideas traspasaban los límites impuestos por las regularidades de las prácticas discursivas de la época el maestro salmantino las desplazó, se contradijo o las suprimió.

Con estas herramientas analizamos tres temas: el poder, la guerra y el comercio, en tres momentos de su pensamiento, al ‘Afirmar’, al ‘Dudar’ y al ‘Contradecir’.

4.1 Afirmar

4.1.1 Poder

La guerra de la liga del ‘Cognac’ fue el *a priori* histórico rico en acontecimientos políticos y sociales que urgió la tarea de repensar las ideas del poder. Ésta liga estaba formada por un grupo de Estados, con diferentes formas de gobierno, monarquías, ducados, repúblicas parlamentarias, que tenían en común estar gobernadas por un ‘hombre fuerte’ en todos sus casos; y que por los avatares de la guerra cambiaban de bando y forma de gobierno, lo que puso en crisis la idea de poder. Durante el desarrollo de las acciones bélicas se produjo el “Saco de Roma” (mayo de 1527), cometido por las tropas imperiales. Fue un acontecimiento militar, político y social del que ni el mismo Carlos V tuvo conciencia de la gravedad de sus consecuencias. No sólo se zanjó la antigua disputa entre el Papado y el Imperio, por el origen del poder, sino que se hizo necesaria una reflexión sobre la razón de ser de la autoridad del gobernante, de su origen, alcance y sus límites; además debía incluir una reflexión sobre la posibilidad de que todos los hombres pudiesen convivir en paz.

Esto lo sostenemos porque la Relección Sobre el poder civil fue desarrollada en el curso lectivo 1527-1528 y dada públicamente en Navidad de 1528; si tenemos en cuenta que el ciclo lectivo comenzaba a fines de setiembre principios de octubre,

entonces Vitoria pudo usar para comentar en sus clases, la derrota del Papa y el saqueo de Roma por las tropas imperiales ocurridos en mayo de 1527.

Como consecuencia del saqueo y del largo encierro a que debió someterse el Papa en el castillo de Santángelo, hubo rupturas de alianzas importantes con Florencia y Ferrara. La primera recuperó su República y la familia D' Este el ducado de Ferrara, ambos Estados se pasaron al bando del Emperador e inclinaron la balanza de fuerzas a su favor.

Estos hechos mostraban la fragilidad de las políticas de algunos gobernantes y entendemos que motivaron a Vitoria a hacer un replanteo de las ideas en sus clases. Recordemos que en esta Relección estableció una separación entre el poder civil y el eclesiástico, y declaró al primero más antiguo en relación a la Iglesia como institución y por lo tanto común a todos los hombres; la potestad civil es perfecta y no está sujeta a la potestad espiritual del Papa. La Relección Sobre el poder civil tuvo una buena acogida por parte de juristas imperiales, aunque hubo reparos por la limitación al poder de los monarcas.

Para Francisco de Vitoria el poder es un principio formal de la sociedad, le da la cohesión necesaria por medio de una constitución o leyes, que son el vínculo jurídico, para que uno o varios individuos lo administren legalmente. Todos los hombres son iguales con la potestad de autogobernarse, y es por esta facultad que la república asume la administración. La igualdad de todos los hombres y su poder de autogobernarse se ordena en dirección al bien común por acción de la república y el ejercicio de la potestad civil. Este concepto de poder de la primera Relección de Vitoria puede ser entendido como un discurso en formación, vinculado a los hechos políticos y militares de la Guerra del Cognac. En él, el maestro salmantino se fundamentó en la autoridad de Aristóteles, como todo conocimiento es un conocer por causas, presentó un estudio del poder a partir de las mismas. Allí se pueden distinguir la causa final, la necesidad que tiene el hombre de una sociedad para poder existir. La causa material que es la misma sociedad. La causa eficiente es Dios. Y la causa formal no es definida de manera explícita, pero se entiende que es aquello que ordena el poder emanado de la causa eficiente.

En cuanto al origen del poder, su causa eficiente, Vitoria toma la enseñanza de San Pablo que pone a Dios como fuente de todo poder. Esto no lo negaba ni el

Islám, el problema se presentó al definir cómo delega Dios el poder en los hombres. Por ello afirma que el hombre no puede renunciar a la potestad que le compete, pero que por la multitud de hombres que poseen el mismo poder, éste no puede ser ejercitado por todos a la vez y se debió encomendar la administración a uno o varios, sin explicar cómo se produce esta delegación de poder. Ello nos planteó varios interrogantes que Vitoria no solucionó: Si la potestad a la que no puede renunciar ningún hombre, no puede ser ejercida por el pueblo que la debe delegar en un sujeto o en varios, entonces, ¿es posible poseer algo, que por poseerlo todos no se pueda usar? ¿Qué potestad proviene de Dios para que el hombre llamado a vivir en sociedad no pueda ejercerla? Si todo poder emana de Dios, ¿reside en la República y ésta la transfiere al gobernante? Esta posición de Vitoria traspasaba una delgada línea, su discurso se salía del 'archivo' o ley de lo que puede ser dicho, por lo que entendemos hizo un desplazamiento. Éste partió de la idea de Dios como fuente de todo poder, que creó a los hombres libres e iguales con la potestad de autogobernarse y la necesidad de vivir en sociedad para su existencia. Pero en sociedad, todos a la vez no pueden autogobernarse y deben delegarla en uno o varios para su administración. Es en este momento en que Vitoria hace el desplazamiento cuando afirma que esta potestad se encuentra 'principalmente' en los reyes, a quienes la república les encomendó su administración, por lo que entiende que debe ocuparse de la potestad real. (cfr. Vitoria, 1960: 160). De esta manera dejó de desarrollar el tema de la potestad civil en la Relección y pasó a analizar las características de esta forma de gobierno.

Pensamos que el maestro salmantino preparó el tema de la potestad civil, como antesala para ocuparse de la forma de la monarquía. El fundamento lo planteó desde la Biblia y concluyó que la potestad regia no proviene de la república sino del mismo Dios. (Vitoria 1960, p. 164) Esta afirmación puso en el tapete los problemas que España había padecido con la reforma de la Iglesia por parte de los Reyes Católicos, la evangelización forzada de moros y judíos a la caída de Granada, la Revolución de los Comuneros contra las pretensiones de Carlos V y otros. Esto no obsta que desde nuestra mirada hagamos presentes otros problemas relacionados con los indios, su potestad civil avasallada por la conquista y su sometimiento cultural y religioso

El desplazamiento de la potestad civil a la potestad monárquica, tuvo como objeto proponer los límites y el alcance al poder de los reyes. Esto lo relaciona con el movimiento monarcómaco que conoció por las lecturas que hizo en París. Este movimiento se originó en la segunda mitad del siglo XV y de acuerdo con Antonietta Salamone Savona, el escritor que más influyó en Vitoria fue Mario Salamone Alberteschi, autor de la Constitución florentina republicana de 1494 y de *El Principado*, una obra sobre el poder civil y la República. En ella el príncipe presenta como características ser: 1. el primero entre iguales; 2. inferior al pueblo en 'potestad' política; 3. su libertad para gobernar tiene un límite, la ley, que es el marco de toda política; 4. el príncipe debe hacer buenos a los ciudadanos, en consecuencia no es amo sino educador del pueblo.

Es evidente la influencia de Salamone en Vitoria pues estas ideas se encuentran reflejadas en el 'fragmento' estudiado en el capítulo tercero de este trabajo, y como hemos mostrado, fueron la referencia de que se valió para definir la autoridad y la forma de limitarla.

El desplazamiento le permitió a Vitoria fijar su posición respecto del poder del rey – emperador, partió de una base firme, la sociedad humana, necesitada, pero dotada de razón y entendimiento que se organizó en sociedad política para alcanzar su bien. En este punto Vitoria limitó el poder real y usó como herramienta las leyes, porque las leyes obligan tanto al pueblo como a quien las hace (el Rey), son el instrumento de gestión de poder por la calidad de ser tanto justas como convenientes para la educación y virtud de los ciudadanos.

4.1.2 Guerra

Como mostramos en su biografía, la guerra fue una constante en el contexto vital de fray Francisco de Vitoria, como también parte de su objeto de estudio. Y es que la guerra fue el instrumento empleado por las potencias para el aumento de su riqueza. La conquista, la ocupación transitoria de territorios, la exigencia de tributos, o el 'resarcimiento' que debió pagar el vencido por los gastos de guerra al vencedor, fue causa de ingresos al erario de las potencias del siglo XVI.

La guerra como derecho implicó la existencia de un agraviante y un agraviado, que no podían ser identificados con claridad al inicio, porque ambos invocaban razones para mostrar lo justo de su causa. Al fin de las hostilidades y conocido el vencedor, éste ocupaba el lugar del injuriado o víctima de una injusticia por parte del vencido, que a raíz de perder la contienda resarcía con bienes o territorios al vencedor y cargaba con la culpa de la guerra. Por ello la preocupación de Francisco de Vitoria fue limitar la guerra e impedir abusos y se basó en lo jurídico – moral para encaminar la solución hacia una paz duradera. Este problema no ha perdido vigencia por lo que veremos cuál es la postura del pensamiento vitoriano y cómo afectó a América.

La segunda Relección *Sobre los indios*, también conocida como *Sobre el derecho de guerra*, fue escrita para teorizar acerca del derecho de guerra, y completar la Relección anterior, donde trató sobre los justos títulos que podían ser invocados para la propiedad de las colonias; porque al fin, el derecho de guerra era el único que se podía justificar.

El maestro de Salamanca admitió la guerra como defensa de una injuria grave, o para vengarla. Pero al no definir qué se entiende por injuria grave, esto quedó abierto a la libre interpretación de todo el que se sentía agraviado, lo que no ha cambiado hasta la actualidad. Consideramos que la no definición es un punto débil en su teoría que afectó a América, veamos cómo.

En justicia, ni su oponente Ginés de Sepúlveda definió la injuria grave, cuando trabajó el mismo tema en su obra: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Con habilidad Sepúlveda evitó decir qué cosa es una injuria grave, en su lugar aportó casos genéricos en los que para resolver un conflicto, se podía usar la fuerza, sin que se la pudiera objetar. Es decir, si un Estado o un príncipe sufrían una agresión de cualquier modalidad en sus bienes, o en orden a la justicia, o por falta de obediencia; entonces se podía responder a la injuria con las armas. En síntesis los casos que aporta son: 1. repeler la fuerza con la fuerza; 2. recobrar las cosas injustamente arrebatadas; 3. imponer la merecida pena a los malhechores que no han sido castigados en su ciudad, para que escarmienten y no vuelvan a cometerlos; y 4. para someter con las armas, si no hay otro camino a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y rehúsan su imperio. (Sepúlveda, 1996, p. 69-81)

De estos cuatro casos, sólo en el primero ambos pensadores están de acuerdo, pero al no definirse la injuria grave, América se vio afectada, porque después de haber despojado de bienes y territorios a los indios y someterlos a trabajos forzados, cuando los indios tomaron las armas para defenderse, los españoles lo consideraron una injuria y sostuvieron que estaba en su derecho repeler la fuerza con la fuerza.

También se suele opinar que Vitoria no tuvo en cuenta los restantes casos, pero desde nuestra mirada esto no fue así. Ocurre que él invocó al segundo caso, el castigo a los malhechores, como forma jurídica para el trato de la antropofagia y los sacrificios humanos, como se vio en el fragmento comentado por nosotros. La diferencia es que él la propuso como intervención armada destinada a la protección de las víctimas inocentes, sin necesidad de llegar al conflicto armado y sin generar derecho a reclamar territorios u otros bienes para resarcirse de las pérdidas que tuviese la potencia actuante. En cambio los juristas imperiales la sostuvieron como justa causa para una guerra punitiva, en la que además de la muerte de los malhechores se imponían penas económicas a los vencidos. Respecto de la cuarta, la superioridad natural, ésta se opone al libre e igual origen de los hombres, principio que el maestro salmantino sostiene pero que debilita al proponer la inmadurez natural de los bárbaros para gobernarse, razón por la que los españoles pudieron dominarlos. Entendemos que se trató del 'archivo' políticamente correcto, al que para ponerlo en duda desarrolló un discurso jurídico – moral, donde lo bueno y lo justo debe ser respetado como un derecho que posee todo hombre que pertenece a una sociedad organizada. Y aún al opinar de esta manera, que consideramos a favor de la acción de conquista, estas Relecciones le valieron una reprimenda imperial.

4.1.3 Comercio

Un aspecto que consideramos clave del pensamiento moderno de Vitoria es el tema de la legitimidad de la posesión de América. En la primera Relección *Sobre los Indios* afirmó que los indios eran verdaderos dueños de sus tierras por la ocupación que hacían y rechazó el descubrimiento porque ningún europeo aceptaría que si un indio hubiera descubierto Europa, pudiera con ello validar la propiedad sobre ese territorio. Sin embargo el maestro de Salamanca justificó el dominio y continua

permanencia de los españoles en América al final de esa misma Relección *Sobre los indios*, porque plantea que si no hay títulos, ni los bárbaros dieran ocasión de guerra, ni quisieran tener príncipes españoles, entonces debían cesar también las expediciones y el comercio, con el consecuente perjuicio a los españoles y a los intereses de su príncipe, lo cual no sería tolerable para la economía de España.

Sin una causa justa de guerra debían cesar las expediciones de conquista, ¿pero por qué debía cesar el comercio? ¿Cuál es la razón por la que Vitoria entendió que el comercio no podía separarse de la conquista? Nosotros sostenemos que la causa tuvo relación con el cambio que la guerra comenzó a tomar en el siglo XVI. Guerra y comercio no podían separarse porque la ocupación pacífica o por la fuerza de un territorio, generó título de propiedad, opinión con la que estaba de acuerdo Vitoria. Para él la cesión voluntaria, la compraventa y la conquista eran formas de adquirir soberanía.

La guerra se convirtió en un negocio en sí misma, la organización de una expedición implicó hombres entrenados, pertrechos, víveres, familias colonizadoras, las industrias proveedoras y capitales que pocas veces estaban en poder de la Corona. En su auxilio aparecieron los 'banqueros', familias que se dedicaban al préstamo y movimiento de capitales en toda Europa. Esto generó la aparición de normas y leyes para la regulación de las relaciones entre los bancos y la Corona.

Al perder la religión su lugar de preponderancia en occidente, lo malo y lo bueno dependieron de las nuevas normas y leyes que se dieron para el trabajo, la propiedad y los capitales. No ocurrió igual en el mundo islámico, donde la religión mantuvo su formación discursiva y limitó la iniciativa de los hombres de acuerdo al archivo oficial de sus libros religiosos, la acumulación de capitales quedó en manos de las familias gobernantes y los judíos.

Es por ello que cuando la economía y el comercio generaron nuevas prácticas en Europa, en la visión de Vitoria, éstas estaban reñidas con la moral. Una de las consecuencias de esas prácticas fue la concentración de la riqueza en manos de pocas familias, fenómeno que se mantiene en la actualidad.

En tiempos de los banqueros de Carlos V, los alemanes Fugger y Welser, coetáneos de Francisco de Vitoria, la población no manejó circulante. La paga por el trabajo consistió en raciones de pan, carne, aceite y vino, más el hospedaje. La iliquidez por carencia de circulante hizo a los trabajadores dependientes de sus

patrones, lo que causó revueltas de campesinos y artesanos en Alemania en 1510. Para reducir la pobreza en Augsburgo, el banquero Jacobo Fugger desarrolló la vivienda social con la construcción de numerosos edificios, entre otros, el complejo denominado Fuggerei que aún está en pie. Por cada vivienda se abonaba en concepto de alquiler un florín anual, una suma irrisoria, pero que permitía a los Fugger retener a los trabajadores, porque los complejos se construyeron cerca de las fábricas.

Vitoria no estuvo ajeno a esta realidad de exclusión, pobreza e injusticia generada por la acumulación de capitales por parte de privados. En su análisis de lo justo e injusto en los contratos de compraventas y en otros documentos comerciales, expuso sobre prácticas mercantiles y económicas, como el encarecimiento del precio en la venta con pago aplazado, el abuso del monopolio y otros usos que tendieron a encarecer productos como el trigo y otros cereales. En varios documentos se mostró perplejo al comprobar las nuevas maniobras que los capitales permitían y la ganancia que aseguraban a los tenedores de moneda, que en definitiva eran formadores de precios. Entendemos que su estado de perplejidad deviene del desarrollo que experimentó el mercado en su tiempo, lo único que le quedó fue advertir a los mercaderes de que no encarezcan el trigo y se contenten con una ganancia moderada, algo que el mismo Vitoria no estuvo seguro que se consiga. La compra y venta había superado la economía medieval y presentó nuevas leyes para el juego del mercado.

4.1.4 Poder, guerra y comercio: Síntesis

Inferimos de los tres temas desarrollados que el Poder, como facultad, autoridad o derecho de gobernar la República no es ilimitado: quien lo detenta debe tener presente que su ejercicio debe producir el mayor bien posible a los ciudadanos. Esto se basó en un equilibrio entre el comercio interior y exterior de cada reino, y la relación que se mantuvo con los demás Estados.

Al constituirse la conquista en uno de los instrumentos para la apropiación de riquezas por parte de las Coronas poderosas, este equilibrio se rompe. El príncipe no podía aceptar límites a su poder que le impidieran hacer la guerra, porque para

hacerla debía tomar préstamos de los banqueros a tasas usurarias. En este juego de poder intervenían los juristas y teólogos que debían justificar con razones válidas la causa de la guerra, tras ellas se escondía la intención de expandir las fronteras de la república o el beneficio personal del gobernante.

Cuando Vitoria declaró en sus Relecciones que sólo la injuria grave recibida, era causa justa para la guerra, y consideró impropias la expansión de fronteras y el interés del monarca, produjo una ruptura en lo que se consideraba la política correcta de su tiempo. La presión de la corona sobre el maestro del Salamanca impidió que continuara con el desarrollo de estos temas. Las ideas que condujeron al mercantilismo se afianzaban, la guerra se convirtió en un buen negocio que movió la política, la ciencia y la industria de la época.

4.2 Dudar

Vamos a presentar las conclusiones de otro de los momentos del pensamiento humanista de Francisco de Vitoria, la 'Duda'. De los tres temas que trabajamos, en este caso lo haremos solamente sobre la 'guerra'.

Durante la lectura de las obras de Francisco de Vitoria observamos que manifestó 'dudas' en el tratamiento de temas importantes, como la guerra. El maestro salmantino sabía que sus enseñanzas eran novedosas, no porque presentara una doctrina nueva, sino porque buscó poner en práctica las virtudes morales enseñadas por Platón y Aristóteles, de acuerdo a la óptica de Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*, lo que le hizo plantearse 'dudas' en el tratamiento de los temas comentados. No extraña que buscara imponer la *Suma Teológica* como libro de texto en la universidad de Salamanca, en reemplazo de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

No se trata de una 'duda metódica' al estilo cartesiano, ni de una duda escéptica, una incertidumbre por no poder afirmar la verdad o falsedad de una expresión, sino de un recurso, del que se valió para guiar su discurso en dirección a los temas que estaban fuera del archivo, pero que desde su visión ético – moral necesitaban respuestas. Para su estudio seguimos el criterio de la clasificación de los juicios por la modalidad y por la relación en: hipotéticos, problemáticos y disyuntivos.

En este estudio de las 'dudas' hicimos foco en la segunda Relección *Sobre los indios*, donde Francisco de Vitoria advirtió la posibilidad de que ciertas injusticias se dieran en la guerra contra los bárbaros, que le hacían dudar de que se hubiese obrado virtuosamente en las Indias. (Vitoria, 1960, p. 829) Por ello analizamos las cinco dudas principales, pues de la quinta duda se desprenden otras más, pero que hemos considerado menores por su problemática. El tema de las cinco dudas gira en torno al problema de la no definición de la 'injuria grave', única causa que admite el maestro salmantino para justificar una guerra; no porque se diga explícitamente que es el tema, sino porque son las consecuencias de esta indefinición. Estas dudas fueron clasificadas como: Hipotética la primera, "Si basta que el príncipe crea haber sufrido una injuria grave"; Disyuntiva la segunda, "Si los súbditos deben conocer la causa de la guerra, o no." Problemáticas la tercera y cuarta, "Cómo obrar cuando por cada parte hay razones aparentes y probables", "Si es posible una guerra justa por entrambas partes; y la quinta Hipotética, "Si el que por ignorancia intervino en una guerra injusta, debe restituir".

Consideramos que la primera duda fue propuesta a propósito por Vitoria, para negar la idea de que la voluntad del príncipe es ley, es decir, que la sola opinión del príncipe sea razón suficiente para ir a la guerra. La toma de decisiones orientada a un esfuerzo bélico no se justifica en la sola voluntad del rey, por ello es necesario el análisis pormenorizado de las razones, por parte de peritos en el tema, reunidos a tal fin. Esto no obsta que, muchas juntas de juristas y teólogos trabajaron más en justificar la pretensión del Emperador, que en esclarecer lo justo de la causa de la guerra.

En la segunda duda se destaca la preocupación ético – moral por parte de Vitoria y de la que deben participar todos aquellos que cumplen funciones en el Estado. Todos por simples que sean, incluso los súbditos tienen la responsabilidad de, al menos, conocer las causas por las que el Estado se embarca en una guerra. Pero en esta 'duda', el maestro salmantino hace una diferencia entre algunos hombres y la plebe, que no es substancial, sino accidental. Se refiere a quienes aun cuando conozcan lo injusto de la guerra, por su condición no pueden hacer algo que la evite, ya que en el sistema político de gobierno su opinión no se escucha (carecen de voz

y voto). Para estos es suficiente el argumento dado en público consejo o por los medios de difusión.

En el tratamiento de esta 'duda' mostró el estado de postración cultural de aquellos que ocupaban el escalón más bajo de la escala social y que dependían económicamente de las autoridades y de los nobles para subsistir. Es el grupo social del que se formaron los ejércitos, pues por su pobreza elegía empuñar las armas al servicio de su rey, o de los adelantados que venían a América, para procurarse un sustento. Esta es la razón por la que sus opiniones carecían de valor. Se trató de los discursos de los que no tienen voz ni voto en el consejo del rey o público.

La tercera 'duda' es un ejemplo de la 'duda' como recurso, que Vitoria emplea para tratar un tema de su propio interés. Planteó el caso de cómo se debe actuar cuando por cada parte de los contendientes hay razones aparentes y probables. Pero él desarrolla en cinco artículos un breve tratado que responde a: "Cómo actuar cuando hay dudas sobre la propiedad de un territorio". De algún modo respondía a lo enunciado por él al principio de la segunda Relección Sobre los indios; que se ocuparía del derecho de guerra porque era el único que podía justificar la posesión de las Indias por parte de España. Es decir, trata de disipar cualquier duda respecto de la posesión de las colonias españolas en América.

Extraña que Vitoria, que en la primera Relección Sobre los indios, declare a éstos verdaderos dueños de la tierra que ocupaban, luego no los mencione en esta 'duda', ni problematice la posesión de los territorios ocupados por los españoles, respecto del derecho de propiedad que él les reconoció a los indios.

Para el estudio de la cuarta 'duda' establecimos una comparación con la carta enviado a fray Miguel de Arcos, gran amigo de Vitoria, en donde éste le cuenta su perplejidad respecto de la guerra de los 'peruleros'. La 'duda' fue planteada como: "Es posible que se dé una guerra justa por entrambas partes", y entendemos se relaciona con la conquista de Perú. El maestro salmantino teorizó sobre hechos consumados, ya acabada la guerra. Frente al obrar de hecho buscó plantear el derecho, pero la ausencia de la injuria grave que debía justificar hacer la guerra, lesionó el derecho. Vitoria opinó que el mal mayor fue que los daños producidos en las acciones bélicas, constituyeron un acto criminal, llevado adelante por el abuso de poder que hizo el gobernante, a través de sus 'Adelantados'. De esto se sigue que los indios fueron inocentes de la guerra que sufrieron, pero nada hay escrito acerca

de que tuviesen el derecho de tomar las armas y defenderse, es decir, responder con violencia a la violencia recibida.

Que se incorporaran las colonias a la Corona no significó que los indios fueran incorporados como súbditos. Para el conquistador los indios no perdieron la condición de enemigos, de infieles, de individuos a los que primero había que dominar por las armas, para luego humanizar. Ésta posición que sostuvo Ginés de Sepúlveda se identifica con el 'archivo' oficial y nos permitió mostrar el diálogo permanente que se dio entre los distintos discursos del universo discursivo del siglo XVI.

La quinta 'duda' se enmarca más en una moralidad de la acción, que en un hecho que pueda ser llevado a cabo.

Vitoria plantea que: "quien por ignorancia, ha tomado parte en una guerra injusta, está obligado a restituir lo habido si le consta su injusticia, sea príncipe o vasallo." El conocer las causas y la justicia de una guerra es un obrar de derecho. Desconocer esto, es arriesgarse a combatir de mala fe y por ello en caso de una guerra injusta, se ha de restituir lo ganado en batalla. El hombre está obligado por su condición de ser social a proteger la sociedad y los enemigos no están fuera de la sociedad. En esta idea, Vitoria muestra un humanismo que comenzó a poner en valor los derechos que cada hombre posee y que no se pierden por razones de guerra, religión u cualquier otra condición que sea sólo accidente.

Concluimos que Francisco de Vitoria tuvo presente la necesidad de una sociedad internacional que vele por la justicia de todos los que componen la sociedad humana, incluso que su propuesta sobre el derecho de guerra no se realizaría sin esa sociedad de pueblos o naciones dispuesta a administrar justicia a todos, con el compromiso de todos de respetar los fallos emitidos.

4.3 Contradecir

Cuando se leen las obras sobre la conquista de América y el trato dado a los indios, se mencionan a defensores como fray Bartolomé de las Casas, Montesinos, Juan de Zumárraga, Toribio Paredes "Motolinía" y otros entre los que se encuentra fray Francisco de Vitoria.

Pero entendemos que el maestro de Salamanca no fue un defensor de los indios, al menos no en el sentido de los otros nombrados. Esto nos llevó a considerarlo como uno de los primeros humanistas de la modernidad que enfrentaron el problema de pensar en tiempos de cambios, crisis propias del nuevo ordenamiento del mundo del siglo XVI.

Durante la lectura de sus Relecciones, advertimos contradicciones que fueron observadas por Dussel, Urdánoz, Hernández, Rovira Gaspar, Gómez Robledo, Beuchot y otros investigadores que se han ocupado del pensamiento de Vitoria.

Comenzamos por definir ‘contradicción’ y así establecimos el marco de referencia desde donde tratamos el discurso vitoriano que contiene contradicciones. Dicha definición se tomó de la lógica aristotélico–tomista en función al ‘a priori’ histórico de estos discursos vitorianos. Nos basamos en el principio aristotélico que asevera: “todo tiene que ser afirmado o negado, y que es imposible ser y no ser al mismo tiempo” (Aristóteles, 1970, p. 108-109).

Para tratar algunas afirmaciones del maestro de Salamanca que se refieren a nuestro tema: Poder, Guerra y Comercio y su influencia en la legitimidad de la conquista, realizamos un recorte. Las afirmaciones seleccionadas fueron clasificadas en dos grupos, 1. contradicciones respecto del poder temporal del Papa. 2. contradicciones respecto del ser y autodeterminación de los indios

1. Respecto del poder temporal del Papa se trazó un marco histórico para exponer el a priori histórico de las afirmaciones de Vitoria. Abarcamos desde el 800 d. C., coronación de Carlomagno por potestad del Papa León III, que originó la controversia por el poder entre el Emperador y el Papa; e hicimos referencia a la posterior producción de una teoría sobre la potestad pontificia con el Papa Gregorio VII (1073-1085) y su obra maestra el «*Dictatus papae*», síntesis de sus ideas sobre el poder.

La teoría afirmó que toda potestad fue dada por Dios a la Iglesia y ésta delegaba la temporal en los príncipes, así se legitimó el poder del Papa de otorgar o quitar territorios. Esta política fue aprovechada por varios monarcas, en especial la Corona Lusitana, primera en aplicarla para adquirir derechos de propiedad sobre los territorios e islas descubiertos y por descubrir, en África. De esto concluimos que, cuando los Reyes Católicos se presentaron en Roma en 1493 para solicitar bulas que otorgasen el dominio de los territorios a los que arribó Colón, lo hacían porque

en materia de política exterior lo llevó adelante Portugal, para asegurar la ruta atlántica en dirección a la India ante la pretensión castellana que había hecho idéntico camino y conquistado las Canarias.

Esta teoría se constituyó en el 'archivo' legitimador del poder de emperadores y reyes, que justificó que los Estados europeos obtuvieran un título de propiedad sobre los territorios que conquistaban.

La ruptura que hizo Francisco de Vitoria al afirmar que el Papa no era el señor de todo el orbe (Vitoria, 1960, p. 293), había comenzado cuando en su primera Relección definió la potestad civil como anterior a la espiritual. En cierto sentido el maestro salmantino pareció seguir un plan preconcebido para tratar ambas potestades, la civil y la espiritual y debió tener en claro que la ruptura que hizo lo exponía a la crítica de los consejeros de Carlos V o del Papa.

Si la potestad civil no depende de la espiritual, que a su vez no tiene poder sobre lo temporal, entonces el Papa no puede otorgar el dominio sobre lo que no posee. En otras palabras no hace reyes porque no dependen de su potestad espiritual ni tiene potestad en las tierras de los infieles, por lo que no puede entregarlas a voluntad.

Con estas afirmaciones Francisco de Vitoria causó un problema de nivel internacional al impugnar el orden jurídico por el que se habían constituido los imperios ultramarinos de Portugal y España. No creemos que lo ignoró y nos basamos en que da proposiciones contradictorias, que de alguna manera justifican la política de conquista llevada adelante por los Papas y los Reyes.

Nos referimos a la contradicción que se encuentra en la Primera Relección *Sobre el poder de la Iglesia*. Frente a la afirmación del Papa Gregorio VII (1073 – 1085) de que la autoridad espiritual del Papa era un verdadero poder en el orden temporal; Vitoria afirmó que ambas potestades, temporal y espiritual son perfectas y para que ello se mantenga, ninguna puede depender de la otra. Pero además, la potestad temporal no depende en absoluto de la espiritual, porque es anterior y no sólo existió sin necesidad de la espiritual sino que, aunque no hubiera potestad espiritual, sí habría un orden y autoridad en lo civil pues se trata de una sociedad organizada.

Sin embargo Francisco de Vitoria no mantiene su idea sino que se contradice y continúa hablando de 'la potestad temporal' de la Iglesia. (Urdániz, 1960 p. 227) Al

principio de su discurso afirmó que la potestad civil no está sujeta a la espiritual, por ser primera en el orden temporal. Pero luego dice que de alguna manera la potestad civil está bajo la espiritual. (Vitoria, 1960, p. 302) Su justificación es de tipo teleológica, en orden al fin último; como el de la potestad civil es lo temporal, el de la espiritual es superior, pues busca la trascendencia del hombre. En éste sentido afirma que en orden al fin espiritual, el Papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes, reyes y emperadores. (Vitoria, 1960, p. 304-305)

Con esto invalida la perfección de la potestad civil, lo que de hecho es una contradicción contra su primera Relección *Sobre la potestad civil*. Lo curioso es que ninguna de las potestades es perfecta, porque la civil está bajo la espiritual en orden al fin; y la Espiritual necesita del fin temporal para alcanzar el suyo, pues no se puede evangelizar y sostener la Iglesia sin los bienes de la potestad civil.

Entendemos que la contradicción deviene del esfuerzo que hace Vitoria, porque luego de socavar la base jurídica del imperio conseguido por Carlos V, buscó sutilmente mantener la legitimación conseguida por las bulas del Papa Alejandro VI sobre la propiedad de las tierras descubiertas. Pero pagó un alto costo en relación a la coherencia interna de su pensamiento al debilitar su teoría, pues ni la potestad civil, ni la espiritual son perfectas, como lo había enunciado primero; porque la espiritual necesita de las temporalidades para conseguir su fin, y la civil queda sujeta a la espiritual por tener ésta un fin superior.

2. Respecto del ser y autodeterminación de los indios, algunos autores como Fraile Delgado (2004), sostienen que Vitoria tuvo la intención de defender a los indios aun a costa de enfrentarse a cuantos conculcaron sus derechos, pues son hombres como los demás y por consiguiente tienen capacidad de dominio sobre sus bienes y de jurisdicción sobre sus territorios, es decir, los habitantes del Nuevo Mundo, sin ser cristianos, poseían derechos como todos los cristianos.

Pero la realidad era que las Indias eran colonias de España desde 1519 y la propiedad jugó un papel importante para el español, la acción de conquista lo hizo dueño de los bienes del vencido. Por ello la pregunta de Vitoria: si los 'bárbaros' eran verdaderos dueños de bienes y posesiones privadas, con príncipes y señores; que respondió afirmativamente, apuntó a evitar que se los considerara 'siervos por naturaleza', doctrina defendida por Ginés de Sepúlveda, partidario de la conquista violenta.

Ahora bien, mostramos que Francisco de Vitoria hizo dos descripciones de los indios en la misma Relección *Sobre los indios*, en las que se contradice. La primera coincide con su afirmación de que son dueños de tierras y bienes; en cambio la segunda, es a propósito de defender el colonialismo español. En efecto, primero dice que hay un cierto orden en sus ciudades, que tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos y mercados. Que poseen una especie de religión, y no yerran en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón. (Vitoria, 1960, p. 664-665) Pero al tratar los 'Títulos legítimos e idóneos por los que pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles' (Vitoria, 1960, p. 705), consideró a los indios amentes, no aptos para formar o administrar una república dentro de los términos humanos y civiles. No tienen legislación, magistrados, ni capacidad para gobernar la familia. Carecen de ciencias y artes liberales o mecánicas, su agricultura es pobre, no tienen trabajadores ni otras cosas de provecho y necesarias para la vida humana. Y que por utilidad de ellos los reyes de España deben tomar a su cargo la administración de aquellos 'bárbaros'. (Vitoria, 1960, p. 723-724)

La evidente contradicción de Vitoria encierra un giro en dirección al colonialismo mercantilista. Las consecuencias son la degradación del indio que, de ser racional, social y espiritual deviene en un ser amente, incapaz de vivir socialmente, administrarse y dictarse leyes convenientes, y que para su bien y utilidad era conveniente que los reyes de España tomaran en sus manos la administración del Nuevo Mundo.

Con este giro debilita nuevamente su idea de la igualdad de los hombres y su potestad de autogobernarse, asociarse y formar su propio gobierno. Además sienta un precedente jurídico respecto de la tutela que deben asumir algunos Estados, sobre los pueblos que sean considerados incapaces de gobernarse, lo que puede entenderse como una forma de colonialismo.

No pasamos por alto que Vitoria teoriza sobre hechos consumados, pero curiosamente, al afirmar que la conquista es para beneficio de los mismos indios, su discurso se asemeja al de Ginés de Sepúlveda portador del discurso oficial. Al respecto Bartolomé de las Casas consideró que Vitoria se contradijo engañado por

informes falsos, y que Sepúlveda no debió usar en el debate este argumento de Vitoria.

Entendemos que al situarnos desde nuestra América las contradicciones en que incurrió Francisco de Vitoria terminan por justificar la legitimidad de la conquista. Esto nos da una mirada distinta a la eurocéntrica, y nos ayuda a reinterpretar nuestra realidad a partir de lo que puede ser uno de sus orígenes, estas contradicciones de Vitoria y sus consecuencias.

5. Actualidad del humanismo de Vitoria

5.1 La Utopía vitoriana

Hemos mostrado en los capítulos precedentes la crisis que se vivió en el mundo del siglo XVI, porque si los europeos se conmocionaron con la irrupción del Islám a través del Imperio Otomano, otro tanto ocurrió en América y África con la aparición de los europeos. El común denominador en ambas fue la acción de conquista, la cual vimos como le generaba derecho de propiedad al conquistador. Pero no era un derecho firme, sino que se mantenía en tanto pudiese el conquistador sostenerse frente a las pretensiones de otras potencias o de los antiguos propietarios.

Esto nos lleva a pensar que la irrupción de América, por sí sola, no dio por terminada la Edad Media. Fueron las crisis de las principales instituciones medievales, el imperio y el papado, y las derrotas a manos de Solimán, las que llevaron a la modernidad. Era necesario un cambio y se consolidaron los Estados que lo hicieron, fue el caso de Portugal, Castilla y Aragón; con lentitud Inglaterra inició el suyo con Enrique VIII.

El cambio se formalizó en la reforma que abarcó tanto al Estado, con el recorte de privilegios y autoridad a los nobles; como a la Iglesia, donde se dio prioridad al clero nacional e intervención al rey en el nombramiento de obispos. Así se concentró un mayor poder en manos del monarca, pues el aparato estatal y la Iglesia quedaron al servicio de los intereses del rey. Éste contó con banqueros que le suministraban capitales, tanto a él como a los empresarios – comerciantes, que cada vez que alcanzaban sus fines comerciales extendían las fronteras del Estado, por ello la Corona los protegía. Así se conformó una nueva forma de Estado que comenzó a

concentrar el poder en el gobernante, rey o emperador, que llevó adelante la acción de conquista no sólo militarmente, sino a través de su comercio. Los soberanos más poderosos que disponían de capitales y un comercio agresivo, produjeron mayores sufrimientos e injusticias en los estratos sociales más débiles, lo que a Vitoria le hizo pensar en una limitación del poder.

Todos estos cambios generaron en los pensadores una corriente de ideas que buscaban diseñar un sistema social perfecto. La utopía, concepto que acuña Moro, se escenificó en América, el nuevo mundo pareció a propósito para ponerla en práctica.

En total acuerdo con Cerutti Guldberg (2007) que propone un nivel de utopía que surge del rechazo de situaciones de opresión e injusticias que hacen imposible la vida humana, utopía es lo que se busca instaurar en el ámbito político – social; una elaboración teórica de la acción, y por lo tanto realizable. (p. 171-172) Así, la utopía de fray Francisco de Vitoria no se basó en la estructura perfecta de una ciudad o sociedad que le permita al ciudadano vivir y desarrollarse feliz. Es una idea positiva de carácter universal que apunta a una sociedad o comunidad de naciones, que tiene como fin la convivencia en paz. Para ello esta ‘República de naciones’ debe generar leyes justas y convenientes a todos, cuya obligación a todas las naciones se basa en el Derecho de Gentes y en que el hombre es libre e igual a todo hombre.

Consideramos que la aparición de esta idea en su Relección *Sobre el poder civil* de 1528, respondió a la vivencia de su propia contingencia. Hablamos del avance turco en Europa, la guerra de la liga de Cognac con el saqueo de Roma, la guerra de conquista en América, la sequía de 1527 que agudizó la falta de alimentos en 1528, y llevó a los estudiantes, por falta de pan, a protestar y amenazar con ‘despoblar’ la Universidad. No extraña que la experiencia de su cotidianidad lo lleve a pensar sobre el poder civil, el poder de la monarquía, y la idea de una sociedad de naciones.

Sin embargo la lectura de los mismos acontecimientos que hicieron Carlos V y su consejo, marchó en dirección al concepto de ‘república cristiana’, de origen medieval ya conocido por R. Bacon (s. XIII), reelaborado como ‘comunidad cristiana’. Era la forma política para el acuerdo de la ‘Paz general de los príncipes cristianos’, del primero de enero de 1530. Esta elaboración se dio como respuesta a la amenaza

otomana. La 'comunidad cristiana' se entendió como la única posibilidad de sociedad legal entre estados cristianos, excluyente de todo el que no fuese cristiano.

Todo este esfuerzo de los pensadores de Carlos V por elaborar el concepto de 'comunidad cristiana' como totalidad objetiva, había sido quebrado por Vitoria al exponer su idea de que, el derecho de gentes, además de tener fuerza por el pacto y convenio de los hombres, tiene verdadera fuerza de ley. Porque todo el orbe es semejante a una república con poder de dar leyes justas y convenientes, como las del derecho de gentes. (Vitoria, 1960, p. 191-192) Mientras que Carlos V y sus juristas no superaron la idea de imperio medieval, Vitoria daba el paso a la modernidad con una utopía que propone una simetría de relaciones y poder; en la que se sienta como principio que, por conformar la sociedad de 'todo el orbe', en cada hombre reside la capacidad de dictarse esas leyes justas y convenientes. Entonces, el Estado como potestad civil debe asociarse a los demás Estados y conformar una Sociedad mayor como una República. Así se ordena la Sociedad de Estados a fin de alcanzar la paz y la realización de los hombres.

Entendemos que la afirmación de Vitoria considerada una utopía por nosotros, es sólo una idea, si la comparamos con las que dieron origen al género utópico. Pero según Roig, aun cuando no se alcance a formular utopías "completas" y sólo consigamos fragmentos de posibles utopías, es clara la desestructuración de la, en esos momentos vigente 'comunidad cristiana'. Por ello, y para consolidar nuestra posición, a esta idea de la *comunidad de naciones* la desde la perspectiva de analizamos las funciones utópicas propuestas por Roig, a saber: crítico – reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora del futuro.

Esto permitió observar que, aunque sólo sea una idea utópica, Vitoria la mantiene y en su *Relección Sobre el derecho de guerra* afirma que la república tiene por derecho natural autoridad para castigar a los ciudadanos que le sean perniciosos, de donde inferimos que si la República integra una sociedad de Estados, ésta sociedad puede hacer lo mismo con los infractores, sean personas o Estados. En síntesis, la totalidad 'orbe', está en condiciones de dictar para todos, leyes justas y convenientes, y de constituirse en tribunal para juzgar y castigar a las infracciones a esas leyes.

Encontramos sólida esta propuesta de Vitoria, en su idea no observamos contradicciones ni desplazamientos, por lo que si bien el maestro de Salamanca no

puede escapar a su tiempo, desde el pensamiento pudo situarse fuera de su tiempo para proponer una alternativa a la injusticia que vivía. Su tiempo no estaba lo suficientemente 'maduro' para comprenderla, ni tal vez el nuestro para ejercerla, pues la conflictividad entre los países tiende a reproducir los viejos conflictos del poder que tanta sangre se han cobrado.

5.2 Vitoria y el Derecho de injerencia humanitaria

Conocidas en España las costumbres que practicaban los habitantes del Yucatán, de hacer sacrificios humanos y comer carne humana, se alentó la guerra como remedio contra los 'bárbaros habitantes' de esas tierras.

Francisco de Vitoria se ocupó del tema en el fragmento que suprimiera de su *Relección Sobre la templanza*. El abordaje lo hizo como una 'cuestión moral', la de si era lícito a los príncipes cristianos hacer la guerra a los bárbaros por comer carne humana. Y concluye que los indios no podían ser convencidos de su mal obrar y ni el Papa ni el príncipe tenían potestad para castigarlos con la guerra por esa causa.

La solución que propuso es que se podía hacer la guerra a los 'barbaros', no por sus costumbres, sino porque cometían un delito contra inocentes. Así, basado en el derecho a la vida y sus características: irrenunciable, inalienable y universal; concluye que estas personas debían ser asistidas aun cuando no pidieran auxilio. Al respecto en el tercer capítulo de este trabajo afirmamos que Vitoria hizo un desplazamiento, es decir, ya no se trató de los bárbaros del Yucatán que tenían una "costumbre sacrílega de sacrificar y comer carne humana", sino de que las personas sometidas a esa costumbre "eran inocentes" y por lo tanto el acto pasa a ser un delito. Se atentaba contra un derecho, que por su universalidad, toda autoridad legítimamente constituida estaba facultada para proteger a los inocentes y castigar a los culpables.

De esta manera postuló la intervención militar de un Estado en otro para socorrer víctimas inocentes, lo que en la actualidad se conoce como *Derecho de Injerencia Humanitaria*, es decir, la intervención del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas en los asuntos intestinos de un Estado para proteger a las víctimas inocentes de un conflicto interno.

Para algunos pensadores actuales como Rafael Mariano Grossi (1961 –) este derecho busca responder a la preocupación de lograr un relacionamiento internacional, civilizado, y garante de la paz y los derechos de las personas. (Grossi, 2014, p. 179)

El derecho de ‘injerencia humanitaria’ o de protección a las víctimas inocentes con el uso de la fuerza, no respeta la soberanía del Estado intervenido por lo que está en incompatibilidad con el principio de no – intervención en los asuntos internos del Estado. Ahora bien, Vitoria considera que primero están los derechos del hombre y luego la soberanía. Por naturaleza los hombres son libres e iguales, capaces de constituir una República para su realización y felicidad, por lo que la soberanía del Estado es posterior a su naturaleza de autodeterminación. Por ello, si las víctimas a ser sacrificadas ritualmente estaban sometidas contra su voluntad, eran prisioneros de guerra o bien traídos de pueblos conquistados, podían no conocer sus derechos, o no estaban en condiciones de conocerlos. O bien, si los conocían no estaban en situación de reclamarlos y por ello imposibilitados de reconocerse como valiosos. La víctima con su humanidad avasallada y convertida en cosa a la que se puede suprimir, perdió su dignidad, su ser valioso como sujeto de derechos, y en este caso el maestro salmantino no respeta la soberanía de un Estado infractor. Para ello deben darse dos condiciones: La primera es que se cometa alguna injusticia y que la víctima se encuentre tan desamparada que no reciba auxilio ni en su país ni en el extranjero. La segunda acción es contra la indiferencia, porque nuestro poder de autogobierno no lo perdemos, somos parte de la potestad civil y del ‘orbe’ todo y ninguna sociedad organizada puede desentenderse.

Francisco de Vitoria admitió la guerra para este caso de víctimas en indefensión, pero atento a las consecuencias que el uso de un contingente bélico podía causar, puso límites, porque la guerra debe conducir a una paz duradera. En este caso queda de manifiesto su concepción de justicia y visión de futuro, pues postuló las mismas limitaciones que el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas avala, cuando respalda o impulsa una intervención por razones humanitarias. Estas consisten en que es ilícito continuar la guerra cuando las víctimas están fuera de peligro. No es lícito prolongar la ocupación cuando han finalizado las operaciones militares. Y es ilícito el adueñarse de bienes o territorio con la excusa de resarcir las pérdidas materiales ocasionadas por la intervención humanitaria.

Cabe acotar que a la actualidad falta una regulación positiva, definitiva, sobre el ejercicio de este nuevo derecho. Al parecer se prioriza el riesgo que corren los Estados participantes en las operaciones militares; pues como en tiempos de Vitoria sólo los países con una capacidad bélica más que suficiente, pueden afrontarlas. Lo moral no es tenido en cuenta según reclamaba Vitoria. Hay casos en que las vidas de los occidentales tienen preferencia sobre otras, y entre los propios occidentales, también las vidas de unos son más valoradas que las de otros. En otros casos para evitar las bajas de la OTAN, se pusieron vidas de civiles en peligro, incluidas las que se debía proteger. (Sánchez Rubio, 2004, p. 390) Suele mencionarse los costes en vidas humanas que se pierden, pero Francisco de Vitoria no acepta “sacrificar” vidas en busca de alcanzar la paz, su idea de la guerra justa apuntó al castigo de los causantes de la injuria o daño recibido y también se aplica al caso de la injerencia humanitaria.

Hemos mostrado que en Vitoria se dio una genuina preocupación filosófica por lograr una paz duradera entre los Estados. Incluso para conseguir la paz acepta una guerra en la que se respeten límites en las operaciones. Para ello propuso una utópica ‘comunidad de naciones’ que, basada en el derecho de gentes debía proveer leyes justas y convenientes a todos, de manera tal que los conflictos entre los Estados se resolvieran en un marco legal y garante de una paz duradera.

Varios filósofos compartieron esta preocupación por la paz del maestro salmantino, y encontramos en Immanuel Kant (1724-1804) un pensamiento muy afín con el de Vitoria, respecto de la paz, la guerra y la necesidad de poner límites al poder del rey. Por ello establecimos una comparación con *La paz perpetua* del filósofo prusiano para mostrar algunas coincidencias como: el valor del hombre como sujeto de derechos, la utopía de la comunidad de naciones, y la necesidad de limitar el poder de los gobernantes, con el fin de mostrar que el pensamiento vitoriano había entrado en la modernidad.

5.3 Posibilidad de una Paz duradera: Vitoria y Kant

Tanto Francisco de Vitoria como Kant experimentaron las consecuencias de las guerras que les tocó vivir, por lo que entre sus preocupaciones filosóficas está la de elaborar una teoría sobre la paz.

Entendemos que ambos filósofos consideraron a la guerra un instrumento del que se ha servido el hombre para alcanzar el dominio sobre otros hombres, apropiarse de bienes y tierras, y para dar un marco de legitimidad a la acción de conquista. Pero también como la forma de 'trabajo' de aquellos que vendían sus servicios a quienes necesitaban de mercenarios para concretar sus fines. Esto llevó a la destrucción de la moral, a la ilegalidad de las acciones y el miedo a los demás, lo que puso en riesgo de destrucción a la comunidad organizada.

Para enfrentar este problema ambos pensadores partieron de fundamentos distintos pero relacionados, Vitoria lo hizo desde la 'potestad civil' como necesaria para conformar la república; Kant partió de la constitución republicana como expresión de autogobierno y de limitación al poder del gobernante.

Vitoria no se engañó respecto de la guerra sabía que se había transformado en el motor del cambio de su sociedad. Y como todo el desarrollo, desde la economía a los avances científicos y tecnológicos, estaban relacionados con la guerra, buscó establecer, en la Relección *Sobre el derecho de guerra*, lo lícito en las operaciones militares.

En cambio Kant sostuvo que el ordenar hacia el bien a la sociedad, es desatar un antagonismo entre sus miembros que amenaza a disolverla. Pero por ser racional, el hombre posee una herramienta que goza de la condición de ser creativa, que le permite generar todos los recursos y la constituye en la fuente de su autonomía. De esta manera la dignidad de la naturaleza humana está fundada en la razón, fuente de su autonomía, y no tiene equivalente alguno, porque de admitirlo no sería fin en sí misma. Así, la voluntad de cada hombre que lleva a una insociable sociabilidad acaba por conformar una sociedad civil para la administración del derecho, y el logro de una paz perpetua. Y si esto se acompañara de una forma de gobierno coherente, como el sistema representativo con una constitución republicana, el camino al fin quedaría allanado.

La paz duradera, en ambos filósofos, se fundamentó en el derecho de gentes, instrumento técnico – jurídico necesario para dar validez a sus respectivas ideas de ‘orbe como república’ y ‘confederación de naciones’. Ambos se preocuparon por el sistema legal necesario para mantener una simetría de relaciones entre los Estados, que permitiera solucionar los conflictos de forma pacífica. Esto es, un pacto o acuerdo como base, que debe formalizarse en: ‘una cierta República’ –posición de Vitoria– o en ‘Federación de paz’ –según Kant–, y el instrumento legal válido de estas instituciones sería el derecho de gentes, porque en sus leyes puede verse identificado todo pueblo. En este sentido debemos destacar que tanto Vitoria (aunque no lo exprese directamente), como Kant, sostienen que ninguno de los Estados que componen esas sociedades de naciones debe resignar su calidad de soberana e igual. La razón es que su componente constitutivo principal es el hombre que goza de esos atributos y que sería irónico que los perdiera por vivir en sociedad. Sólo las leyes están por encima, pero por su calidad de ser justas y convenientes no tiranizan ni oprimen, su fin es hacer mejor al ciudadano mundial.

6. A manera de síntesis

Enmarcado en la Historia de las ideas filosóficas Hispanoamericanas, nuestro trabajo se orientó al estudio del pensamiento de fray Francisco de Vitoria en sus dudas, desplazamientos y contradicciones respecto de la legitimidad de la conquista de América. Logramos establecer un vínculo entre el pensador y su cotidianeidad y mostrar que los acontecimientos históricos que le tocó vivir, en especial la guerra, lo motivaron a comentar estos problemas en los contenidos de su cátedra de prima de teología y a exponerlos públicamente en sus Relecciones.

Sus afirmaciones respecto del poder, la guerra y el comercio, no siempre fueron de acuerdo a la política oficial, ello lo llevó a desplazar sus ideas, dudar o contradecirse. Sin embargo de allí surgieron las ideas de la limitación del poder a los reyes, la justificación para el dominio de España sobre América, la política colonial vitoriana, su preocupación por una paz duradera en el mundo, o el derecho de protección a las víctimas inocentes. Es por ello que nuestro estudio se ocupó de

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

explicitar esos desplazamientos, dudas y contradicciones con el objeto de sacar a la luz el pensamiento antropológico, ético y político de su singular humanismo.

BIBLIOGRAFÍA

Datos de las fuentes

- Vitoria, F. d. (1930). Carta del maestro fray Francisco de Vitoria al padre fray Bernardino de Vique acerca de los esclavos con que trafican los portugueses y sobre el proceder de los escribanos (Vol. III). Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria.
- Vitoria, F. d. (1932-1952). Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás (Vol. 6). (V. B. Heredia, Ed.) Madrid.
- Vitoria, F. d. (1934). Relecciones Teológicas (Edición crítica por el P. Fr. Luis Alonso Getino, Tomo I y II). Madrid: Ediciones Imprenta católica.
- Vitoria, F. d. (1946). Derecho natural y de gentes. Buenos Aires: Edición biblioteca de Filosofía e Historia. De justitia (et fortitudine). Edición preparada por Beltrán de Heredia. 3 Tomos. Madrid:
- Vitoria, F. d. (1952). Comentario al tratado de la ley, fragmentos de relecciones, dictámenes sobre cambios. Madrid.
- Vitoria, F. d. (1960). Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas (Edición crítica por el P. Teófilo Urdánoz ed.). Madrid: BAC.
- Vitoria, F. d. (1963). Las relecciones De Indis y De Iure Belli (Edición por la inauguración del busto de Vitoria en la sede central de la Unión Panamericana. Prólogo de Malagón Barceló, Javier ed.). Washington, D.C.: Unión Panamericana.
- Vitoria, F. d. (1967). Escritos Políticos. Buenos Aires: Ed. Depalma.
- Vitoria, F. d. (1981). Relectio de indis o libertad de los indios (Edición corpus Hispanorum de Pace, elaborado y dirigido por Luciano Pereña ed., Vol. V). Madrid: Escuela Española de la Paz, Primera generación 1526 - 1560.
- Vitoria, F. d. (1981). Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica (Edición Corpus Hispanorum de Pace, elaborado y dirigido por Luciano Pereña ed., Vol. VI). Madrid: Escuela Española de la Paz, Primera generación 1526 - 1560.
- Vitoria, F. d. (1981). Relectio de potestate Papae et Concilii (Edición del Corpus Hispanorum de Pace, elaborado y dirigido por Luciano Pereña ed., Vol. VII). Madrid: Escuela Española de la Paz, Primera generación 1526 - 1560.

Vitoria, F. d. (2001). *La Justicia* (Estudio preliminar y traducción de Luis Fraile Delgado ed.). Madrid: Ed. Tecnos.

Vitoria, F. d. (2007). *Relección sobre la templanza o del uso de las comidas*. Bogotá – Colombia: Grupo de traducción de latín, ediciones Uniandes. Disponible en <http://datos.bne.es/obra/XX5521405.html> (10/03/18)

Bibliografía General

Ainsa, F. (1989). *Necesidad de la Utopía en: Arturo Andrés Roig Filósofo e historiador de las ideas*. Compilado por Horacio Cerutti Guldberg y Manuel Rodríguez Lapuente, 15 – 31. México: Universidad de Guadalajara.

André - Vicent, P. (1975). *Derecho de los indios y desarrollo en Hispanoamérica*. Madrid: Cultura Hispánica.

Andrés Marcos, T. (1946). *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano - americana* (2° ed.). Salamanca: Universidad de Salamanca.

Arpini, A. (2002). *Eugenio María de Hostos, un hacedor de libertad*. Mendoza: EDIUNC.

Arpini, A. (2009). *Utopía y Humanismo en el pensamiento latino americano: Eugenio María de Hostos y Augusto Salazar Bondy*. *Ágora Philosophica. Revista marplatense de filosofía*. Mar del Plata. N° 19 – 20, Vol. X

Arpini, A. (2015). *A priori histórico / a priori antropológico. Notas para un diálogo posible entre Michel Foucault y Arturo Roig*. En: *Ética y responsabilidad. Actas de la XX Jornadas Interdisciplinarias de la Fundación ICALA*. Págs. 243 – 248. Rio Cuarto: Ediciones del ICALA

Auat, L. A. (2003). *Crítica de la razón conquistadora: Vitoria y la transmodernidad. Libertad, Solidaridad, Liberación: Homenaje a Juan Carlos Scannone SJ*. Obtenido de <http://www.afyl.org/articulos.html>

Auat, L. A. (2005). *Soberanía y Comunicación, el poder en el pensamiento de Francisco de Vitoria*. Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe.

Baciero, C. (1997). *De iusto bello contra indos*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones Científicas.

Ballester Llompart, J. (1994). *El primado de la idea de 'humanitas' en Vitoria como fundamento de los derechos humanos*. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*(6), 25-36.

Bataillon, M. (1966). *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Mexico y Buenos Aires: Fondo de Cultrua Económica.

- Belda Plans, J. (2000). *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC.
- Beltrán de Heredia, V. (1923). Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria. Estudio crítico de introducción a sus Lectura y Relecciones. Madrid, Santo Domingo el Real.
- Beltrán de Heredia, V. (1930). *Ideas del maestro fray Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones "De indis", acerca de la colonización de América según documentos inéditos*. Madrid, Salamanca.
- Beltrán de Heredia, V. (1939). *Francisco de Vitoria*. Buenos Aires: Editorial Labor.
- Beltrán de Heredia, V. (1971). *Un precursor del maestro Vitoria. El padre Marías de Paz O. P. y su tratado de Dominium Regue Hispaniae super indios*. En Micelánea Beltrán de Heredia (Vol. I).
- Beltrán de Heredia, V. (1971b). *Cartulario de la universidad de Salamanca (1218 – 1600)*. Tomo III. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. Disponible en: [https://books.google.com.ar/books?id=XmaM4tDtt8YC&printsec=frontcover&dq=Cartulario+de+la+universidad+de+Salamanca+\(1218-1600\).tomo+II&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwia18PAkufaAhXIFJAKHZdcB_EQ6AEIOzAE#v=onepage&q=Cartulario%20de%20la%20universidad%20de%20Salamanca%20\(1218-1600\).tomo%20II&f=false](https://books.google.com.ar/books?id=XmaM4tDtt8YC&printsec=frontcover&dq=Cartulario+de+la+universidad+de+Salamanca+(1218-1600).tomo+II&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwia18PAkufaAhXIFJAKHZdcB_EQ6AEIOzAE#v=onepage&q=Cartulario%20de%20la%20universidad%20de%20Salamanca%20(1218-1600).tomo%20II&f=false) (10/03/18)
- Bernal del Castillo, (2014). *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid: Biblioteca Saavedra Fajardo. Disponible en <http://www.saavedrafajardo.org/> (16/02/18)
- Bobbio, R. (2000). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1997). *La ilusión biográfica*. En: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama. Disponible en: <http://Seminariororiasymetodos.pbworks.com/f/Pierre+Bourdieu+-+La+ilusión+biográfica.pdf> (10/03/18)
- Brett, A. S. (2003). *Liberty, right and nature: Individual rights in later scholastic thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cárdenas Bunsen, J. (2011). *Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de las Casas*. España: Iberoamericana – Vervuert.
- Castañeda, F.; Chaparro, A.; Cummins, R. y Hernández, R. (2007). *Relección sobre la templanza o del uso de las comidas. Ensayos complementarios*. Estudios interdisciplinarios sobre la conquista y la colonia de América. Bogotá – Colombia: ediciones Uniandes. Disponible en <http://datos.bne.es/obra/XX5521405.html> (10/03/18)

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

- Celada Luengo, G. (2000). *Francisco de Vitoria y su legado a favor del más débil*. Madrid: Ciencia tomista.
- Cerutti Guldberg, H. (2007). *La Utopía de Nuestra América. (De Varia Utopica. Ensayos de Utopía III)*. Costa Rica: Universidad Nacional.
- Cesar, J. (1962). *Comentarios de la guerra de las Galias y de la guerra civil*. Barcelona: EMECE.
- Clavero, B. (2002). *Genocidio y justicia: la destrucción de las Indias, ayer y hoy*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Corso de Estrada, L. (2008). *Francisco de Vitoria y el papel de la naturaleza en el conocimiento del bien moral, en Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Navarra, España: Universidad de Navarra S.A.
- Cruz Cruz, J. (2008). *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Navarra, España: Universidad de Navarra S. A.
- Cuéllar Real, R. (2013). *Francisco de Vitoria y las cuestiones de Indias*. Tesis Doctoral. Departamento de Filosofía de la Universidad de Castilla – La Mancha. España. Disponible en: <https://ruidera.uclm.es/xmlui/handle/10578/3303> (16/02/18)
- De Sousa Santos, B. (2003). *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: Colombia, ILSA
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI / CLACSO.
- Del Arenal, C. (1975 - 1976). *La teoría de la servidumbre natural en el pensamiento español de los siglos XVI y XVII*. Revista Historiografía y Bibliografía Americanista, XIX y XX.
- Derisi, O. y. (1954). *La conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional. Estudios sobre las ideas de Francisco de Vitoria*. España: Publicaciones de la Fundación Vitoria y Suárez.
- Díaz, B. (2005). *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*. Navarra, España: Ediciones Universidad de Navarra S. A.
- Díaz Húder, J. (2011). *La conquista del reyno de Navarra*. Blog del autor. Disponible en: <http://javierdiazhuder.blogspot.com.ar/2011/08/la-conquista-del-reyno-de-navarra-1512.html> (16/02/18)
- Dougnac, A. (1994). *Manual de historia del derecho indiano*. Mexico: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Dussel, E. D. (1978). *Sobre la historia de la teología en América Latina. Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. D. (2007). *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

- Erasmus de Róterdam (1984). *Elogio de la locura*. Buenos Aires: Ed. Orbis S.A. para Hyspamérica.
- Erraste, M. (1986). *América Franciscana. Evangelizadores e indígenas franciscanos del siglo XVI*. Quinto centenario de la CEFEPAL. Chile: CEFEPAL.
- Fazio, M. (1998). *Francisco de Vitoria: cristianismo y modernidad*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- Fernández de Oviedo, G. (1851) *Historia general y natural de las Indias*. Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia. Primera parte, Libro III, capítulo VI. Disponible en: https://archive.org/stream/raha_103011#page/n3/mode/2up (16/02/18)
- Fernández Rodríguez, P. (1994). *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526 – 1550*. Salamanca – España: Editorial San Esteban. Disponible en: https://books.google.com.ar/books?id=5ZNT_AgDB30C&pg=PA254&lpg=PA254&dq=fernandez+rodriguez+bula+sublimis+deus&source=bl&ots=uPuD-aOMs2&sig=ZEgCkfGGcJE70HwIQlrI5J6f-2k&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiSobOo-9faAhVQlpAKHVjfBRMQ6AEIPTAH#v=onepage&q=fernandez%20rodriguez%20bula%20sublimis%20deus&f=false (10/03/18)
- Font de Villanueva, C. (2006). La racionalidad económica en la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria y Luis de Molina. *Colección Mediterráneo Económico*, N°9.
- Fraile Delgado, L. (2004). *Pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*. España: Salamanca.
- Friederici, G. (1973). *El Carácter del Descubrimiento y de la Conquista de América* (Primera edición en español ed.). Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1976). Yo Pierre Rivière... Un caso de parricidio del siglo XIX. Barcelona: Tusquest. Disponible en: http://www.unirioja.es/dptos/dd/filosofia/actividades/yo_pierre_riviere.pdf (16/02/18)
- Foucault, M. (2002). La arqueología del saber. Buenos Aires – Argentina: Editorial Siglo XXI.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Verdad y método*. Madrid: Editorial Trotta S. A.
- Gascó la Calle, F. (1981). *La teoría de los cuatro imperios. Reiteración y adaptación ideológica*. Dialnet. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/57694.pdf> (16/02/18)
- Gayo. (1845). *Las Instituciones*. Madrid: Imprenta Sociedad Literaria, disponible en: <https://drive.google.com/file/d/OByEXMIBDqJbrVTRJaTZDVmpXSmM/view> (16/02/18)
- Gerbi, A. (1946). *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*. Lima, Perú: Banca de Crédito.
- Gerbi, A. (1993). *La disputa del Nuevo Mundo, Historia de una polémica* (Primera reimpresión ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

- Getino, A. L. (1930). *El Maestro Fray Francisco de Vitoria: Su vida, su doctrina e influencia*. Madrid: Imprenta Católica.
- Gil, F. – Corletto, R. (2003). *La Bula Sublimis Deus de Pablo III*. Edición preparada para su difusión por internet por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Argentina: disponible en: <file:///E:/LA%20BULA%20SUBLIMIS%20DEUS%20DE%20PABLO%20III.html> (16/02/18)
- Gómez Robledo, X. (1954). *Humanismo en México en el siglo XVI*. México: Editorial Jus.
- Goti Ordeñana, J. (1999). *Del Tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en Francisco de Vitoria*. Valladolid, España: Trotta S. A.
- Grossi, R. (2000). *Kosovo. Los límites del intervencionismo humanitario*. Buenos Aires: ISEN.
- Gutiérrez, G. (2011). *Comentario al Sermón de Antón Montesino en la conmemoración de sus 500 años*. https://www2.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesino/montesino-gustavo-gutierrez.pdf (05/03/18)
- Habermas, J. (1997). *La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años*. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Revista N° 16 PDF. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewArticle/184> (05/03/18)
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta S. A.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós Básica.
- Habermas, J. (2000). *La Constelación posnacional: Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Habermas, J. (2003). *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Argentina: Paidós Studio.
- Hamilton, E. J. (1975). *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Hanke, L. (1949). *La lucha por la justicia en la conquista, de América*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hanke, L., & Millares, C. (1943). *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*. México: Fondo de cultura económica.
- Hellfeld von, M. (2009). *La coronación de Carlomagno*. Alemania DW. Actualidad multimedia. Disponible en: <http://www.dw.com/es/la-coronaci%C3%B3n-de-carlomagno/a-4298522> (10/03/18)
- Hernández Martín, R. (1977). *Un español en la ONU, Francisco de Vitoria*. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos.

- Hernández Martín, R. (1995). *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista*. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos.
- Hernández Martín, R. (2007). La tolerancia en Francisco de Vitoria, en Francisco Javier Lorenzo Pinar. *Tolerancia y Fundamentalismos en la Historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Hoyos, M. (1928). *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*. Valladolid – España: Tipografía Cuesta.
- Idoya Zorroza, M. (2006). *Francisco de Vitoria, Contrato y Usura*. Navarra, España: Ediciones Universidad de Navarra S. A.
- Idoya Zorroza, M. (2007). *Razón y moral económica en Francisco de Vitoria*, en Murillo, Idelfonso (ed.). *El Pensamiento hispánico en América: S XVI y XX*, Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca Salmanticensis, Estudio 302.
- Kant, I. (1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2003). *La paz perpetua*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, para Biblioteca Virtual Universal. <https://www.biblioteca.org.ar/libros/89929.pdf> (10/03/18)
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Estados Unidos: Rosario Barbosa. http://pmrb.net/books/kantfund/fund_metaf_costumbres_vD.pdf (10/03/18)
- Lafaye, J. (1984). *Mesías, cruzadas, utopías. El Juedeo - cristianismo en la sociedad ibérica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Larraz, J. (1943). *La época del mercantilismo en Castilla 1500- 1700*. Madrid: Ediciones Atlas.
- Las Casas, B. (1942). *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, B. (1965). *Tratados*. Prólogo de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández y traducción de Agustín Millares Carló y Carlos Moreno. México: F. C. Económica. 2 vols.
- Las Casas, B. (1965). *Historia de las Indias*. I, XIX. Edición de Millares Carló, estudio preliminar de Lewis Hanke. México: F.C. Económica.
- Las Casas, B. Sahagun, y otros. (1973). *Idea y querrela de la Nueva España*. Madrid : Alianza Editorial.
- Las Casas, b. (1997). *Tratados*. Prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández y traducciones de Millares Carló y Rafael Moreno. Vol. 2. México. Fondo de Cultura Económica.

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

- Las Casas, B. (2011). *Texto del Sermón de Antón Montesino*. Disponible en: https://www2.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesino/montesino-gustavo-gutierrez.pdf (10/03/18)
- López de Gómara, F. (2003). *Historia general de las Indias*. Biblioteca Virtual Universal. Disponible en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/92761.pdf> (10/03/18)
- Maestre Sánchez, A. (2004). "Todas las gentes del mundo son hombres". El gran debate entre fray Bartolomé de las Casas (1474 – 1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490 – 1573). *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Universidad Complutense de Madrid. 21: 91 – 134. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/5571> (10/03/18)
- Malagón Barceló, J. (1963). *Fray Francisco de Vitoria (1492 (?) – 1546). Su Vida y su Obra*. Prólogo a *Las elecciones De Indis y De Iure Belli*. Washington, D.C.: Unión Panamericana.
- Mangas Martín, A. (1992). La escuela de Salamanca y el Derecho Internacional en América. Del Pasado al Futuro. *Jornadas Iberoamericanas de la Asociación Española de Derecho Internacional*. Salamanca: Asociación Española de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales.
- Manzano, Eduardo. (2006). *Conquistadores, Emires y Califas*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Méndez Plancarte, G. (1946). *Humanistas mexicanos del siglo XVI*. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Menéndez Pidal, R. (1958). El P. las Casas y Vitoria: con otros temas de los siglos XVI y XVII. Buenos Aires: Editorial Austral.
- Miró Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Colección Tierra Firme. Fondo de Cultura Económica.
- Montes, F. J. (1990). *La reforma de la Universidad de Salamanca a finales del siglo XVI: Los estatutos de 1594*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. Disponible en: https://books.google.com.ar/books?id=Y8lbqAFVrDwC&pg=PA53&lpg=PA53&dq=libro+de+claustr+francisco+javier+montes&source=bl&ots=FiRXulSKGS&sig=hUrdY7AEolt3Mil8_Ydrjt7ZGEE&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiQ3rqbxefaAhVDIJAKHa0SCYsQ6AEIUzAL#v=onepage&q=libro%20de%20claustr+francisco%20javier%20montes&f=false (05/03/18)
- Moro, Campanella y Bacon. (1980). *Utopías del Renacimiento, con un estudio preliminar de Eugenio Imaz* (Quinta reimpression ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ocaña García, M. (1994). Actualidad de un filósofo del siglo XVI: Francisco de Vitoria. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. II, págs. 191 - 292. Madrid: Editorial Complutense.

- Orrego Sánchez, S. (2004). *La actualidad del ser en la 'primera escuela' de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*. Navarra, España: Ediciones Universidad de Navarra S. A.
- Ortiz Treviño, R. G. (2005). La naturaleza jurídica del *ius gentium* de acuerdo con la doctrina de Francisco de Vitoria. Estudio breve en honor al pensamiento de Antonio Gómez Robledo. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*(17), 25-52.
- Osorio, N. (2012). *La Utopía Vitoriana. Una forma de discurso libertario a partir de Nuestra América*, Publicación Digital de las Actas de las I Jornadas Internacionales de Filosofía y Ciencias Sociales “*Estado, cultura y desarrollo: entre la utopía y la crítica*” U.N Mar del Plata. Págs. 92 – 101. Disponible en: <http://jifycs.blogspot.com.ar/search/label/Actas> (05/03/18)
- Osorio, N. (2014). *Aportes para los orígenes históricos de la globalización*. En: *Algarrobo-MEL*. Revista de la Maestría en Estudios Latinoamericanos. Facultad de ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo. Vol. 2, nº 2 (2013). ISSN on line: 2344-9179. (Con referato). Disponible en: <http://revistas.uncu.edu-ar/ojs/index.php/mel/article/view/202/89> (05/03/18)
- Osorio, N. (2015). *Sociedad y Comunicación Natural: Principio legítimo en Francisco de Vitoria*. En *Ética, Discurso, Responsabilidad*. Michelini, D., Basconzuelo, C., Wester, J., Fourcade, M. (Eds.)16 - 19. Río IV Córdoba: Ediciones del ICALA.
- Osorio, N. (2016). *En torno al derecho de injerencia humanitaria y su anticipación en Francisco de Vitoria*. En *Ética en la Ciencia y en la Vida*. Michelini, D., Peppino, S., Bonyuan, M. (Eds.).134 - 137. Río IV Córdoba: Ediciones del ICALA.
- Ots Capdequí, J. M. (1993). *El Estado español en las Indias* (octava reimpresión ed.). México: Fondo de Cultura Económico.
- Palacios Rubios, J. L. (1954). *De las Islas del mar Océano: Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, Edición comentada por A. Millares Carló y S. Zavala. México: Fondo de Cultura Económica.
- Paz, M. (1945). *Del dominio regio sobre los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Peirone, F. (1985). *El Islamismo*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Peña, J. (2006). *Universalismo moral y derecho de gentes en Francisco de Vitoria*. *Revista de Estudios Históricos – Jurídicos* (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso – Chile) N° XXVIII Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=173814170008> (05/03/18) ISSN 0716-5455

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

- Peñalosa y Mondragón, B. (1629) *Libro de las cinco Excelencias del español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación*. Pamplona, Imprenta del Reino de Navarra <http://hdl.handle.net/2027/ucum> (05/03/18)
- Peramás, J. M. (1946). *La República de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires: Emecé editores S.A.
- Pereña Vicente, L., Abril, V., & Eds. (1974). "*Declaraciones de motivos*", *Derechos civiles y políticos*. Madrid: Editorial Nacional.
- Pereña Vicente, L. (1981). *La tesis de la paz dinámica*. En *Relectio de Iure Belli o paz dinámica*. Madrid: Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pico della Mirándola, G. (2006). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Colección *Ensayos para pensar*. Colombia: Editorial Biblioteca Virtual. Este libro está disponible en: <http://editorialpi.net/ensayos/discursosobreladignidaddelhombre.pdf> (05/03/18)
- Popescu, O. (1992). El pensamiento económico en la Escolástica Hispanoamericana. *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*(22), 11-36.
- Rey Altuna, L. (1995). *El maestro fray Francisco de Vitoria y su escuela del "Derecho de Gentes"*. Sancho el Sabio: Revista de Cultura e investigación vasca. 5: 117 – 146. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157552> (05/03/18)
- Rodríguez Gómez, E. (2015). *Guerra justa y derechos humanos. (Una aproximación desde la filosofía jurídico – política)*. Tesis Doctoral. Departamento de Derecho Internacional, Público, Eclesiástico y Filosofía del Derecho, del Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", de la Universidad Carlos III. Disponible en: <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/22245> (05/03/18)
- Rodríguez Molinero, M. (1998). *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra*. Salamanca, España.
- Rodríguez, B. (2002). *La bula de cruzada en Indias*. Madrid, España: Ed. Fundación Universitaria.
- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. A. (1982). La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una "utopía para sí". *Revista de Historia de las ideas*. (Quito: Editorial universitaria) 3.
- Roig, A. A. (1987). *La utopía en el Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador – Corporación Editora nacional.
- Roig, A. A. (1993). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá – Colombia: Universidad Santo Tomás – USTA.
- Rotterdam, E. d. (1984). *Elogio de la locura*. Buenos Aires: Ediciones Orbis S. A. para Hyspamérica.

- Rovira, M. d. C. (2004). *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre.* México: Ed. Porrúa.
- Salam Naaman, R. (2012). *Desvelando el Islam.* León: Monte Riego.
- Salamone Savona, M. (2005). *La idea del contrato social en Mario Salamone de Alberteschi: sus vínculos con la escuela de Salamanca y el constitucionalismo inglés.* Tesis doctoral. Departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Filosofía, de la Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/7214/> (05/03/18)
- Salamone Savona, M. (2011). *Desde el republicanismo clásico hasta el contractualismo moderno: el De Principatu de M. Salamone y el Principatus Politicus de F. Suarez.* España: Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno. N°5 enero – junio. Págs. 189 – 207. Disponible en: http://dx.doi.org/10.5209/rev_INGE.2011.n5.36224 (05/03/18)
- Salord Bertrán, M. (2002). *La influencia de Francisco de Vitoria en el Derecho Indiano.* México: Editorial Porrúa.
- Sánchez Rubio, D. (2004). *Reflexiones e (im)precisiones en torno a la intervención humanitaria y los derechos humanos.* Sevilla: Colección eirene. Disponible en: <http://ipaz.ugr.es/wp-content/files/publicaciones/ColeccionEirene/eirene20/eirene20ap5.pdf> (05/03/18)
- Sandoz, Y. (1992). *Derecho o deber de injerencia, derecho de asistencia: ¿de qué hablamos?* Revista Internacional de la Cruz Roja, n. ° 148 (XII-1998). Disponible en <https://www.icrc.org/spa/resources/documents/misc/5tdlg7.htm> (05/03/18)
- Saranyana, J. (1999). *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493 – 1715).* España: Iberoamericana – Vervuert. Vol. 1
- Saussure de, F. (1999). *Curso de lingüística general.* Buenos Aires: Losada.
- Sepúlveda, G. d. (1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* Advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y estudio de Manuel Gracia Pelayo (Tercera reimpresión ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Soto, D. d. (1964). *Relección “De dominio”.* Edición crítica y traducción por J. Brufau Prats. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Schmitt, C. (2002). *Tierra y mar.* Milano: <http://disenso.info/wp-content/uploads/2014/09/Carl-Schmitt-Tierra-y-mar-pdf> (05/03/18)
- Tellkamp, J. (2009). *IUS EST IDEM QUOD DOMINIUM: Conrado Summenhart, Francisco de Vitoria y la conquista de América.* Revista Veritas. Porto Alegre. Vol. 54. N° 3. Set. /dez. 2009. Pág. 34 – 51. Disponible en: <https://core.ac.uk/download/pdf/25530432.pdf> (05/03/18)

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

Originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista

- Titos Lomas, F. (1993). *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria*. Córdoba, España: Publicaciones del Monte de Piedad.
- Tomás de Aquino. (1990). *Suma Teológica*. Madrid: BAC. <http://hcg.com.ar/sumat/index.html> (05/03/18)
- Truyol y Serra, A. (1984). Francisco de Vitoria y Grocio, cofundadores del Derecho Internacional. *Ciencia Tomista*, 111. Pag. 17 – 27
- Urdánoz, T. (1960). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas* (Edición crítica). Madrid: BAC.
- Veracruz, A. d. (1997). *De iusto bello contra undios*. (C. Baciero, Ed.) Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica.
- Vives, J. L. (1985). *Las disciplinas*. Barcelona: Ediciones Orbis S. A. para Hyspamérica.
- Zavala, S. (1944). *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas.
- Zavala, S. (1954). *Las doctrinas de Palacios Rubios y Matías de Paz*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zavala, S. (1971). *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (segunda edición ed.). México: Editorial Porrúa.
- Zavala, S. (1984). *La filosofía política en la conquista de América* (primera reimpresión ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Zavala, S. (1986). *Temas hispanoamericanos en su quinto centenario*. México: Editorial Porrúa.
- Zavala, S. (La defensa de los derechos del hombre en América Latina: siglos XVI y XVII). 1945. (I. UNESCO, Ed.) Bruselas.
- Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: Colección Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica.

APÉNDICE

Ofrecemos tres mapas relacionados con Francisco de Vitoria y el tiempo en que vivió. En ellos se refleja el juego de tensiones políticas y económicas en que se desarrollaron las relaciones entre Carlos V, Francisco I y Solimán. Su observación nos llevó a concluir que la situación de encierro en que quedó Francia al ganar Carlos V el trono del Sacro Imperio Romano, y la presión expansionista de Solimán en dirección al centro y norte de Europa; desembocó en un estado de guerra que llevó a los humanistas a repensar las ideas sobre el poder, la guerra y el comercio. Se hizo necesario un cuestionamiento sobre los cambios que había sufrido el mundo de su tiempo.

EUROPA EN TIEMPOS DE FRAY FRANCISCO DE

VITORIA. (Mapa N° 1)



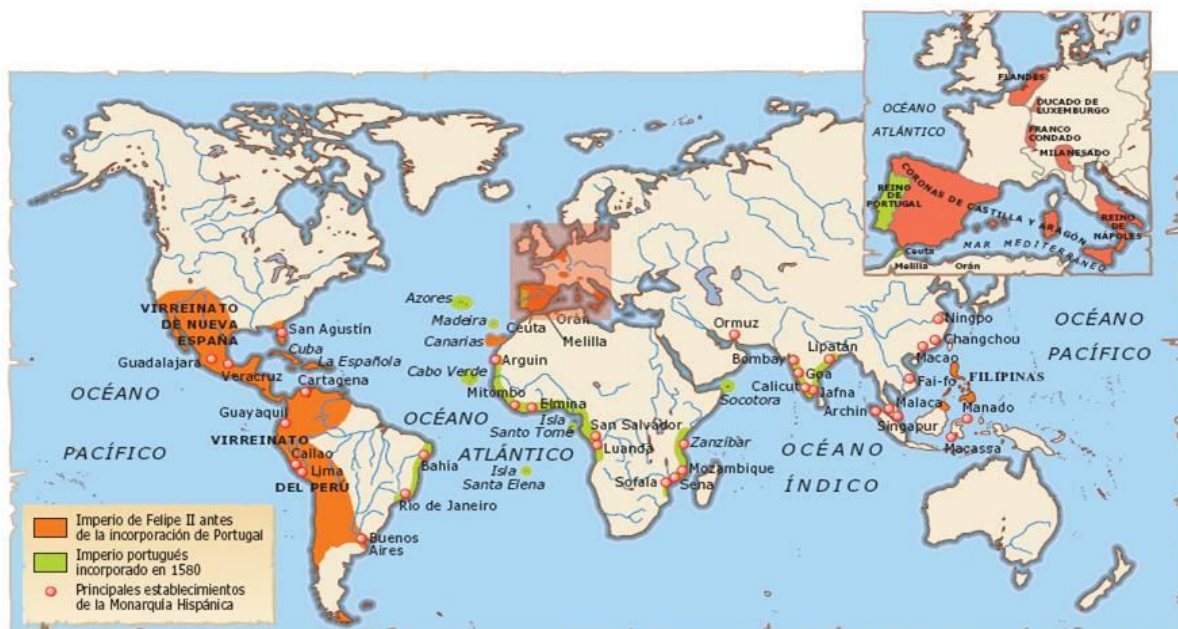
La influencia del pensamiento eurocéntrico no nos ha permitido analizar la realidad de Europa del siglo XVI con Estados en expansión. Francisco de Vitoria fue un castellano formado en París, que desarrolló su pensamiento en Salamanca, durante el paso a la modernidad que acentuó el comercio mundial amparado en el poder económico de los banqueros, y el militar de reyes y emperadores. Una mirada al mapa europeo del tiempo de Vitoria nos muestra a Castilla y Aragón como dos potencias fuertes en el sur europeo y al Sacro Imperio como una muralla frente a la amenaza otomana. La unión de estos Estados en la persona de Carlos V produjo un ahogo a Francia, que quedó encerrada económicamente. Esto fue lo que Francisco I intentó evitar al postularse para emperador del Sacro Imperio como rival de Carlos. Su triunfo le habría hecho dueño de la Europa central y sus dominios hubiesen sido mayores que los de Carlomagno. Pero al perder la elección, la situación francesa llevó a una constante guerra entre Carlos V y Francisco I que, tras la alianza de éste con Solimán produjo un cambio drástico; porque si bien Francia no dejó de estar encerrada, logró cercar a su oponente Carlos V con la presión del Imperio Otomano. De esta manera se puede decir que el único vencedor fue Solimán el Magnífico, pues la 'gran puerta' se mantenía firme como barrera aduanera de los ricos

mercados de Oriente y la ruta de la seda. Esto llevó a Portugal y a España a buscar por mar los productos y comercio que el Imperio Otomano encarecía.

Si miramos el mapa desde nuestra visión latinoamericana, al captar la dimensión de los dominios de Carlos V en Europa, comprendemos la urgencia de Francisco de Vitoria por recortar el poder del Emperador, y tengamos en cuenta que aun hay que agregar las colonias de América, incorporadas en 1519.

El ordenamiento espacial de las potencias europeas giraba en torno a conseguir la supremacía en el continente, lo intentó Francisco I al pretender la corona del Sacro Imperio Romano, y era el problema de Carlos V al enfrentar las pretensiones de Solimán y Francisco I. Esto permitió el trabajo silencioso pero firme de Inglaterra de conseguir la supremacía de su marina. No extraña que Kant en 1790 tenga la misma inquietud de limitar el poder del emperador, porque el ordenamiento político de la Europa continental se inclinó al absolutismo y no al republicanismo.

EL IMPERIO ESPAÑOL A LA MUERTE DE FRANCISCO DE VITORIA EN 1546 (Mapa N° 2)



Este mapa representa al imperio español de Felipe II antes de la incorporación del imperio portugués, por la muerte del rey Sebastián de Portugal (1554-1578), nieto de Carlos V, y sobrino de Felipe II. El mapa muestra la expansión de la conquista

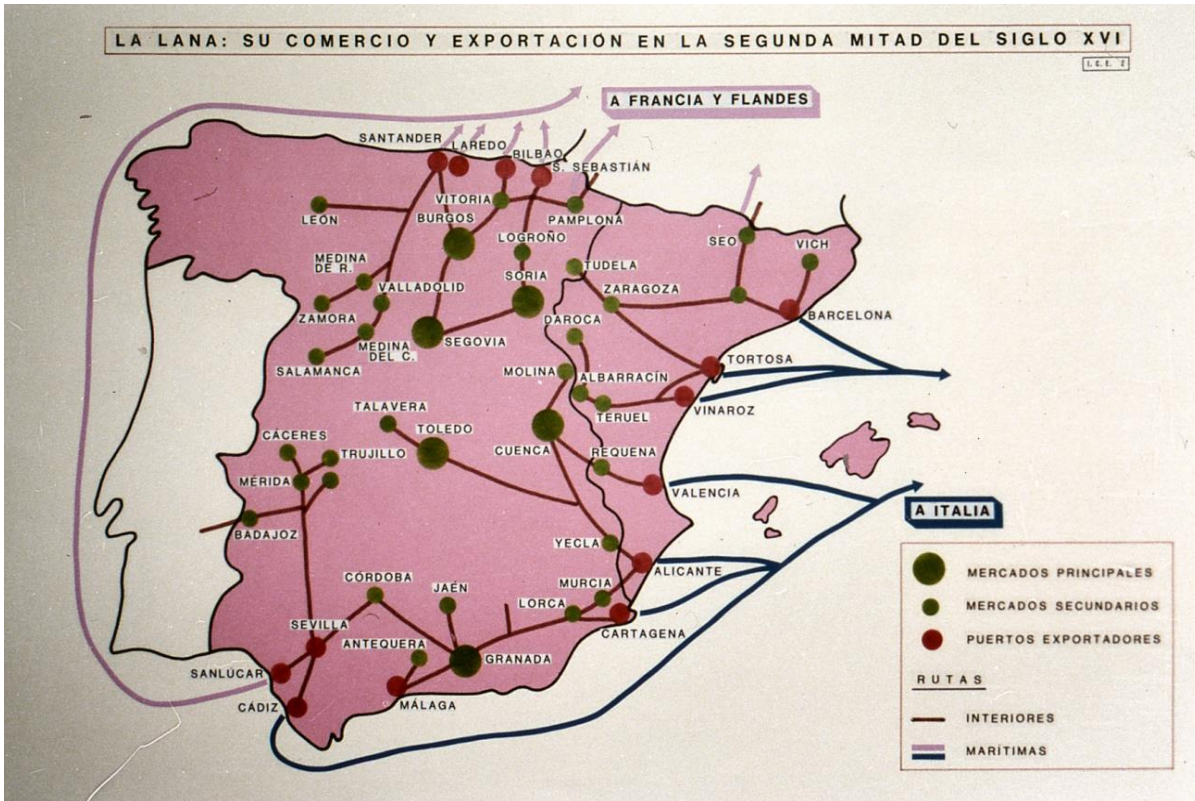
española en América y Filipinas algo más extensa que la de Carlos V, y el desarrollo del plan original portugués, de seguir la costa africana para llegar a la India e islas de las especies.

Desde nuestra visión latinoamericana el tratado de Tordesillas (1494) marcó una línea imaginaria por la que Castilla y Portugal se dividieron la tierra entre ambas Coronas. La idea de los límites de la tierra y de la ordenación del espacio, generó una nueva forma de dominación imperial. Desde su posición eurocéntrica, Carl – Schmitt dice: “Podrían hallarse aún otros ejemplos históricos, pero todos palidecen ante la más honda y trascendental transformación de la imagen planetaria del mundo de que tenemos noticia en la historia universal. Acaece en los siglos XVI y XVII, en la época del descubrimiento de América y de la primera circunnavegación de la tierra. En este periodo nace un mundo nuevo en el sentido más audaz de la palabra y la conciencia colectiva de los pueblos de Europa central y occidental primero y, finalmente, de toda la humanidad fue cambiada de raíz” (Carl Schmitt, 2002, p. 21).

El esfuerzo portugués y castellano desplazó la importancia del Mar Mediterráneo al Océano Atlántico, que se convirtió en la salida comercial a América, India y China. Al ocupar sus costas de África y América se asemejó a un mar interior.

Pero ni Castilla primero, España después, ni Portugal, dimensionaron la importancia de los recursos humanos y materiales (navíos e industrias), para mantener sus colonias a salvo de potencias rivales. Ni Portugal, ni Castilla tenían la suficiente población para colonizar los nuevos territorios. Tampoco poseían una flota de acuerdo a sus pretensiones. España conquistó territorios y los portugueses enclaves comerciales, pero sin navíos suficientes: “(...) fueron los ingleses quienes tomaron la delantera, vencieron a todos los rivales y lograron crear un imperio mundial, cuyo fundamento era el señorío de los mares. Inglaterra fue la heredera.” (Carl Schmitt, 2002, p. 17) En adelante el ordenamiento espacial respondió al Atlántico con centro en Inglaterra. El pensamiento europeo en general, aportó el orden teórico jurídico. Vitoria sostuvo que los indios tenían derechos y eran dueños de su territorio, como reconoce Schmitt (Carl Schmitt, 2002, p. 24), pero ocurrió como con las “leyes nuevas” de 1542, fueron teoría y aún hoy siglo XXI, el concepto de ‘imperio’ como dominación mundial, no ha perdido su vigencia.

UN EJEMPLO DE MATERIA PRIMA SIN INDUSTRIA QUE NO SE DESARROLLÓ (Mapa N° 3)



En el siglo XVI la lana de Castilla era una materia prima de importancia no sólo para la industria del tejido. La Mesta, organización muy antigua y de mucho poder gremial agrupaba a propietarios de ganados laneros y pastores. Su origen se remonta al siglo XIII, cuando Alfonso X agrupó a los pastores en una asociación que gozaba de libre tránsito (pero respetando cultivos), para pastorear y llevar las ovejas en buen estado para su esquila.

La Mesta controlaba el mercado de ovejas y lana, su autoridad era un presidente y realizaba al menos dos asambleas durante el año. Recién en 1850 su poder comenzó a declinar.

El mapa muestra que la lana se exportaba a los talleres industriales del imperio ya que parte de Italia pertenecía al dominio de Carlos V; o a Francia, pues aun con guerra la lana de España abasteció los telares franceses. Esto no ocurrió con Inglaterra, a donde Castilla exportaba pero, por desavenencias con Enrique VIII su comercio cayó. La necesidad de lana en Inglaterra hizo que se tomaran medidas

extremas, según Tomás Moro: “Vuestras ovejas (...) han comenzado a mostrarse voraces e indómitas y se comen a los propios hombres y devastan y arrasan las casas, los campos y las aldeas. En aquellas regiones del reino donde se produce una lana más fina y de más precio, los nobles y señores y hasta algunos abades, (...) sin favorecer en absoluto al Estado, antes bien perjudicándolo, no dejan nada para el cultivo y todo lo acotan para pastos (...)” (Moro, 1980, p. 53).

Los ministros españoles no fortalecieron la industria textil. Es verdad que la venta de la materia prima daba buenos ingresos a las arcas reales, pero como la industria producía paños para muchas necesidades, incluso los finos para el vestido, España terminó dependiendo de estas mercancías al no tener una industria.

Vitoria no encontró una respuesta al encarecimiento de productos que, por haberse ampliado el mercado, la especulación lograba hacer de la oferta – demanda un juego que aseguraba ganancias para la industria textil y los banqueros que las sostenían con préstamos; pero no para el productor de la lana, que veía reducida su ganancia al no poder imponer sus precios.