

503
mes 1

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE DERECHO



JUICIO TEORICO Y ENJUICIAMIENTO HISTORICO DEL ENCUENTRO DE DOS MUNDOS EN FRANCISCO DE VITORIA

ESTUDIO CRITICO Y ANALISIS COMPARATIVO
DE SUS DECLARACIONES DE *IURE* Y *DE FACTO*
SOBRE LA PRETENDIDA LEGITIMIDAD
DE LA CONQUISTA DE AMERICA.

1492 - 1539 - 1992

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL TITULO DE
LICENCIADO EN DERECHO

P R E S E N T A

SERVANDO HUMBERTO LOERA MORENO

M E X I C O

1993

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE GENERAL

	<i>Pág.</i>
INTRODUCCION	CIX
I. JUSTIFICACION DE LA ELECCION DEL TEMA	CXI
El secreto de la perenne actualidad del derecho natural.....	CXI
El derecho natural, problema central de la filosofía jurídica y política	CXII
El iusnaturalismo camuflado de nuestros días.....	CXII
El desprecio del iusnaturalismo, signo de "modernidad"	CXIV
Modernismo afectado, moda, verdad y derecho natural	CXV
Derecho natural, derecho positivo justo y obligatoriedad genuina.....	CXV
El positivismo formalista kelseniano, reducción del derecho a un sistema de pseudoimperativos hipotéticos sin ningún poder de vinculación interna.....	CXVI
D'Entrèves: contrasentidos y paradojas derivados de la confusión positivista entre obligación y posibilidad de coacción.....	CXVII
Recaséns: reducción de la obligatoriedad específica del derecho positivo ("la esencia del deber jurídico en tanto que tal") a la coercibilidad.....	CXVIII
Preciado Hernández: concepción esencialmente moral y monolítica del deber; derecho natural y derecho positivo, aspectos diferentes de una realidad única: el derecho humano.....	CXIX
La eficacia del derecho humano, resultado de la unión entre la fuerza interior del derecho natural y la fuerza exterior del derecho positivo.....	CXX
Austin o la incongruencia del positivismo: el hombre justo no actúa sólo por miedo a la coacción.....	CXXI
Messner: la mayoría de los que obedecen las leyes lo hace por razones de conciencia, no por miedo a la coacción.....	CXXI

Legaz Lacambra: acatamiento exterior sin acatamiento interior (convicción de obligatoriedad) equivale a simple cálculo sobre la utilidad de obedecer o desobedecer las normas de derecho positivo..... CXXI

Una plaga propiciada por el positivismo: las normas de derecho positivo, "formas capaces de cualquier contenido"..... CXXII

Como consecuencia de todo lo anterior: la perenne actualidad del iusnaturalismo, justificación del enfoque general de mi tesis sobre el derecho natural..... CXXIII

Justificación del enfoque específico de mi tesis sobre la doctrina escolástica del derecho natural: la plurisecular continuidad del iusnaturalismo escolástico y su decisiva influencia en la configuración de la civilización occidental cristiana..... CXXIII

Justificación del enfoque aún más específico de mi tesis sobre el pensamiento iusnaturalista de Francisco de Vitoria: la escuela española del derecho natural, el magistral análisis vitoriano del descubrimiento y conquista de América, y la conmemoración del V Centenario..... CXXVI

II. HIPOTESIS DE LA INVESTIGACION..... CXXXIII

III. PLAN DE LA TESIS..... CXXXV

PRIMERA PARTE: MARCO HISTORICO Y DOCTRINAL 1

CAPITULO 1: EL IUSNATURALISMO ESCOLASTICO EN PERSPECTIVA HISTORICA 3

I.1. Antecedentes del Iusnaturalismo Cristiano 5

Los sofistas griegos. Antifón de Atenas 5

Sófocles 6

Platón. Homero y Hesíodo 7

Aristóteles 9

Los estoicos 10

Zenón de Cítio y Crisipo de Soles 10

Cicerón 11

1.2. El Iusnaturalismo Cristiano en sus Orígenes	19
El legado de los estoicos al cristianismo	19
El estoicismo y el cristianismo ante el problema de la esclavitud	20
Erasmus juzga a los estoicos	29
Estoicismo y cristianismo según Villoro Toranzo	32
Truyol y Bréhier: dos tesis opuestas sobre la aportación del cristianismo a la filosofía de la Antigüedad pagana	36
Truyol, García-Pelayo, Del Vecchio y Villoro: el cristianismo originario fue una revolución religiosa y moral, no social ni política	41
Aprovechamiento y superación del legado del mundo antiguo por el naciente cristianismo, según Kuri Breña	46
Surgimiento de una teología y una filosofía cristianas propiamente dichas, según Villoro	47
La jurisprudencia clásica romana, sólido puente de enlace entre el iusnaturalismo estoico y la primera filosofía cristiana	48
La patrística, primera filosofía cristiana. San Agustín de Hipona	57
Del Vecchio: síntesis del pensamiento jurídico-político agustiniano. Pesimismo, catastrofismo y "línea dura". Subordinación del Estado a la Iglesia. Desvaloración del Estado	58
El pensamiento jurídico de San Agustín, reproducción casi textual del pensamiento estoico	59
Recaséns y Friedrich: síntesis de la filosofía del derecho agustiniana. Ley eterna (divina). Ley natural (derecho natural). Leyes humanas (derecho positivo). Justicia y amor. Su concepción más genial: el derecho natural como orden absoluto y a la vez adaptable a las cambiantes situaciones y circunstancias de la vida	59

1.3. La Primera Escolástica, Alta Escolástica o Escolástica Medieval del Apogeo (Siglos XII-XIII)	61
Nacimiento, desarrollo y consolidación	61
Santo Tomás de Aquino	61
Síntesis de Del Vecchio	62
Virtudes y vicios de la escolástica	62
Conceptos medulares de la filosofía jurídica de Santo Tomás: ley eterna (divina), ley natural (derecho natural) y ley humana (derecho positivo). Sumisión a la ley humana contraria al bien común	63
Supervivencia de la grandiosa concepción estoica del derecho en Santo Tomás	64
El problema de la obediencia o desobediencia del derecho positivo injusto. Mi refutación de la interpretación de Del Vecchio con base en el texto original latino de Santo Tomás	64
Recaséns y Tischleder: exposición de la doctrina tomista sobre la resistencia pasiva y activa contra los tiranos. ¿Tiranicidio?	67
Del Vecchio: exposición de la teoría del Estado de Santo Tomás. Rehabilitación del concepto del Estado, en contraste con la teoría agustiniana. Subordinación del Estado a la Iglesia	72
Recaséns: exposición de la teoría del Estado de Santo Tomás. Crítica a las interpretaciones radicalmente teocráticas de la doctrina tomista: posibilidad y necesidad de separar el enfoque filosófico y el enfoque teológico del Estado en Santo Tomás	73
Mi opinión sobre las posturas de Recaséns y Del Vecchio acerca de la "teocracia" tomista	75
La influencia del tomismo político en la pugna entre güelfos y gibelinos, según Del Vecchio	76

Critica neokantiana de Del Vecchio al exceso de heteronomía gnoseológica y normativa en la doctrina de Santo Tomás. Mi opinión	77
Recaséns: exposición de la teoría tomista de la soberanía popular. Preferencia de Santo Tomás por una monarquía aristocrático-democrática	78
Villoro: exposición del iusnaturalismo tomista	79
Diferencia entre el derecho (lo justo) y la ley	80
Ley (derecho objetivo), ley eterna, ley temporal, principio intrínseco motor (ley física, natural o cosmológica), ley propiamente dicha o en sentido estricto (ley normativa), ley natural o moral (que incluye al derecho natural), ley positiva divina (Antiguo Testamento y Nuevo Testamento), ley positiva humana (derecho positivo civil o estatal, derecho de gentes y derecho eclesiástico o canónico)	81
Cuadro sinóptico, con mis aclaraciones y adiciones	84
Mi propia exposición de la teoría aquiniana de la ley, a base de textos bilingües	84
Ley en sentido amplio	85
Ley eterna	85
Ley temporal	88
Ley en sentido estricto (en sentido normativo)	93
Ley natural o ley moral (en ella incluido el derecho natural)	94
Ley positiva humana (en especial el derecho positivo civil o estatal y el derecho de gentes)	97
Visión del pensamiento de Santo Tomás "desde adentro", por el dominico Guillermo Fraile	102
Opinión del medievalista francés Étienne Gilson	107
Muerte del "Divino Tomás"	108
1.4. La Escolástica Decadente de los Siglos XIV y XV	109
El nominalismo. Opinión de Domingo de Soto	109

<i>1.5. La Segunda Escolástica, Baja Escolástica o Escolástica Renacentista (Siglos XVI-XVII)</i>	110
Los teólogos-juristas españoles, verdaderos fundadores del moderno derecho internacional	110
El mejor iusnaturalismo escolástico, factor genético de nuestra nacionalidad	111
La polémica indiana: Las Casas y Vitoria vs. Sepúlveda	113
La incendiaria denuncia de fray Bartolomé	114
Los hombres de la España sórdida y de la España luminosa	119
Crímenes de España y del tiempo. Ejemplares acciones de España como singular precursora en la defensa de los derechos humanos	120
Expansión imperial y Siglo de Oro, dos grandes gestas de una sola España	121
El iusnaturalismo español de la segunda escolástica, responsable, a pesar de su imperfecta aplicación, de los aspectos positivos de la configuración material y espiritual de las nuevas naciones formadas por España en América	121
El "Encuentro de Dos Mundos", ocasión de fanatismo y de discordia entre defensores y detractores, pero, en el fondo, hecho irreversible y fundante de nuestra realidad y de nuestra verdadera e íntegra nacionalidad	122
Hernán Cortés, signo de contradicción	122
Mestizaje étnico y mestizaje cultural	123
Triunfo ideológico y legal de la corriente pacifista; derrota en el terreno de los hechos	128
Francisco Suárez, cumbre de la escuela española del derecho natural y del derecho internacional	128
Comienza la decadencia	133
La profunda decadencia española, un enigma aún sin resolver	134
Alberto Jiménez: decadencia de España y de las universidades españolas. Suárez, último destello de grandeza antes del ocaso	136

Vitoria y Suárez, creadores del moderno derecho internacional público; Suárez, máximo sistematizador de la doctrina escolástica de la soberanía del pueblo y precursor culminante de la moderna democracia: España, retrógrada impulsora de la modernidad	138
Reflexiones personales sobre la decadencia de España y de los pueblos en general	140
Villoro: explicación de la decadencia escolástica posterior a Suárez y la escuela española del derecho natural	141
Martínez Gómez: humanismo y Renacimiento originales pero genuinos en España	143
Sepúlveda: rápida pérdida de influencia de la escuela española del derecho internacional; afortunada recuperación en nuestro siglo	145
Fraille: después de los grandes teólogos-juristas españoles, pertenecientes casi todos a los órdenes también españolas de los dominicos y los jesuitas, profunda decadencia de la escolástica desde mediados del siglo XVII hasta mediados del XIX	146
<i>1.6. La Decadencia Escolástica de los Siglos XVII a XIX</i>	<i>147</i>
Rechazo de las ciencias y estancamiento de la filosofía en las universidades católicas, protestantes y anglicanas	148
La revolución copernicana	149
Irresponsable desperdicio de las energías intelectuales del clero pensante (principalmente dominicos y jesuitas) en la discusión de sutilezas inútiles y en pugnas sectarias	150
La filosofía moderna del siglo XVII: feroz oposición a la escolástica desde las posiciones contrarias entre sí del racionalismo espiritualista y del empirismo materialista	151
El abandono en bloque de la tradición filosófica, actitud congruente del empirismo materialista, enorme incongruencia del racionalismo espiritualista	152
Principales culpables: los escolásticos rutinarios, mentalmente perezosos, intelectualmente cobardes y ciegos al progreso	154

El empirismo inglés de los siglos XVI y XVII, germen de la filosofía materialista	155
Bacon, Hobbes, Locke y Berkeley	155
David Hume, primer empirista abiertamente materialista y escéptico	156
El materialismo francés del siglo XVIII	158
Kant, oasis de idealismo espiritualista	159
Un nuevo nombre para el empirismo materialista: el positivismo de Augusto Comte (primera mitad del siglo XIX)	159
El furor antifilosófico del positivismo en la segunda mitad del siglo XIX	159
Vida lánguida de la escolástica	160
El retorno a la filosofía y a la filosofía del derecho a fines del siglo XIX y principios del XX: Stammler, Radbruch, Nelson, Binder, Meyer, Lask, Muensch, Del Vecchio, Croce, etc., renovadores no escolásticos de la filosofía del derecho	161
Materialismo, dos guerras mundiales, espiritualismo: el viejo movimiento pendular	161
1.7. La Neoescolástica, de Sus Orígenes a Nuestros Días	163
El "neotomismo", más amplia y propiamente "neoescolástica" (con las subcorrientes tomista, suareciana, franciscana, agustiniana, escotista, etc.), vigoroso movimiento de renovación que surge a principios del siglo XIX, se desarrolla en la segunda mitad del mismo y alcanza pleno florecimiento en la primera mitad del siglo XX	163
La neoescolástica del siglo XIX en:	
Italia	164
España	164
Alemania	165
Francia	165
Bélgica	166

La gran deuda de la neoescolástica con el no escolástico Adolf Trendelenburg	166
Los discípulos de Trendelenburg: Franz Brentano, J. von Hertling, O. Willmann, G. Teichmüller y Rudolf Eucken	167
Los grandes neoescolásticos de todo el mundo en el siglo XX	167
Los grandes neoescolásticos mexicanos del siglo XX	167
El iusnaturalismo escolástico recupera su prestigio en las universidades europeas. Testimonio del no escolástico Recaséns Siches	168
El prestigio internacional de los centros de investigación y de docencia y de las numerosas publicaciones de la corriente neoescolástica, testimonio fehaciente de su florecimiento en nuestros días	169
Razones de la perennidad de la filosofía escolástica como sistema a la vez estable y abierto a lo más valioso de la modernidad	169
El formidable reto del iusnaturalismo escolástico como fuente de inspiración y factor de orientación para el genuino desarrollo del hombre y el auténtico progreso de las naciones en el desalentador panorama de nuestro fin de siglo y de milenio	171
González Uribe: la dignidad humana, objeto de ataques graves y permanentes en el presente y de amenazas peores para el futuro por una sociedad esencialmente enajenante del hombre, producto de la disociación entre el progreso científico y tecnológico y los valores morales y jurídicos del hombre contemporáneo	173
Voces de alarma y de protesta en el siglo XIX contra la masificación del hombre y la pérdida de la dignidad y el valor del individuo en nombre de la industrialización y de la democracia: Hegel, Kierkegaard, Marx y Engels, Nietzsche, Dilthey, Proudhon, Stirner	174
Voces de alarma en nuestro siglo sobre los peligros de la sociedad enajenante para el hombre y sus derechos: Freud, Fromm, Pareto, Marcuse, Adorno, Gramsci, Althusser, Schaff, Jaspers, Marcel, Müller, Rahner, Maritain, Mounier, Juan Pablo II, Caruso, Frankl, Rogers, Patterson	175

La renovada flama del iusnaturalismo escolástico, fuente de inspiración y aun de consuelo para quienes sientan aún la necesidad de buscar la luz en el peregrinar de la afligida humanidad hacia la tierra prometida	176
Del Vecchio: maravillosa vitalidad, carácter indeleble y efectos permanentes de la doctrina del derecho natural, frente a las deficiencias, relatividad, inestabilidad e inconstancia de las leyes positivas	176
CAPITULO 2: DISTINCION ENTRE EL DERECHO NATURAL Y EL DERECHO DE GENTES, DESDE LA ANTIGUA ROMA HASTA ANTES DE VITORIA	181
<i>2.1. Importancia Metodológica de la Distinción</i>	<i>183</i>
El derecho natural y el derecho de gentes, aplicados como dos órdenes normativos distintos por Francisco de Vitoria al análisis de los títulos de conquista	183
Confusión entre el derecho natural y el derecho de gentes provocada en muchos autores por la clásica definición de Gayo; ejemplo: Ramón Badenes Gasset	183
<i>2.2. Derecho Natural y Derecho de Gentes en la Jurisprudencia Clásica Romana</i>	<i>184</i>
Distinción entre derecho natural, derecho de gentes y derecho civil por Ulpiano, Cicerón y otros grandes juristas romanos, según Friedrich	184
Futura creación del derecho internacional público por los grandes teólogos-juristas españoles Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Francisco Suárez, con base en la distinción de los mejores jurisconsultos romanos entre derecho natural, derecho de gentes y derecho civil	185
Nacimiento y evolución del concepto del derecho de gentes en Roma, según Del Vecchio	186
Distinción entre el derecho natural y el derecho de gentes en Roma, según Del Vecchio	187

La extraña y problemática distinción de Ulpiano entre derecho natural y derecho de gentes: derecho natural común a todos los animales y derecho natural propio de los hombres	187
Explicación de Del Vecchio	188
Mi crítica	189
Resumen y aclaración de las relaciones entre el derecho natural y el derecho de gentes según la mejor jurisprudencia clásica romana	190
2.3. Derecho Natural y Derecho de Gentes en la Baja Edad Media (Santo Tomás)	195
Obscuridad y pobreza del pensamiento aquiniano sobre este complicado tema	195
Mi exposición y crítica de la doctrina de Santo Tomás, a base de textos bilingües	196
Formalmente, el derecho de gentes es derecho positivo	196
Materialmente, el derecho de gentes es derecho natural	198
Las normas del derecho de gentes son formalmente normas de derecho positivo cuya materia o contenido se deriva por modo de conclusión del derecho natural, por lo que materialmente pertenecen a éste	199
Las normas del derecho civil son formal y materialmente normas de derecho positivo cuya materia o contenido se deriva por modo de determinación del derecho natural, por lo que materialmente no pertenecen a éste	199
El derecho natural comprende tanto sus principios generales como las conclusiones particulares que de ellos se deduzcan: confirmación posterior de esta doctrina tomista por Cayetano y Suárez: las normas del derecho positivo pueden ser simplemente declarativas del derecho natural (las que expresan principios generales o conclusiones particulares del derecho natural) o normas de derecho positivo en su sentido más estricto y propio (las que por vía de determinación agregan materialmente algo al derecho natural)	200
Aunque el derecho de gentes se deriva del derecho natural por modo de conclusión que no es muy remota de sus principios, se distingue materialmente de él	

en que el derecho natural (en sentido estricto o restringido) regula lo que es común al hombre y a los demás animales, mientras que el derecho de gentes regula lo que es propio o exclusivo de los hombres	201
Forman parte del derecho natural <i>stricto sensu</i> las cosas que la naturaleza enseñó a todos los animales (parafraseando la definición de Ulpiano)	203
Definición del derecho o lo justo natural. Adhesión a la desconcertante distinción de Ulpiano entre derecho natural común al hombre y a los demás animales (derecho natural <i>stricto sensu</i>) y derecho natural propio o exclusivo de los hombres (derecho de gentes). Adhesión a la definición del derecho de gentes de Gayo	205
Carácter absurdo, para la mentalidad jurídica moderna, de la expresión " <i>derecho natural común al hombre y a los demás animales</i> "	207
Inexplicable error de interpretación de Francisco Suárez y Giorgio Del Vecchio	207
Mi interpretación, con base en la distinción establecida por Santo Tomás entre el derecho (lo justo en sí) y la ley (formulación y regulación normativas de lo justo)	207
Transcripción, traducción y comentario de los pasajes en que Santo Tomás establece la distinción entre el derecho (lo justo o la cosa justa) y la ley (sistema de normas que formulan y regulan lo justo)	209
En conclusión: realmente no es absurdo que Ulpiano y Santo Tomás hablen de un derecho natural común a todos los animales y un derecho natural propio o exclusivo de los hombres ...	215
Interpretación anacrónica de Suárez y Del Vecchio ...	216
Retracción de mis críticas a Ulpiano y Santo Tomás (págs. 187-190) por su distinción entre derecho natural común al hombre y a los demás animales y derecho natural propio o exclusivo de los hombres	218
Síntesis de la doctrina de Santo Tomás sobre la esencia del derecho de gentes y sus relaciones con el derecho natural	219

Mis <i>críticas</i> a la doctrina de Santo Tomás sobre la esencia del derecho de gentes y sus relaciones con el derecho natural, principalmente porque con respecto a la mejor jurisprudencia romana constituye un <i>estancamiento</i> , al no dar importancia a la ya insinuada dimensión del derecho de gentes como derecho público que regula las relaciones entre las naciones o Estados soberanos en cuanto tales (dimensión que siglos después sería enfatizada por Francisco de Vitoria y más aún por Francisco Suárez para crear el moderno derecho internacional público); y porque también con respecto a la mencionada jurisprudencia romana constituye, por otra parte, un <i>retroceso</i> , al afirmar que todo el derecho de gentes se identifica materialmente con una clase o parte del derecho natural (el "propio o exclusivo de los hombres")	221
--	-----

SEGUNDA PARTE: VISION TEORICO-HISTORICA DE LA CONQUISTA DE AMERICA EN FRANCISCO DE VITORIA	227
--	-----

CAPITULO 3: ESTUDIO CRITICO DEL PENSAMIENTO DE VITORIA SOBRE LOS TITULOS DE CONQUISTA	227
--	-----

3.1. <i>Próambulo: Momento Histórico y Cultural</i> <i>de fray Francisco de Vitoria, O.P.</i>	227
--	-----

El descubrimiento de América, el naciente concepto de la autodeterminación de los pueblos y la transformación del tradicional derecho de gentes en el moderno derecho internacional; juicio de S. Zavala	227
--	-----

Concepción iusnaturalista de Agustín Basave sobre el origen radical del derecho internacional en la "dimensión jurídico-ecuménica del hombre"	227
---	-----

Mi crítica a la supuesta originalidad de la tesis de Basave: resonancia de la antiquísima doctrina estoica de la igualdad esencial de todos los hombres y de su consecuente vocación cosmopolita	229
--	-----

Messner y Basave: los teólogos-juristas españoles de los Siglos de Oro, representantes significativos de una nación de conquistadores y descubridores no sólo de tierras, sino de nuevas disciplinas jurídicas	230
González Uribe: descripción del complejo escenario histórico y cultural en el que, bajo los signos inequívocos de la secularización y la modernidad, el dominico fray Francisco de Vitoria dio nacimiento al moderno derecho internacional paradójicamente a la sombra de la teología y la filosofía	231
Sentido práctico, sensibilidad a las realidades históricas, profundidad teológica, filosófica y jurídica, sentido de la justicia y la igualdad y actitud tolerante de Vitoria	232
Esquivel Obregón: Vitoria, y no Grocio, creador del derecho internacional. Septiembre de 1526: el nuevo catedrático de prima de Teología de la Universidad de Salamanca toma posesión de su cargo. Vitoria, catedrático de renombre, impugna los títulos de dominio de España en América y disgusta a Carlos V	233
3.2. <i>Incidente de Previo y Especial Pronunciamiento: ¿Eran los Indios Verdaderos Dueños de Sus Cosas y Tenían Gobernantes Legítimos, Antes de la Llegada de los Españoles?</i>	234
Textos de Vitoria	234
Antonio Gómez Robledo: las conclusiones de Vitoria, primera Carta de Independencia de las naciones americanas	235
Texto en que Vitoria anuncia la discusión de todos los posibles títulos en virtud de los cuales pudieron los indios y sus territorios caer bajo el dominio de los españoles: primero los títulos ilegítimos o no idóneos, y luego los títulos legítimos o idóneos	236
3.3. <i>Títulos Ilegítimos</i>	237
3.3.1. <i>Primer Título: La autoridad universal del Emperador, supuesto soberano del mundo</i>	237
Textos de Vitoria	237
3.3.2. <i>Segundo Título: La autoridad universal del Papa, o su pretendido señorío temporal sobre todo el orbe</i>	238
Textos de Vitoria	238

Guillermo Fraile: admirable honestidad e independencia intelectual de Vitoria, que habla de la potestad del Emperador como si no fuese español, y de la del Papa como si no fuese cristiano	239
Critica de Gómez Robledo a la aceptación por parte de Vitoria del poder temporal indirecto del Papa	240
3.3.3. Tercer Título: El derecho de descubrimiento y ocupación	241
Texto de Vitoria	241
Título legítimo <i>de iure</i> , ilegítimo <i>de facto</i>	242
Irónica relativización del descubrimiento de América	242
Gómez Robledo: desplante magnífico de Vitoria al medir con el mismo rasero el Imperio de Carlos V y las naciones indígenas de América	242
3.3.4. Cuarto Título: El derecho de forzar a los indios infieles a abrazar la fe cristiana	243
Textos de Vitoria	243
Los escándalos, crímenes e impiedades de los españoles en América, grave obstáculo para la sincera conversión de los indios	244
Imprudencia de la guerra y el despojo en contra de los indios a causa de su infidelidad, desde los puntos de vista jurídico y teológico-misional	245
3.3.5. Quinto Título: La autoridad del Papa y de los príncipes cristianos para castigar y reprimir los pecados contra naturaleza que cometen los indios	245
Textos de Vitoria	245
Argumento de refuerzo: pecados más graves entre los cristianos que entre los indios	247
3.3.6. Sexto Título: La voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios	247
Texto de Vitoria	247
Título legítimo <i>de iure</i> , ilegítimo <i>de facto</i>	249

Teófilo Urdánoz: Vitoria, adelantado cuatro siglos como defensor de los derechos humanos en las relaciones de las grandes potencias colonialistas con los pueblos débiles de la tierra	249
Antonio Gómez Robledo: actualidad de la doctrina vitoriana sobre la aplicación en el derecho internacional de los tradicionales vicios del consentimiento contemplados por el derecho civil	250
3.3.7. <i>Séptimo Título: La predestinación providencial o donación especial de Dios</i>	251
Texto de Vitoria	251
3.4. <i>Títulos Legítimos</i>	252
Gómez Robledo: según Vitoria, cuando los españoles pisaron por primera vez América no llevaban consigo ningún título originario de conquista, dominio o soberanía, y por tanto, cualquier título que pudiera existir tendría que ser <i>adventicio</i>	252
3.4.1. <i>Primer Título: El derecho de natural sociedad y libre comunicación</i>	253
Textos de Vitoria	253
Rigurosas condiciones de aplicabilidad impuestas por Vitoria a sus ambiciosos compatriotas	259
Gómez Robledo: amplitud excesiva del derecho de natural sociedad y libre comunicación planteado por Vitoria, no admitida ni en sus tiempos ni en los nuestros	259
El jesuita español Luis de Molina, creador del moderno concepto del mar patrimonial	259
3.4.2. <i>Segundo Título: El derecho de libre predicación del Evangelio</i>	260
Textos de Vitoria	260
Aconsejable renuncia a eventuales derechos de guerra y de conquista, por el bien espiritual de los indios	261

Para permanecer en el Nuevo Mundo, los españoles han hecho uso de las armas más allá de lo que permitían las leyes humanas y divinas	262
Actitudes opuestas de franciscanos y dominicos ante el concepto de "conquista preventiva" de Juan Ginés de Sepúlveda	262
Gómez Robledo: Vitoria se opone enérgicamente a la conquista preventiva de Sepúlveda	263
3.4.3. <i>Tercer Título: El derecho de intervención en defensa de los convertidos a la fe cristiana</i>	263
Texto de Vitoria	263
3.4.4. <i>Cuarto Título: El derecho o poder indirecto del Papa para dar un príncipe cristiano a los convertidos</i>	264
Texto de Vitoria	264
Gómez Robledo: en el segundo título legítimo, Vitoria ratifica su interpretación de las bulas <i>Inter Caetera</i> (expuesta en el segundo ilegítimo) como instrumentos de concesión a los monarcas españoles de un derecho exclusivo de evangelización y, en el más extremo de los casos, de un derecho exclusivo de comercio en las Indias, pero no de donación de poder político sobre los reinos de América. El derecho de descubrimiento, título legítimo dependiente, subsumido en el título del privilegio misional	265
Gómez Robledo: en tiempos de Vitoria, la opinión más generalizada (compartida, entre muchos otros, por Isabel la Católica y fray Bartolomé de las Casas) interpretaba las bulas alejandrinas como instrumentos de genuina donación política esencialmente destinada a la evangelización de los naturales	266
Texto del P. Las Casas	266
Crítica de Gómez Robledo al tercer título legítimo por su alcance excesivo	267
Crítica aún más severa de Gómez Robledo y de José Rojas Garcidueñas al cuarto título legítimo por su alcance excesivo. Inconsecuencia de Vitoria consigo mismo. Peligros del poder temporal indirecto del Papa. Equivalencia práctica de la postura de Vitoria a la conquista preventiva de Sepúlveda y a la teocracia papal del Ostiense	268

Gómez Robledo: afortunada falta de aplicación práctica en América de la doctrina del poder temporal indirecto del Papa. Saludable influencia de la interpretación vitoriana de las bulas alejandrinas en la Nueva España; ejemplo: la Junta de 1544 para poner en aplicación las Nuevas Leyes de Indias	269
3.4.5. Quinto Título: El derecho de intervención humanitaria en defensa de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos y de la antropofagia	271
Texto de Vitoria	271
El mejor de los títulos legítimos propuestos por Vitoria, en opinión de Gómez Robledo	272
Semejanzas y diferencias entre el quinto título ilegítimo y el quinto legítimo	273
Gómez Robledo: el inmoderado principio de la no intervención, desafortunada pero explicable reacción contra el abuso que las grandes potencias hicieron de la llamada "intervención de humanidad" como pretexto para su política de expansión colonial	274
La polémica de la relación entre la Primera Relección de los Indios y el Fragmento de <i>Temperantia</i>	275
Opinión de Vicente Beltrán de Heredia, descubridor del célebre Fragmento	276
Importancia del Fragmento, en opinión de Gómez Robledo: la restricción, no contenida en la Primera Relección de los Indios, en virtud de la cual el quinto título legítimo sería título de intervención armada temporal, pero no de conquista propiamente dicha	278
Mi transcripción y traducción del discutido pasaje del Fragmento de la Relección de la Templanza	278
Crítica de Gómez Robledo a la tesis de José Rojas Garcidueñas, basada en la citada restricción	279
Mi transcripción y traducción de la décima conclusión del Fragmento de <i>Temperantia</i> , en apoyo de la opinión de Gómez Robledo	281
Mi crítica a la tesis de Rojas Garcidueñas y a la deficiente crítica de Gómez Robledo: un riguroso análisis contextual revela que la	

famosa restricción de la sexta conclusión del Fragmento de <i>Temperantia</i> prácticamente se desvanece. Mi crítica a la pésima traducción del Corpus Hispanorum de Pace	281
Relativa obscuridad de la sexta conclusión del Fragmento de <i>Temperantia</i> : ¿conquista temporal o definitiva?	283
Mi transcripción y traducción de otros pasajes del Fragmento de <i>Temperantia</i> en los que Vitoria admite un imperialismo definitivo, basado en criterios de justicia, igualdad y solidaridad	284
Gómez Robledo: las atrevidas declaraciones hechas por Vitoria en el controvertido Fragmento de <i>Temperantia</i> (particularmente las contenidas en la undécima conclusión, donde le niega a España el derecho de explotar el oro y las riquezas de América) carecen formalmente de validez porque el Fragmento (según Urdániz y Gómez Robledo) no fue pronunciado en público y porque (lo que es un hecho indiscutible) las mencionadas declaraciones no fueron reproducidas por Vitoria en la Relección de los Indios	286
3.4.6. Sexto Título: La elección o aceptación verdaderamente voluntaria y libre de la soberanía española por parte de los indios	288
Texto de Vitoria	288
Absoluta identidad entre este título y el sexto ilegítimo en el plano teórico	289
Contradicción de Gómez Robledo con su propia tesis de que Vitoria se mantuvo siempre en un plano puramente especulativo, sin hacer jamás pronunciamientos de hecho a favor o en contra de la conquista	289
Ironía de Vitoria acerca de la posibilidad de que los indios comprendieran la prudente administración y la humanidad de los españoles	290
Apología vitoriana de la democracia mayoritaria	290
3.4.7. Séptimo Título: El derecho de auxiliar a aliados y amigos en una guerra justa	291
Texto de Vitoria	291

Gómez Robledo: carácter inobjetable del título. La insoportable tiranía de la Triple Alianza sobre los tlaxcaltecas. Título de intervención armada temporal, no de conquista propiamente dicha	292
Mi refutación de la tesis de Gómez Robledo	293
Vitoria admite la legitimidad del Imperio Romano, construido principalmente a base de guerras justas en defensa de sus aliados y amigos	293
Vitoria califica expresamente este título como título de conquista propiamente dicha	294
Semejanzas y diferencias entre este título y el tercero legítimo	295
3.4.8. <i>Octavo Título (dudoso): El deber de los monarcas españoles de establecer un protectorado en beneficio de pueblos retrasados</i>	298
Texto de Vitoria	298
Homenaje del maestro Gómez Robledo a la sincera humildad del P. Vitoria, cualidad poco frecuente entre los catedráticos	301
Respuesta de Gómez Robledo a las acusaciones lanzadas contra Vitoria por su "mentalidad colonialista"....	302
¿Tutela temporal o permanente? Una sospechosa omisión en las traducciones de Teófilo Urdániz y del Corpus Hispanorum de Pace	302
Tono antipático y despreciativo de los pueblos y culturas de América exteriormente adoptado por Vitoria	305
Aparente e inadmisibile desconocimiento, por parte de Vitoria, de las grandes culturas americanas	306
Las maravillas de México, en la pluma de Bernal Díaz del Castillo:	306
Cholula y el temible poder de los mexicanos	306
El Popocatepetl y la imponente panorámica de México-Tenochtitlan. Diego de Ordaz, primer alpinista europeo en América	307
Los fastuosos emisarios del gran Moctezuma. Última etapa de la marcha hacia la capital azteca. Mizquic. La calzada de Iztapalapa. "...Parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís". "...Entre	

sueños". "...Cosas nunca oídas, ni aun soñadas". Los palacios de Iztapalapa. "...No creí que en el mundo hubiese otras tierras descubiertas como éstas". "Ahora todo está por el suelo, perdido, que no hay cosa" 308

México, tan gran ciudad y poblada en el agua como Venecia. El poderoso señor Moctezuma. El retorno de Quetzalcóatl 310

Tramo final de la calzada de Iztapalapa. Incesante ir y venir de la bulliciosa multitud. Curiosidad, expectación y asombro mutuos. "...No llegábamos a cuatrocientos soldados". "...¿Qué hombres ha habido en el universo que tal atrevimiento tuviesen?" El comité de recepción enviado por Moctezuma. El histórico encuentro de Moctezuma II y Hernán Cortés. "...Ahora que lo estoy escribiendo se me representa todo delante de mis ojos como si ayer fuera cuando esto pasó". Aposentamiento en el palacio de Axayácatl. El tesoro de Axayácatl. Recepción y obsequios de Moctezuma a Cortés en el palacio de Axayácatl. Comida muy suntuosa para todos. Disposición de la artillería y de las guardias para la primera noche en la gran Tenochtitlan. Día 8 de noviembre de 1519 311

Retrato físico del gran Moctezuma. Hábitos y forma de vida. Aseo personal. Esposas y concubinas. Rechazo de la homosexualidad. La ceremonia de su comida. La casa de los libros de las rentas. Las casas de las armas. La casa de las aves. La casa de los ídolos, de las fieras y de las serpientes. Lapidarios, plateros y orfebres. Oficiales del arte plumaria. Pintores y entalladores. Tejedoras y labranderas. Bailadores, danzadores, acróbatas, voladores y matachines. Canteros, albañiles y carpinteros. Jardines, huertas, albercas, estanques y baños. Cría de pajaritos. Hierbas medicinales. Paseaderos, retretes, cenaderos, lugares para el baile y el canto 315

Visita a la gran plaza de Tlatelolco. La gigantesca multitud de vendedores y compradores. Orden y concierto extraordinarios en la distribución de las mercaderías. Oro, plata, piedras preciosas y plumas. Mantas y cosas labradas. Esclavos y esclavas. Ropa basta, algodón y cosas de hilo torcido. Cacao. Mantas de henequén, sogas y sandalias. Raíces dulces cocidas y otras golosinas. Cueros adobados y sin adobar, de

tigres, leones, nutrias, coyotes, tejones, venados, gatos monteses y otros animales. Frijoles, chíca, legumbres y hierbas diversas. Gallinas, gallos de papada, conejos, liebres, venados, anadones y perrillos. Fruta, cosas cocidas, mazamorra y malcocinado. Loza. Miel, melcochas, nuégados y otras golosinas. Madera, tablas, cunas, vigas, tajos y bancos. Leña y ocote. Excremento humano. Papel amate. Cañutos de olores con liquidámbar y tabaco. Grana. Ungüentos. Hierbas y plantas medicinales. Sal. Navajas de pedernal. Hachas de latón, cobre y estaño. Pescados. Panecillos de lama de la laguna. Jícaras y jarros de madera muy pintados. Canutillos transparentes con oro en granos. Los jueces e inspectores de mercancías. El circuito de patios del templo mayor. En lo alto del templo mayor. Diálogo entre Cortés y Moctezuma. El gran Emperador Azteca muestra la panorámica de su ciudad a los visitantes. Imponente vista de la gran plaza desde lo alto. El acueducto de Chapultepec (sobre la calzada de Tlacopan). Ciudades y pueblos en la laguna y en la tierra firme. Calzadas, canales, multitud de canoas que entran y salen cargadas de bastimentos y mercancías. Casas de azoteas. Infinidad de templos y adoratorios a manera de blancas torres y fortalezas, "que era cosa de admiración". Regreso a la gran plaza. Nada semejante en Constantinopla, en Roma, en toda Italia y en el resto del mundo	319
El enorme trabajo de ir a descubrir tierras nuevas	323
Osadía y heroísmo de nosotros los conquistadores	323
Abismal diferencia entre los bárbaros descritos por Vitoria y los indios de prodigiosa cultura recordados por Bernal	323
El primer encuentro formal entre España y México, según Bernal	324
Contraste entre los progresistas indios continentales y los despreocupados indios antillanos	326
De la costa al altiplano, de los mayas decadentes a las florecientes culturas nahuatlacas: sorpresa y admiración de los invasores en ascenso	327
El glorioso nombre de México-Tenochtitlan	328
Admiración sincera y profunda por la cultura de los pueblos conquistados	329
Comparaciones y similitudes entre lugares y cosas del Nuevo y el Viejo Mundo, a los ojos de Bernal	330

La más sorprendente paradoja: destrucción despiadada de lo que sinceramente se admiró	331
Fanatismo religioso y falta de respeto por la cultura ajena, causas principales del desastre provocado por el "encuentro de dos mundos"	331
Francisco de Vitoria ciertamente no pudo conocer las crónicas e historias de la conquista de México de Bernal Díaz del Castillo, Francisco López de Gómara, Gonzalo de Illescas, Paulo Jovio y Antonio de Solís y Ribadeneyra, pero es prácticamente imposible que no haya conocido las Cartas de Relación de Hernán Cortés	332
La Segunda Carta de Relación de Hernán Cortés, primera descripción jamás hecha de las maravillas de México	333
Las maravillas de México, en la pluma de Hernán Cortés:	334
Tlaxcala y Huejotzingo	334
Cholula	335
Iztapalapa	336
"Cuzula", "Tamazulapa" y otras provincias tributarias de Moctezuma	336
Texcoco	337
Ciudades armadas en el agua	337
La gran calzada de Iztapalapa. Baluartes. Puentes levadizos de madera. Magníficos templos. Muy buenas y grandes casas. Encuentro con el gran señor Moctezuma	337
Las extrañas y maravillosas cosas de la gran ciudad de Tenochtitlan. "...Diré algunas cosas de las que vi, que... bien sé que serán de tanta admiración que no se podrán creer, porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos, no las podemos con el entendimiento comprender". México en una laguna. Cuatro calzadas de dos leguas cada una. Ciudad tan grande como Sevilla y Córdoba. Calles anchas y derechas. Muchas plazas y mercados. La plaza mayor, en la que arriba de sesenta mil ánimas compran y venden cada día. Variedad casi infinita de mercaderías en perfecto orden. Jueces e inspectores de mercancías y de medidas. Hermosos templos. Castidad y abstinencia de ciertos alimentos en los sacerdotes. El templo mayor, cuya grandeza y particularidades "no hay lengua humana que sepa explicar". Derrocamiento de los principales	

<p> ídolos y substitución por imágenes de la Virgen y otros santos. Las grandes casas y gentiles vergeles de los ciudadanos ricos y de los señores provincianos vasallos de Moctezuma que residen por temporadas en la gran ciudad. El acueducto de Chapultepec, sobre la calzada de Tacuba, Compraventa de agua dulce en canoas. Puestos de cobro de alcabalas. Alquiler de operarios de todos los oficios en mercados y otros lugares públicos. Manera refinada de vestir y de vivir, con tanto concierto y orden como en España. Gente de gran razón, no obstante su paganismo y su falta de comunicación con otras naciones de razón. Grandeza y esplendor en la corte del gran Moctezuma. Orfebrería, platería, lapidaria y arte plumaria. Su señorío, casi tan grande como España. En su servicio, los primogénitos de la mayoría de los señores provincianos vasallos suyos. Sistema de escritura. Temido de todos, tanto presentes como ausentes. Sus casas de placer, dentro y fuera de la ciudad. Sus casas de aposentamiento dentro de la ciudad, "tales y tan maravillosas... que en España no hay su semejable". La casa de los jardines, miradores, estanques y aves acuáticas; de los aposentos para recibir como huéspedes a dos muy grandes príncipes con todo su servicio; de los albinos; de las aves de rapiña; de las fieras; de los hombres y mujeres deformes. La comida de Moctezuma. Su vestido. Recepción de señores. Respeto reverencial, en profundo contraste con el "desacatamiento y poca vergüenza" de los españoles con Cortés. "Ninguno de los sultanes y demás señores infieles de los que hasta ahora se tiene noticia, tiene tantas y tales ceremonias en su servicio" 338 </p>	<p> Los mexicanos, gente de mucho mayor capacidad, entendimiento y razón que los naturales de las islas 344 </p> <p> Los mexicanos, "gente de tanta capacidad que todo lo entienden y conocen muy bien" 344 </p> <p> Estoico heroísmo de los mexicanos en la defensa de su ciudad. "...La mayor muestra y determinación de morir que nunca generación tuvo" 345 </p> <p> Caída de Tlatelolco y aprehensión de Cuauhtémoc. "...Puso la mano en un puñal que yo tenía, diciéndome que le diese de puñaladas y le matase". Día de San Hipólito, martes 13 de agosto de 1521 347 </p> <p> Residencia temporal de Cortés en Coyoacán. Reconstrucción de la gran ciudad de México 348 </p>
---	---

Repoblación de la ciudad de México con indígenas dispersos por la guerra. Establecimiento de Cortés y su gente en la ciudad que resurgía de sus escombros. Reparto de solares a los conquistadores y vecinos. Rápida construcción de buenas y grandes casas. "...Puede creer vuestra sacra majestad que de hoy en cinco años será la más noble y populosa ciudad que haya en lo poblado del mundo, y de mejores edificios"	348
Por su similitud en muchas cosas con España, Hernán Cortés bautiza nuestra tierra como "la Nueva España del Mar Océano"	350
Manuel Alcalá: la simplista postura del Cortés jurista para justificar sus actos de dominación sobre los pueblos indígenas. Sus "requerimientos" a los "vasallos rebeldes" del Emperador Carlos V. "Tal simplificación... no satisfará a Fray Francisco de Vitoria y menos aún a Fray Bartolomé de las Casas"	351
Nota al pie de página sobre la matanza de Cholula	352
Cortés se acoge a los títulos del dominio universal del Emperador y de la potestad temporal universal del Papa, y más particularmente al primero	352
Mi juicio sobre el error de apreciación cometido por Manuel Alcalá al evaluar la potencial reacción de Vitoria y Las Casas ante la postura jurídica de Hernán Cortés	353
Falta de sinceridad de "la preocupación legalista del Cortés jurista"; mi argumento, basado en declaraciones del propio Cortés	353
Francisco de Vitoria leyendo con ávido asombro las Cartas de Relación de Hernán Cortés y escuchando atentamente multitud de relatos y descripciones semejantes a los consignados en los escritos de Bernal y de Cortés	354
Mi duda sobre la duda de Vitoria: ¿es duda de hecho o duda de derecho?	355
Su casi seguro conocimiento de la existencia de importantes culturas en la tierra firme de las Indias, indicio extrínseco de que la duda con que plantea su octavo título se refiere a cuestiones de hecho, no de derecho	355
Argumento intrínseco en favor de mi hipótesis sobre la duda de hecho de Vitoria: su forma de hablar al exponer el octavo título	355

- Un problema de interpretación especialmente grave: Vitoria cierra la exposición del octavo título legítimo declarando que los indios parecen esclavos por naturaleza, por lo que podrían en parte ser gobernados como esclavos 357
- Una manipulación más en las traducciones de Urdánoz y del Corpus Hispanorum de Pace: "siervos" por "esclavos" 357
- Indudablemente, Vitoria se refiere a la doctrina aristotélica de la "esclavitud por naturaleza", por lo que está hablando de esclavos en su sentido clásico (grecorromano), y no de siervos en sentido medieval (feudal) 357
- Casi al principio de su Relección, Vitoria cita la "elegante y precisa" doctrina de Aristóteles sobre la esclavitud por naturaleza, con la que sus adversarios pretenden demostrar que antes de la llegada de los españoles los indios no eran verdaderos dueños de sus cosas ni había entre ellos legítimos señores 358
- Larga nota al pie de página en la que expongo y crítico la falaz y penosa defensa aristotélica de la esclavitud 358
- Los adversarios de Vitoria alegan que los indios se ajustan perfectamente al concepto aristotélico del "esclavo por naturaleza" y, en consecuencia, conforme al derecho civil clásico son sujetos *alieni iuris*, por lo que carecen de la capacidad de dominio, tanto en lo privado como en lo público 362
- Antes de refutar el anterior argumento y concluir que antes de la llegada de los españoles los indios eran verdaderos dueños de sus tierras y de sus cosas y tenían gobernantes legítimos (ver pág. 235), Vitoria pone en evidencia a los que artificiosamente arguyen que el estado de pecado y de infidelidad en que viven los indios los incapacita para tener dominio .. 363
- También antes de refutar la tesis de que los indios son sujetos *alieni iuris* (esclavos civiles o legales) como consecuencia automática de su condición de esclavos por naturaleza, Vitoria deja claramente establecido que las criaturas irracionales no pueden tener derechos de dominio; que los niños sí tienen capacidad de dominio aun antes de llegar al uso de razón; que los dementes, privados en acto y perpetuamente del uso de razón, también tienen de alguna manera capacidad de dominio; que, en consecuencia, los indios tendrían capacidad de dominio aun suponiendo

(sin conceder) que de hecho fueran insensatos o dementes; y por último, que de hecho los indios no son insensatos o dementes: valioso texto en el que declara que son personas normales que *parecen* insensatas y débiles mentales principalmente a causa de una mala y bárbara educación, como también sucede con muchos hombres rústicos de Europa 364

El texto vitoriano que arriba transcribo contradice casi punto por punto las declaraciones del octavo título legítimo en el sentido de que los indios carecen de toda cultura y están apenas por encima de los dementes e incluso de las fieras y las bestias, lo que confirma mi opinión de que en dicho título Vitoria no dice esas cosas por sí mismo, sino que refiere las opiniones de otros, por lo que sus dudas son de hecho, no de derecho 366

Por fin, aun incurriendo en la tibieza de ver a los indios después de todo como esclavos por naturaleza, Vitoria refuta la tesis de que carecen de la capacidad de dominio y son *alieni iuris* (esclavos civiles o legales) como consecuencia necesaria de ser esclavos por naturaleza; sin embargo, para llevar a cabo su razonable refutación deforma totalmente la inadmisibles doctrina aristotélica según la cual la esclavitud civil o legal es consecuencia lógica y justa de la esclavitud natural 367

Mis pruebas de que, totalmente en contra de la interpretación de Vitoria, Aristóteles sostiene que la esclavitud civil o legal es consecuencia lógica y justa de la esclavitud natural. Mi crítica a tan absurda doctrina del gran Estagirita ... 369

Vitoria niega que los indios deban ser considerados esclavos civiles o legales, desprovistos de la capacidad de dominio, pero admite la posibilidad de que sean esclavos por naturaleza, situación de la que podría surgir algún derecho para someterlos (mediante un justo y altruista régimen de tutela o protectorado) 370

Otro caso de malas traducciones de Urdániz y del Corpus Hispanorum de Pace: "*puede nacer algún derecho*" y "*hay algún derecho*", en vez de "*podría surgir algún derecho para someterlos*" 370

· Mi conclusión general sobre el octavo título legítimo: la duda con que Vitoria propone este título no es de derecho, sino de hecho. Ahora bien, estima que en realidad los indios no son dementes, sino que disfrutan

de un normal uso de razón, por lo que su duda parece referirse a si son o no del mismo nivel intelectual y cultural que los españoles y demás europeos. Finalmente se inclina a admitir la inferioridad relativa de los indios, por lo que sugiere para ellos, siempre con sus dudas y reservas, un régimen político de tutela o protectorado que los saque de su estado de esclavitud natural, estructurado con base en los criterios de caridad y de justicia que su condición de prójimos y su inviolable dignidad humana exigen	371
 CAPITULO 4: ANALISIS COMPARATIVO DE LAS DECLARACIONES DE IURE Y DE FACTO DE VITORIA SOBRE LA CONQUISTA DE AMERICA	
	373
A la hora de la verdad, la gran pregunta: ¿Cuál es, al final de cuentas, la postura históricamente real de Francisco de Vitoria frente a la conquista de América, después de discutir en el plano especulativo todos los posibles títulos de conquista?	373
 4.1. Serenidad de Juicio, Independencia Intelectual y Compromiso Histórico	
	373
Gómez Robledo: actitud serena y científica de Vitoria en la difícil búsqueda simultánea de la justicia y de la claridad intelectual	373
J. Miranda: limitaciones institucionales a la originalidad e independencia intelectual de Vitoria	375
R. Di Agostino Iannarone: crítica de la tesis de Miranda	376
La actitud científica de Vitoria no significa que se haya mantenido siempre en un plano puramente especulativo, sin descender al nivel concreto de lo históricamente acontecido	378
Principal representante de la corriente contraria a mi hipótesis, Antonio Gómez Robledo: "Vitoria no se pronuncia fácticamente, en momento alguno, por la legitimidad o ilegitimidad de la conquista"	378
Mi crítica a la postura de Gómez Robledo: falta de correspondencia con la realidad vitoriana y frecuentes contradicciones consigo mismo	379
Compromiso existencial de Vitoria con su momento histórico	381

4.2. <i>Diseño de mi Método de Análisis</i>	384
El concepto de "supuesto normativo justificante de la conquista", piedra de toque durante mi recorrido analítico. Declaraciones vitorianas de iure = sus juicios acerca de la validez o invalidez (existencia o inexistencia) del supuesto normativo justificante en cada título. Declaraciones vitorianas de facto = sus juicios acerca del cumplimiento o incumplimiento de hecho del supuesto normativo justificante en los casos reales o concretos relacionados con cada título	384
4.3. <i>Títulos Ilegítimos</i>	385
4.3.1. <i>Primer Título: La autoridad universal del Emperador, supuesto soberano del mundo</i>	385
No hay supuesto justificante	385
El señorío del Emperador sobre todo el orbe no puede demostrarse ni por derecho natural, ni por derecho positivo divino, ni por derecho positivo humano	386
Vitoria se abstiene de averiguar si el supuesto se cumplió o no de hecho	386
Muchos conquistadores, con capitulaciones o sin ellas (en este último caso Hernán Cortés), invocaron este título	386
Aun suponiendo (sin conceder) que el Emperador fuera señor de todo el mundo, su dominio no sería de propiedad, sino tan sólo de jurisdicción	386
4.3.2. <i>Segundo Título: La autoridad universal del Papa, o su pretendido señorío temporal sobre todo el orbe</i>	387
No hay supuesto justificante	387
Afirmaciones de los partidarios del título	387
El pretendido cumplimiento del supuesto: la donación alejandrina a los Reyes Católicos, y los actos de ocupación de territorios y naciones de América efectuados al amparo de esa donación pontificia por los mencionados monarcas y sus sucesores	387

Imparcial y valiente negación de Vitoria: el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, por lo que no puede andar donando lo que no es suyo, y los Reyes de España no tienen ningún derecho al objeto de una donación inválida	388
Vitoria demuestra que el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe	388
La autoridad doctrinaria de importantes filósofos, teólogos y juristas	388
Evidentemente, el poder temporal universal no le viene al Papa ni por derecho natural ni por derecho positivo humano	389
El poder temporal universal tampoco le viene al Papa por derecho positivo divino	389
En ningún lugar de la Sagrada Escritura consta la concesión de semejante poder	389
Conforme a la doctrina teológica más probable, Cristo no tuvo poder temporal	389
Aun suponiendo que Cristo hubiera tenido poder temporal, consta que no lo transmitió al Papa	389
Ni siquiera sobre los fieles confirió Cristo al Papa poder temporal (directo o <i>simpliciter</i>)	390
El argumento que se le quedó a Vitoria en el tintero: aun suponiendo que Cristo hubiera tenido la soberanía temporal sobre todo el mundo, es un hecho que no quiso ejercerla, ni sobre los fieles ni sobre los infieles ("Mi reino no es de este mundo"), por lo que mucho menos quiso transmitirla a su vicario en la tierra	391
Gómez Robledo: si Cristo no le dio al Papa poder temporal directo sobre los fieles (sobre los que sí le dio potestad espiritual), mucho menos se lo dio sobre los infieles (los indios entre ellos), sobre los que ni siquiera le dio potestad espiritual. En consecuencia, antes de que los infieles abracen libremente la fe cristiana, el Papa sólo tiene el derecho de predicarles o mandarles predicar el Evangelio, sin la facultad de obligarlos a que se conviertan	391
Argumento vitoriano de refuerzo: aun suponiendo (sin conceder) que el Papa hubiera recibido de Cristo la pretendida potestad temporal sobre el orbe entero, no podría cederla a los príncipes seculares	392

Vitoria da el tremendo paso: acepta sin reservas el poder temporal indirecto del Papa	393
La implacable lógica inmanente de su argumentación	393
Su argumento, basado en la superioridad del fin perseguido por la religión y la Iglesia frente a los fines de la sociedad civil	393
Alcance (ámbito material de validez) del poder temporal indirecto del Papa	394
La alegoría de las dos espadas	395
También los obispos tienen poder temporal indirecto en sus respectivos obispados o diócesis	395
Argumento contra el poder temporal directo del Papa en todo el orbe, derivado, por reducción al absurdo, del innegable carácter de los obispos como vicarios de Cristo en sus respectivas circunscripciones	395
Repercusiones de la doctrina del poder temporal indirecto del Papa en los justos títulos vitorianos	396
Mi duda sobre la fundamentación intrínseca de la doctrina del poder temporal indirecto del Papa: ¿debe el vicario de Cristo cumplir con su misión valiéndose de todos los medios temporales posibles?	397
Otro grave inconveniente de esta doctrina: la falta de certeza jurídica ocasiona que una teocracia relativa o limitada en teoría, en la práctica degenera en una teocracia ilimitada o absoluta, equivalente (al menos dentro de la cristiandad) a la teocracia papal propugnada por el Ostiense	397
Sinceridad de Vitoria al defender esta doctrina, pero al mismo tiempo actitud temeraria al poner tan peligroso poder en manos de los Papas, que tantas veces se habían revelado demasiado humanos en el peor de los sentidos	399
Afortunado carpetazo a la doctrina del poder temporal indirecto del Papa en nuestros días	399
Corolario: demoledor argumento confirmativo esgrimido por Vitoria en contra del poder temporal directo del Papa sobre todo el orbe como título de conquista, basado en la imposibilidad de demostrar a los indios con evidencia mediante razonamientos puramente naturales el divino señorío de Cristo y la verdad de la fe cristiana, y en la imposibilidad aún mayor de demostrar de esa manera cualquier señorío que sobre ellos pudiera tener el Papa, simple vicario de Cristo	400

Conclusión general de Vitoria: el Papa no tiene, sobre los indios y los demás infieles, ninguna clase de poder: ni poder espiritual, ni poder temporal indirecto, ni poder temporal directo	401
Resumiendo: desaprobación <i>de iure</i> y <i>de facto</i>	402
4.3.3. Tercer Título: El derecho de descubrimiento y ocupación	402
Si hay supuesto normativo justificante: las cosas que no tienen dueño son del primero que las encuentre y ocupe (<i>Prius tempore, prius iure; Res nullius, primo capientis</i>)	402
Incumplimiento de hecho del supuesto normativo: América no era <i>res nullius</i> (cosa de nadie)	403
Este título, unido al segundo legítimo, puede valer algo (como antecedente y mérito histórico para que el Papa le otorgue a España el monopolio de la evangelización y del comercio en las Indias)	403
Resumiendo: aprobación <i>de iure</i> , desaprobación <i>de facto</i>	403
4.3.4. Cuarto Título: El derecho de forzar a los indios infieles a abrazar la fe cristiana	404
No hay supuesto normativo justificante	404
Argumento de derecho natural: los indios no cometen injusticia en contra de los españoles al rehusar convertirse, y ni siquiera al negarse a oír la predicación del Evangelio	404
Argumento teológico: sin perjuicio de sus obligaciones morales al respecto, los indios sólo están jurídicamente obligados a permitir la predicación del Evangelio, pero no a oírlo y mucho menos a convertirse; en otras palabras, nadie tiene el derecho de forzarlos a que se conviertan por medio de la violencia, ni mucho menos de castigarlos por ello con la guerra y el despojo, porque la guerra no es un argumento en favor de la verdad de la religión cristiana, y su uso vuelve odiosa dicha religión y orilla a los indios, por miedo, a cometer el sacrilegio de convertirse únicamente por temor servil, o peor aún, de incurrir en una falsa conversión	405
Declaración <i>de facto</i> de Vitoria acerca de los abominables crímenes, impiedades y escándalos de los españoles en América, por los que los indios desgraciadamente quedaron liberados no sólo de la obligación jurídica de permitir la predicación del Evangelio, sino también de la obligación moral de convertirse y aun de oír la predicación; duras palabras de Vitoria, para la historia verdadera de la conquista material y espiritual de América	408

Resumiendo: desaprobación <i>de iure</i> y <i>de facto</i>	410
4.3.5. Quinto Título: La autoridad del Papa y de los príncipes cristianos para castigar y reprimir los pecados contra naturaleza que cometen los indios	411
No hay supuesto normativo justificante	411
Contundente argumento de Vitoria: el Papa no tiene sobre los indios soberanía para gobernarlos y dictarles leyes, y en consecuencia tampoco tiene sobre ellos jurisdicción para juzgarlos y castigarlos, porque la jurisdicción depende esencialmente de la soberanía	412
Argumento confirmativo: entre los cristianos se cometen pecados objetiva y subjetivamente peores que los de los indios	412
Declaración <i>de facto</i> de Vitoria: efectivamente, los indios cometen pecados contra naturaleza (pecados "torpes" o "inmundos"), pero esto no justifica el que se les haga la guerra	413
En este caso sí mide Vitoria el tremendo peligro del poder temporal indirecto del Papa	413
Resumiendo: desaprobación <i>de iure</i> y <i>de facto</i>	413
4.3.6. Sexto Título: La voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios	414
Sí hay supuesto normativo justificante: por derecho natural, cada república puede libremente elegir a sus gobernantes por consenso de la mayoría, siempre y cuando se cumplan determinados requisitos y condiciones	414
Incumplimiento de hecho del supuesto normativo: las elecciones y aceptaciones realizadas por los indios carecieron de una suficiente fundamentación y motivación política, y, sobre todo, estuvieron viciadas por miedo y error graves, por lo que fueron jurídicamente nulas	414
La más incuestionable y categórica declaración <i>de facto</i> hecha por Vitoria en toda su obra, y la más irrefutable refutación de la tesis de Gómez Robledo en el sentido de que Vitoria se mantuvo siempre en un plano puramente teórico o especulativo	415
Resumiendo: aprobación <i>de iure</i> , desaprobación <i>de facto</i>	416

4.3.7. Séptimo Título: <i>La predestinación providencial o donación especial de Dios</i>	416
No hay supuesto normativo justificante (se alega como supuesto que si Dios, por un singular designio de su providencia, decide castigar a los indios por sus pecados y abominaciones y entregarlos por ello a la perdición a manos de los españoles, éstos tienen el derecho de hacerles la guerra, conquistarlos y destruirlos)	416
Argumento de Vitoria: salvo muy raras excepciones, del hecho de que Dios entregue un pueblo a su perdición en manos de otro, no se sigue que este último esté libre de culpa al ejecutar el inescrutable designio divino	416
Declaración de <i>facto</i> de Vitoria: los falsos profetas de este título no han hecho ningún milagro confirmatorio para demostrar que Dios efectivamente decidió castigar los pecados de los indios usando como instrumento providencial a los españoles	417
Gómez Robledo: interpretaciones providencialistas de la historia, manipuladas para legitimar la dominación imperialista y hasta la aniquilación de los pueblos "inferiores" por los "superiores"	418
El mensaje de Vitoria: renuncia al irracionalismo "providencialista" y sometimiento al tribunal de la razón y del derecho	419
Mi opinión (comparada con la de Vitoria) en cuanto a la forma de interpretar la plaga de la conquista	419
Mi opinión en cuanto a la legitimidad o ilegitimidad teórica de este título	420
Resumiendo: desaprobación de <i>iure</i> y de <i>facto</i>	421
4.4. Títulos Legítimos	421
4.4.1. Primer Título: <i>El derecho de natural sociedad y libre comunicación</i>	421
Si hay supuesto normativo justificante: los derechos de libre tránsito, de establecimiento o adquisición de domicilio, de adquisición de nacionalidad y ciudadanía, de libre comercio y de participación en las cosas y recursos naturales comunes	421
Acciones que se deben tomar en forma gradual antes de ejercer el derecho de la guerra en contra de los indios	423
Moderación en el uso de la guerra en contra de los indios, considerando que son ignorantes y miedosos	

por naturaleza y que tienen motivos para desconfiar de los españoles y tenerles miedo	423
Posibilidad de que la guerra sea justa para ambas partes	424
Circunstancias en que se justificaría la guerra total y la conquista	424
Sintomática insinuación de Vitoria sobre aspectos de <i>facto</i> : su insistencia en que es indispensable que los españoles actúen "sin dolo ni fraude y no busquen causas fingidas de guerra"	425
Vitoria confiere a las libertades de tránsito, de establecimiento, de comercio y de explotación de recursos naturales comunes una amplitud excesiva que es compensada por la humanitaria moderación que exige en el uso de la fuerza en contra de los indios en caso de que den causa de guerra justa	425
Transferencia a este título de las declaraciones de <i>facto</i> hechas en otros títulos por Vitoria acerca de la ola de violencia, injusticias, crímenes, escándalos e impiedades que acompañó a los españoles en su peregrinar por América	425
Requisitos de aplicabilidad prácticamente imposibles de cumplir para los ambiciosos conquistadores. Fines exclusivamente didácticos	426
Resumiendo: aprobación de <i>iure</i> , desaprobación de <i>facto</i>	426
 4.4.2. Segundo Título: El derecho de libre predicación del Evangelio	 426
Sí hay supuesto normativo justificante	426
Aconsejable renuncia a los derechos de la guerra justa, por el bien espiritual de los indios	427
Obligación jurídica de permitir la predicación, no de oírla ni mucho menos de convertirse	427
Relaciones de perfecta complementación entre este título y el cuarto ilegítimo	427
Interpretación vitoriana de las bulas <i>Inter Caetera</i> (sin mencionarlas jamás directamente) como simples instrumentos de concesión a España del monopolio misional y comercial en América, no de donación política en favor de los monarcas españoles	427
Antonio Gómez Robledo y Venancio D. Carro: los monopolios de la evangelización y del comercio reconocidos por Vitoria, en la práctica se acercan a la calidad de títulos de conquista	428

Transferencia a este título de la declaración <i>de facto</i> hecha en el cuarto ilegítimo por Vitoria acerca de los "muchos escándalos, crueles crímenes y muchas impiedades" de los españoles, que viciaron radicalmente la predicación del Evangelio en América	428
Declaración <i>de facto</i> de Vitoria: en el uso de las armas que los españoles tuvieron que hacer para permanecer en el Nuevo Mundo, las cosas fueron más allá de lo que permitían las leyes humanas y divinas	429
Resumiendo: aprobación <i>de iure</i> , desaprobación <i>de facto</i>	429
4.4.3. Tercer Título: El derecho de intervención en defensa de los convertidos a la fe cristiana	430
Sí hay supuesto normativo justificante	430
Título inobjetable por lo que respecta a la defensa de los derechos humanos, pero excesivo como título de conquista propiamente dicha. Demasiada fe de Vitoria en la "guerra justa", a la que concede demasiados derechos	430
Ausencia de declaraciones <i>de facto</i> . El tercer título legítimo, simple posibilidad teórica sin viabilidad histórica en América	431
Resumiendo: aprobación <i>de iure</i> , sin declaraciones <i>de facto</i>	431
4.4.4. Cuarto Título: El derecho o poder indirecto del Papa para dar un príncipe cristiano a los convertidos	431
Sí hay supuesto normativo justificante	431
El peor de todos los justos títulos vitorianos, aplicación particular del aterrador poder temporal indirecto del Papa aceptado por Vitoria	431
Inconsecuencia de Vitoria consigo mismo: traición a su principio de que la guerra justa tiene como requisito previo una injuria actual (no puramente potencial)	432
Ausencia de declaraciones <i>de facto</i> . El cuarto título legítimo, simple posibilidad teórica sin viabilidad histórica en América	432
Resumiendo: aprobación <i>de iure</i> , sin declaraciones <i>de facto</i>	432
4.4.5. Quinto Título: El derecho de intervención humanitaria en defensa de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos y de la antropofagia	432
Sí hay supuesto normativo justificante	432

Gómez Robledo: el mejor de todos los justos títulos vitorianos	432
El quinto título legítimo y el quinto ilegítimo: identidad material, distinción formal	433
¿Título de conquista o de simple intervención armada temporal? Gómez Robledo vs. Rojas Garcidueñas. Mis propias conclusiones sobre las relaciones entre el quinto título legítimo de la <i>Relectio de Indis</i> <i>Prior</i> y el controvertido Fragmento de la <i>Relectio</i> <i>de Temperantia</i>	434
En mi opinión (confirmando y ampliando el punto de vista de Gómez Robledo), el quinto título legítimo sí es presentado por Vitoria, en el plano teórico o especulativo, como título de conquista propiamente dicha	435
Ausencia de declaraciones <i>de facto</i> especiales o adicionales, porque Vitoria presenta el supuesto normativo de este título como ya cumplido de hecho, y por tanto, como ya producida la correspondiente consecuencia de derecho (el derecho de conquista a favor de los españoles)	435
El quinto título legítimo, el de más peso teórico (al menos como título de intervención armada temporal) y el de mayor pertinencia histórica en América	436
A pesar de todo, Vitoria deja la puerta abierta a la gran interrogante: ¿Hicieron los españoles buen uso del derecho de conquista que efectivamente tenían en virtud de este título?	436
Fundamento de mi adhesión al juicio histórico de ilegitimidad de las conquistas efectuadas bajo la invocación de este título: el asesinato de culturas enteras y de millones de seres humanos en el nombre de Dios y de la religión verdadera y por supuestas razones humanitarias	437
¿Crímenes del tiempo, no de España?	437
Que los muertos entierren a sus muertos	437
No confundir el juicio histórico objetivo con estériles o hipócritas lamentaciones. El trauma de la conquista, irreversible hecho histórico fundante de nuestra realidad actual y de nuestra verdadera nacionalidad	437
Incongruente satanización de la injusticia que, heredada de España, nosotros hemos perpetuado y agravado	438
Resumiendo: aprobación <i>de iure</i> y, en forma reservada y condicional, también <i>de facto</i> ; sin embargo, en perspectiva histórica, desaprobación <i>de facto</i>	438

4.4.6. Sexto Título: La elección o aceptación verdaderamente voluntaria y libre de la soberanía española por parte de los indios	439
Si hay supuesto normativo justificante	439
Total identidad entre este título y el sexto ilegítimo en el plano teórico	439
Razones de la "dantesca" maniobra por la que Vitoria primeramente colocó este título entre los ilegítimos	439
Mi interpretación de los motivos por los que Vitoria decidió cometer esta incorrección lógica. Principal objetivo: desenmascarar a los hipócritas falsarios	440
Planteamiento de este título como mera posibilidad teórica sin ninguna viabilidad histórica en América	441
Socarrona ironía de Vitoria al proponer como motivo de la hipotética aceptación el hecho de que los indios comprendieran "tanto la prudente administración como la humanidad de los españoles"	441
Coincidencias y diferencias entre el primer título ilegítimo y el sexto legítimo: en el primer caso, la aceptación por parte de los indios tendría efectos meramente declarativos, como simple reconocimiento de la supuesta soberanía universal del Emperador, y en el segundo caso dicha aceptación sería constitutiva de soberanía en favor del monarca español	441
Transferencia a este título de las declaraciones <i>de facto</i> hechas en el sexto ilegítimo por Vitoria, consistentes en un enérgico repudio de las elecciones y aceptaciones de la soberanía española que los conquistadores arrancaron a los indios mediante la intimidación, el dolo y la mala fe	441
Impropiedad del término genérico "títulos de conquista". Vitoria habla en realidad de títulos de dominio o soberanía, y más exactamente, de "títulos en virtud de los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron caer bajo el dominio de los españoles"	442
Resumiendo: aprobación <i>de iure</i> , desaprobación <i>de facto</i>	443
4.4.7. Séptimo Título: El derecho de auxiliar a aliados y amigos en una guerra justa	443
Si hay supuesto normativo justificante	443
Gómez Robledo: se trata, según Vitoria, de un título de intervención armada temporal, no de conquista propriamente dicha	444

Mi refutación de la tesis de Gómez Robledo	444
La problemática declaración de <i>facto</i> de Vitoria sobre el pacto de alianza hispano-tlaxcalteca en la guerra justa contra los aztecas	445
¿Opinión propia y segura de Vitoria, o simple ejemplo no del todo cierto?	445
¿Caso aplicable en forma extensiva para legitimar la conquista de todos los demás pueblos de la región?	445
Resumiendo: aprobación de <i>iure</i> ; aparente aprobación de <i>facto</i> de la conquista del Imperio Azteca	446
4.4.8. Octavo Título (<i>dudoso</i>): El deber de los monarcas españoles de establecer un protectorado en beneficio de pueblos retrasados	446
En mi opinión, Vitoria considera que sí hay supuesto normativo justificante	446
En mi opinión, por tanto, la duda de Vitoria no es de derecho (no se refiere a la validez del supuesto), sino de hecho (se refiere al cumplimiento o no del supuesto, es decir, Vitoria duda de si los indios son de hecho o no tan retrasados mental y culturalmente que se justifique el someterlos a un régimen de tutela o protectorado)	446
El más difícil de todos los títulos discutidos por Vitoria, y la parte de toda su obra en que con mayor evidencia se revela la abrumadora complejidad y el dramático impacto del "encuentro de dos mundos"	447
La principal lección que he sacado de mi investigación recepcional: más que su brillante inteligencia, fue su profundo sentido de la justicia y su constante vocación para el amor lo que finalmente salvó a Vitoria de perecer ahogado en aquel maremágnum de confusión, de egoísmo y de violencia	447
Recapitulación de mis conclusiones sobre el octavo título	448
Para empezar, una doble duda, la de Vitoria y la mía: ¿De qué duda Vitoria? ¿Duda de la validez del supuesto normativo? (¿deben los pueblos adelantados tutelar a los atrasados?). ¿Duda de que el supuesto normativo válido se cumpla de hecho en el caso concreto de los pueblos americanos? (¿realmente son los indios mental y culturalmente tan retrasados como se dice?)	448

Mi primera conclusión (en calidad de propuesta, como todas las que le siguen): Vitoria no duda sobre la cuestión de derecho, pues da, a mi juicio, suficientes muestras de su convicción de que los débiles e incapaces deben ser protegidos y guiados por los fuertes y sabios, tanto en el plano interpersonal como en el internacional	448
Explicable actitud de incomprensión de los teóricos del anticolonialismo hacia ideas en sí tan generosas	449
La penosa cordura de una humanidad que se desconcierta ante la locura de los que verdaderamente creen en estas ideas y se atreven a ponerlas en práctica. Los ejemplos memorables de las Utopías que sí encontraron lugar en este mundo, en el Paraguay y en la Nueva España (Santa Fe y Michoacán)	449
Mi segunda conclusión: Vitoria duda si el supuesto normativo válido (la situación de atraso mental y cultural que amerite el establecimiento de un protectorado) se cumple o no de hecho en los indios	449
Mi tercera conclusión: Vitoria está seguro de que sólo en apariencia los indios están casi al nivel de los dementes o de las fieras y las bestias, ya que en realidad son hombres normales que por diversos factores, principalmente una mala y bárbara educación, se han hecho semejantes a los esclavos por naturaleza (sin que por ello se les deba convertir en esclavos civiles o legales)	449
Mi cuarta conclusión: la duda de hecho de Vitoria se refiere a si los indios son o no del mismo nivel intelectual y cultural que los españoles y demás europeos	450
Mi quinta conclusión: finalmente, parece que Vitoria se inclina a pensar que los indios se encuentran en un estado de relativa inferioridad intelectual y cultural frente a los españoles y demás europeos, y por tanto deben ser tratados como esclavos por naturaleza o menores de edad a los que les conviene quedar temporalmente sujetos, hasta alcanzar la madurez, a un justo y caritativo régimen político de tutela o protectorado a cargo de los monarcas españoles, más para beneficio de los pueblos indígenas que de España	450
En la mayor virtud del colonialismo vitoriano, su generoso altruismo, está su más grave defecto: su imposibilidad de realización en un mundo dominado por el egoísmo	450

Resumiendo: aprobación <i>de iure</i> y, en forma dudosa, condicional y reservada, también <i>de facto</i> ; sin embargo, en perspectiva histórica, indudable desaprobación <i>de facto</i>	450
CAPITULO 5: BALANCE GENERAL: EL VERDADERO SENTIR DE VITORIA SOBRE LA VERDADERA CONQUISTA DE AMERICA	453
Francisco de Vitoria sacude a Salamanca y a toda España con su Relección de los Indios Recién Descubiertos	453
Indignación del Emperador Carlos V por el atrevimiento de Vitoria, su amigo y consejero	454
Carta de Carlos V al Prior del Convento de San Esteban de Salamanca, ordenándole hacer callar a todos los religiosos de esa casa (entre ellos principalmente Vitoria) que han osado poner en tela de juicio su soberano derecho a las Indias y la autoridad del Sumo Pontífice	454
La causa del disgusto de Carlos V: Vitoria, al ventilar desde su cátedra la polémica cuestión indiana, no se mantuvo en el plano de una abstracción pura e inofensiva, sino que se pronunció concretamente en contra de la legitimidad del dominio de España en América	455
Vitoria despoja al Emperador Carlos V de los títulos que más le acomodaban para vestir de legitimidad su dominación efectiva y creciente del Nuevo Mundo	455
El verdadero sentir de Vitoria sobre el problema indiano, grave obstáculo para los intereses del Emperador y de España en América	456
Tratamiento teórico y práctico dispensado por Vitoria a los restantes títulos	457
El de más delicada evaluación de nuestra parte: el quinto legítimo	458
Toda una masacre de títulos de conquista. ¿Vitoria, verdadero partidario de la verdadera conquista de América?	461
Revista de bajas y sobrevivientes después de la fulminante acción vitoriana	461
El complejísimo proceso (psicológico, emocional, espiritual, doctrinal, lógico y epistemológico) por el que Vitoria llegó a estos resultados	463
La tesis de Teófilo Urdánaz según la cual Vitoria, desde el punto de partida y sobre todo en las palabras finales de su Primera Relección de los Indios, no parece abrigar dudas sobre la justicia global de la conquista	463

Mi crítica preliminar a la tesis de Urdániz	464
Mis cuatro hipótesis sobre el proceso heurístico seguido por Vitoria, basadas en los supuestos por él admitidos y en su intención inicial al abordar la discusión del problema indiano	464
A) Si partió del supuesto de que la conquista había sido globalmente justa (conforme a la tesis de Urdániz), Vitoria se superó a sí mismo como crítico de la conquista	465
Mi recreación imaginaria de las dolorosas reflexiones del padre Vitoria	466
B) Si partió del hecho de que había demasiados elementos particulares de injusticia que daban la apariencia de ilegitimidad a la conquista, y, convencido de su justicia global, se propuso demostrarla, Vitoria fue un pésimo defensor de la conquista	470
C) Si al comenzar su Relección ya estaba convencido de la injusticia y la ilegitimidad radicales de la conquista, y su propósito inicial consistió en demostrarlas con la sagacidad y la discreción convenientes, Vitoria fue el más refinado y demoleedor crítico de la conquista	470
D) Si tuvo un punto de partida relativamente neutral, consistente en la duda (real o metódica) sobre la legitimidad o ilegitimidad global de la conquista, Vitoria procedió con estricto e imparcial rigor científico, y, ante la evidencia de los hechos, acabó sosteniendo su radical ilegitimidad en abstracto y en concreto	471
Mi refutación de la primera parte de la tesis de Urdániz, según la cual Vitoria, desde el punto de partida de su Relección, no parece abrigar dudas sobre la justicia global de la conquista	472
Es prácticamente inadmisibles que Urdániz haya incurrido en el simplismo y la superficialidad de fundar su tesis en el hecho de que Vitoria (según consta en la Introducción o Preludio de la Relección) estaba convencido de la rectitud moral y de la seguridad de conciencia de los Reyes Católicos y de Carlos V. Distinción entre moralidad subjetiva y moralidad objetiva, y entre conciencia recta y conciencia verdadera	473
El texto vitoriano (del Preludio) en que aparece como antecedente la rectitud moral y la seguridad de conciencia de los monarcas españoles, y como consecuente la superfluidad y aun temeridad de discutir de nuevo la cuestión indiana, de donde tal vez podría inferirse que ésta ha sido ya suficientemente "examinada y comprobada" en su conjunto	474

Nota al pie de página: mi interpretación de la alegoría de "buscar el nudo en el junco y la iniquidad en la casa del justo", que aparece al final del texto arriba referido; mi advertencia preliminar de que estas afirmaciones no son de Vitoria, sino de sus adversarios	475
Consideraciones previas sobre las irresponsables afirmaciones del P. Urdániz en el sentido de que Vitoria, de principio a fin de su Relección, se muestra de acuerdo en forma "global" con la global monstruosidad de la conquista de América, tesis tan gratuita y temeraria que en un vitorianista de su talla solamente resulta imputable a negligencia criminal o a intención dolosa	476
La Relección de los Indios Recién Descubiertos, el más prudente y sutil, y por ello el más eficaz y duradero "yo acuso" lanzado en contra de la conquista desde el corazón mismo de la nación conquistadora	476
Los títulos ilegítimos, siete brillantes alegatos de Vitoria sobre lo que de hecho fue, no debiendo haber sido; los títulos legítimos, ocho alegatos vitorianos sobre lo que debiendo haber sido no fue	477
La imaginación del padre Urdániz y la incoherente convicción de Vitoria sobre la "justicia global" de la conquista	477
Urdániz, representante de la trasnochada visión triunfalista que sobrevive en la Madre Patria como producto de la ignorancia o como mecanismo de defensa para sofocar los remordimientos de su conciencia nacional por lo que un gran pueblo que se decía cristiano hizo en casi todo un gran Continente con los millones de hombres y los centenares de culturas que no supo valorar ni respetar	477
Ausencia de rencor en mi juicio, porque el profundo amor a mi patria y la búsqueda de mis más profundas raíces me enfrentan a la realidad total de una compleja trama en la que aparecen entrelazadas, inseparables para siempre, robustas raíces indias y españolas	477
Hispanoamérica, completamente mía por extensión histórica, cultural y emocional	478
La alegoría de la unidad iberoamericana en el escudo de la Universidad Nacional Autónoma de México. El sueño vasconceliano de la raza cósmica. "Por mi raza hablará el Espíritu"	479

De la radical unidad de esa enormidad geográfica y espiritual que es Hispanoamérica, aunque políticamente todavía se encuentre lejos del ideal bolivariano, hay una sola responsable: España	480
La intervención de España, hecho esencial y objetivamente determinante, independientemente de cualquier juicio de valor, en el proceso de formación de nuestra supranacionalidad hispanoamericana	480
Los hechos, aun aquéllos que violan gravemente la justicia, producen fatalmente otros hechos y pueden incluso llegar a generar derecho	480
El transcurso del tiempo, discreto cómplice de la injusticia que tarde o temprano todo lo borra o lo manda por lo menos al olvido	481
La certeza jurídica, inevitable intrusa en la casa de la justicia, triunfo obligado del más crudo realismo sobre el idealismo	481
La fuerza arrolladora de ciertos hechos ante los que tenemos que allanarnos si queremos sobrevivirlos	482
La doble explicación de que, respetando y amando cada vez más mis raíces indígenas, no deje que mi mexicanismo sea coartado por los estrechos y falsos límites del fanatismo indigenista: porque también amo a España, y por qué amo también a España	482
Mi experiencia de reencuentro con España, absolutamente incommunicable y del todo inútil para muchos de mis compatriotas, principalmente los indios, que tendrán que sustentar el desarrollo y la reafirmación de su identidad en elementos que nada tengan que ver con el amor a España. Explicable fracaso de la celebración del V Centenario	485
Celebración no, conmemoración sí	486
La humilde petición de perdón del Papa Juan Pablo II, un gran paso hacia el abandono de la visión idílica y triunfalista de la evangelización de América	486
Necesidad de fundar los sentimientos de hermandad y solidaridad entre los pueblos de Hispanoamérica y España en la verdad y en la reconciliación, no en la burda mentira de que la conquista fue "globalmente justa" y de que éste fue el verdadero sentir de las conciencias más puras y lúcidas de España, encabezadas por Francisco de Vitoria	486
Mi terminante oposición, basada en argumentos, a que Urdániz o quienquiera que sea nos secuestre a Vitoria para hacerlo callar o cambiar su testimonio	487

Vitoria, más nuestro que de ellos. El catedrático de Salamanca que en el encuentro de dos mundos y en la defensa de los débiles encontró ocasión para transfigurarse y convertirse en el padre del moderno derecho internacional	487
Francisco de Vitoria, patrimonio de la humanidad por aclamación unánime de la comunidad científica internacional. El <i>totus orbis</i> vitoriano, revolucionario concepto radicalmente humanista y secularizado de la comunidad mundial, basado en la incondicional y absoluta igualdad jurídica de todas las naciones integrantes de la sociedad internacional, con el que este español universal, en una hazaña de proyección cósmica, preparó su glorioso acto de procreación del moderno derecho internacional público	488
Análisis del texto vitoriano transcrito y traducido en mi pág. 475	488
Recapitulando lo ya dicho: estimo prácticamente imposible que el renombrado vitorianista Teófilo Urdánóz piense que, según Vitoria, de la rectitud moral y la seguridad de conciencia de los monarcas españoles (moralidad subjetiva) se sigue que la conquista en sí fue justa (moralidad objetiva)	489
La explicación del aparente problema: en la segunda parte del párrafo en cuestión Vitoria no habla por sí mismo, sino que consigna la objeción de sus adversarios	490
Mis pruebas	492
Indicios directos de que no es el texto vitoriano aquí analizado el que sirve de fundamento a Urdánóz para su errónea opinión de que desde el punto de partida de su Relección Vitoria no parece abrigar dudas sobre la justicia global de la conquista	494
Urdánóz deforma una vez más el texto vitoriano con su mala traducción: "Es, por tanto, inútil y hasta temerario el poner sobre el tapete tal cuestión", en vez de "Puede parecer, por tanto, inútil y hasta temerario..." Los traductores del Corpus Hispanorum de Pace copian servilmente el error de Urdánóz. Importancia de este detalle insignificante en apariencia	495
Transcripción del texto vitoriano, traducido por Urdánóz, en el que éste, manejándolo en forma torpe o malintencionada, pretende fundamentar su errónea afirmación de que Vitoria "supone y cree que la cuestión [indiana] en su conjunto 'ha sido examinada y comprobada' según sanos criterios morales"	498

Urdánóz indebidamente traduce "comprobado" donde Vitoria solamente dice "cierto"	499
Urdánóz arbitrariamente inventa que, según Vitoria, la cuestión indiana en su conjunto ha sido examinada y comprobada "según sanos criterios morales", con lo cual le hace decir no solamente lo que no dice, sino exactamente lo contrario de lo que expresamente dice	500
Urdánóz falazmente presenta como suposiciones y creencias reales del propio Vitoria lo que éste simplemente utiliza como un falso supuesto (equivalente a un "suponiendo sin conceder"), con valor puramente hipotético y metodológico, por lo que dolosamente le imputa como ideas propias las que él claramente atribuye a sus adversarios	501
En síntesis: en su pésima interpretación del pasaje vitoriano hasta aquí analizado (el último párrafo del Preludio), Urdánóz hace en perjuicio de Vitoria imputaciones tan torpes y tan abiertamente contrarias a las claras y expresas declaraciones del propio Vitoria, que sólo pueden proceder de negligencia criminal o de maquinaciones dolosas	503
Vitoria concede, cuando mucho, que la cuestión indiana ha sido examinada y sentenciada por los juristas, exclusivamente conforme a los inadecuados e insuficientes criterios del derecho positivo humano	504
Vitoria rechaza los grilletos del derecho procesal y sus conceptos de "sentencia ejecutoriada", "cosa juzgada" y "verdad legal", consciente de que la cuestión indiana no es de la competencia (al menos no exclusivamente) de los juristas y leguleyos, sino que pertenece primordialmente a los dominios de la filosofía y la teología	505
Mi transcripción y traducción de los textos vitorianos, ya por mí invocados, en los que consta con toda claridad, en contra de la tendenciosa interpretación de Urdánóz, que el gran teólogo-jurista empieza su Relección con serias dudas sobre la justicia global de la conquista y el dominio de España en las Indias	506
Primeros tres párrafos: doctrina clásica de la distinción entre moralidad objetiva y moralidad subjetiva de los actos humanos, y entre conciencia verdadera y conciencia simplemente recta. Vitoria prepara el terreno para demostrar que, no obstante la conciencia recta y segura de los monarcas españoles, la conquista y dominación de las Indias por España pueden ser objetivamente injustas	509
Cuarto párrafo: Vitoria afirma en forma expresa que hay motivos para dudar tanto de la injusticia como de la justicia global de la conquista y	

dominación de las Indias por España, pero, a mi juicio, se inclina mucho más a dudar de su justicia	511
Quinto párrafo: aun suponiendo (sin conceder) que no hubiera ninguna duda sobre la justicia global de la conquista y dominación de las Indias, seguiría siendo útil llevar a cabo una discusión de tipo didáctico o demostrativo sobre esta materia	512
Sexto párrafo: aun suponiendo que los sabios (¿los juristas?) hayan resuelto ya todas las dudas relacionadas con la cuestión indiana y ésta sea ya administrada con su consejo, sigue siendo útil y hasta necesaria una nueva discusión del asunto, por tres razones cuando menos	513
Séptimo párrafo: el examen y solución de la cuestión indiana corresponden primordialmente a los teólogos, no a los jurisconsultos	514
Octavo párrafo: aun suponiendo (sin conceder) que el problema indiano en lo general o en su conjunto fuera ya un asunto suficientemente examinado y cierto, seguiría siendo útil y aun necesario llevar a cabo un nuevo examen con el fin de aclarar dudas particulares	515
Mi conclusión general sobre esta cuestión: Vitoria comienza su Primera Relección de los Indios dudando (real o metódicamente) acerca de la justicia o injusticia global de la conquista y dominación de las Indias por España, de tal manera que el proceso heurístico por él seguido ciertamente puede encuadrarse en mi hipótesis D (pág. 471); pero hay fuertes indicios de que realmente está casi seguro de la ilegitimidad o injusticia global de dichos fenómenos históricos, por lo que su proceso heurístico podría quizás encuadrarse en mi hipótesis C (pág. 470)	516
Las problemáticas palabras finales de la Relección	517
Mi transcripción y traducción del misterioso epílogo vitoriano: los últimos cuatro párrafos de la Primera Relección de los Indios	517
El verdadero problema: el cuarto párrafo. Indudablemente, Vitoria se muestra conforme de alguna manera con la permanencia definitiva del poder español en América	519
Mi refutación de la tesis de Urdániz, según la cual Vitoria afirma aquí la justicia global de la conquista	519
Mi refutación de la tesis de Gómez Robledo (equiparable a la de Urdániz), según la cual Vitoria, al aceptar aquí "sumisamente" el hecho consumado, justifica la conquista definitiva de América	521
Comparación entre las tesis de Rojas Garcidueñas, Gómez Robledo y Urdániz	523

Mi propia tesis: en el cuarto párrafo del epílogo, Vitoria no justifica la conquista de las Indias por España (ni en concreto ni en abstracto), pero sí expresa su conformidad con la permanencia definitiva del poder español en América; sin embargo, se refiere a un poder limitado, no de plena soberanía	524
Desarrollo de mis conclusiones sobre el enigmático cuarto párrafo del epílogo vitoriano:	525
1) En el insoslayable contexto de los tres primeros párrafos del epílogo, resulta inconcebiblemente disparatado interpretar el cuarto párrafo como una justificación (ya sea en concreto o en abstracto) de la conquista o dominación de América por España	525
2) La sola conversión de una parte de la población indígena al cristianismo, por muy importante que sea numéricamente, no es considerada por Vitoria como título legítimo superveniente de conquista o dominio	526
3) Vitoria acepta efectivamente el hecho consumado de la conquista y dominación de América por España, pero su aceptación no es tan "sumisa" como dice Gómez Robledo, sino que tiene un carácter condicionado y limitado	526
4) Vitoria acepta el hecho consumado no como un hecho puro, descarnado y desnudo de toda significación normativa, sino como hecho generador de ciertas consecuencias de derecho a favor de España (y más en el fondo, en beneficio de los indios convertidos al cristianismo)	527
5) Las consecuencias de derecho reconocidas por Vitoria a la conquista y dominación <i>de facto</i> de las Indias por España no consisten en una soberanía adquirida por prescripción y que por ello deba ser reconocida como situación de pleno derecho por la comunidad internacional	528
6) Dado que Vitoria no considera el dominio efectivo de España en América un puro hecho sin validez jurídica alguna ni una situación ya saneada por prescripción con respecto a su falta de legitimidad originaria, resulta obligado admitir que el gran teólogo-jurista propone una peculiar situación de carácter intermedio, con fines esencial y exclusivamente misionales o pastorales	528
7) Quedará tal vez para siempre en el misterio la intención de Vitoria acerca de la naturaleza específica y concreta de las limitadas atribuciones administrativo-religiosas de la corona española en América y la forma de armonizarlas en la práctica con el poder soberano de los gobernantes indígenas	529

La carta de Vitoria al P. Arcos 530

Se le hiela la sangre en el cuerpo al oír hablar de la reciente conquista del Perú, que rebasó los patrones usuales de la ambición y la brutalidad humanas 531

Rehuye el trato con los peruleros y otros beneficiarios de la conquista. Se le acusa de poner en entredicho la autoridad del Papa y del Emperador y de condenar la conquista de las Indias. Huye cuanto puede de romper con esa gente, pero si de plano se ve forzado a responder categóricamente, acaba diciendo lo que siente 531

Mis comentarios: ya desde entonces (1534) negaba la pretendida autoridad universal del Emperador y del Papa como títulos justificantes de la soberanía de España en América, e igualmente manifestaba su verdadero sentir, contrario a la verdadera conquista de las Indias (pues por algo se le acusaba de condenarla); por todo lo cual sus posteriores declaraciones con las que parece reconocer en teoría la soberanía originaria del Emperador hispano sobre los naturales del Perú y su derecho a conquistarlos o más bien someterlos como súbditos rebeldes, sólo pueden entenderse como falsos supuestos de carácter puramente metodológico, utilizados con el fin de hacer resaltar aún más, por antítesis entre la pretendida teoría y la cruda realidad, la gran injusticia de la conquista histórica del Perú y de las Indias en general 533

No entiende la justicia de aquella guerra, porque Atahualpa y los suyos no habían hecho ningún agravio a los cristianos ni habían dado ninguna causa de guerra justa. La única causa de aquella guerra fue el propósito de robarlos. Las conquistas posteriores a la del Perú han sido todavía más ruines. Es una contradicción que se trate de esa manera a los que, según alegan los mismos conquistadores, son tan verdaderos vasallos del Emperador como los naturales de Sevilla, y que, además, ignoran la supuesta justicia de esa guerra, por lo que verdaderamente piensan que los españoles los tiranizan y les hacen guerra injustamente. No hay, en suma, ninguna razón que justifique el robar y despojar a los tristes de los vencidos de cuanto tienen y no tienen 534

Si los indios no son monas, sino hombres y prójimos, no hay forma de excusar a esos conquistadores de la máxima impiedad y tiranía, y ni siquiera a cambio del arzobispado de Toledo osaría afirmar su inocencia; prefiere que se le sequen la lengua y la mano antes que decir o escribir cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad, aun a sabiendas de que, incluso dentro de la Orden de los Predicadores, hay quienes los justifican y hasta alaban sus hazañas, sus matanzas y sus saqueos 535

Gran Síntesis de la Actitud de Vitoria ante la Conquista como Concepto y como Fenómeno	537
Mi tesis, debidamente probada	542
EPILOGO	543
La "polémica indiana", primer examen de conciencia de una nación conquistadora en la milenaria historia de las conquistas ...	543
La conquista española, también la primera de la historia en que, al lado de los fieros conquistadores, una pléyade de hombres íntegros acudió heroicamente en defensa de los derechos humanos de los conquistados	543
Fray Francisco de Vitoria, defensor de los derechos humanos y promotor de la cultura cristiana en América, desde la lejanía sólo geográfica de su cátedra salmantina	544
La gloriosa Universidad de Salamanca, "la primera en todas las ciencias"; Vitoria, el primero en la primera	545
Vitoria da proyección universal a la esencial misión de enseñanza de su Universidad	545
Vitoria, el ingenio que mejor aprovechó para el progreso de la ciencia del derecho el magno acontecimiento del encuentro de dos mundos; concepción novedosa y revolucionaria de la comunidad mundial (el <i>totus orbis</i> vitoriano) y de las relaciones entre los pueblos de la tierra; creación del moderno derecho internacional público	545
Las lecciones y relecciones de Francisco de Vitoria, hombre íntegro de pies a cabeza, armónica confluencia de sangres judía y española, traspasan las poéticas riberas del Tormes e iluminan al mundo	546
Juicio de Vicente Beltrán de Heredia: Francisco de Vitoria, uno de esos hombres geniales que aparecen de tarde en tarde en el horizonte de la historia y cuyo paso por el mundo deja una estela de gratitud y de recuerdo que rayan en la inmortalidad	546
Natural cumplimiento, en el P. Vitoria, de la ineluctable ley metafísica de la contingencia: la existencia prestada y precaria de todo lo que empieza, tiende esencialmente a acabar	547
La polémica sobre el lugar y la fecha de nacimiento de uno de los más ilustres hijos de <i>Sefarad</i>	547
1492, año clave en la historia de España: expulsión de los judíos, consumación de la Reconquista, descubrimiento de América y probable nacimiento de Vitoria	548

En contraste con las dudas acerca de su origen, dolorosa certeza sobre el lugar y fecha de su muerte: Salamanca, España, 12 de agosto de 1546	548
Ni siquiera su larga y penosa enfermedad lo aparta de la cátedra. En 1545, el Emperador Carlos V y el Príncipe Heredero don Felipe lo invitan a concurrir, como miembro de la delegación española, al Concilio de Trento. Su carta al futuro Felipe II declinando la invitación, por motivos de salud. "Crucificado en una cama" durante meses. "Sabio, sencillo y santo"	549
Su muerte. "Púsose el sol de Salamanca y de toda España... y pusieron la luz debajo de la tierra"	550
Gómez Robledo: "Por Vitoria, entre otros, pudo decir Cervantes, de la clara ciudad del Tormes, que 'enhechiza la voluntad', y no será emendarle la plana añadir que también el pensamiento"	550
POST SCRIPTUM: El Derecho del Acusado a una Justa Defensa	551
En las cercanías del V Centenario, el español Juan Eslava Galán protesta contra la moda de la censura a España por su intervención en América, difundida en toda América (incluidos los países anglosajones) y en algunos sectores de la misma intelectualidad española	551
12 de octubre de 1892: la triunfalista y carnavalesca celebración del IV Centenario. "Nadie se avergonzaba aún de la obra española en América"	552
El enorme contraste entre el IV y el V Centenarios	553
El movimiento anticentenario en Estados Unidos. "Rethink our history". Acoso y derribo de Colón. Denuncia del genocidio del indio americano. "El regalo de Colón a América fue la esclavitud para aquéllos que salieron a recibirlo"	553
Eslava Galán tacha esta actitud de "simplista y maniqueísta revisión de la historia"	553
La contradicción interna en el juicio de Eslava Galán	554
Aunque es una exageración anticientífica, simplificadora y maniqueísta la separación químicamente pura entre los absolutamente buenos (los indios) y los absolutamente malos (los europeos), es un hecho innegable que los indígenas, con sus humanos vicios y virtudes, eran mucho más ingenuos y leales que los europeos y vivían en mucho mayor armonía con la naturaleza que ellos	554
La mayor ingenuidad y lealtad de los indios, uno de los principales factores de su perdición a manos de unos cuantos puñados de astutos y pérfidos aventureros europeos; ejemplos: la traición de Hernán Cortés y sus secuaces a	

Moctezuma II y luego a sus fieles aliados tlaxcaltecas, y la monstruosa deslealtad de Pizarro y su banda de rufianes con Atahualpa; por su parte, los colonizadores europeos de Norteamérica superaron a sus competidores españoles en astucia, perfidia, falta de escrúpulos y brutalidad, "virtudes" a las que añadieron su característico asco racista	555
Los colonizadores protestantes se decían más cristianos que los "papistas" españoles, pero entre ellos no se levantó ninguna voz o acción significativa en contra del genocidio	557
La denuncia-protesta del movimiento anticolonial estadounidense y sus equivalentes hispanoamericanos, ¿nada más que simplismo maniqueísta?	557
Eslava Galán: la injusticia de juzgar con criterios modernos a los hombres del pasado, y de medir con el mismo rasero a los conquistadores españoles del siglo XVI y a los colonos anglosajones del XIX. El racismo anglosajón frente al mercantilismo latino; trasplante frente a mestizaje. Las virulentas críticas en Estados Unidos contra la colonización española: la paja en el ojo ajeno	558
Mis aclaraciones a las ideas de Eslava Galán: si se puede juzgar a los hombres del pasado con los criterios éticos y jurídicos que ya regían en su época y siguen vigentes en la nuestra; no se les puede juzgar con los criterios que son propios de nuestro tiempo, como producto del progreso moral de la humanidad. Progreso moral sólo en teoría, porque en la práctica estamos igual o peor que antes; ejemplos. El juicio actual no tiene por qué ser más indulgente con los ladrones y asesinos del pasado de lo que fue el de sus propios contemporáneos (entre ellos Las Casas y Vitoria, por ejemplo). A pesar de todo, hay sus diferencias, no éticas, sino de valor y hombría, entre los intrépidos exploradores y conquistadores españoles y los ventajosos matones profesionales de la Norteamérica del siglo XIX, personificados por Eslava Galán en el Séptimo Cuerpo de Caballería del General Custer	559
Eslava Galán: papanatismo de los críticos norteamericanos de la colonización española y de los españoles que comparten su postura. Proyecto de levantar en el municipio gaditano de Puerto Real un monumento "a las víctimas de la invasión europea de 1492"	562
Mis coincidencias y divergencias con Eslava Galán en esta materia	563
Mi principal desacuerdo: si se habla de genocidio y hasta de holocausto por el exterminio de varios millones de judíos y abundan los monumentos luctuosos a las víctimas, con mayor razón se debe hablar del genocidio del indio americano y erigir monumentos a sus víctimas, que llegaron a muchos millones durante varios siglos	566

Mi gran acuerdo con Eslava Galán, principal motivo de este añadido de mi tesis: en primer lugar, los españoles de hoy no tienen responsabilidad alguna por el genocidio del indio americano, y en segundo, los hispanoamericanos, después de casi dos siglos de vida independiente y sin dejar de censurar a España, no hemos hecho nada por mejorar la suerte de nuestros desventurados indios	567
Al final de cuentas, por encima del frustrante rencor y de la estéril polémica, como hecho irreversible que se impone por sí solo, con todo lo que de bueno y de malo tiene inevitablemente lo humano, queda la gran verdad de nuestra herencia hispánica y grecolatina	573
 CONCLUSIONES	 575
PRIMERA PARTE: PREVIAS (HISTORICO-DOCTRINALES)	575
<i>PRIMERA:</i> La antiquísima teoría del derecho natural	575
<i>SEGUNDA:</i> Vitalidad perenne del iusnaturalismo	575
<i>TERCERA:</i> El problema del derecho natural, problema central de la filosofía jurídica y política	576
<i>CUARTA:</i> Los iusnaturalistas camuflados de nuestros días	576
<i>QUINTA:</i> El iusnaturalismo escolástico, la más importante y respetable subcorriente de la varias veces milenaria corriente iusfilosófica del iusnaturalismo	576
<i>SEXTA:</i> Decisiva influencia del iusnaturalismo cristiano en general y escolástico en particular en la formación de la civilización occidental cristiana y de la comunidad cultural hispanoamericana, a las que México pertenece	577
<i>SEPTIMA:</i> La más importante subescuela o etapa del iusnaturalismo escolástico: la segunda escolástica, baja escolástica o escolástica renacentista, que se identifica casi por completo con la gloriosa escuela española del derecho natural e internacional	577
<i>OCTAVA:</i> Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, cumbres eminentísimas de la escuela española del derecho natural e internacional	578
<i>NOVENA:</i> La ya inmortal figura de Francisco de Vitoria se agiganta todavía más a partir del momento en que los internacionalistas de todas las tendencias y nacionalidades reconocieron por fin en él al verdadero padre del moderno derecho internacional	578
<i>DECIMA:</i> Importancia de Vitoria en la magna ocasión del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos	579

<i>UNDECIMA:</i> La equilibrada y ejemplar actitud de Vitoria, ejemplo para los fanáticos celebradores e impugnadores del V Centenario	579
<i>DUODECIMA:</i> Vitoria, prueba viviente de la capacidad del iusnaturalismo y de la impotencia del positivismo jurídico para resolver en forma razonable y adecuada los problemas reales de las relaciones interindividuales e internacionales ...	580
<i>DECIMOTERCERA:</i> Importancia de conocer los antecedentes, origen y desarrollo histórico del iusnaturalismo escolástico y de la doctrina del derecho de gentes	581
<i>DECIMOCUARTA:</i> Homero y Hesíodo, primeros antecedentes del iusnaturalismo en la tradición cultural de Occidente	581
<i>DECIMOQUINTA:</i> El iusnaturalismo teológico de Sófocles	581
<i>DECIMOSEXTA:</i> El iusnaturalismo primitivo, individualista y pragmático de los sofistas, representados por Antifón de Atenas	581
<i>DECIMOSEPTIMA:</i> El iusnaturalismo de Platón, superación del particularismo nacionalista de su maestro Sócrates	582
<i>DECIMOCTAVA:</i> Aristóteles, creador de la primera teoría madura, sistemática y clara del derecho natural	583
<i>DECIMONOVENA:</i> La magistral teoría iusnaturalista de los estoicos, la más perfecta y admirable de la Antigüedad clásica. Zenón de Citio y Crisipo de Soles	583
<i>VIGESIMA:</i> La maravillosa definición del derecho natural de Cicerón, el más elocuente portavoz del estoicismo medio. Su iusnaturalismo absolutamente teocéntrico, de matices panteístas pero conmovedoramente encaminado hacia el monoteísmo, donde están ya maduras casi todas las ideas que indebidamente se han atribuido al cristianismo ...	584
<i>VIGESIMOPRIMERA:</i> Adopción del iusnaturalismo estoico por el cristianismo. Falta de originalidad del cristianismo en muchas de las ideas fundamentales cuya autoría le ha sido atribuida indebidamente. Indiscutible superación del estoicismo por el cristianismo en el terreno de los hechos, gracias a su fervorosa y ejemplar congruencia entre el pensamiento y la acción en su etapa primitiva	586
<i>VIGESIMOSEGUNDA:</i> El cristianismo originario, movimiento estrictamente religioso y moral, no revolución social ni política. Un ejemplo de ello, la esclavitud, tolerada indefinidamente por la Iglesia, no obstante su sincera y eficaz acción para humanizarla. Actitudes contrastantes pero mutuamente complementarias del estoicismo y del cristianismo ante el problema de la esclavitud, que a largo plazo y de modo indirecto pero eficaz influyeron en su definitiva abolición formal	587
<i>VIGESIMOTERCERA:</i> Derrumbamiento de las inhumanas instituciones sociales, políticas y culturales del mundo antiguo por su propio peso de decadencia y	

caducidad, no por la acción del cristianismo. Aprovechamiento de todo lo aprovechable del antiguo orden por el cristianismo	589
<i>VIGESIMOCUARTA</i> : El cristianismo es, por esencia, una religión, no una filosofía ni mucho menos una empresa con fines de poder económico, social o político. Sin embargo, muy pronto se apartó en considerable medida de su misión esencial, pero entre estas transformaciones hubo por lo menos una muy positiva: la creación de un riquísimo pensamiento filosófico que bien merece el nombre de filosofía cristiana	590
<i>VIGESIMOQUINTA</i> : La jurisprudencia clásica romana, imprescindible puente de enlace entre el iusnaturalismo estoico y la primera filosofía cristiana. Universalidad y perennidad del derecho positivo romano, de profunda inspiración iusnaturalista	591
<i>VIGESIMOSEXTA</i> : La primera filosofía cristiana: la patristica. San Agustín de Hipona: filosofía jurídica y política	592
<i>VIGESIMOSEPTIMA</i> : La primera escolástica, alta escolástica o escolástica medieval del apogeo. Santo Tomás de Aquino: teoría de la ley	594
<i>VIGESIMOCTAVA</i> : Santo Tomás: teoría de la resistencia (pasiva y activa) al derecho positivo injusto y a los tiranos	600
<i>VIGESIMONOVENA</i> : Santo Tomás: teoría del Estado	602
<i>TRIGESIMA</i> : Crítica de Recaséns a quienes (como su maestro Del Vecchio) en forma demasiado tajante y sin matices tachan de absolutamente teocrática la teoría del Estado de Santo Tomás	603
<i>TRIGESIMOPRIMERA</i> : Mi propia conclusión sobre las posturas opuestas de Del Vecchio y Recaséns acerca de la supuesta teocracia tomista	604
<i>TRIGESIMOSEGUNDA</i> : Mi opinión sobre la crítica de Del Vecchio al pensamiento gnoséológico y jurídico-político de Santo Tomás por su supuesto exceso de heteronomía. Santo Tomás: teoría de la soberanía del pueblo, precursora de la moderna democracia representativa. Su forma de gobierno preferida	606
<i>TRIGESIMOTERCERA</i> : La decadencia de la escolástica en los siglos XIV y XV	608
<i>TRIGESIMOCUARTA</i> : La segunda escolástica, baja escolástica o escolástica renacentista de los siglos XVI y XVII, identificada casi por completo con la gloriosa escuela española del derecho natural y del derecho internacional	609

- TRIGESIMOQUINTA:** Los sólidos principios humanistas del iusnaturalismo escolástico renacentista, fuente de inspiración y de energía, junto con los genuinos principios evangélicos, de aquella raza de hombres verdaderamente superiores, hoy extinguida para siempre, que asumieron con abnegación y heroísmo inconcebibles para nosotros la enérgica defensa de los derechos humanos de los vencidos y la magna obra de la evangelización y, donde fue necesario, la civilización de casi todo un Continente, durante el brutal enfrentamiento material y cultural provocado por el encuentro de dos mundos 609
- TRIGESIMOSEXTA:** Los principios evangélicos en su interpretación más genuina y el auténtico humanismo cristiano nutrido del iusnaturalismo escolástico renacentista, fuentes de inspiración de los ilustres intelectuales españoles que con su palabra y con su pluma asumieron con imparcialidad y valentía ejemplares la defensa de los naturales de América. Francisco de Vitoria, máximo representante de esta preclara intelectualidad hispana, porque supo aprovechar como nadie el encuentro de dos mundos para la inteligente defensa de los débiles, la revolucionaria concepción de una nueva comunidad mundial (el *totus orbis* vitoriano) y la creación del moderno derecho internacional público 610
- TRIGESIMOSEPTIMA:** Francisco Suárez, cumbre suprema de la escolástica renacentista o escuela española del derecho natural e internacional. Inexplicable represión pontificia del suarecianismo en nuestro siglo 611
- TRIGESIMOCTAVA:** La influencia de la escolástica renacentista española en los siglos posteriores, no proporcional a su grandeza y esplendor. La decadencia más profunda y prolongada en la historia de la escolástica, tras la muerte de Suárez. La decadencia de España, sin explicación satisfactoria hasta hoy en día 612
- TRIGESIMONOVENA:** Mi hipótesis sobre las tres causas esenciales de la decadencia de España. Los desastrosos efectos del "encuentro de dos mundos" para las naciones conquistadas y para la nación conquistadora 613
- CUADRAGESIMA:** Nadie es profeta en su tierra: el vasco-castellano Francisco de Vitoria y el andaluz Francisco Suárez, dos de los más genuinos y preclaros españoles de la historia, verdaderos precursores de la modernidad en las relaciones jurídicas internacionales y de la actual democracia representativa, precisamente en la nación que se quedó encerrada en el pasado durante tres siglos por lo menos y en la que de modo más absoluto y brutal se vio reprimido también durante siglos el proceso de desarrollo democrático. España, en el momento estelar de su historia, retrógrada impulsora del progreso y la modernidad 615

<i>CUADRAGESIMOPRIMERA:</i> Divorcio entre la cultura eclesiástica y la de los laicos. La filosofía tradicional da la espalda a la ciencia y la filosofía modernas. Decadencia y represión de la libertad de pensamiento y de cátedra en las universidades católicas, luteranas, calvinistas y anglicanas. Desaparición del intercambio de profesores y estudiantes entre las grandes universidades europeas	616
<i>CUADRAGESIMOSEGUNDA:</i> La revolución copernicana y la decadencia de la cultura eclesiástica europea	617
<i>CUADRAGESIMOTERCERA:</i> Alarma, ceguera y hostilidad de los representantes de la tradición ante las nuevas explicaciones del mundo físico y las nuevas concepciones del hombre y de la vida provocadas por la revolución copérnico-galileana. Desperdicio de talento y energías en discusiones inútiles y en pugnas sectarias (ejemplo: dominicos contra jesuitas). Feroz oposición al escolasticismo desde los frentes contrarios del racionalismo espiritualista y del materialismo. El gran pecado del racionalismo espiritualista contra la tradición	618
<i>CUADRAGESIMOCUARTA:</i> Violentos y fanáticos pero al menos congruentes ataques de la corriente materialista en contra de la escolástica y toda forma de tradición y espiritualismo. Los gérmenes del materialismo de la Edad Moderna en el empirismo inglés de los siglos XVI y XVII. El materialismo moderno no se atreve a manifestarse en forma resuelta y abierta hasta la segunda mitad del siglo XVIII	619
<i>CUADRAGESIMOQUINTA:</i> David Hume, escéptico absoluto y primer materialista declarado de la Edad Moderna. Incompatibilidad, por él mismo admitida, entre sus teorías y la vida	620
<i>CUADRAGESIMOSEXTA:</i> El crudo materialismo francés de la segunda mitad del siglo XVIII, "superación" de la inconsecuencia lógica de los moderados ingleses. La visión materialista domina por completo el panorama cultural europeo, mientras la escolástica se hunde en la más oprobiosa decadencia y el racionalismo espiritualista fracasa en su loable intento de conciliar el pensamiento filosófico con la ciencia moderna	620
<i>CUADRAGESIMOSEPTIMA:</i> Retroceso momentáneo del materialismo durante los últimos años del siglo XVIII y la primera mitad del XIX. Resurgimiento y reorganización del empirismo materialista bajo una nueva denominación: el "positivismo" comtiano. El furor antifilosófico del positivismo. El positivismo jurídico. La oposición a toda forma de iusnaturalismo degenera irremediabilmente en la negación de la filosofía del derecho misma. Vida lánguida de la escolástica, aunque con signos de recuperación	621

CUADRAGESIMOCTAVA: Derrota del materialismo positivista por el sano espiritualismo a finales del siglo XIX y principios del XX, gracias a la egregia obra no escolástica de Rudolf Stammerl y otros grandes pensadores, específicamente juristas, de diversas tendencias	622
CUADRAGESIMONOVENA: El positivismo, sucesor del empirismo inglés y del materialismo francés, heredero también de la radical contradicción de todo pensamiento materialista. Las dos guerras mundiales del siglo XX, aceleradores de un nuevo movimiento pendular en la historia del pensamiento universal: espiritualismo-materialismo-espiritualismo	623
QUINCUGESIMA: Pujante resurgimiento de la escolástica gracias al ambiente propicio de retorno a la filosofía producido fuera del escolasticismo: nacimiento, maduración y consolidación de la neoescolástica	623
QUINCUGESIMOPRIMERA: Otra valiosa contribución no escolástica al resurgimiento de la escolástica en el siglo XIX: el rescate y la actualización de los elementos perennes de la cosmovisión platónico-aristotélica por Adolf Trendelenburg y sus discípulos	624
QUINCUGESIMOSEGUNDA: Actitud de profundo respeto, interés y hasta simpatía por el usnaturalismo escolástico en las universidades europeas y en los círculos no católicos en general desde el primer tercio del siglo XX; testimonio del no escolástico Luis Recaséns Siches. Extraordinario florecimiento de la neoescolástica en nuestros días	625
QUINCUGESIMOTERCERA: La principal razón de la perennidad de la filosofía escolástica, muy a pesar de sus etapas cíclicas de crisis y decadencia: su profunda vinculación con la recta razón natural y su sensata aceptación de la existencia en sí de una verdad objetiva y absoluta, asequible de alguna manera, aunque sea imperfecta, a la mente humana	626
QUINCUGESIMOCUARTA: La neoescolástica, encarnación actual de la verdadera "filosofía perenne" proclamada por Leibniz, el Ave Fénix de los sistemas filosóficos, y, por el número, calidad e influencia de sus pensadores, indudablemente la filosofía más extensa e intensamente cultivada y seguida entre todas las corrientes del pensamiento actual	626
QUINCUGESIMOQUINTA: El más formidable desafío en la historia de la filosofía perenne como fuente de inspiración y factor de orientación para el genuino desarrollo del hombre y el auténtico progreso de las naciones, en el aterrador panorama de nuestro fin de siglo y de milenio	627
QUINCUGESIMOSEXTA: Imposibilidad de resolver en el corto o mediano plazo una problemática tan grave, tan extremadamente compleja y tan generalizada. Imposibilidad de lograr algún día esa solución al solo conjuro de una	

filosofía, por noble, sólida y perenne que sea. El papel del iusnaturalismo escolástico durante el penoso peregrinar de la humanidad hacia la todavía lejana Tierra Prometida: mantener ardiendo su reavivada flama para inspiración y consuelo de los que sigan sintiendo la necesidad de buscar la luz. La perennidad del iusnaturalismo escolástico, garantizada por su firme adhesión a los más altos ideales de justicia y a los más inmovibles principios del derecho natural, cuya eterna permanencia y maravillosa vitalidad proclamó, desde fuera de las filas de la escolástica, el gran Giorgio Del Vecchio	628
<i>QUINCUAGESIMOSEPTIMA</i> : Importancia de conocer en sus lineamientos fundamentales el origen y el desarrollo histórico de la doctrina del derecho de gentes hasta el momento de la aparición de Francisco de Vitoria	629
<i>QUINCUAGESIMOCTAVA</i> : Origen empírico-pragmático del derecho de gentes en Roma	629
<i>QUINCUAGESIMONOVENA</i> : Segundo concepto del derecho de gentes, bajo la influencia de la noción griega del derecho natural. La clásica definición de Gayo. La tricotomía clásica entre derecho natural, derecho de gentes y derecho civil	630
<i>SEXAGESIMA</i> : Simplismo de la definición de Gayo. Indebida confusión entre el derecho natural y el derecho de gentes. Vitoria y Suárez, deshaciendo magistralmente esta confusión, habrían de convertirse en los padres del moderno derecho internacional público	631
<i>SEXAGESIMOPRIMERA</i> : Convergencia y divergencia entre los conceptos del derecho natural y del derecho de gentes en la literatura jurídica romana, según Del Vecchio	631
<i>SEXAGESIMOSEGUNDA</i> : Nítida distinción entre derecho natural, derecho de gentes y derecho civil en la mejor jurisprudencia romana, según Friedrich; subordinación del derecho civil y de gentes al natural (criterio que después será adoptado por San Agustín y Santo Tomás, entre otros)	632
<i>SEXAGESIMOTERCERA</i> : La peculiar, oscura y problemática definición del derecho de gentes de Ulpiano, basada en la extraña distinción entre "derecho natural común a todos los animales" y "derecho natural propio o exclusivo de los hombres" (derecho de gentes). Vitoria y Suárez también desharán la confusión de Ulpiano entre el derecho de gentes y una parte del derecho natural, pero el enigmático concepto de un "derecho natural común al hombre y a los demás animales" será adoptado por Santo Tomás y hará incurrir en interpretaciones erróneas a genios como Suárez y Del Vecchio; yo, por mi parte, propondré mi propia interpretación	633

<i>SEXAGESIMOCUARTA</i> : Resumen, en cinco puntos, de mis conclusiones sobre el enredado asunto de la naturaleza del derecho de gentes y sus relaciones con el derecho natural según la jurisprudencia romana más congruente con la realidad (excluidas, por tanto, la clara pero irreal definición de Gayo y la irreal y confusa de Ulpiano)	635
<i>SEXAGESIMOQUINTA</i> : Estancamiento y deterioro, durante la Edad Media, del concepto de derecho de gentes heredado de la mejor jurisprudencia romana. El ejemplo más representativo de este retroceso: Santo Tomás de Aquino	638
<i>SEXAGESIMOSEXTA</i> : Las cuatro principales deficiencias (dos meramente aparentes y dos reales) del pensamiento de Santo Tomás sobre el complicado tema de la esencia del derecho de gentes y sus relaciones con el derecho natural	639
<i>SEXAGESIMOSEPTIMA</i> : Resumen, en seis puntos, de mis conclusiones sobre la doctrina de Santo Tomás acerca de la esencia del derecho de gentes y sus relaciones con el derecho natural	639
<i>SEXAGESIMOCTAVA</i> : Resumen, en nueve puntos, de mi crítica de la doctrina de Santo Tomás sobre la esencia del derecho de gentes y sus relaciones con el derecho natural. Mi teoría para la solución del plurisecular problema hermenéutico planteado por el enigmático concepto de un "derecho natural común al hombre y a los demás animales" en Ulpiano y Santo Tomás	642

CONCLUSIONES:

SEGUNDA PARTE: VITORIANAS	657
---------------------------------	-----

PRIMERA: Serenidad de juicio de fray Francisco de Vitoria, en el justo medio entre fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda

657

SEGUNDA: Imparcialidad, independencia intelectual y originalidad de Vitoria

657

TERCERA: La actitud científica con que Vitoria, en un plano superior al de todos sus contemporáneos, buscó serenamente la claridad intelectual, la verdad y la justicia, estuvieren del lado que estuviesen, no fue impedimento para que asumiera un viril compromiso histórico, descendiendo del ámbito puramente ideal, especulativo y abstracto, a las consideraciones y pronunciamientos de hecho, en el nivel real y concreto de lo históricamente acontecido. Mi refutación de la

- tesis de Antonio Gómez Robledo según la cual "Vitoria no se pronuncia *fácticamente*, en momento alguno, por la legitimidad o ilegitimidad de la conquista". Comprobación de la segunda parte de mi hipótesis de trabajo, conforme a la cual Vitoria sí hizo pronunciamientos fácticos acerca de la legitimidad o ilegitimidad de la conquista y dominación de América por España, vistas en su dimensión real (no puramente hipotética) de hechos históricos concretos 658
- CUARTA:** Las razones del profundo compromiso histórico de Vitoria y de su discreta pero valiente toma de posición frente al problema indiano en concreto como hombre ejemplarmente cabal en el que se reunían de modo inseparable el teólogo, el jurista, el filósofo, el moralista, el sacerdote y el ser humano sensible a las injusticias y a los problemas de su tiempo 660
- QUINTA:** Otras corrientes de interpretación de la postura de Vitoria a favor o en contra de la conquista: la corriente superficial y simplista (imperante sobre todo en los medios antihispanistas) según la cual Vitoria condenó en forma abierta, tajante, incondicional y absoluta la conquista; la corriente refinada (representada por Brandi) según la cual la crítica de Vitoria fue en realidad una justificación de la conquista, sólo que más sutil que la corriente; la corriente intermedia (representada por Urdánóz) según la cual Vitoria, desde el punto de partida y sobre todo en las palabras finales de su Relección, admite en términos generales ("globalmente") la justicia de la conquista de América por España, y sólo se muestra en desacuerdo con cuestiones de detalle y con determinados asuntos o hechos particulares 662
- SEXTA:** Mi refutación, en nueve conclusiones, de la peregrina, temeraria e irresponsable tesis del padre Teófilo Urdánóz en el sentido de que Vitoria, desde el punto de partida de su Relección, admite que la cuestión indiana en su conjunto ha sido examinada y comprobada según sanos criterios morales, por lo que no parece abrigar dudas sobre la justicia global de la conquista. Mi propia tesis al respecto 663
- SEPTIMA:** Incidente de previo y especial pronunciamiento: Vitoria declara pública y solemnemente que los indios, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños y señores tanto en lo privado como en lo público, o sea, que eran verdaderos dueños de sus cosas y posesiones y había entre ellos verdaderos príncipes y señores de los demás (gobernantes legítimos); primera Carta Magna o Carta de Independencia de las naciones americanas en el concierto internacional. El principio de la absoluta igualdad jurídica de todas las naciones del orbe, fundamento vitoriano de la nueva comunidad mundial (el *totus orbis*), derivada del derecho natural y revolucionariamente secularizada. Ausencia

de títulos originarios a favor de España para la conquista y/o dominación de América en el momento del encuentro de dos mundos; concentración de la discusión en los posibles títulos adventicios o supervenientes	675
<i>OCTAVA</i> : Improperidad del término genérico "títulos de conquista", jamás utilizado por Vitoria. Títulos de dominio o soberanía mediante conquista, y títulos de dominio o soberanía sin necesidad de conquista previa	676
<i>NOVENA</i> : Una deliberada incorrección lógica de Vitoria: títulos teóricamente legítimos intrusos entre los ilegítimos. El método empírico-histórico aquí empleado por Vitoria, una refutación más de la tesis de Gómez Robledo y una demostración más de las partes segunda y tercera de mi hipótesis de trabajo, según las cuales Vitoria sí hace declaraciones <i>de facto</i> sobre la legitimidad o ilegitimidad de la conquista y/o dominación de América por España, y prácticamente todas esas declaraciones son en contra de la legitimidad. Mi teoría sobre las razones de esta maniobra metodológica vitoriana	679
<i>DECIMA</i> : Primer título ilegítimo: la autoridad universal del Emperador, supuesto soberano del mundo	682
<i>UNDECIMA</i> : Segundo título ilegítimo: la autoridad universal del Papa, o su pretendido señorío temporal sobre todo el orbe	684
<i>DUODECIMA</i> : Aceptación, por parte de Vitoria, del poder temporal indirecto del Papa	690
<i>DECIMOTERCERA</i> : Tercer título ilegítimo: el derecho de descubrimiento y ocupación	696
<i>DECIMOCUARTA</i> : Cuarto título ilegítimo: el derecho de forzar a los indios infieles a abrazar la fe cristiana	697
<i>DECIMOQUINTA</i> : Quinto título ilegítimo: la autoridad del Papa y de los príncipes cristianos para castigar y reprimir los pecados contra naturaleza que cometen los indios	702
<i>DECIMOSEXTA</i> : Sexto título ilegítimo: la voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios	704
<i>DECIMOSEPTIMA</i> : Séptimo y último título ilegítimo: la predestinación providencial o donación especial de Dios, en virtud de la cual los indios fueron entregados a los españoles para su perdición, en castigo por sus pecados y abominaciones	706
<i>DECIMOCTAVA</i> : Primer título legítimo: el derecho de natural sociedad y libre comunicación	710

DECIMONOVENA: Segundo título legítimo: el derecho de libre predicación del Evangelio	713
VIGESIMA: Tercer título legítimo: el derecho de intervención en defensa de los indios convertidos a la fe cristiana	716
VIGESIMOPRIMERA: Cuarto título legítimo: el derecho o poder indirecto del Papa para dar un príncipe cristiano a los convertidos	718
VIGESIMOSEGUNDA: Quinto título legítimo: el derecho de intervención humanitaria en defensa de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos y de la antropofagia	720
VIGESIMOTERCERA: Sexto título legítimo: la elección o aceptación verdaderamente voluntaria y libre de la soberanía española por parte de los indios	724
VIGESIMOCUARTA: Séptimo título legítimo: el derecho de auxiliar a amigos y aliados en una guerra justa	727
VIGESIMOQUINTA: Octavo título legítimo (dudoso): el deber de los monarcas españoles de establecer un régimen de protectorado en beneficio de los pueblos retrasados de América	730
VIGESIMOSEXTA: Principio de mis conclusiones relativas al balance general de las declaraciones <i>de iure</i> y <i>de facto</i> de Francisco de Vitoria sobre la pretendida legitimidad de la conquista de América por España. Preocupación e indignación del Emperador Carlos V ante las declaraciones públicas de Vitoria cuestionando su autoridad y la del Papa. La reacción de disgusto de Carlos V, confirmación histórica de mis hipótesis teóricas según las cuales Francisco de Vitoria, en primer lugar, sí hizo pronunciamientos fácticos acerca de la conquista y dominación de las Indias por España, y en segundo lugar, dichos pronunciamientos fueron substancialmente adversos a la legitimidad de esos fenómenos históricos. Vitoria despoja al Emperador de los cuatro títulos que más le acomodaban en concreto para vestir de legitimidad su efectivo y creciente dominio en el Nuevo Mundo	733
VIGESIMOSEPTIMA: Repaso sintético de la descalificación teórica y/o histórica por Francisco de Vitoria de los quince títulos de dominio o soberanía discutidos en su Primera Relección de los Indios	735
VIGESIMOCTAVA: Resumen del resumen efectuado en la vigesimoséptima conclusión, utilizando metafóricamente el lenguaje militar: revista de bajas y sobrevivientes. Resultados: de 14 títulos (formalmente 15), 11 muertos y 3 maltruchos e inútiles sobrevivientes	742
VIGESIMONOVENA: La carta de Vitoria al P. Arcos (8 de noviembre de 1534), indudable confirmación de mi ya probada tesis de que el gran catedrático salmantino, a pesar de admitir el concepto teórico de "conquista	

justa", no sólo se oponía, sino que sentía una verdadera repugnancia por la conquista de las Indias en concreto, tal como históricamente la habían realizado y seguían realizándola sus compatriotas en las distintas regiones del Nuevo Mundo 746

TRIGESIMA: Las enigmáticas palabras finales de la Primera Relección de los Indios: "Después de que se ha efectuado allí la conversión de muchos bárbaros, ya no le sería ni conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias". Mi refutación de las tesis de Urdánaz y Gómez Robledo en el sentido de que tales palabras constituyen una justificación de la conquista. Mi propia tesis exegética, desarrollada en siete puntos 748

TRIGESIMOPRIMERA: Gran síntesis, expuesta en diez puntos, de la actitud de Francisco de Vitoria ante la conquista como concepto teórico y como fenómeno histórico 754

TRIGESIMOSEGUNDA: Declaración de que la primera parte de mi hipótesis de trabajo ha quedado plenamente probada: Francisco de Vitoria, desde el punto mismo de partida de su Primera Relección de los Indios, abraza serias dudas sobre la justicia global de la conquista de América por España 759

TRIGESIMOTERCERA: Declaración de que la segunda parte de mi hipótesis ha quedado plenamente probada: Francisco de Vitoria, en su Primera Relección de los Indios, sí hace pronunciamientos fácticos (y muchos) acerca de la legitimidad o ilegitimidad de la conquista de América por España 759

TRIGESIMOCUARTA: Declaración de que la tercera parte de mi hipótesis ha quedado plenamente probada: prácticamente la totalidad de las declaraciones *de facto* o pronunciamientos fácticos hechos por Francisco de Vitoria en su Primera Relección de los Indios, fue en contra de la legitimidad de la conquista y/o dominación de América por España 759

TRIGESIMOQUINTA: Declaración de que la cuarta y última parte de mi hipótesis ha quedado plenamente probada: las palabras finales de la Primera Relección de los Indios de Francisco de Vitoria sólo pueden interpretarse en el sentido de una aceptación de la conquista como un hecho consumado, con algunos efectos jurídicos específicamente condicionados y muy restringidos, y de ninguna manera como una justificación -ya sea en abstracto o en concreto- de la conquista y dominación de América por España 759

TRIGESIMOSEXTA: La principal lección que he sacado de mi investigación recepcional: más que su formidable inteligencia (que indudablemente la tenía), fueron su profundo sentido de la justicia y su constante vocación

para el amor los que finalmente salvaron a Francisco de Vitoria de perecer moralmente ahogado en el maremágnun de confusión y de violencia provocado por el brutal encuentro de dos mundos	760
TRIGESIMOSEPTIMA Y ULTIMA: Declaración de que mi Tesis ha quedado debida y plenamente probada	760

BIBLIOGRAFIA	761
--------------------	-----

PRIMERA PARTE:

CITAS DIRECTAS O INMEDIATAS (FUENTES DE PRIMERA MANO)	761
---	-----

A	761
B	762
C	762
D	763
E	764
F	765
G	766
H	766
J	766
K	767
L	767
M	768
N	769
P	769
R	769
S	770
T	771
U	771
V	771
Z	772

SEGUNDA PARTE:

CITAS INDIRECTAS O MEDIATAS (FUENTES DE SEGUNDA MANO)	773
---	-----

A	773
B	776

C	777
CH	779
D	779
E	780
F	780
G	780
H	781
I	782
J	782
K	783
L	783
LL	784
M	784
N	784
O	784
P	784
R	785
S	786
T	786
U	787
V	787
W	787
Z	787

APENDICE:

CLAVE DE LAS LOCUCIONES Y ABREVIATURAS LATINAS EMPLEADAS EN MIS NOTAS AL PIE DE PAGINA	789
---	-----

ANEXO:

OFICIO DE APROBACION DE LA TESIS; SEMINARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO	793
INDICE GENERAL ABREVIADO	795
FE DE ERRATAS ADVERTIDAS	801
A MANERA DE COLOFON	803

INTRODUCCION

I. JUSTIFICACIÓN DE LA ELECCIÓN DEL TEMA

Supongo que la primera tarea del autor de una tesis profesional consiste en tratar de justificar en forma más o menos convincente la elección de su tema. En mi caso, me atrevo a confesar que ésta ha sido la menos pesada de las cargas que el presente trabajo me impuso, porque el tema recurrente del iusnaturalismo, aun cuando pudiera parecer desgastado por el transcurso de los siglos y por lo mucho que de él se ha dicho y contradicho, sigue conservando en nuestros días toda su importancia y toda su inquietante capacidad de excitar las más acaloradas discusiones y hasta acerbas polémicas entre los filósofos del derecho.

El secreto de la perenne actualidad del derecho natural, evidenciada por la destreza y el ardor con que se han cruzado los aceros de sus partidarios y oponentes de todos los tiempos, debe de radicar, si no me equivoco, en su calidad de criterio definidor del origen y sentido del derecho positivo, el cual -según la postura que se adopte ante el problema del derecho natural- queda relegado a las categorías de arbitraria imposición y mera técnica formalmente organizativa cuyo errático rumbo es total y fatalmente predeterminado por las eventualidades históricosociales, o bien, por el contrario, se eleva sobre sí mismo para convertirse en instrumento racional

orientado a la consecución de valores superiores al orden por el orden mismo, entre los cuales corresponde el primado indisputable a una justicia objetiva y de alguna manera eterna, de validez prelegal y supralegal.

Es tal la importancia de la cuestión iusnaturalista, que no faltan autores que la consideren -con toda razón, a mi juicio- no uno más entre los múltiples temas de la filosofía jurídica, sino el núcleo mismo alrededor del cual se estructuran esta disciplina y la propia filosofía política:

...En todos estos años no he dejado de reflexionar acerca del problema del derecho natural, que, aún hoy, considero como el problema central, no sólo de la filosofía del Derecho, sino también de la filosofía política, el campo hacia el cual se ha orientado mi atención, cada vez más, en los últimos tiempos^{1b}.

El mismo autor -obviamente un iusnaturalista, y por cierto de los más avanzados de nuestro tiempo- señala más adelante que prácticamente todos los juristas contemporáneos que de veras se preocupan por cimentar sobre bases sólidas sus construcciones teórico-jurídicas, son en el fondo iusnaturalistas consciente o inconscientemente disfrazados, pues muchas de las cuestiones que pretenden resolver y que designan con nombres novedosos, son, en substancia, los viejos pero siempre

1b A.P. D'ENTRÈVES: *Derecho Natural* (trad. de la 1a. ed. inglesa por M. Hurtado Bautista); 1a. ed., Aguilar (Biblioteca de Iniciación Jurídica), Madrid, 1972, p. XI.

vigentes problemas del derecho natural:

...Si bien la terminología se ha perdido y es poco lo que parece pervivir del pensamiento iusnaturalista en la jurisprudencia y la política modernas, muchos de los puntos que se aceptan generalmente como los primeros elementos de esas "ciencias" no son en realidad sino los puntos que eran discutidos tradicionalmente bajo el título de Derecho natural.

La esencia del Derecho, la determinación de sus límites, las condiciones de su validez, eran problemas que el estudioso conocía mucho antes del descubrimiento de la jurisprudencia positiva y de la moderna ciencia política. Problemas que perduran, *mutato nomine*, en los textos de la enseñanza académica. Los juristas y los teóricos de la política contemporáneos pueden despreciar a sus oscuros predecesores, llegando a confesar que ellos no tienen nada que ver con el Derecho natural ni con los ideales que éste representó. Pero no han logrado eliminar los problemas que el Derecho natural se proponía resolver. Ni pueden evitar enfrentarse con esos problemas desde el momento en que comienzan a reflexionar sobre los resultados de sus trabajos y sobre la seguridad del suelo que pisan.

En realidad, nos hemos limitado a dar un nuevo nombre a una cosa muy antigua. Reconocemos que esos problemas son del dominio de la filosofía jurídica y política. Pienso que la filosofía del Derecho y del Estado no es sino el propio Derecho natural bajo una denominación más amplia².

Doce años antes de que D'Entrèves publicara en Inglaterra por primera vez estas ideas, que hago mías, Clemente De Diego se expresó en España de manera muy semejante:

Con razón ha señalado DE DIEGO que cuando en la generalidad de los ensayos que en la cuestión

² *Ibid.*, p. 13. *Mutato nomine* = con el nombre cambiado, es decir, bajo otra denominación (la aclaración es mía).

metodológica se han formulado modernamente, se alude a las normas de justicia, equidad, sentimiento del Derecho, Derecho justo, juicio de valor, etc., se olvida, pero al propio tiempo se reconoce implícitamente "la raíz de donde han de partir y de la que se han de sustentar: la ley natural y el Derecho natural, que aparece redivivo y como disfrazado bajo aquellas denominaciones"^{2b}.

Considero que lo anterior es suficiente para dejar establecida la capital e indefectible importancia del derecho natural y, en consecuencia, para justificar el haber enfocado mi trabajo recepcional hacia esta área de la filosofía del derecho, sobre todo en una época en la que difícilmente se puede parecer "moderno" si no se adopta una actitud de olímpico desdén hacia el iusnaturalismo.

A la ya de por sí numerosa pléyade de juristas representantes de esta despectiva actitud, se unen alegremente hasta ciertos periodistas, como es el caso de Alvaro Cepeda Neri, connotado comentarista que escribe regularmente de temas políticos en el diario *La Jornada* y que, al hacer la reseña de una compilación de escritos kelsenianos recientemente publicada por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM (reseña en la que demuestra conocimiento de causa, debo reconocerlo), lanza -una más- la siguiente proclama positivista:

¡Volvamos a Kelsen! (parafraseando a Kant, en donde Kelsen mismo aprende los supuestos lógicos

2b RAMON BADENES GASSET: *Metodología del Derecho*; s.n. de ed., Bosch, Barcelona, 1959, p. 78 (según Badenes Gasset, las ideas de CLEMENTE DE DIEGO aquí citadas proceden del *Discurso de Apertura de Los Tribunales*, año de 1939, pp. 73 y sigs.).

de su teoría jurídica), debería ser la divisa de la ilustración contemporánea (moderna, pues), para la *Formación* teórica y práctica del aprendizaje del derecho, como ciencia jurídica que tiene como objeto de conocimiento a las normas positivas. La compilación de Oscar Correas: *El otro Kelsen*, es una vía para el estudio del pensamiento kelseniano y para ahuyentar a los espectros del iusnaturalismo³.

Pero a mí no me espantan los espectros -y menos los del iusnaturalismo-, y más que *parecer* moderno, me preocupa *ser* intelectualmente honesto y buscar, donde fundadamente crea que se encuentre, ese supremo valor que nada tiene que ver con los afectados modernismos y los vaivenes de la moda: *la verdad*. Y estoy sinceramente convencido de que a las grandes verdades del derecho sólo puede llegarse, aunque sea de manera imperfecta, por los sinuosos pero inevitables caminos del iusnaturalismo.

Entre esas grandes verdades, una de las que más necesitan ser reforzadas en nuestros días, azotados por una grave crisis de valores en general y de autoridad en particular, es la capacidad del *derecho positivo justo* para obligar en conciencia, gracias precisamente a su esencial vinculación con el *derecho natural*. En efecto, la categórica obligatoriedad de este último es quizá su característica más importante y la que mayor trascendencia adquiere cuando el derecho positivo entra

3 ALVARO CEPEDA NERI: *Reseña de El otro Kelsen* (Oscar Correas, compilador), editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, 1990; en *La Jornada Semanal* (suplemento cultural dominical del diario *La Jornada*); DEMOS, Desarrollo de Medios, S.A. de C.V., México, nueva época, no. 77, domingo 2 de diciembre de 1990, p. 13.

en contacto con el natural y toma de él el fundamento último de la validez de sus normas, las cuales, si se desligaran totalmente -como temerariamente propugna el positivismo jurídico- del genuino sentimiento de obligación moral que sólo las normas de derecho natural pueden imponer a la conciencia, quedarían reducidas a la triste condición de simples pseudoimperativos condicionales o hipotéticos sin ningún poder de vinculación interna, tal como quizá sin darse cabal cuenta propone Kelsen con su raquítica cuanto purista forma normativa^{3b}.

En gran medida vanas serían las pretensiones de eficacia de un sistema jurídico positivo radicalmente divorciado del orden moral e integrado, en consecuencia, por normas que tendrían que invocar *exclusivamente* el miedo a la coacción como garantía de su cumplimiento. Imaginemos el siguiente diálogo -de inconfundible sabor kelseniano- entre la autoridad pública y el gobernado: "Si observas el comportamiento A, te impondré coactivamente la sanción B; y el único motivo que puedes tener para no observar el comportamiento A es el miedo a que

3b Cfr. HANS KELSEN: *Teoría Pura del Derecho. Introducción a la Ciencia del Derecho* (traducción de la edición francesa de 1953, revisada esta última por el autor, de Moisés Nilve); 10a. ed., Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), Buenos Aires, 1971, pp. 17-20 y 45-50; y HANS KELSEN: *La Idea del Derecho Natural* (trad. del alemán por Francisco Ayala); en HANS KELSEN: *La Idea del Derecho Natural y otros Ensayos* (traducciones de Francisco Ayala, Luis Legaz y Lacambra, Eduardo A. Coghlan, Guillermo García Máynez y Constantino Ramos); s.n. de ed., Editora Nacional, México, 1974, pp. 21-22. En estos pasajes y en muchos otros de sus numerosas obras, el ilustre fundador de la escuela de Viena expresa de manera esquemática la especial forma normativa en que, según él, consiste la esencia del derecho: "Si A es, entonces B debe ser" (representando "A" una conducta que es condición para la imposición de una sanción coactiva, y "B" la imposición de esa sanción coactiva).

yo te imponga coactivamente la sanción B". La lógica respuesta del gobernado a este disparate no se haría esperar: "¿Y qué tal si yo puedo observar el comportamiento A sin que tú te enteres (al fin que no puedes estar al mismo tiempo en todas partes) y sin que puedas, por lo tanto, aplicarme coactivamente la sanción B? ¿O qué, si simplemente no me interesa evitar esa sanción?" Si la autoridad pública insistiera en no recurrir a la ética social de justicia o derecho natural (es decir, en no apelar a los sentimientos de obligación moral) y si fuera intelectualmente honesta, tendría que claudicar y responder: "En ese caso, no hay ninguna buena razón para que obedezcas la norma positiva y evites el comportamiento por ella prohibido".

Queda claro que, de acuerdo con esta estrecha visión, el derecho positivo no pasaría de ser -repito- un sistema más o menos orgánico de pseudoimperativos hipotéticos o condicionales equiparables a las reglas técnicas: "Si no quieres que te imponga coactivamente la sanción B, 'debes' (tienes que) evitar la conducta A; ahora bien, si no te importa o puedes impedir que te imponga la sanción B, entonces no tienes por qué evitar la conducta A". Triste caricatura del derecho.

Esta pobreza del derecho positivo del positivismo (valga la aparente redundancia) es expuesta en forma muy ilustrativa por D'Entrèves, quien describe con cierta ironía los contrasentidos y paradojas a que da lugar la concepción de un dere-

cho que confunde la obligación con la coacción y cuyas "normas" igual podrían despojarse del modo imperativo para adoptar el indicativo y asumir la forma de imperativos hipotéticos:

¿Cómo puede el positivista hablar de un *deber ser*, de "derechos", "deberes" y "obligaciones", si su premisa consiste simplemente en una descripción del hecho de que existe un ordenamiento jurídico y de que posee un cierto grado de efectividad? En el lenguaje común del hombre de la calle, ¿cuál es la razón de que experimentemos el Derecho no sólo como coactivo, sino también como obligatorio? Sin duda, la expresión imperativa en que están acuñadas muchas reglas de Derecho (aunque no todas) puede aparecer como una simple ilusión. ¿No pueden expresarse esas reglas igualmente bien en forma indicativa o, por lo menos, en la forma de imperativos hipotéticos? No existe ninguna regla en el Derecho que diga: "No cometas deliberadamente asesinato". La regla es, más bien: "Si cometes intencionadamente asesinato, serás ahorcado". Incluso el breve y perentorio mandato que leemos cotidianamente al cruzar la calle: "No cruzar", me suena a algo muy semejante a un imperativo hipotético: "Si cruzas cuando la luz está roja, serás atropellado por un autobús o multado por un guardia". Puedo perfectamente preferir cruzar la calle con luz roja si no me importa pagar la multa o si estuviera en vena de cometer un suicidio. ¿De dónde el mandato? ¿De dónde la obligación? Estas son las cuestiones que, con Sócrates, pregunta o debería preguntar con sinceridad el filósofo político si desea conocer lo que son las leyes y lo que las hace obligatorias⁴.

Una caracterización muy semejante a la anterior es la que hace Recaséns de lo que yo me atrevería a llamar el "nudo

⁴ A.P. D'ENTRÈVES: *Dos Cuestiones en Torno al Derecho* (conferencia pronunciada en la Universidad de Yale en diciembre de 1961, posteriormente publicada en "Existenz und Ordnung", Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag, V. Klostermann, Francfort, 1962); en A.P. D'ENTRÈVES: *Derecho Natural* (op. supra cit.), *Ensayos Adicionales*, pp. 255-256.

derecho positivo", al afirmar que la obligatoriedad específica de este orden normativo (lo que él llama "la esencia del deber jurídico en tanto que tal" o específicamente considerado) se identifica con la coercibilidad o posibilidad de ser impuesto por medio de la coacción estatal^{4b}. Ni falta hace decir que tal "obligatoriedad" específica no es una genuina obligatoriedad, pues se trata tan sólo de una pseudoimperatividad condicional o hipotética fácilmente reducible al modo indicativo, igual que sucede con las reglas técnicas.

En términos muy generales y *a contrario sensu*, dentro de la misma línea de pensamiento se coloca Preciado Hernández al aseverar que "el fundamento del deber" (así, genéricamente) no es el temor a la sanción (a mi juicio, el único fundamento *específico* posible del pseudodeber positivo), sino el conocimiento del bien racional⁵, fundamento típicamente *moral* que considero ajeno, al menos conceptualmente, a la *especificidad* del derecho positivo. Congruentemente con esta concepción monolítica del deber (de la que se desprende que el derecho positivo tomado en forma aislada no produce genuinos deberes), Preciado Hernández afirma con todo acierto que debemos concebir el conjunto de las normas jurídicas de la sociedad en forma unitaria, como un orden total integrado por elementos normativos naturales y positivos, y que, en consecuencia, el de-

^{4b} Cfr. LUIS RECASENS SICHES: *Introducción al Estudio del Derecho*; 6a. ed., Editorial Porrúa, México, 1981, pp. 128-130.

⁵ Cfr. RAFAEL PRECIADO HERNÁNDEZ: *Lecciones de Filosofía del Derecho*; 6a. ed., Editorial Jus, México, 1970, pp. 81 y 83.

recho natural y el positivo deben ser considerados como dos aspectos de una misma realidad, a saber: el derecho humano^{5b}. Lo que este autor no aclara suficientemente -porque casi de seguro no opina como yo- es que se trata de dos aspectos entre los que se da una distinción no sólo conceptual o de razón, sino real, y que, por lo mismo, en la entidad compleja a que dan lugar (el derecho humano) se da una composición física o real, no meramente metafísica, conceptual o de razón.

Si las normas del derecho humano incorporan en su entidad integradora la fuerza exterior del derecho positivo y la fuerza interior del derecho natural (que es el único verdaderamente *obligatorio*), alcanzarán un mayor grado de eficacia que el que se lograría actuando cada uno de estos dos órdenes por separado o hasta en forma antagónica (como desgraciadamente ocurre con relativa frecuencia), y la estructura esencial de dichas normas -independientemente de su formulación gramatical- será la siguiente: "Si realizas la conducta A, te impondré coactivamente la sanción B; pero si el miedo a la sanción no bastare para que evites dicha conducta A, recuerda que *debes* evitarla porque es objetivamente mala para la sociedad y para ti mismo; es decir, estás *moralmente obligado* a evitarla". La anterior estructura, en la que intencionalmente he utilizado, con las debidas adaptaciones, la ya clásica forma normativa kelseniana, corresponde al punto de vista de la

5b Efr. *ibid.*, pp. 164-165 y 250-257.

autoridad pública. Si atendemos al punto de vista de la naturaleza racional, la estructura será la siguiente: "Debes evitar la conducta A, porque es objetivamente mala para la sociedad y para ti mismo; es decir, estás *moralmente obligado* a evitarla; pero si la obligación moral no bastare para que evites dicha conducta A, recuerda que la autoridad pública te impondrá coactivamente la sanción B".

Austin, con la incongruencia típica de los positivistas, corrobora mi planteamiento al asegurar que

el hombre que cumple sus obligaciones jurídicas sólo por miedo a la sanción coactiva, no es un hombre justo, aunque su conducta pueda ser justa⁶.

Es ésta una correcta apreciación teórica que resulta confirmada por la experiencia:

Hoy día constituye una verdad generalmente aceptada por las Ciencias jurídicas y sociales que la inmensa mayoría de los miembros de la comunidad jurídica obedecen las leyes no por miedo a la coacción jurídica, sino por razones de conciencia, por imperativo de la conciencia^{6b}.

Legaz Lacambra destaca la trascendencia de esta asocia-

6 JOHN AUSTIN: *The Province of Jurisprudence Determined*, 1832, p. 448; citado por JOHANNES MESSNER: *Ética Social, Política y Económica a la Luz del Derecho Natural* (trad. del alemán por José Luis Barrios Sevilla, José María Rodríguez Paniagua y Juan Enrique Díez); Ediciones Rialp (Manuales de la Biblioteca del Pensamiento Actual), s.n. de ed., Madrid, 1967, p. 347.

6b J. MESSNER: *op. cit.*, p. 347.

ción entre el derecho natural y el positivo al explicar que, si bien es cierto que el derecho positivo en cuanto tal o específicamente considerado exige esencialmente un acatamiento externo,

si éste no va acompañado del acatamiento interior que supone la convicción de su obligatoriedad, la obediencia o desobediencia a las normas se reduce a una cuestión de cálculo sobre la utilidad que respectivamente produce una u otra, lo cual significa pura y simplemente la negación del valor autárquico del Derecho⁷.

Tal es la verdad que me siento obligado a proclamar y defender frente a los insensatos esfuerzos por "depurar" al derecho positivo de "contaminaciones metajurídicas" como la obligatoriedad moral. Tan ruinosa independencia del orden jurídico estatal respecto de las normas naturales, no sólo pulverizaría la ya de por sí deleznable eficacia preventiva del derecho positivo -pues, insisto, si no existiera más razón para obedecer la ley que el miedo a la coacción, habría que asignar de día y de noche un policía a cada ciudadano-, sino que de verdad convertiría las normas positivas en "formas capaces de cualquier contenido", terrible plaga que debería horrorizarnos a todos, pero muy particularmente a quienes, como el propio Kelsen y tantos otros positivistas, sufrieron en carne propia, por causas de sobra conocidas pero nunca justi-

7 LUIS LEGAZ LACAMBRA: *Filosofía del Derecho*; s.n. de ed., Bosch, Casa Editorial, Barcelona, 1953, p. 243.

ficadas, la barbarie de ciertas "formas normativas" del Estado nacionalsocialista (nazi), cuyo brutal contenido no podía resultar indiferente a ninguna mente sana, y menos a la de un jurista que en verdad se preciara de serlo.

Finalmente, aun suponiendo ya justificado el enfoque general de mi tesis sobre el *derecho natural* (gracias al conjunto de razonamientos hasta aquí expuestos, que ponen de manifiesto la perenne actualidad del iusnaturalismo), sin embargo, la justificación todavía no es plena, porque aún puede preguntarse el porqué de mi interés específico en la doctrina *escolástica*^{7b} del derecho natural, y, dentro de esta amplia corriente de la filosofía jurídica occidental, precisamente en el pensamiento de un distinguido miembro de la españolísima Orden de los Predicadores que en la primera mitad del siglo XVI se convirtió en el fundador del moderno derecho internacional público y de la escuela renacentista española del derecho natural: el padre *Francisco de Vitoria*.

En cuanto a lo primero, es decir, mi interés y, más aún, mi adhesión -aunque no incondicional ni dogmática- al método y los principios del *iusnaturalismo escolástico*, mi respuesta es que esta escuela -sin duda alguna la más importante rama del iusnaturalismo- me inspira el más profundo respeto por haberse ganado en buena lid un lugar de primera línea en la

7b Mi familiaridad con la filosofía escolástica se debe, entre otras razones (ver dedicatoria de la pág. XXI), a que tuve el privilegio de asistir como alumno regular a la cátedra de Filosofía del Derecho del Lic. Daniel Kuri Breña (†), brillante discípulo de uno de los más valiosos representantes de la neoescolástica en nuestro país, el Lic. Rafael Preciado Hernández (†).

historia de la filosofía del derecho gracias a la heroica perseverancia, la plurisecular continuidad, la inusitada seriedad, la implacable lógica, el férreo rigor metodológico y la excepcional profundidad con que ha sostenido -contra viento y marea- el más elevado concepto y los más puros principios del derecho, tanto natural como positivo.

De todas las doctrinas iusnaturalistas, la escolástica es *la única* que ha resistido los embates del tiempo y ha sido cultivada ininterrumpidamente desde su nacimiento hasta nuestros días -durante la friolera de ocho siglos- por amplios y respetables sectores de la intelectualidad occidental, superando una y otra vez sus crisis internas y llegando hasta el presente con una vitalidad renovada y pujante. Tan sorprendente perennidad debería bastar por sí sola para hacer del iusnaturalismo escolástico un fenómeno digno de la más detenida atención, incluso por parte de quienes con ingenuo o maligno prejuicio lo menosprecian por el simple hecho de su vinculación confesional con el catolicismo.

Además de la primacía que -según lo antes expresado- entre las distintas teorías del derecho natural corresponde al iusnaturalismo escolástico por su valor doctrinal intrínseco y por su continuidad a lo largo de los siglos, esta doctrina filosófica tiene una primacía específica para nosotros como mexicanos por nuestra pertenencia a la civilización occidental cristiana y a la comunidad cultural hispanoamericana, debido a la influencia determinante que en la formación de ambas ejerció esa poderosa corriente del pensamiento universal. Se puede

estar de acuerdo o no con el acervo dogmático del catolicismo, pero no se puede ignorar el *hecho* de que este gran movimiento religioso y su correspondiente ideario filosófico desempeñaron un papel *esencial* -unas veces muy positivo y otras no tanto, esto último más por factores estructurales o institucionales que doctrinales- en la configuración de la llamada cultura o civilización occidental cristiana, en la cual y de la cual vivimos todos nosotros, cristianos y no cristianos, y a la que nuestra patria fue abruptamente incorporada hace ya casi cinco siglos por la desmedida codicia de los conquistadores españoles y por otra pasión aún más grande que ésta, vivida intensamente por otros hombres tan españoles como los conquistadores: el *amor* de los valerosos y abnegados misioneros que, con sus humanos errores y todo, inspirados tanto en los genuinos principios evangélicos como en los criterios humanistas de la doctrina escolástica del derecho natural, actuaron eficazmente como defensores de los derechos humanos de los débiles y amortiguaron en mucho el brutal impacto de la conquista sobre los desdichados de los vencidos, que gracias a ellos, para empezar, se salvaron de ser oficialmente declarados irracionales.

Esta decisiva influencia del mejor iusnaturalismo escolástico en nuestra más íntima y auténtica realidad cultural, influencia que de tan profunda y omnipresente casi siempre nos pasa inadvertida, puedo tomarla como otra razón, quizá la de más peso, para justificar la impronta escolástica que, aun a riesgo de parecer "anticuado", he querido estampar en mi tesis.

De estos dos importantes aspectos del iusnaturalismo escolástico (plurisecular continuidad y decisiva influencia en la configuración de la civilización occidental cristiana y de la comunidad cultural hispanoamericana) me ocuparé con detenimiento en el Capítulo 1 de la tesis.

En cuanto a lo segundo, es decir, el porqué de mi interés por el pensamiento iusnaturalista de *Francisco de Vitoria*, mi respuesta está ciertamente relacionada con la reciente conmemoración del "V Centenario del Encuentro de Dos Mundos", pero también se funda en el valor inmanente del pensamiento de Vitoria, que justamente lo ha consagrado como uno de los más grandes iusnaturalistas de todos los tiempos y como el padre de la modernidad en el campo del derecho internacional. En efecto, según he señalado líneas arriba, dentro del vasto ámbito de la filosofía del derecho ocupa un lugar de primer orden la poderosa corriente representada por el iusnaturalismo o teoría del derecho natural, y dentro de ella corresponde la primacía absoluta e indisputable al iusnaturalismo escolástico. Ahora bien, de las distintas etapas y escuelas en que el iusnaturalismo escolástico se subdivide, sin duda alguna la más importante por el grado de madurez alcanzado es la escuela renacentista española del derecho natural y del derecho internacional, que florece a lo largo de todo el siglo XVI y parte del XVII con varias generaciones de admirables pensadores hoy universalmente conocidos como los teólogos-juristas españoles, en cuyos extremos se encuentran, como fundador y genio culminante, respectivamente, el dominico Francisco de Vitoria y el jesuita Francisco Suárez.

Por lo que a *Vitoria* respecta, su figura, que desde hace mucho tiempo alcanzó la inmortalidad, se ha ido agigantando incesantemente a partir del momento en que los internaciona- listas de todas las tendencias y nacionalidades reconocieron por fin en él, con siglos de injusto retraso, al verdadero fundador de su disciplina, y a medida que han ido descubrien- do, cada vez con mayor sorpresa y admiración, que sus sabias enseñanzas constituyen no sólo una genial anticipación de mu- chas de las realidades y concepciones que caracterizan lo que se conoce como la *modernidad*, sino también una inagotable fuente de inspiración, plena de perenne actualidad, para la construcción de una verdadera *comunidad internacional*, cada vez más unida, más solidaria, más igualitaria y más respetuosa de los deberes y derechos recíprocos de sus miembros.

Y si *Vitoria* -por las razones arriba expuestas- es de una gran actualidad en nuestros días, su importancia se acre- cienta de manera muy particular en la magna ocasión del *V. Centenario del Encuentro de Dos Mundos*, cosa que muy pocos parecen haber notado, tanto entre los partidarios como entre los impugnadores de dicha conmemoración. Tan especial relevan- cia del pensamiento del inmortal teólogo-jurista y catedrático salmanticense en estas fechas se debe al hecho, que no debemos olvidar jamás, de que el "descubrimiento" del Nuevo Mundo no sólo le sirvió de ocasión para verdaderamente *descubrir* (in- ventar) una nueva disciplina jurídica, el moderno derecho in- ternacional público, sino también -algo de proyección quizá menos universal, pero ciertamente de un sentido y un valor más

profundamente humanos- para *enjuiciar* con todo el poderío de su inteligencia privilegiada y en un acto de honestidad y de valentía sin precedentes en la historia, los supuestos *títulos de conquista* con que se pretendía justificar y aquéllos que de suyo podrían en teoría legitimar la ocupación de las Indias por España, su patria, y sobre todo, para tomar en concreto el único partido que como auténtico hombre de bien le acomodaba, el de la *verdad* y la *justicia*, en el brutal enfrentamiento de los débiles con la entonces nación más poderosa de la tierra.

La ejemplar actitud de fray Francisco de Vitoria, que lo mismo puede calificarse de *idealismo realista* que de *realismo idealista*, bien pudo ser tomada como *ejemplo* por los fanáticos celebradores e impugnadores que con su falta de ponderación y de equilibrio convirtieron el V Centenario en ocasión y hasta pretexto para una *agria y estéril polémica* que produjo entre los hispanoamericanos más desunión de la que de por sí hemos venido padeciendo desde que, en un estado de absoluta inmadurez ciertamente imputable a España, nos independizamos de ella, movidos más por oscuros intereses ajenos a nosotros (léase el incipiente imperialismo estadounidense) que por nuestra propia decisión, en una coyuntura histórica en la que desafortunadamente tan malo era seguir unidos a nuestra decadente y caótica metrópoli como separarnos de ella. Si los *hispanófilos triunfalistas* emularan a Vitoria en la serena imparcialidad con que supo buscar al mismo tiempo la verdad y la justicia, dejarían por fin de seguir haciendo daño con su torpe actitud de considerar no sólo justas sino incluso maravillosamente providenciales la sangrienta conquista y la arbitraria hispa-

nización de América; y si en su desapasionada y objetiva aceptación de la verdad fuera también imitado por los *indigenistas resentidos y fanáticos*, acabarían por admitir de una vez por todas la gran verdad de que por muy crueles y arbitrarias que hayan sido la dominación y transculturación de las naciones americanas por España, son *hechos consumados e irreversibles* que constituyen las raíces mismas de *nuestra única verdadera nacionalidad* y cuya presencia e influencia imperecederas resulta pueril ignorar o negar.

Por otra parte, dado que Francisco de Vitoria llevó a cabo -en abstracto y en concreto- su enjuiciamiento teórico e histórico de aquel encuentro de dos mundos aplicando principios y normas de derecho positivo divino y de *derecho natural* y de gentes, oponiéndose abiertamente a los serviles juristas áulicos que con un método incoherente y radicalmente injusto pretendían resolver la cuestión indiana aplicando el derecho positivo humano, los excelentes y admirables resultados obtenidos por el gran teólogo-jurista en cuanto a la verdad y justicia de sus conclusiones constituyen un *contundente argumento a favor del iusnaturalismo y en contra del positivismo jurídico*, demostrando que este último representa una visión empobrecedoramente estrecha y esencialmente incompleta del derecho, por lo que adolece de una total impotencia para resolver en forma razonable y adecuada los problemas reales de las relaciones interindividuales e internacionales, sobre todo en situaciones tan delicadas y cruciales como la que surgió del casual "descubrimiento" de todo un "Nuevo Mundo".

Definitivamente, aquel "encuentro de dos mundos", ocurrido de modo fortuito y totalmente inesperado hace exactamente cinco siglos, no fue fácil para nadie, porque desgraciadamente tuvo mucho más de *violento choque* que de fraterno abrazo, y produjo, en todos los ámbitos de la vida material y espiritual de ambos continentes, efectos tan imprevistos, de tanta magnitud y de tal complejidad que dieron lugar a un fenómeno histórico avasalladoramente abrumador e incontrolable que en no pocos aspectos superó la capacidad de análisis y comprensión de las mentes más lúcidas y profundas de la época, entre ellas la del propio Vitoria. Tanto fue así, que ya conmemoramos el V Centenario de aquel enorme acontecimiento y todavía seguimos sin comprenderlo cabalmente, quizá porque somos demasiado parte de él.

Pero no obstante la gran dificultad de comprensión y explicación que ofrecía el tan debatido y polémico problema indiano, Vitoria -al fin y al cabo hombre íntegro y existencialmente comprometido con su circunstancia histórica- no tuvo más remedio que intervenir públicamente en la discusión, movido por el noble propósito de contribuir con su ciencia y su sentido de la justicia al correcto tratamiento de un acontecimiento histórico descomunal en el que, bajo la mirada de Dios y del mundo, España toda -sus gobernantes, sus dirigentes espirituales, sus intelectuales, sus caudillos y su pueblo- estaba profundamente comprometida como protagonista de dramáticos y desenfrenados ejercicios de poder que evidentemente estaban causando mucha injusticia, mucha destrucción y mucho dolor, y en los que la gran nación católica que se os-

tentaba en todo el orbe como defensora de la pureza de la fe y baluarte de la cristiandad estaba faltando gravemente a sus deberes de humanidad y de caridad cristiana, exceptuados, tal vez, sus gobernantes supremos, y sin duda un selecto grupo de hombres superiores, entre los cuales, gracias al juicio justiciero de la historia, el propio Vitoria sería después contado.

Finalmente, quiero hacer notar que, a mi juicio, la conquista española de América y la dominación imperialista que a partir de ella se estableció y se perpetuó a sangre y fuego en nuestro Continente durante tres largos siglos (y hasta cuatro en algunos lugares, como las grandes islas de las Antillas), han sido *únicas* en la historia universal de la opresión de unos pueblos por otros, gracias a un cierto número de rasgos muy peculiares entre los que destacan especialmente dos que me parecen determinantes: para empezar, fue la *primera* y, hasta ahora, la *única* conquista de la historia en que, junto con los fieros conquistadores, llegó una verdadera pléyade de hombres íntegros (la mayoría misioneros, pero también un considerable número de gobernantes) que con más valentía que los más intrépidos conquistadores, en vez de buscar la fortuna y el poder como el resto de sus compatriotas, consagraron sus vidas con ejemplar abnegación a la heroica defensa de los derechos humanos de los débiles y los oprimidos, no sólo con su pensamiento y su palabra, sino con su eficaz acción en el terreno de los hechos. Y en segundo lugar, fue también la *primera* y, una vez más, la *única* conquista de la historia en que la nación conquistadora, por medio de sus inteligencias más brillantes y de sus conciencias más puras, *cuestionó* nada menos que *su derecho*

de conquista, en un examen de conciencia tan sincero y tan radical que alcanzó la intensidad de una agria disputa: la célebre "polémica indiana", que se prolongó por cuatro décadas (de 1511 a 1551) y en la cual participaron numerosas personalidades, pero cuyos papeles estelares fueron desempeñados, como es bien sabido, por el temible humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda, que esgrimió abiertamente en defensa de la conquista la doctrina esclavista de Aristóteles, y el sevillano encomendero-misionero-obispo fray Bartolomé de las Casas, al que se acusa de haber generado la leyenda negra contra España con sus apasionadas exageraciones en defensa de los indios. El padre Vitoria nunca intervino directamente en las juntas y demás discusiones formales sobre el problema indiano patrocinadas por la propia corona española, pero desde su prestigiada cátedra hizo una valiosísima contribución al gran examen de conciencia nacional que, como ya dije, distingue a la conquista española entre todas las que la historia ha conocido. Y aunque parezca increíble, la reflexión crítica de Vitoria fue, en el terreno teórico, mucho más radical que la del padre Las Casas, como espero demostrar en mi investigación.

Si los conquistadores españoles con su reprochable conducta enseñaron al mundo lo que no se debe hacer cuando las naciones poderosas se encuentran con las débiles, en cambio, aquéllos -tan españoles como el más feroz de los conquistadores- que con su acción o con sus ideas se convirtieron en luchadores de la justicia y del amor, dieron también al mundo una inolvidable lección sobre lo que en esos casos debe hacerse; y entre los preclaros españoles que en la difícil co-

yuntura histórica del encuentro de dos mundos lucharon por el bien con las solas armas de su pensamiento, sin duda alguna el más grande fue el más célebre catedrático de prima de Teología de todos los tiempos en la gloriosa Universidad de Salamanca, el inmortal teólogo-jurista fray Francisco de Vitoria.

II. HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN

Entiendo por hipótesis de una investigación o "hipótesis de trabajo" una suposición razonable que se adopta para concretar o precisar el punto de partida y la orientación general de una investigación, y que consiste en una explicación tentativa o provisional del hecho, del fenómeno natural o del problema racional sometido a examen, explicación que al final de la investigación puede quedar probada o disprobada, según sirva o no para explicar y aclarar los hechos, fenómenos o problemas conocidos en el momento de referencia y los que se conozcan con posterioridad. En caso de ser probada, la hipótesis se convierte en tesis, y en caso de ser disprobada debe ser desechada y substituida por otra, ya sea total o parcialmente, para empezar de nuevo la investigación.

La hipótesis de mi investigación es cuádruple, lo cual no significa propiamente que se trate de cuatro hipótesis distintas, sino de una hipótesis substancialmente unitaria que comprende cuatro partes o aspectos estrechamente relacionados entre sí y recíprocamente complementarios.

A continuación enunciaré, en la forma más sintética posible, las cuatro partes de mi hipótesis de trabajo, relacionándolas *a contrario sensu* con las tesis de dos ilustres vitorianistas típicamente representativos de sendas corrientes de pensamiento que expondré con detenimiento en la parte medular de mi trabajo y a las cuales se oponen diametralmente mis opiniones, mismas que trataré de fundamentar y demostrar en el curso de mi investigación:

Primera parte de mi hipótesis, contraria a la corriente representada por el renombrado filósofo y vitorianista español Teófilo Urdánoz: Francisco de Vitoria, desde el punto mismo de partida de su Primera Relección de los Indios, abriga serias dudas sobre la justicia global de la conquista de América por España.

Segunda parte de mi hipótesis, contraria a la corriente representada por el gran internacionalista y vitorianista mexicano Antonio Gómez Robledo: Francisco de Vitoria, en su Primera Relección de los Indios, sí hace pronunciamientos fácticos (y muchos) acerca de la legitimidad o ilegitimidad de la conquista de América por España.

Tercera parte de mi hipótesis, contraria a las corrientes representadas respectivamente por Teófilo Urdánoz y Antonio Gómez Robledo: Prácticamente la totalidad de las declaraciones de facto o pronunciamientos fácticos hechos por Francisco de Vitoria en su Primera Relección de los Indios, fue en contra de la legitimidad de la conquista y/o dominación de América por España.

Cuarta y última parte de mi hipótesis, contraria a las corrientes representadas respectivamente por Teófilo Urdáñez y Antonio Gómez Robledo: *Las palabras finales de la Primera Relección de los Indios de Francisco de Vitoria sólo pueden interpretarse en el sentido de una aceptación de la conquista como un hecho consumado, con algunos efectos jurídicos específicamente condicionados y muy restringidos, y de ninguna manera como una justificación -ya sea en abstracto o en concreto- de la conquista y dominación de América por España.*

III. PLAN DE LA TESIS

Dividiré mi trabajo en dos grandes partes, a lo largo de las cuales se distribuirán cinco capítulos numerados progresivamente en forma ininterrumpida.

La Primera Parte (*Marco Histórico y Doctrinal*) constará de dos capítulos, en el primero de los cuales, titulado *El Iusnaturalismo Escolástico en Perspectiva Histórica*, previa referencia a sus antecedentes en la filosofía de la Antigüedad grecolatina y en la primera filosofía cristiana, haré especial hincapié en la admirable continuidad de tan importante escuela del pensamiento iusnaturalista a lo largo de ocho siglos y en la profunda influencia por ella ejercida en la conformación y desarrollo de la civilización occidental cristiana y de la comunidad cultural hispanoamericana, a las que nuestra patria pertenece desde hace casi cinco siglos. Este capítulo compren-

derá siete apartados, a saber: 1) *Antecedentes del Iusnaturalismo Cristiano*; 2) *El Iusnaturalismo Cristiano en Sus Orígenes*; 3) *La Primera Escolástica, Alta Escolástica o Escolástica Medieval del Apogeo (Siglos XII-XIII)*; 4) *La Escolástica Decadente de los Siglos XIV y XV*; 5) *La Segunda Escolástica, Baja Escolástica o Escolástica Renacentista (Siglos XVI-XVII)*; 6) *La Decadencia Escolástica de los Siglos XVII a XIX*; y 7) *La Neoescolástica, de Sus Orígenes a Nuestros Días*.

El segundo capítulo de la Primera Parte (Capítulo 2 de la tesis) llevará por título *Distinción entre el Derecho Natural y el Derecho de Gentes, desde la Antigua Roma hasta Antes de Vitoria*, y comprenderá tres apartados, en el primero de los cuales estableceré la importancia metodológica de dicha distinción, y en los restantes dos expondré las diferentes doctrinas sobre la esencia del derecho de gentes y su relación con el derecho natural, primero en la jurisprudencia clásica romana, y luego en el máximo representante del pensamiento de la Baja Edad Media, Santo Tomás de Aquino.

En relación con el tema central de mi tesis (la opinión de Francisco de Vitoria sobre la conquista de América en abstracto y en concreto), la estructura y contenido que, conforme a lo señalado en los dos párrafos precedentes, daré al marco histórico-doctrinal (Primera Parte de la tesis), obedecen a que considero indispensable conocer, aunque sólo sea en sus lineamientos fundamentales, los antecedentes, el origen y el desarrollo histórico del iusnaturalismo escolástico y de la doctrina sobre el derecho de gentes, que fueron, junto con la

teología escolástica, las más ricas fuentes de inspiración del pensamiento vitoriano y sus más poderosos y eficaces instrumentos normativos para la adecuada solución del problema indiano a través del riguroso análisis crítico de todos los títulos que de hecho se alegaban o en teoría podían alegarse para legitimar la conquista y dominación de las Indias por España. En cuanto a la doctrina del derecho de gentes, mi estudio abarcará desde su origen, en la antigua Roma, hasta la etapa de su desarrollo inmediatamente anterior a la aparición de Vitoria, porque la investigación del complejo proceso por el que el inmortal teólogo-jurista transformó en forma genial y revolucionaria el tradicional derecho de gentes (*ius gentium*) en el moderno derecho internacional público (*ius inter gentes*) bien merecería por sí sola convertirse en el objeto de otra larga tesis y excedería con mucho los propósitos de la mía.

Por lo que respecta a la Segunda Parte de mi trabajo (*Visión Teórico-Histórica de la Conquista de América en Francisco de Vitoria*), diré primero algunas cosas relativas a la principal fuente empleada en mi investigación, así como a determinados aspectos metodológicos, particularmente los derivados del grave problema de las traducciones.

El padre Vitoria, en su calidad de catedrático de prima de Teología de la Universidad de Salamanca, abordó directa o indirectamente la discusión del problema indiano en tres de sus grandes Relecciones Teológicas: de modo directo lo hizo en la Relección de la Templanza (*Relectio de Temperantia*, pronun-

ciada en 1537 ó 1538) y en la Primera Relección de los Indios (*Relectio de Indis Prior*), también conocida como Relección de los Indios Recientemente Descubiertos (*Relectio de Indis Recenter Inventis*, pronunciada alrededor del primero de enero de 1539); y de modo indirecto lo hizo en la Segunda Relección de los Indios (*Relectio de Indis Posterior*), también conocida como Relección del Derecho de Guerra de los Españoles sobre los Bárbaros (*Relectio de Iure Belli Hispanorum apud Barbaros*, pronunciada el jueves 18 de junio de 1539). Esta última fue redactada y pronunciada por Vitoria como un breve complemento de su Primera Relección de los Indios, y consiste en una síntesis de la tradicional doctrina escolástica de la guerra justa o del derecho de la guerra, en la que el catedrático salmantino se limita a exponer en abstracto los principios y normas que resultarían aplicables en caso de que los indios del Nuevo Mundo, de conformidad con los justos títulos de conquista teóricamente establecidos en la Primera Relección, dieran a los españoles causa de guerra justa. Por lo tanto, la Segunda Relección de los Indios ("Del Derecho de la Guerra") carece de especial utilidad para conocer el pensamiento de Vitoria acerca de la legitimidad o ilegitimidad en sí de la conquista de América por España, y es por esto que mi investigación se centrará exclusivamente en las otras dos Relecciones arriba mencionadas, y de modo muy particular en la Primera Relección de los Indios, en la que el gran teólogo-jurista somete a discusión todos los posibles títulos de dominio o soberanía, ordenándolos en dos listas o series, la primera con siete títulos ilegítimos o no idóneos, y la segunda con ocho títulos legíti-

mos o idóneos, de los cuales uno (el octavo legítimo) es presentado como dudoso por el propio Vitoria. En cuanto a la Relección de la Templanza (*De Temperantia*), su interés radica en que un fragmento suyo, de ser auténtico (porque en ello no están de acuerdo todos los autores), contendría la primera discusión abiertamente consagrada por Vitoria a la polémica cuestión indiana, pues en él se ocupa de la posibilidad de hacer justamente la guerra a los bárbaros para salvar a las víctimas de los sacrificios humanos y de la antropofagia, sacrílegos ritos practicados (y nuestro catedrático se quedó corto) por los indios de Yucatán. Por razones que en su oportunidad señalaré, Vitoria decidió retirar de su *Relectio de Temperantia* (no se sabe con certeza si antes o después de pronunciarla en público, porque en esto tampoco hay acuerdo entre los autores) el mencionado fragmento, que no aparece en la tradición manuscrita e impresa de las Relecciones y que en fecha relativamente reciente fue descubierto en Sevilla por el P. Vicente Beltrán de Heredia entre los papeles del P. Miguel de Arcos, amigo del P. Vitoria. Cuando éste volvió sobre el tema de los sacrificios humanos y la antropofagia en el quinto título legítimo de la Primera Relección de los Indios, reprodujo en lo substancial el contenido del Fragmento *de Temperantia*, pero también hizo importantes supresiones que plantean interesantes problemas de interpretación. Finalmente, una tercera fuente vitoriana que utilizaré en mi investigación es la carta sobre la conquista del Perú escrita al P. Arcos el 8 de noviembre de 1534, que tiene un gran valor confirmativo con respecto a la actitud de Vitoria ante la conquista de América en general.

Antes de pasar adelante, considero de utilidad, a fin de situar mis fuentes en el contexto temático y cronológico de las demás Relecciones Teológicas pronunciadas por Vitoria durante sus veinte años de docencia salmanticense (de 1526 a 1546, año de su muerte), mencionar que fueron quince en total, y que trece de ellas llegaron hasta nosotros. Según el cuadro que presenta el P. Vicente Beltrán de Heredia en las págs. XXVII-XXVIII de un estudio introductorio que citaré con precisión en el cuerpo de mi trabajo, dichas Relecciones son las siguientes, con las respectivas fechas en que fueron pronunciadas: *De Silentii Obligatione* (De la Obligación del Silencio; por la Navidad de 1527; desconocida); *De Potestate Civili* (De la Potestad Civil; por la Navidad de 1528); *De Homicidio* (Del Homicidio; 11 de junio de 1530); *De Matrimonio* (Del Matrimonio; 25 de enero de 1531); *De Potestate Ecclesiae Prior* (Primera de la Potestad Eclesiástica; finales de 1532); *De Potestate Ecclesiae Posterior* (Segunda de la Potestad Eclesiástica; mayo o junio de 1533); *De Potestate Papae et Concilii* (De la Potestad del Papa y del Concilio; entre abril y junio de 1534); *De Augmento Caritatis* (Del Aumento de la Caridad; domingo 11 de abril de 1535); *De Eo ad quod Tenetur Homo cum Primum Venit ad Usus Rationis* (De Aquello a lo que Está Obligado el Hombre cuando Llega por Primera Vez al Uso de Razón; hacia junio de 1535); *De Simonia* (De la Simonía; fines de mayo o principios de junio de 1536); *De Temperantia* (De la Templanza; durante el curso impartido en 1537-38); *De Indis Recenter Inventis* (De los Indios Recientemente Descubiertos; alrededor del primero de enero de 1539); *De Iure Belli Hispanorum apud*

Barbaros (Del Derecho de Guerra de los Españoles sobre los Bárbaros; jueves 18 de junio de 1539); *De Magia seu De Lamiis* (De la Magia o De las Brujas; domingo 18 de julio de 1540); y por último, *De Magia Posterior* (Segunda De la Magia; primavera de 1543; desconocida).

Volviendo a lo de *mis fuentes vitorianas*, toca ahora señalar que la edición que manejaré es la del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España (primera edición, Madrid, 1967), publicada en el Volumen V del *Corpus Hispanorum de Pace*, prestigiada colección dirigida por Luciano Pereña. Se trata de una edición crítica bilingüe preparada por el propio Luciano Pereña y por José M. Pérez Prendes, con estudios de introducción por Vicente Beltrán de Heredia (*Personalidad del Maestro Francisco de Vitoria y Transcendencia de Su Obra Doctrinal*), Reginaldo di Agostino Iannarone (*Génesis del Pensamiento Colonial en Francisco de Vitoria*), Teófilo Urdáñez (*Síntesis Teológico-Jurídica de la Doctrina de Vitoria*), Antonio Truyol (*Vitoria en la Perspectiva de Nuestro Tiempo*) y Luciano Pereña (*El Texto de la "Relectio de Indis"*), los tres primeros de los cuales citaré en mi trabajo.

El mencionado volumen, que lleva por título "Francisco de Vitoria: Relectio de Indis o Libertad de los Indios", incluye, como parte principal, el texto íntegro de la Primera Relección de los Indios, al cual, sin embargo, con un criterio bastante discutible, se le hicieron dos añadidos con el fin de suplir con textos de temas afines la segunda y tercera partes de la Relección, mismas que Vitoria anunció en el exordio, pe-

ro por falta de tiempo nunca expuso. Como resultado de estas arbitrarias adiciones, la Relección, ya "completa", quedó de la siguiente manera: Primera Parte ("Con qué derecho cayeron los bárbaros en poder de los españoles"): *Relectio de Indis Prior* (1539); Segunda Parte ("Qué potestad tienen sobre ellos los príncipes de los españoles en lo temporal y en lo civil"): Fragmento de la *Relectio de Temperantia* (1537-38); Tercera Parte ("Qué potestad tienen sobre ellos los obispos o la Iglesia en lo espiritual y en lo tocante a la religión"): Comentario a la *Secunda Secundae* de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino (1534).

El volumen incluye diez interesantes apéndices, entre los cuales se encuentra la ya mencionada carta del P. Vitoria al P. Arcos sobre la conquista del Perú.

Sin ser yo, ni mucho menos, un conocedor en materia de crítica textual vitoriana, me atrevo a decir que probablemente el mayor mérito de esta edición es el copioso aparato crítico con el que línea por línea va rindiendo cuentas de las numerosas lagunas, acotaciones, interpolaciones y variantes existentes en los principales manuscritos y ediciones de la Relección, a saber: los Códices de Palencia, Valencia, Sevilla y Granada, la Versión de Gregorio López, la Versión de Domingo de las Cuevas y Juan Salinas, la edición de Lyon (edición príncipe, 1557) y la edición de Salamanca (1565, segunda edición en el mundo).

También me atrevo a afirmar, pero ahora con conocimiento de causa, que lo peor de la multicitada edición es la traduc-

ción castellana que aparece paralelamente al texto original latino, basada en las anteriores traducciones del dominico Luis Alonso Getino, del canónigo Jaime Torrubiano Ripoll, del Marqués de Oliván y del también dominico Teófilo Urdánoz, y revisada por los profesores Luciano Pereña, José M. Pérez Prendes y Angel Sánchez de la Torre. A pesar de tan impresionante elenco, se trata, en mi opinión (misma que apoyaré en hechos inobjetables a lo largo de mi trabajo), de una traducción bastante defectuosa en términos generales, y en no pocas ocasiones desciende al nivel de lo verdaderamente pésimo. Desafortunadamente, lo mismo -y con los mismos fundamentos- debo decir de la traducción del P. Teófilo Urdánoz, que es la que el gran internacionalista y vitorianista mexicano Antonio Gómez Robledo escogió para la edición de Porrúa en la Colección "Sepan Cuantos..." (1a. ed., México, 1974), y que yo citaré en mi tesis únicamente en relación con un cierto número de errores o incluso manipulaciones de traducción que dan lugar a severas distorsiones del pensamiento de Vitoria. Esta traducción es la misma que Urdánoz publicó en su edición de las Obras de Francisco de Vitoria (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960), y en forma excesivamente generosa es calificada de "indudablemente buena" por Gómez Robledo, lo que no deja de sorprenderme, ya que el maestro mexicano es ciertamente un gran helenista y supongo que también un gran latinista. Y mi opinión se mantiene firme, con el debido respeto, no obstante las declaraciones de Urdánoz en el sentido de que su traducción se basa fundamentalmente en las de Luis Alonso Getino y Jaime Torrubiano Ripoll.

Mis experiencias -aunque no precisamente en calidad de experto- como lector de este tipo de textos (San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Vitoria, Suárez, etc.) me han dejado en general la desagradable impresión de que los traductores se toman con ellos excesivas libertades gramaticales y conceptuales, a grado tal que sus versiones resultan no sólo libres (lo que en determinadas circunstancias puede ser una virtud), sino *libertinas*, lo que atenta contra el espíritu o matiz, o incluso a veces contra el sentido o significado mismo del original. Estos defectos se manifiestan de modo particularmente grave en las traducciones vitorianas que tuve a la vista durante mi propio trabajo como traductor (las ya mencionadas del *Corpus Hispanorum de Pace* y de la edición de Porrúa), cuyos autores se muestran con frecuencia poco confiables y abonan la mala fama de la profesión (por aquello de que *traduttore è traditore*, "el traductor es un traidor"), pues no son raras las ocasiones en que adulteran el pensamiento de Vitoria manipulando a su antojo las formas gramaticales, agregando palabras e ideas que no están en el original, omitiendo palabras, frases y hasta pasajes completos, o simplemente no entendiendo el significado correcto de determinadas partes del texto latino. Con semejantes infidelidades para con el sentido y la integridad de los textos vitorianos, los traductores de referencia faltan gravemente a sus deberes de justicia y de lealtad para con el autor traducido y para con sus indefensos lectores, a los que con demasiada frecuencia desorientan, confunden y hasta engañan, traicionando la confianza en ellos depositada.

Así las cosas, opté por hacer mis propias traducciones de todos los pasajes vitorianos que analizaré en la Segunda Parte de mi tesis, así como de un considerable número de textos latinos, particularmente de Cicerón y Santo Tomás de Aquino, que transcribiré y estudiaré en los dos capítulos del marco histórico y doctrinal. Y mi decisión habría sido la misma aun en el supuesto caso de que las traducciones disponibles fueran buenas, porque en esto, como en todo lo humano, no hay nada perfecto, y aunque haré todo lo posible por mejorar lo ya existente, de todos modos quiero que los errores y deficiencias que en este aspecto inevitablemente contendrá mi trabajo recepcional, sean, por lo menos, *exclusivamente míos*.

Ante las enormes dificultades de carácter técnico que implicaría el sistema de traducción paralela, resolví aplicar el de traducción sucesiva, que consiste en consignar mi traducción inmediatamente después del texto latino, en una sola columna, lo cual permite efectuar, casi con la misma facilidad que en el sistema paralelo, un cotejo inmediato y riguroso.

Quiero cerrar esta parte de mis advertencias preliminares con una especie de manifiesto acerca de los deberes del buen traductor, lo que equivale a una declaración de los principios y criterios fundamentales a los que, de acuerdo con mi muy personal visión de este difícil arte, trataré de sujetarme con todo rigor, durante la presente investigación, en el desempeño de mi delicada tarea como traductor, trabajo en el que, dicho sea de paso, no estoy por cierto dando aquí y ahora mis primeros pasos:

Para empezar, declaro mi inconvencible e intransigente convicción de que *el traductor nunca debe ser coautor, sino que, por el contrario, debe ser siempre un fiel, humilde y dócil repetidor o transmisor, sin alteración o distorsión alguna, de lo expresado en otro idioma por el autor, y por tanto, sin ningún derecho a despreñar su voluntad y su estilo o a sentirse superior a él quitando o añadiendo cosas de su propia cosecha que modifiquen -para mejorarlo o empeorarlo- su verdadero pensamiento, sobre todo cuando éste es de suyo suficientemente claro, aunque tal vez no sea "correcto" según la muy personal y subjetiva apreciación del traductor. En caso de que hubiese dudas o divergencias de opinión, para eso están las notas al pie de página, de las que con todo derecho y a sus anchas puede hacer uso el traductor.*

De conformidad con todo lo anterior, *una buena traducción debe ser lo más fiel que sea posible, pero sin degenerar en servilmente literal, de tal manera que respete escrupulosamente el pensamiento, el estilo -bueno o malo- y hasta el léxico del autor traducido, y aun así, al leerla no se pueda descubrir de qué idioma procede, como si se tratara de un texto originalmente pensado y escrito en el idioma del propio traductor. En otras palabras, la buena traducción, en cierta forma, debe ser translúcida, pero no transparente, de tal manera que permita pasar hasta nosotros la luz significativa del idioma traducido, pero no permita ver con claridad las formas demasiado peculiares de su estructura específica.*

En cuanto al ya mencionado estilo del autor a traducir, insisto en el criterio (que seguramente a muchos parecerá de-

masiado drástico) de que es imperativo respetar religiosamente no sólo sus cualidades, sino también sus defectos, tales como redundancias o pleonasmos, repeticiones machaconas de ciertas palabras, expresiones o giros poco elegantes, metáforas desafortunadas, etc., siempre y cuando con ello no se vuelva ininteligible el pensamiento del autor en cuestión, a fin de brindar al lector, sin apartarlo de la entrañable y familiar atmósfera de su lengua materna, la inapreciable oportunidad de disfrutar en plenitud de una experiencia lo más cercana posible a la de leer directamente al escritor de su interés en toda la pureza de su original y personalísima creación.

Es un reto nada fácil para el traductor, por cierto, éste de lograr, *lo mismo en cuanto al fondo que en cuanto a un buen número de aspectos formales, una versión escrupulosamente fiel al original, y al mismo tiempo fluidamente castiza conforme a los cánones del idioma transmisor del mensaje*, porque para ello se requiere nada menos que conjurar las dos grandes maldiciones que pesan sobre el precioso y difícil arte de la traducción: por una parte, la ya mencionada de que "el traductor es un traidor" (*traduttore è traditore*); y por otra, la que sin ser muy seria que digamos, es altamente ilustrativa del problema: "Las traducciones son como las mujeres: si son bellas, no son fieles; y si son fieles, no son bellas".

Una vez concluidas estas consideraciones metodológicas relativas a la Segunda Parte de mi tesis (*Visión Teórico-Histórica de la Conquista de América en Francisco de Vitoria*), me referiré de modo elemental a su contenido, que abarcará los restantes tres capítulos (3, 4 y 5) de la investigación.

En el Capítulo 3, titulado *Estudio Crítico del Pensamiento de Vitoria sobre los Títulos de Conquista*, reproduciré, traduciré y comentaré las principales declaraciones del maestro salmantino acerca de la legitimidad o ilegitimidad de todos los títulos que en su época de hecho se alegaban o teóricamente podrían alegarse para justificar el dominio o soberanía de España sobre las Indias. Dichos títulos son quince, y procederé a su estudio siguiendo exactamente el mismo orden establecido por Vitoria, que los clasificó en dos series: una de títulos ilegítimos o no idóneos (siete), y la otra de títulos legítimos o idóneos (ocho, de los cuales el último es presentado como dudoso por el propio Vitoria). Este capítulo comprenderá cuatro epígrafes o apartados, a saber: 1) *Preámbulo: Momento Histórico y Cultural de fray Francisco de Vitoria, O.P.*; 2) *Incidente de Previo y Especial Pronunciamiento: ¿Eran los Indios Verdaderos Dueños de Sus Cosas y Tenían Gobernantes Legítimos. Antes de la Llegada de los Españoles?*; 3) *Títulos Ilegítimos*; y 4) *Títulos Legítimos*.

El Capítulo 4 llevará por título *Análisis Comparativo de las Declaraciones de iure y de facto de Vitoria sobre la Conquista de América*, y en él, como su nombre indica, estudiaré con todo cuidado y compararé unas con otras en busca de concordancia, título por título, todas las declaraciones teóricas (o especulativas) y prácticas (o fácticas) hechas por el gran teólogo-jurista sobre la legitimidad o ilegitimidad de la conquista a lo largo de su Primera Relección de los Indios, previamente a lo cual haré dos cosas: la primera, a manera de preámbulo, desarrollar algunas consideraciones acerca del en-

foque con que el prestigiado catedrático de prima de Teología de la celeberrima Universidad de Salamanca abordó en pública y solemne ceremonia de relección académica la discusión del conflictivo y polémico problema indiano, enfoque que, a diferencia del de muchos de sus contemporáneos, se caracterizó simultáneamente por una serena imparcialidad científica y emocional, una originalidad, una independencia intelectual, un apego a la verdad y a la justicia y un compromiso existencial con la realidad humana, social y política de su momento histórico que hicieron de él el más desapasionado y confiable crítico de la trascendental actuación de su patria en América; y la segunda, diseñar mi método de análisis y definir lo que entiendo por declaraciones *de iure* y *de facto* de Vitoria sobre la legitimidad o ilegitimidad de la conquista y/o dominación españolas en el Nuevo Mundo. Así, dividiré este capítulo en cuatro apartados: 1) *Serenidad de Juicio, Independencia Intelectual y Compromiso Histórico*; 2) *Diseño de mi Método de Análisis*; 3) *Títulos Ilegítimos*; y 4) *Títulos Legítimos*.

Al Capítulo 5 y último pondré por título *Balance General: El Verdadero Sentir de Vitoria sobre la Verdadera Conquista de América*, y en él recogeré, de modo sintético, los resultados obtenidos en los dos capítulos inmediatamente precedentes, lo que me permitirá resolver -así lo espero- la gran interrogante sobre la opinión que abiertamente o entre líneas dejó expresada nuestro catedrático acerca de la conquista española de América como fenómeno histórico concreto, más allá de sus consabidas convicciones teóricas acerca del tradicional concepto de la guerra justa. Además de recapitular estas cues-

tiones relativas a las partes segunda y tercera de la hipótesis de mi investigación (Vitoria sí hizo en su gran Relección pronunciamientos fácticos sobre la legitimidad o ilegitimidad de la conquista, y prácticamente la totalidad de dichos pronunciamientos fueron en contra de su legitimidad; ver pág. CXXXIV), en este capítulo-conclusión expondré por primera vez mis argumentos para demostrar que Vitoria, desde el punto mismo de partida de su Relección, abriga serias dudas sobre la justicia global de la conquista de América por España, y que las palabras finales de la Relección, a pesar de su enigmática apariencia, no constituyen una justificación de dicha conquista (partes primera y cuarta de mi hipótesis de trabajo, págs. CXXXIV y CXXXV). Finalmente, reforzaré las pruebas de las cuatro partes de mi hipótesis con una selección de pasajes de la vibrante carta del P. Vitoria al P. Arcos sobre la conquista del Perú.

Después del último capítulo vendrá un *Epílogo* en el que, a través de una serie de reflexiones sobre su origen, grandeza y muerte, rendiré un humilde pero sincero y profundo homenaje de admiración a la figura inmortal de Francisco de Vitoria, inspiración, motor y primerísimo actor de mi investigación recepcional.

Naturalmente, daré culminación a mi trabajo con las inexcusables *Conclusiones*, que dividiré en dos grandes secciones: Primera Parte: Previas (Histórico-Doctrinales); Segunda Parte: Vitorianas.

En la *Bibliografía*, que por supuesto presentaré en es-

tricto orden alfabético, consignaré exclusivamente las obras y/o autores citados en la tesis, ordenándolos en dos secciones, según que los haya consultado a ellos mismos o a otros autores que a su vez los citen: Primera Parte: Citas Directas o Inmediatas (Fuentes de Primera Mano); Segunda Parte: Citas Indirectas o Mediatas (Fuentes de Segunda Mano). Al final de cada ficha bibliográfica anotaré el número de la página de mi tesis en que la obra o el autor de referencia sea citado por primera o única vez, lo cual dará a la Bibliografía, hasta cierto punto, el valor de un índice onomástico.

Para facilitar la lectura de mis notas al pie de página, después de la Bibliografía colocaré un *Apéndice* con la clave de las locuciones y abreviaturas latinas empleadas en dichas notas.

Por último, cerraré mi trabajo recepcional con un *Índice General Abreviado* que hará posible un ágil manejo y una rápida visión de conjunto de toda la tesis, habida cuenta de que el Índice General situado al principio de la misma alcanzó una extensión inusitada, lo cual, sin embargo, le permitirá servir de alguna manera como índice analítico.

*
* *

CAPÍTULO 1

EL IUSNATURALISMO ESCOLÁSTICO EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

1.1. ANTECEDENTES DEL IUSNATURALISMO CRISTIANO

Las primeras doctrinas del derecho natural son bastante más antiguas que el cristianismo. Ya en los sofistas griegos puede entreverse un cierto iusnaturalismo, primitivo y *sui generis*, consistente en la apelación a la naturaleza y al orden por ella prescrito, para fundamentar las críticas contra las leyes humanas o "leyes convencionales". Esta concepción es más bien pragmática e individualista, pues considera que, en general, las leyes convencionales son contrarias a las necesidades e inclinaciones de la naturaleza, y que sólo dando satisfacción a estas últimas se puede obtener el provecho personal y vivir verdaderamente bien. Un típico representante de esta corriente pre-iusnaturalista es Antifón (segunda mitad del siglo V A.C.)⁹.

⁹ Cfr. NICOLA ABBAGNANO: *Diccionario de Filosofía* (trad. del italiano por Alfredo N. Galletti); 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1974, art. *Derecho*, p. 299. Cfr. ítem G. FRAILE: *Historia de la Filosofía*, T. I, pp. 234-235.

Sófocles (ca. 496-406 A.C.), en un pasaje ya célebre de su tragedia *Antígona*, expresa con toda claridad la noción de una especie de derecho natural de origen divino, oponible a las leyes humanas injustas. Creón, tirano de Tebas, había prohibido que el cuerpo de Polinice, hermano de Antígona, recibiera sepultura. Ella, en acatamiento de las leyes divinas, no tuvo miedo de provocar la ira del tirano y pasó por alto su absurda norma positiva:

CR. *vuelve la cara a Antígona y dice.*- ¡A ti, a ti que estás allí cabizbaja... Habla, ¿lo admites o lo niegas?

ANT.- Afirmo que lo hice. Todo es. No lo niego.

CR. al CENT.- Lárgate a donde quieras. Vas libre de esta acusación.

A Ant.- Ahora responde tú. Limpia y sin reticencias. ¿No sabías que yo había prohibido hacer eso?

ANT.- Lo supe, ¿cómo podría ignorarlo? Era público y notorio.

CR.- Y así, ¿has tenido la osadía de transgredir las leyes?

ANT.- Porque esas leyes no las promulgó Zeus. Tampoco la Justicia que tiene su trono entre los dioses del Averno. No, ellos no han impuesto leyes tales a los hombres. No podía yo pensar que tus normas fueran de tal calidad que yo por ellas dejara de cumplir otras leyes, aunque no escritas, fijas siempre, inmutables, divinas. No son leyes de hoy, no son leyes de ayer... son leyes eternas y nadie sabe cuándo comenzaron a vigir. ¿Iba yo a pisotear esas leyes venerables, impuestas por los dioses, ante la antojadiza voluntad de un hombre, fuera el que fuera? ¹⁰.

Angel María Garibay resume estupendamente la visionaria concepción iusnaturalista de Sófocles, cuyas repercusiones ha-

10 SOFOCLES: *Antígona*; en SOFOCLES: *Las Siete Tragedias* (trad. del griego por Angel Ma. Garibay K.); 2a. ed., Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuantos..."), México, 1963, p. 195.

brián de prolongarse hasta nuestros días en la interminable lucha entre las pretensiones estatales de poder omnímódo y los derechos inviolables de los gobernados:

...El genio de Sófocles puso en esta tragedia una suma de cuestiones que van a hundirse en el futuro. En primer término, tenemos el problema del conflicto entre las leyes trascendentes y las leyes estatales. ¿Quién puede más? ¿El rey que manda un día, o los dioses que mandan e imponen sus fallos, sin ceñirse al tiempo? Tal es la cuestión. Y ese conflicto netamente humano se perpetúa por siglos. La ley eterna, ante la ley efímera. ¿Es el Estado o es el hombre el que impera? Los dioses mandan que los cadáveres sean sepultados. Creón dispone que un cadáver sea abandonado al truculento asedio de las aves de presa y de los famélicos perros. Un principio de capricho, de utilidad pública, si tanto queremos concederle, ante un principio y norma de tradición fincada en la naturaleza misma de las cosas.

Ese es el conflicto. Y Antígona lo resuelve, como habrían de resolverlo, andando los siglos, otros hombres de nueva contextura: ¿Es mejor obedecer a los hombres que a los dioses? Ella, mártir de su idea. Ella muere en su programa de defensa de la libertad de la persona ante el Estado, que sueña ser omnipotente. Es una gloria que esta cuestión fuera postulada y, resuelta por Sófocles ¹¹.

En Platón (ca. 427-347 A.C.), la orientación iusnaturalista se manifiesta en el intento de superar el particularismo nacionalista de su maestro Sócrates, volviendo los ojos al contraste señalado por los sofistas entre las leyes humanas locales, que son relativas y cambiantes, y la ley natural, que se caracteriza por ser absoluta, inmutable y universal, y apo-

11 ANGEL MA. GARIBAY K.: *Introducción a Antígona*; en SOFOCLES: *op. cit.*, pp. 185-186.

yándose igualmente en la antigua concepción helénica, cantada por Homero (s. IX A.C.) y Hesíodo (s. VIII A.C.), de una ley vinculada ónticamente a la justicia, fundamento del orden cósmico. Para Platón, en consecuencia, la justicia es una virtud general que comprende todas las demás, tanto en el ámbito individual como en el social, y que tiene por objeto introducir orden y armonía -a imagen y semejanza de los que reinan en el universo y en el mundo superior de las ideas- entre los diversos elementos (racional, fogoso y apetitivo) del individuo y entre las distintas partes constitutivas de la sociedad (individuos, familias, clases sociales y gobernantes), con el fin de propiciar el desarrollo de la personalidad individual y, más importante aún, el bien común del todo social. Las leyes del Estado, por su parte, deben a la vez corroborar y guiar las costumbres de la sociedad a la que están dirigidas (concepción genética consuetudinaria del derecho), pero también deben basarse en la razón verdadera y recta (λόγος ἄλεθής, ὁρθος λόγος), que originariamente proviene de la divinidad, medida de todas las cosas ¹².

Sin embargo, no faltan intérpretes de Platón que encuentren en su concepto de la justicia una fuerte dosis de formalismo, considerando que, según el maestro de la Academia, dicha virtud se orienta a la realización de cualquier clase de orden en la coexistencia humana, siempre y cuando ese orden permita a los miembros de un grupo conservar la unidad y obrar

12 Cfr. G. FRAILÉ: *Historia de la Filosofía*, T. I, pp. 390 y 395-397.

con una finalidad común, cualquiera que ésta sea. De acuerdo con esta interpretación, Platón aceptaría, por ejemplo, que son relaciones de justicia todas aquéllas que permitan a una banda de asaltantes mantenerse unida y alcanzar sus criminales fines ¹³.

Es en Aristóteles (384-322 A.C.), el más directo antecedente pagano de la filosofía escolástico-tomista, donde se encuentra por primera vez una noción bastante madura y considerablemente clara del derecho natural. De las doctrinas del Estagirita se desprende con toda certeza que el derecho no es una técnica con fines meramente formales. El orden a cuyo establecimiento está destinado el derecho debe fundarse en una noción racionalmente objetiva de la justicia, y la esencia teleológica de ésta consiste en crear y conservar, en todo o en parte, la felicidad de la comunidad política. Dicha felicidad, a su vez, sólo puede alcanzarse mediante la plena realización o perfección de la facultad más específicamente humana: la razón. De acuerdo con estos conceptos, es claro que Aristóteles distingue adecuadamente entre el derecho natural y el derecho positivo o "derecho convencional-utilitario". Este último puede variar en el espacio y en el tiempo (como sucede con las unidades convencionales de medida), mientras que aquél es igual en todas partes, independientemente de las distintas opiniones ¹⁴.

¹³ Cfr. N. ABBAGNANO: *op. cit.*, p. 299.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 299-300. Cfr. item G. FRAILE: *Historia de la Filosofía*, I. I, pp. 531-532, 544 y 548-550.

La concepción aristotélica del derecho natural fue abrazada por los estoicos, que la desarrollaron hasta producir la teoría iusnaturalista más acabada y admirable que conoció la antigüedad clásica. Según esta doctrina, existe un orden universal de origen divino en el que los animales participan por medio del instinto, y los hombres por medio de la razón. Estoicos como Zenón de Citio o Kitión (ca. 335-264 A.C.) y Crisipo de Soles (ca. 281-208 A.C.), fundador y sistematizador de la Stoa, respectivamente, supieron captar toda la riqueza latente en la noción aristotélica de una justicia objetivamente racional como fuente de inspiración y objetivo esencial del mejor orden jurídico, y lograron patentizarla en forma explícita y brillante al vincular la justicia y el derecho a la ley natural, cuyo conocimiento es accesible a todos los hombres a través de su recta razón, y al identificar dicha ley natural con una parte de la Razón eterna o Ley divina, absoluta, inmutable, inmanente al mundo y a todas las cosas, rectora de toda la naturaleza y del orden cósmico universal ¹⁵.

La ley natural es una ley divina y posee como tal la fuerza de regular y medir lo que es justo y lo que es injusto. ¹⁶

A uno y lo mismo llamamos Zeus, común naturaleza de todo, destino y necesidad; y esto es también

15 Cfr. G. FRAILE: *Historia de la Filosofía*, I. I, pp. 617-618 y 621. Cfr. ítem N. ABBAGNANO: *op. cit.*, pp. 299 y 300.

16 ZENON DE CITIO: citado por HANS VON ARNIM: *Stoicorum Veterum Fragmenta* (4 vols.); Teubner, Leipzig, 1903-1905, 1924, Vol. I (*Zenón y Discipulos*, 1905), 42, 35; citado a su vez por G. FRAILE: *Historia de la Filosofía*, I. I, p. 621.

la justicia y el derecho, la unidad y la paz¹⁷.

Al que le ha cabido en suerte por naturaleza tener razón, también se le ha dado tener recta razón, y con ello la ley..., y si la ley, también lo justo¹⁸.

Cicerón, el más elocuente portavoz de la filosofía estoica, particularmente de su segunda etapa o Stoa media (cuyos máximos representantes son Panecio y Posidonio, de quien fue discípulo el propio Cicerón), nos legó a través de Lactancio (de quien son las palabras introductorias del texto que transcribiré a continuación) esta bellísima apología del derecho natural, cuyos profundos conceptos y altos vuelos espirituales me provocan sincera emoción, sobre todo cuando -atónito- considero que provienen de un "pagano":

Suscienda igitur Dei lex est, quae nos ad hoc iter dirigat: illa sancta, illa coelestis, quam Marcus Tullius in libro de Republica tertio pene divina voce depinxit; cujus ego, ne plura dicerem, verba subjeci:

"Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium, jubendo; vetando, a fraude deterreat: quae tamen neque probos frustra jubet, aut vetat; nec improbos jubendo, aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per Senatum, aut per populum solvi hac lege possumus. Neque est quaerendus explanator, aut interpres ejus alius. Nec erit alia

17 CRISIPO DE SOLES: citado por H. VON ARNIM: *op. cit.*, Vol. II (*Crisipo: Lógica y Física*, 1903), 315, 8; citado a su vez por G. FRAILE: *Historia de la Filosofía*, T. I, p. 621.

18 Fragmento estoico citado por H. VON ARNIM: *op. cit.*, Vol. III (*Crisipo: Moral. Sucesores de Crisipo*, 1903), 78, 27; citado a su vez por G. FRAILE: *Historia de la Filosofía*, T. I, p. 621.

lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac: sed et omnes gentes, et omni tempore una lex, et sempiterna et immutabilis continebit; unusque erit communis quasi magister, et imperator omnium Deus, ille legis hujus inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi caetera supplicia quae putantur effugerit"¹⁹.

MI TRADUCCION: Por lo tanto, debemos aceptar la ley de Dios, para que nos dirija a este camino: esa ley santa, esa ley celestial que Marco Tulio, en el Libro Tercero *De la República*, describió con voz casi divina; cuyas palabras, para abreviar, puse aquí debajo:

"Existe, ciertamente, una verdadera ley, la recta razón, acorde a la naturaleza, difundida entre todos, constante, sempiterna, que tiene como fin, mandando, llamar al cumplimiento del deber, y prohibiendo, apartar del fraude; la cual, con todo, ni impone en vano sus mandatos o prohibiciones a los hombres probos, ni mueve a los ímprobos mandándoles o prohibiéndoles. Es contra la voluntad divina que esta ley sea substituida por otra, y no está permitido derogar ninguna de sus disposiciones, ni puede ser abrogada en su totalidad. Y no podemos, en verdad, ser dispensados de esta ley por el Senado o por el pueblo. Ni hay que buscar a otro para que nos la explique o interprete. Y no habrá una ley en Roma y otra en Atenas, una ahora y otra en lo futuro: sino que una sola ley, sempiterna e inmutable, abarcará a todos los pueblos en todos los tiempos; y un solo Dios, el autor, árbitro y dador de esta ley, será como maestro común y gobernador de todos; y quien no la obedezca huirá de sí mismo, y habiendo despreciado la naturaleza del hombre, por ello mismo sufrirá las penas más severas, aun cuando haya escapado a las demás cosas que se consideran suplicios"²⁰.

-
- 19 MARCUS TULLIUS CICERO: *De Republica*, Lib. III; citado por LUCIUS CAECILIUS FIRMIANUS LACTANTIUS: *Divinarum Institutionum Libri VII*; Lib. VI, Cap. VIII; en J.P. MIGNÉ: *Patrologiae Cursus Completus* (serie de padres latinos); Sirou, París, 1844, T. VI, columnas 660-661.
- 20 Villoro Toranzo (*op. cit.*, p. 298) transcribe en español este mismo pasaje del gran Arpinate, refiriéndolo simplemente como "*La república*, III, 22", sin mencionar en lo absoluto la intermediación de Lactancio. El P. Villoro hizo esta traducción o bien con base en la versión francesa de Charles Appuhn, o bien a partir del propio texto latino que ofrece dicha edición, según deduzco de su bibliografía (*El Estoicismo*

Según la mentalidad -sensacionalista, mágica, mística o realista- con que cada quien se acerque a este texto extraordinario y a las admirables ideas que contiene, distintas serán las interrogantes que se planteen sobre la explicación de su origen: ¿Genialidad fortuita? ¿Inspiración sobrenatural del Dios verdadero? ¿Premonición parapsicológica del cristianismo que se acercaba? ¿Triunfo de la razón natural del hombre eterno? Yo, naturalmente, me inclino hacia esto último, y, haciendo a un lado el panteísmo naturalista de que estaba viciada la concepción estoica de la divinidad, abrazo sin más reservas, al pie de la letra, en todos y cada uno de sus términos y conceptos, la proclama iusnaturalista de Cicerón, que no puede ser calificada de cristiana únicamente porque a Cristo le faltaba media centuria para nacer (el príncipe de los oradores romanos vivió del 106 al 43 A.C.) y por la confianza que nos merece la honestidad de Lactancio (ca. 260-340 D.C.), fecundo escritor y apologista cristiano de origen africano a quien debemos la supervivencia del maravilloso texto ciceroniano, que supuestamente debía de encontrarse en alguna de las muchas pá-

y el Pensamiento Romano, p. 516: CICERÓN, M.T., *De la República. Des Lois*. Ed. bilingüe. Trad. al francés y notas por Charles Appuhn. Classiques Garnier, Paris, 1954). Si se coteja con la mía y con el original latino que presento íntegro, podrá comprobarse que la traducción castellana ofrecida por el P. Villoro (cualquiera que sea, en definitiva, su origen) es excesivamente libre, está plagada de inexactitudes, adolece de varias lagunas (tanto verbales como conceptuales) y, sobre todo, presenta una curiosa variante: donde yo traduzco: "Ni hay que buscar a otro para que nos la explique o interprete", Villoro consigna: "no tiene caso buscar un Sexto Helio para que nos haga su exégesis", lo que sólo podría justificarse si el original latino, en lugar de "Interpres ejus *alius*" ("otro"), como reza el texto del Magne

ginas faltantes con que llegó hasta nosotros el tratado *De Re Publica* ²¹.

En apoyo -aunque sea indirecto- de la autenticidad del texto de referencia, se pueden aducir numerosos pasajes indudablemente auténticos en los que se revela la profunda convicción iusnaturalista de Cicerón. Así, por ejemplo, éste en el que sostiene el origen natural, no positivo, del derecho de legítima defensa:

Est igitur haec, iudices, non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa adripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus, ut, si vita nostra in aliquas insidias, si in vim et in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expediendae salutis ²².

MI TRADUCCION: Así pues, jueces, es ésta una ley no escrita, sino naturalmente constituida, que no la aprendimos, ni la recibimos por tradición, ni la leímos, sino que de la naturaleza misma la

(altamente confiable por lo general), rezara "interpres ejus *Aelius*" (como puede verse, una sola letra de diferencia, más la palabra "Sextus" sobreentendida). Como quiera que sea, el sentido no cambia substancialmente.

- 21 Con excepción de algunas citas aisladas hechas por escritores posteriores (entre las que se cuenta la del propio Lactancio) y del famoso *Somnium Scipionis* (*El Sueño de Escipión*), que se conservó por separado en diversos manuscritos, el tratado *De Re Publica* de Cicerón estuvo perdido hasta 1820, año en que el cardenal Angelo Mai descubrió en la Biblioteca Vaticana varios fragmentos en un palimpsesto probablemente de los siglos V o VI D.C. (el Códice Vaticano 5757), que representan a lo sumo una tercera parte de la obra total. Cfr. CLINTON WALKER KEYES: *Introduction to the De Re Publica*; en *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, Vol. XVI (*De Re Publica, De Legibus*); Ba. reimpr. de la 1a. ed., William Heinemann (The Loeb Classical Library), Londres, 1977, p. 9.
- 22 MARCUS TULLIUS CICERO: *Pro T. Annio Milone Oratio*, IV, 10; en CICERO: *The Speeches, with an English Translation*; William Heinemann (The Loeb Classical Library), Londres, 1931, p. 16.

tomamos, la sacamos, la extrajimos; en la cual no fuimos instruidos, sino hechos, en la que no fuimos educados, sino que de ella estamos imbuidos; a saber: la ley según la cual, si nuestra vida llegara a caer en una emboscada, si llegara a verse amenazada por la violencia y las armas de los ladrones o de los enemigos, sería moralmente lícito cualquier medio para asegurar nuestra salvación.

O estos otros, en los que se refiere al origen natural del derecho y la justicia en general, a la identificación de la ley natural con la razón suprema o ley divina por medio de la recta razón, y, finalmente, a la prioridad que frente al derecho positivo y al Estado mismo se debe reconocer a la ley eterna, de la que se derivan sucesivamente la ley natural, la justicia y el derecho:

Natura enim iuris explicanda nobis est ea que ab hominis repetenda natura...²³

MI TRADUCCION: En efecto, hemos de explicar la naturaleza del derecho, y tenemos que derivarla de la naturaleza del hombre...

Quoniam... serendi (sunt nobis) etiam mores nec scriptis omnia sancienda, repetam stirpem iuris a natura, qua duce nobis omnis est disputatio explicanda.

Rectissime, et quidem ista duce errari nullo pacto potest²⁴.

MI TRADUCCION: Puesto que... también tenemos que implantar buenas costumbres y no todo se ha de

23 MARCUS TULLIUS CICERO: *De Legibus*, Lib. I, Cap. V, no. 17; en *Cicero in Twenty-Eight Volumes...* (op. supra cit.), pp. 314-316.

24 *Ibid.*, Cap. VI, no. 20, p. 318 (añadí las palabras entre paréntesis, que son el verbo y el pronombre en dativo sobreentendidos en el gerundivo "serendi").

sancionar por escrito, tomaré como raíz del derecho a la naturaleza, bajo cuya guía habremos de desarrollar todas las disputaciones.

Correctísimo, e indudablemente con ella como guía de ninguna manera se puede errar.

...Lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est ²⁵.

MI TRADUCCION: ...La ley es la razón suprema implantada en la naturaleza, que manda lo que se debe hacer y prohíbe lo contrario. La misma razón, cuando se encuentra confirmada y perfeccionada en la mente del hombre, es la ley.

...A lege ducendum est iuris exordium; ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula. Sed quoniam in populari ratione omnis nostra versatur oratio, populariter interdum loqui necesse erit et appellare eam legem, quae scripta sancit, quod vult, aut iubendo aut prohibendo, ut vulgus appellat. Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta ²⁶.

MI TRADUCCION: ...El origen del derecho debemos derivarlo de la ley, pues ella es la fuerza de la naturaleza, ella la mente y la razón del hombre prudente, ella la regla de lo justo y lo injusto. Pero ya que todas nuestras exposiciones versan en torno al razonamiento popular, de vez en cuando será necesario hablar a la manera del pueblo y llamar ley a aquélla que por escrito sanciona lo que quiere, ya sea mandando o prohibiendo, tal como la llama el vulgo. Sin embargo, el origen del

25 *Ibid.*, no. 18, p. 316.

26 *Ibid.*, no. 19, pp. 316-318. Para la mejor comprensión de ésta y las tres citas inmediatamente anteriores, considero oportuno aclarar que cuando Cicerón utiliza el término "lex" sin ningún calificativo -que yo traduzco simplemente por "ley"-, se refiere a la ley natural o derecho natural; el término "ius" -que generalmente traduzco por "derecho"- lo usa indistintamente en el sentido de "derecho justo" o "justicia"; finalmente, cuando quiere referirse al derecho positivo, hace uso de la expresión "lex scripta", es decir, "ley escrita".

derecho que hay que constituir, tomémoslo de aquella ley suprema que nació todos los siglos antes de que se hubiese escrito ley alguna o de que se hubiese constituido absolutamente cualquier Estado.

Por otra parte, el carácter primordialmente teocéntrico (aunque quizá con el fondo panteísta propio del estoicismo) que se manifiesta en el iusnaturalismo ciceroniano según la cita de Lactancio, es confirmado plenamente por una multitud de pasajes en los que el Arpinate sostiene, por ejemplo, que los dioses inmortales gobiernan con su poder, inteligencia y voluntad toda la naturaleza ²⁷; que el hombre es el único ser viviente a quien el dios supremo creó dotado de razón, el atributo más divino de todos ²⁸; que los hombres tienen en común con dios no sólo la razón, sino la recta razón, y con ella la ley, porque la recta razón es la ley ²⁹; que al compartir los hombres y los dioses una misma ley, también se da entre ellos comunión de justicia y forman parte de una misma comunidad que obedece al dios prepotente ³⁰; que el hombre está formado de un cuerpo mortal y un alma inmortal infundida por dios, gracias a lo cual podemos decir que entre el hombre y la divinidad existe una relación de parentesco consanguíneo comparable a la agnación ³¹; etc.

27 Cfr. *ibid.*, Cap. VII, no. 21, pp. 318-320.

28 Cfr. *ibid.*, no. 22, p. 320.

29 Cfr. *ibid.*, no. 23, pp. 320-322.

30 Cfr. *ibid.*, p. 322.

31 Cfr. *ibid.*, Cap. VIII, no. 24, p. 322.

Creo que todo lo anterior es más que suficiente para dejar sentada la autenticidad de la grandiosa concepción estoica del derecho natural transmitida a nosotros por Cicerón a través de Lactancio.

Si los filósofos de la Stoa fueron grandes en la realización de esta proeza del intelecto, no lo fueron menos en la deducción de sus lógicas consecuencias, pues no titubearon en proclamar, primero, que todos los hombres son iguales (en una época en que el etnocentrismo y los particularismos nacionalistas eran mucho más fuertes aún que en la actualidad), dado que la ley natural eterna se revela por igual a todos, en cuanto coparticipes de una naturaleza racional esencialmente igual, revolucionario postulado en el que se funda la enérgica condenación estoica de la esclavitud, así como el sentimiento de fraternidad universal y el cosmopolitismo de los que está impregnada esta admirable corriente filosófica; y en segundo lugar, que la ley natural, anterior y superior a cualquier Estado, es el principio y fundamento de todo derecho, de tal manera que las leyes promulgadas por los gobernantes no son verdadero derecho si se oponen a la ley natural ³².

32 Cfr. N. ABBAGNANO: *op. cit.*, p. 300. Cfr. item G. FRAILE: *Historia de la Filosofía*, T. I, p. 621.

1.2. EL IUSNATURALISMO CRISTIANO EN SUS ORÍGENES

La fecunda preparación del terreno ideológico por la cuasi-cristiana filosofía estoica -incluso en puntos tan finos como la dignificación de los humildes, sin excluir a los esclavos- es, en mi opinión, uno de los principales factores humanos que explican la prodigiosa difusión de la naciente religión cristiana en un medio que le era hostil en otros aspectos.

En cuanto al concepto del derecho natural que la Iglesia haría suyo más tarde, los estoicos ya lo habían dicho prácticamente todo. Aunque ello me coloque en contra del sentir difundido entre la mayoría de los cristianos, tengo que confesar que me resulta un tópico cada vez menos sostenible la absoluta originalidad del cristianismo en cuanto a las *ideas* del amor como eje central de las relaciones humanas, de la exaltación de los humildes, de la igualdad de todos los hombres basada en su comunidad de origen y destino por su calidad de hijos legítimos y amados del mismo Padre, y de la catolicidad o universalidad del Evangelio. Bástame para dudar de tal originalidad ideológica la reconsideración de las doctrinas estoicas acerca de la fraternidad humana universal, el carácter inhumano de la esclavitud como hecho y como institución (aspecto este último frente al cual el cristianismo adoptó una actitud excesivamente "prudente"), el origen y destino divinos del alma humana, con el consecuente parentesco de agnación entre los hom-

bres y Dios, y, finalmente, acerca de la dimensión cosmopolita de la sociedad humana ³³.

En lo referente a la institución de la esclavitud en particular, y en general a la supuesta destrucción de las instituciones inhumanas del mundo antiguo por el cristianismo, invoco en apoyo de mi opinión la autoridad de Jacques Leclercq, uno de los más grandes filósofos y teólogos católicos del siglo XX, perteneciente a la prestigiada corriente neoescolástica conocida como escuela de Lovaina, quien tiene la admirable sinceridad de reconocer, en contra de los lugares comunes a que me he referido, que la Iglesia (por increíble que parezca) jamás ha condenado formalmente la institución de la esclavitud en sí misma, que nunca desempeñó un papel determinante en su desaparición y que, en términos generales, durante largos siglos se abstuvo de condenar o incluso criticar oficialmente toda una serie de instituciones sociales inadecuadas y hasta injustas; reconocimientos todos ellos que son altamente meritorios en un pensador católico, ya que significan el abandono del tradicional enfoque superficial y triunfalista con que casi siempre se ha escrito la historia de la Iglesia, algo muy cómodo y autoestimulante, sin duda, pero lamentablemente anticientífico. Escuchemos al propio Leclercq:

La Iglesia no ha formulado condenación de principio acerca de la esclavitud. Muchos de nuestros contemporáneos se extrañan de ello, y ésta es la razón por la que ciertos autores católicos, movi-

³³ Vide *supra*, pp. 17-18.

dos por preocupaciones más apologéticas que científicas, han tratado de demostrar que, aunque la Iglesia no haya condenado la esclavitud, a ella corresponde el honor de su desaparición. Han tratado de demostrarlo históricamente, pero para esto se ven obligados a falsear la exposición.

Para explicar esta actitud, tan sorprendente a primera vista, hay que referirse a una visión de conjunto de la actitud de la Iglesia en materia social. El cristianismo es una religión con carácter moral. Los primeros cristianos tienen tan acentuadas preocupaciones morales, que se las puede llamar absorbentes. Quieren purificar las costumbres, pero su atención no se dirige a las instituciones sociales. Por otra parte, esta actitud no es particular de ellos: La preocupación moral versa sobre la acción individual; mira a una purificación de la vida; las instituciones sociales aparecen desde este punto de vista como datos fuera del alcance de la acción; la vida personal debe desarrollarse en el marco de las instituciones existentes; no puede esperar la reforma de las instituciones para practicar la virtud³⁴.

En mi opinión, la tibieza y, más aún, la insensibilidad con que el cristianismo toleró indefinidamente la institución misma de la esclavitud en sus lineamientos esenciales, aun oponiéndose sistemáticamente -eso sí- a sus abusos más flagrantes, fueron consecuencia de una visión excesivamente individualista de la moral, concepción equivocada en la que parece caer el mismo Leclercq al ampliar su explicación:

Y, efectivamente, el individuo por sí solo no reforma la sociedad. El plano de reforma moral o reforma individual es distinto del de la reforma

34 JACQUES LECLERCQ: *Derechos y Deberes del Hombre según el Derecho Natural* (versión castellana por Alejandro Ros, de la obra de Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel, IV, Les droits et devoirs individuels*, publicada por Maison d'Éditions Ad. Wesmael-Charlier, Namur, Bélgica, 1955); s.n. de ed., Editorial Herder (Biblioteca Herder, Sección de Ciencias Sociales, Vol. 61), Barcelona, 1965, p. 145.

social o reforma colectiva. Cuando uno tiene la preocupación de reforma moral para sí y para los otros, se aplica a los individuos tomados uno por uno; se trata de convertirlos. El problema de la reforma social no se presenta en esta perspectiva. Desde el punto de vista individual, lo social parece ineluctable; quien quiera aplicar la atención a la reforma social parece utópico y, al mismo tiempo, distrae de la preocupación moral; hace, por tanto, daño.

Por eso tantos apóstoles de la pureza moral, generosos y sacrificados en su vida personal, son socialmente conservadores, sencillamente por falta de una actitud mental que les permita enfocar la reforma social. En presencia de injusticias evidentes, tratan de remediarlas en la medida de sus medios con una acción individual, pero sin hacer la crítica de las instituciones y hasta declarándolas inevitables. Y, en realidad, lo son en el plano individual, pues *¿cómo* podré yo con mi solo influjo corregir la sociedad? Las instituciones deben, pues, existir, puesto que existen y han existido siempre; son fruto del pecado y de la corrupción y sólo pasarán cuando pasen éstos. No hay que pensar en una reforma social que los corrija mediante la transformación de las instituciones, que pasarán por sí mismas cuando se corrijan las costumbres ³⁵.

Este enfoque tan cerradamente individualista de la moral -continúa Leclercq- produce en forma gradual y casi imperceptible una peligrosa pérdida de sensibilidad y hasta de interés por la justicia o injusticia de las instituciones sociales, y puede incluso conducir al extremo de confundir -con una lógica muy cuestionable- las explicaciones con las justificaciones:

Consiguientemente, se descuida lo social; no se le consagra ninguna reflexión sistemática; uno no se pregunta si ciertos elementos de las injusticias sociales se podrían corregir con una reforma

35 *Ibid.*, pp. 145-146.

específicamente social, y si ésta misma no se podría obtener con una acción también directamente social. No se procura siquiera determinar exactamente lo justo y lo injusto en lo social: la cuestión parece ociosa; y así se llega a conformarse con los peores abusos, al mismo tiempo que no se tiene otra ambición que la purificación de las costumbres. Se llega incluso a justificar los abusos, porque, en presencia de un dato cuya reforma no se cree poder pretender, la cuestión que se plantea espontáneamente al espíritu es la de saber cómo se explica; además, con un salto lógico también muy espontáneo, se pasa fácilmente de la explicación del hecho a la justificación del principio.

Precisa saber todo esto para comprender la actitud histórica de la Iglesia en lo que concierne al juicio pronunciado sobre las instituciones. Se trata de juicio, no de acción. La Iglesia procura una acción purificadora en el terreno de las costumbres, pero no formula un juicio de principio sobre las instituciones o, cuando lo hacen los teólogos, su juicio se inspira en la convicción de que lo que existe es inevitable ³⁶.

Las siguientes declaraciones son una prueba irrefutable de que, no obstante su comprensiva actitud al enfocar históricamente el problema, Leclercq rechaza el concepto de una moral estrechamente individualista que distorsiona la visión de conjunto y rompe artificialmente la indisoluble unión que por naturaleza se da entre lo individual y lo social, cuyo auténtico desarrollo, en sus respectivos planos, depende esencialmente de una mutua interacción:

Hay, pues, que reconocer que en materia social la Iglesia es tributaria de su tiempo. Y la doctrina del pecado original proporciona a menudo un argumento lamentable, pero fácil, para conformarse con instituciones sociales moralmente escandalo-

36 *Ibid.*, p. 146.

sas. Una doctrina bastante general en la edad media atribuye al pecado original el origen de la esclavitud, como, por otra parte, del Estado y de la propiedad. (...)

Cuando se considera el conjunto de estas perspectivas, se pregunta uno si en nuestros días no tiene lugar en la Iglesia una toma de conciencia de las exigencias morales de la vida social que constituye un aspecto nuevo y muy importante del desarrollo doctrinal del cristianismo. Se llega a darse cuenta de una manera precisa de que la moral rige la vida social y que, por tanto, debe formular un juicio sobre las instituciones en cuanto a tales, no sólo por razón de su conexión con los valores puramente religiosos o con la vida de la Iglesia, sino también en sí mismas, según una concepción de conjunto relativa a las exigencias naturales del desarrollo humano y de la vida social.

Es cierto que esta idea asoma acá y allá en la literatura moral a lo largo de los siglos, pero las circunstancias de nuestro tiempo han hecho que se afirme en toda su amplitud. Esto explica el carácter de novedad de la enseñanza social de la Iglesia desde hace cien años y de las formas como continuamente se va desarrollando ³⁷.

Volviendo a la cuestión del papel decisivo que supuestamente desempeñó el cristianismo en la abolición de la esclavitud, Janet, escribiendo en 1887, demuestra la falsedad de esta creencia popular y refuta a quienes, movidos por un mal entendido celo apologético, falsean intencionalmente los hechos históricos, al mismo tiempo que valora justamente la condena teórica y la humanización práctica que de esta penosa institución efectuaron, respectivamente, el estoicismo y el cristianismo:

Aquí hay, a lo que me parece, algo de exageración en las opiniones corrientes. Dicen que fue el cristianismo el que suprimió la esclavitud, y,

37 *Ibid.*, p. 147.

sin embargo, en la hora presente subsiste todavía en países cristianos... Se reprocha a los filósofos paganos, tales como Séneca, Epicteto y otros, haber sostenido sólo ideas abstractas, sin consecuencias prácticas; y al mismo tiempo se mira como un honor de los apóstoles el no haber avanzado ellos mismos hasta estas consecuencias... Estoy muy lejos de reprochar a los apóstoles el no haber proclamado la necesidad inmediata de la manumisión de los esclavos. Lo que digo es que la cuestión se planteaba exactamente en los mismos términos a los filósofos antiguos de la misma época... La superioridad del cristianismo sobre el estoicismo en esta cuestión está sencillamente en la superioridad del espíritu cristiano, es decir, en el ardor de caridad inflamado por el sentimiento religioso, que obtenía más fácilmente el mismo resultado reclamado por una parte y por otra, a saber, la humanidad de los amos para con los esclavos³⁸.

Si bien es cierto que, como señala Janet, el cristianismo fue superior al estoicismo en el aspecto práctico, también lo es -y me parece justo mencionarlo- que el estoicismo superó definitivamente al cristianismo en el terreno de los principios, porque a pesar de que ninguna de estas dos corrientes espirituales logró de hecho la abolición de la esclavitud como institución social, los estoicos por lo menos -cosa que nunca hicieron los cristianos- la propusieron teóricamente como una exigencia de la dignidad humana, y lo hicieron con la energía suficiente para que su memorable censura intelectual sobreviviera durante siglos, llegara intacta y fresca hasta el momento de su oportunidad y desempeñara un papel trascendental -aunque no siempre debidamente reconocido-

38 PAUL JANET: *Histoire de la science politique*, 1887, t. I, pp. 288-294; citado por J. LECLERCQ: *op. cit.*, p. 145, nota 6.

en el proceso casi universal que, en la segunda mitad del siglo XIX (en México mucho antes, mediante bando del Intendente de Michoacán José María de Anzorena, expedido en Valladolid el 19 de octubre de 1810 por instrucciones de don Miguel Hidalgo, y refrendado con mayor amplitud por decreto del propio Hidalgo publicado en Guadalajara el 29 de noviembre del mismo año), culminó con la supresión definitiva de la esclavitud como institución formalmente aceptada (aunque lamentablemente tengamos que admitir que en cuanto al fondo sigue existiendo en nuestros días disfrazada bajo nuevas formas).

En resumen, podemos decir que ante el problema de la esclavitud, el estoicismo acertó en el juicio de principio, pero falló en la acción, mientras que al cristianismo le ocurrió exactamente lo contrario.

Leclercq, cuya gran objetividad al tratar ésta y muchas otras cuestiones delicadas resulta tanto más sorprendente y admirable cuanto que son bastante raros los clérigos que se muestran siquiera un poco objetivos al juzgar a su Iglesia, explica las razones de su aparente aspereza:

Este trabajo está escrito para los lectores que buscan la verdad. El autor no tiene otra preocupación. Ha podido equivocarse en algunos puntos; sus juicios no son infalibles. Espera que, por lo menos, se vea en ellos un ensayo leal y que se reconozca que nunca ha querido decir sino lo que piensa.

En particular, a veces me he mostrado duro con mis hermanos en la fe. Desearía que vieran en ello la exigencia de un gran amor. En efecto, ¿cómo no ser exigente con los que creen ser, en toda la

realidad del término, hijos de Dios? ³⁹

El gran neoescolástico belga demuestra fehacientemente que la fuente de su perturbadora franqueza no es el deseo de notoriedad ni un afán de crítica destructiva, sino un genuino amor a la verdad que invita en forma indeclinable a una auténtica y equilibrada imparcialidad, cuando después de admitir que su Iglesia -a diferencia de los filósofos estoicos- jamás alzó la voz contra la institución de la esclavitud en cuanto tal, afirma con legítimo orgullo que el cristianismo naciente, cuya influencia inmediata en la abolición de la esclavitud fue igualmente nula que la del estoicismo, con una ardiente y efectiva acción moral desprovista de proclamas teóricas hizo mucho más que aquellos nobles filósofos por la humanización práctica de dicha institución, desgraciadamente tan arraigada en el primitivo derecho de gentes:

Desde este punto de vista, su acción ha sido considerable y tenemos razón de asignarle un papel importante en la reabsorción de la esclavitud en la edad media.

Desde la era apostólica, la Iglesia reconoce al esclavo en su seno todos los derechos del creyente y trabaja por que se le reconozcan los derechos humanos en la vida civil. La Iglesia reconoce y bendice como matrimonio legítimo la unión conyugal de los esclavos, a la que el derecho romano no confería ningún carácter jurídico; por otro lado, hace de la manumisión de los esclavos una de sus obras predilectas. En esto se procede de diversas maneras. En parte, se emplean a este objeto los recursos de la comunidad cristiana; por otra parte, la manumisión de los esclavos es una obra pía

39 J. LECLERCQ: *op. cit.*, *Prólogo a la Edición Original*, p. 17.

y el "rescate de esclavos... se practica... con verdadera pasión por gran número de cristianos" (PAUL ALLARD, *Les esclaves chrétiens*, p. 328). Los cristianos manumiten con frecuencia a sus propios esclavos; los hay que se venden a sí mismos como esclavos para libertar a otros; y cuando la Iglesia cobra influjo sobre el Estado, bajo los emperadores cristianos, induce a multiplicar las causas de manumisión. El conjunto de su actitud demuestra viva repugnancia por la esclavitud; la combate en todas las formas; se está al borde de la condenación, pero ésta no llega: ya hemos visto por qué.

Todavía más. La Iglesia admite los esclavos al sacerdocio con tal que su amo dé su consentimiento. El esclavo ordenado sacerdote quedaba libre por el hecho mismo ⁴⁰.

Durante los siglos XVI y siguientes -continúa Leclercq-, en "uno de los más bellos episodios de la historia de la Iglesia", la élite espiritual del clero español y portugués logra la abolición formal de la esclavitud de los indios en América, aunque no siempre la real, y consagra heroicos esfuerzos a mitigar el sufrimiento de los esclavos negros, sin hacer gran cosa por liberarlos, con una especie de resignación ante el hecho consumado de que llegaban ya esclavos a América, y también por la creencia generalizada de que todos ellos eran legalmente comprados a reyezuelos africanos salvajes y despiadados, por lo que encima se les hacía el "favor" de salvarlos para que mejorara su suerte en manos de los amos europeos, mentira cuyo origen es fácil de imaginar ⁴¹.

40 *Ibid.*, pp. 147-148.

41 *Cfr. ibid.*, p. 152.

Desgraciadamente, los misioneros no tienen que luchar solamente contra los colonos, sino también contra una parte influyente del clero. Como en todas las situaciones de este género, como se verá en el siglo XIX acerca de la cuestión obrera y en el siglo XX en cuanto a la cuestión internacional, *una parte del clero se sitúa del lado de los poderosos de la tierra y dedica toda la sutileza de su espíritu a descubrir argumentos que justifiquen la situación existente.* Esto se lograba fácilmente, justificando primero la esclavitud en principio, invocando luego los argumentos que ya hemos visto, cerrando los ojos a los abusos de hecho o declarándolos inevitables. "Siempre habrá esclavos, ¿qué le vamos a hacer?"; así como se dice hoy: "Siempre habrá guerras", y como se decía ayer: "Siempre habrá pobres"⁴².

Volviendo a la época de transición del estoicismo al cristianismo, hay que insistir, por elemental sentido de imparcialidad, en que los grandes logros intelectuales de los estoicos (por los que no he ocultado mi especial admiración) fueron, salvo honrosas excepciones, sólo eso: intelectualismo puro, divorciado de la vida real y de un sincero compromiso con ella; mero conceptualismo cómodamente distanciado de una actitud moral existencialmente auténtica y ejemplar.

Desiderio Erasmo, hablando irónicamente por boca de la Locura personificada, bajo el epígrafe de "La locura conduce a la sabiduría", fustiga severamente a los estoicos por su auto-suficiente soberbia y por su irrealista ideal de perfección, que busca evadirse de este mundo a través de la "apatía", despreciando algo tan humano como los afectos y pasiones, entre ellos la piedad y el amor, en abierta oposición al ideal del

⁴² *Ibid.*, pp. 152-153 (la letra cursiva es mía).

auténtico humanismo cristiano, del que este enorme pensador renacentista es, sin duda alguna, el mejor representante:

¡Asistidme pues, hijas de Júpiter, e inspiradme para poder probar que nadie puede poseer ni sabiduría ni felicidad si no se deja guiar por la locura!

En primer término, es indudable que todas las pasiones pertenecen a la locura. El loco se diferencia del sabio en que está dominado por sus pasiones, mientras éste pretende menospreciarlas y obedecer los dictados de su razón. Esta es la causa de que los estoicos alejen al sabio de las pasiones, como si se tratara de enfermedades. Pese a esto, es cierto que ellas son los pilos que llevan el pensamiento al puerto de la sabiduría e inspiran el propósito de hacer el bien.

Séneca, el estoico por excelencia, opinó que el verdadero filósofo debe carecer de pasiones. Pero un sabio de este género no tendría nada de humano; sería una especie de dios que no ha existido ni existirá jamás. En una palabra, sería semejante a una estatua inanimada.

Disfruten los estoicos de su quimera, amándola en paz y sin rival alguno; mas llévenla con ellos a la República de Platón, a la región de las Ideas o a los jardines de Tántalo.

¿Quién no huiría, como de un monstruo o un fantasma, de un hombre sordo a los llamados del amor, a los dictados de la Naturaleza, sin ninguna pasión, más inaccesible a la piedad que la más dura roca, como si estuviera labrado en mármol de Paros? Un hombre que todo lo comprende, que todo lo explica, que jamás se equivoca, conforme sólo de sí mismo, que se cree el único en todo: en la fuerza, la prudencia, el poder, la salud, la libertad. En fin, que no tiene amigos ni lo es de nadie, que desprecia a los dioses y que critica y se burla de todos; tal es el prototipo del animal que los estoicos tienen como el perfecto sabio⁴³.

Más adelante, en el epígrafe o capítulo dedicado a demostrar la "afinidad de la religión cristiana con la locura",

43 ERASMO DE ROTTERDAM: *Elogio de la Locura* (s.d. de trad.); 3a. ed., Editores Mexicanos Unidos, México, 1990, p. 61.

el autor del *Morise Encomium seu Stultitiae Laus* (Elogio de la Locura o Alabanza de la Estupidez) deja entrever, debajo de su fina ironía, una profunda admiración por el "loco" rechazo de la "sabiduría" que es característico en los auténticos cristianos, especialmente durante la etapa del cristianismo originario:

Si se observa quiénes están siempre arrodillados ante los altares y gozan de la religión más que los demás, se verá que son los niños, las mujeres, los ancianos y los ignorantes, llevados todos de su instinto natural. Además, los fundadores de la religión católica fueron hombres de gran simplicidad y decididos enemigos de la sabiduría. Por último, es fácil comprender que no hay necios que hagan más locuras que quienes están arrebatados por el ardor de la pasión cristiana: abandonan sus bienes, desprecian las ofensas, toleran ser engañados, no distinguen entre amigos y enemigos, aborrecen la voluptuosidad, se complacen con el hambre, la vigilia, las lágrimas, los pesares y los insultos; en fin, están hartos de la vida y desean ardientemente la muerte, pensando sólo en su salvación. ¿No es todo esto una manifiesta locura? En verdad que no es de extrañarse que los apóstoles fueran tomados por borrachos y que San Pablo le pareciera un demente al juez Festo⁴⁴.

A mi juicio, en esto consistió precisamente el más grande y original mérito del naciente cristianismo: en haber aprovechado y superado la sabiduría puramente especulativa e inoperante de los estoicos, poniéndola *en acción* de manera inconcebible al dejarse arrebatar por la "demencial borrachera" del amor universal.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 129.

Villoro Toranzo examina este interesante proceso de asimilación y superación ideológicas resultante del contacto entre el estoicismo y el cristianismo, y hace notar que las ideas recibidas del primero por el segundo fueron informadas y radicalmente transformadas por un nuevo espíritu religioso, muy superior a la religiosidad impersonal y difusa de los estoicos:

La aportación original del Cristianismo no se puede ni debe medir por el número de nuevas teorías jurídicas. Tomados aisladamente, la mayor parte de los textos cristianos referentes a cuestiones jurídicas parecen ser meras repeticiones de lo que ya habían afirmado autores paganos, especialmente estoicos. Las palabras podrán ser las mismas, pero es un nuevo espíritu, una nueva cosmovisión, la que las anima. Esto se repetirá muchas veces en la Historia: la Iglesia encuentra filosofías, teorías, ideas que bien pueden haber brotado de mentes opuestas al Cristianismo; las estudia y acepta en todo lo que tienen de constructivo y conforme a la doctrina del Evangelio; y las enriquece con una nueva valoración, de carácter religioso, como le corresponde. Este proceso es normal y de ningún modo debe escandalizar a quien quisiera ver siempre a la Iglesia en posiciones de vanguardia. Es normal que quien tiene por misión un fin espiritual, el religioso, sólo se pronuncie, sobre las soluciones dadas a problemas surgidos de nuevas circunstancias históricas de la convivencia humana, cuando esas soluciones pueden llegar a afectar los fines espirituales de los hombres ⁴⁵.

Considera Villoro que la innovación con que el cristianismo superó al estoicismo se produjo en los siguientes puntos

45 MIGUEL VILLORO TORANZO: *Introducción al Estudio del Derecho*; 5a. ed., Editorial Porrúa, México, 1982, p. 37.

doctrinales, todos los cuales nos son ya familiares de alguna manera, por la detenida atención que he prestado a las complejas y profundas relaciones entre ambos sistemas:

El nuevo espíritu implantado por el Cristianismo comprende, entre otras ideas fundamentales: la relación de cada hombre con Dios y la de la provi-dencia amorosa de Dios respecto de sus criaturas. Como se ve, se refieren a los dos términos de toda relación religiosa: el hombre y Dios.

Se concibe al hombre investido de una nueva dignidad: la de hijo de Dios. Dignidad de que gozan los cristianos y a la que están llamados todos los hombres; en ella se igualan el esclavo y el hombre libre, el varón y la mujer, el griego y el judío. El Estoicismo nos había hablado de la solidaridad que une a todos los hombres, pero era una solidaridad de forzados ante la cadena común: la naturaleza. Ahora el Cristianismo da un nuevo valor a esa solidaridad: la hermandad de las personas humanas que nace de la paternidad divina. Las consecuencias jurídicas de la nueva valoración son enormes. El estoico se inclinaba con sentido fatalista ante las injusticias impuestas por las circunstancias. "Sin embargo, concedo -escribe Cicerón en el más hermoso tratado de moral que nos legó la Roma pagana- que debe emplearse la crueldad (*sevitas*) por quienes mantienen bajo su mando a los sometidos por la fuerza, como el amo con sus criados, en caso que no puedan reprimirlos de otra manera". En contraste, San Pablo da la valoración cristiana: "Los amos dad a los siervos lo justo y equitativo, sabiendo que también vosotros tenéis Señor en el cielo". Las instituciones humanas dirán lo que quieran, pero será siempre deber del cristiano el amar a sus semejantes y el tratarlos como a hijos de Dios ⁴⁶.

En términos generales estoy de acuerdo con las anteriores apreciaciones del P. Villoro, salvo una: me parece muy

46 *Ibid.*, pp. 37-38. Según Villoro, la cita de CICERON procede del tratado *De los Deberes*, II, 7, 2; la de SAN PABLO, de la *Carta a los Colosenses*, IV, 1.

cuestionable el que presente como totalmente novedosa la idea cristiana de que los hombres son hijos de Dios, lo que me hace pensar, con el debido respeto, que ignora o intencionalmente oculta las ideas de los estoicos sobre este aspecto de las relaciones del hombre con la divinidad, que incluso designan específicamente como "parentesco consanguíneo por agnación"⁴⁷. Concedo que la concepción cristiana de la paternidad divina con respecto a los hombres es mucho más rica que la del estoicismo, particularmente por el gran énfasis que la nueva religión puso en el amor y en la providencia de Dios para con sus creaturas, pero de aquí no se sigue que la idea en cuestión sea -en sí misma, substancialmente- una novedad atribuible al cristianismo.

Por otra parte, no me convence del todo la censura de Villoro en contra de los estoicos por el hecho de que se inclinaran con sentido fatalista ante las injusticias impuestas por las circunstancias. En primer lugar, porque parece olvidar que, si bien es cierto que en situaciones extremas admitían el empleo de la crueldad, por ejemplo con los esclavos rebeldes (¿acaso no la empleó después la Iglesia con sus propios "hijos" rebeldes, los herejes?), también lo es que normalmente pedían para ellos no sólo el trato justo y equitativo a que instaba San Pablo en un plano paternalista, sino la máxima justicia que podía hacerseles: su total liberación mediante la abolición institucional de la esclavitud, en la que el cris-

⁴⁷ Vide *supra*, p. 17.

tianismo ni siquiera se paró a pensar. Y en segundo lugar, porque como honradamente admite Leclercq ⁴⁸, también los cristianos se inclinaron, si no con "sentido fatalista", sí con "cristiana resignación", ante una serie de graves injusticias que consideraron impuestas por la radical circunstancia del pecado y, por ello mismo, "inevitables".

Al explicar la naciente concepción cristiana del derecho natural, el P. Villoro degrada injustamente la doctrina que de él profesó con gran brillantez el estoicismo ⁴⁹, y a medida que supuestamente va probando la transformación y la superación de ésta por aquélla, más se confirma en mi ánimo la impresión de que no hace sino ir precisamente repitiendo las afirmaciones de los filósofos estoicos:

La noción del Derecho Natural resulta transformada. Ya no es el orden de la naturaleza en cuanto existencia real, el orden inflexible e inhumano que se impone igualmente a hombres y animales; sino es el orden del plan divino sobre los hombres, orden ideal normativo, impreso por Dios en la naturaleza humana, orden que se puede razonar pero que fundamentalmente se descubre en los dictámenes de la conciencia. Esta idea, que después desarrollará la tradición patristica y escolástica, se encuentra ya en San Pablo: "Pues cuando los gentiles, que no tienen ley [de Moisés], guiados por la naturaleza obran los dictámenes de la Ley [de Dios], éstos, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la obra de la Ley escrita en sus corazones, por cuanto su conciencia da juntamente testimonio, y sus pensamientos, litigando unos con otros, ora acusan, ora también defienden".

Todos los individuos de la especie humana tie-

48 Vide *supra*, pp. 21- 24 y 28- 29.

49 Vide *supra*, pp. 10- 18.

nen escrita en sus corazones la Ley de Dios; por poseer una misma naturaleza racional, descubren -por su conciencia y sus pensamientos- los principios del orden natural comunes a todos los hombres. La gracia podrá sugerir a un individuo actos particulares con que mejor servirá a Dios, pero hay un denominador común de exigencias morales que se encuentra en todos los hombres: ése es el Derecho Natural. Todos los pensadores cristianos, hasta nuestros días, aceptarán esta noción⁵⁰.

Truyol considera que, a pesar de la continuidad existente entre la última etapa de la Antigüedad pagana y la Antigüedad cristiana, los nuevos valores aportados por esta última justifican el tratarla por separado:

El cristianismo, por sus orígenes y sus primeras luchas, pertenece a la Antigüedad, aunque por su contenido espiritual alumbra un mundo de valores nuevos. Durante tres siglos va abriéndose paso con éxito creciente, y durante otros tres se consolida en calidad de religión oficialmente reconocida del Imperio romano, en espera de serlo también de los reinos germanorrománicos que sobre sus ruinas se erijan. No ha de olvidarse, pues, que en su fase inicial el pensamiento cristiano se desenvuelve paralelamente al pensamiento pagano en su fase postrera. Con respecto a aquellos siglos puede hablarse de una Antigüedad pagana y una Antigüedad cristiana, y cabría una exposición de sus filosofías respectivas sin solución alguna de continuidad.

No obstante, lo que en el cristianismo hay de nuevo y abierto al futuro, justifica la inclusión de la Antigüedad cristiana en una nueva unidad histórico-espiritual, juntamente con el cristianismo medieval⁵¹.

50 M. VILLORO TORANZO: *Introducción...*, p. 39. Según Villoro, la cita de SAN PABLO procede de la *Carta a los Romanos*, II, 14-15.

51 A. TRUYOL Y SERRA: *op. cit.*, Vol. I (*De los orígenes a la Baja Edad Media*), 5a. ed., 1975, p. 243.

Bréhier, historiador de la filosofía medieval citado por Truyol, pertenece a la corriente que niega que el cristianismo haya aportado algo significativamente nuevo en el terreno del pensamiento filosófico:

No han faltado los autores que, como E. Bréhier, consideran insignificante la influencia ejercida sobre la filosofía por el cristianismo en cuanto tal. A su juicio, el cristianismo no hizo sino reflejar las mismas inquietudes espirituales de la Antigüedad declinante y recorrer paralelamente la última etapa de su pensamiento (el "período religioso" en el esquema de Windelband), y adaptó pronto su doctrina a las categorías intelectuales de la filosofía preexistente. En una palabra: no cabe hablar, en esta perspectiva, de una "filosofía cristiana". Este punto de vista tiene el mérito de llamar la atención sobre la continuidad profunda del pensamiento occidental en sus dos etapas, antiguo-pagana y cristiana. No en vano surgió el cristianismo en un mundo culturalmente helenizado, cuyos hábitos mentales hubo de compartir. Pero es de observar, por otra parte, que el helenismo se había impregnado, a su vez, de elementos religiosos orientales que preparaban el camino a la recepción del cristianismo por la gentilidad⁵².

Sin embargo, no obstante reconocerle su mérito, Truyol no está de acuerdo con lo más específico de la opinión de Bréhier, porque él sí cree firmemente que el cristianismo enriqueció con aportaciones radicalmente nuevas el caudal del pensamiento occidental:

Ahora bien, el debido reconocimiento de la continuidad entre el pensamiento antiguo-pagano y el cristiano (que encontraremos ya en los primeros apologistas del siglo II) no puede hacer olvidar

52 *Ibid.*, pp. 247-248.

la radical novedad de la perspectiva religiosa del cristianismo, la cual no podía menos de repercutir sobre la filosofía. Frente al insigne historiador de la filosofía a cuya tesis nos referimos, cabe afirmar que la aparición del cristianismo es la divisoria decisiva en la historia de la filosofía, como lo es en la historia general de la cultura, por lo menos de la cultura occidental. Con razón se ha dicho que desde entonces todo modo de existir tiene algo que ver con el cristianismo, que "desde esa fecha el europeo ha sido muchas veces anticristiano o ex-cristiano, pero no ha sido más a-cristiano" (L. Legaz y Lacambra) ⁵³.

En seguida se refiere Truyol a los elementos aportados por el cristianismo en los que encuentra aspectos de auténtica novedad, ya en cuanto a la substancia misma, ya en cuanto a perspectivas o matices importantes que no habían sido señalados por los estoicos, tales como el concepto, recibido del Antiguo Testamento, de un Dios personal, creador y gobernador del mundo y del hombre, con la relación de humilde dependencia que de ello se deriva y que contrasta con la autonomía y la autosuficiencia de que los estoicos se ufanan por su semejanza absoluta [panteísta] con la divinidad; el nuevo sentido de la dignidad de la persona humana, fundada en la convicción [sin resabios panteístas] de que el hombre, por su alma espiritual e inmortal [ya concebida así por el estoicismo], ha sido creado "a imagen y semejanza de Dios", nuevo sentido que enfoca la atención de la persona humana hacia su propia intimidad y con ello traslada definitivamente el centro de gravedad de la vida moral a la interioridad del sujeto, superando

53 *Ibid.*, p. 248.

así el cristianismo la antropología clásica griega, que concebía al hombre integralmente fusionado con la naturaleza o con la sociedad, exteriorizada al máximo su existencia; la idea de la paternidad divina con respecto a los hombres y de la consiguiente filiación de éstos respecto de Dios [ya afirmada también por los estoicos], enriquecida con una nueva perspectiva en la que Dios [trascendente al mundo, a diferencia de la concepción estoica] ya no es ante todo Señor imponente, como en la tradición judía, sino Padre amoroso; la convicción de que el mundo tuvo un comienzo y tendrá un fin, términos absolutos entre los cuales la vida del hombre, con una gravedad inconcebible para el paganismo, se escenifica como prueba decisiva e irrepetible de su amor o desamor a Dios y de la cual depende su destino ultraterreno, por lo que la vida terrenal, en el espíritu más auténticamente cristiano, no debe ser despreciada, sino superada y trascendida como instrumento de salvación (gracias a lo cual E. Troeltsch exclama que "la moral de Jesús es más bien heroica que ascética"); el planteamiento dualista según el cual, a diferencia de lo que sucedía en la ciudad antigua, el Estado ya no engloba la religión como parte de la vida civil y política, sino que surge frente a él una sociedad específicamente religiosa, llamada Iglesia, que con su poder espiritual, distinto del temporal, implica una limitación de éste, dualismo que ha dado su peculiar impronta a la sociedad y a la cultura occidental cristiana; la superación del cosmopolitismo de los estoicos (cuya ideal "cosmópolis", como su mismo nombre indica, no era más que una extensión a la

escala universal, con naturalista fatalismo, de la misma "polis", comunidad estrictamente natural e independiente de la voluntad) mediante el llamamiento a una sociedad universal unificada por el culto al Dios verdadero, que ya no implica necesariamente una monarquía universal y es compatible con la pluralidad de pueblos y naciones, comunidades naturales, con lo cual el cristianismo superó también el universalismo de Israel, que carecía de una visión supranacional y nunca se desprendió de su nacionalismo, proponiéndose como una simple extensión del judaísmo por la absorción de los demás pueblos; la noción de una justicia equivalente a la santidad como perfección religiosa y moral resultante del cumplimiento de todos los deberes para con Dios, el prójimo y uno mismo, que incluye ciertamente las exigencias de la naturaleza humana racional, resumidas en el principio de la reciprocidad, pero que va mucho más allá de lo meramente natural y a través de lo que se conoce como "moral de consejo" (no de simple precepto) propone ideales de perfección heroica y minoritaria consistente, por ejemplo, en las sublimes paradojas de ofrecer la otra mejilla a la ofensa ajena y amar a los enemigos, haciendo incurrir a los cristianos como tales en actitudes que a la sola luz de la razón parecen locuras y desvaríos, y convirtiéndolos así en "luz del mundo" y "sal de la tierra"; y, finalmente, la concepción organicista de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, de gran alcance doctrinal para la filosofía jurídica y política del futuro ⁵⁴.

54 Cfr. *ibid.*, pp. 248-252 y 255-256 (lo que aparece entre corchetes son comentarios míos).

Truyol afirma, y estoy de acuerdo en ello, que el eje central de la nueva religión es el amor, un amor cuya fuerza insuperable se basa en la idea de la paternidad de Dios y la correlativa filiación divina de la humanidad, pero encuentro hasta cierto punto tendenciosa su intención de revestir de absoluta originalidad esta idea cristiana al omitir toda mención de las conclusiones a que llegaron los estoicos acerca de este parentesco entre el hombre y la divinidad:

La idea cristiana de la personalidad se enriquece con la noción de la filiación divina de los hombres, que también frente al Antiguo Testamento matiza su posición. Si para el hebreo Dios era ante todo Señor, para el cristiano es ante todo Padre. Y si como Señor era poder, como Padre es amor. El amor es en el Nuevo Testamento el atributo divino por excelencia, que irradia sobre la criatura y se convierte a su vez en la exigencia primordial.

A la idea de la filiación divina de los hombres se debe la fuerza insuperable del amor cristiano al prójimo, que la amistad antigua sólo remotamente anunciaba. No es únicamente el hecho de la comunidad de origen y naturaleza del linaje humano el que fundamenta su esencial solidaridad; es también, y sobre todo, la común filiación divina, pues hace a todos los hombres, hermanos. El precepto de amar al prójimo como a uno mismo se deriva inmediatamente del de amar a Dios sobre todas las cosas. La humanidad se convierte en una persona moral y adquiere conciencia plena de su destino único, de una historia auténticamente universal.

La orientación más profunda y auténtica del cristianismo es trascendente (ultramundana), por lo que su propósito inmediato es una radical transformación moral que se concentra en

la individualidad de cada persona y que sólo indirectamente y a largo plazo repercute en el cambio de las instituciones sociales y políticas:

...El Reino de Dios en la predicación y en la actuación de Cristo no tiene carácter político, aun cuando haya de influir luego sobre la política. Frente a las esperanzas de restauración del reino judío como núcleo de la era mesiánica, alimentadas por ciertas interpretaciones del libro de Daniel y escritos apocalípticos judíos, entronca Cristo con la idea profética del Reino (especialmente vislumbrada en la segunda parte del libro de Isaías), dotándola de definitiva claridad⁵⁶.

Se trata de un reino no encuadrado por el espacio y por el tiempo, sino extendido en la eternidad, no fundado en la dominación sino en la comunión, no integrado por la subordinación sino por la participación, no existente primariamente en instituciones y actos externos (aunque manifestado en ellos) sino viviendo originariamente en la intimidad de cada uno, y no mantenido por el poder sino por la autoridad que se identifica con el servicio a la comunidad. Se trata de un reino salvador, pero cuya fórmula salvadora no consiste en una renovación política, sino en una revolución religiosa y moral que transfigure la sociedad espacio-temporal con arreglo al orden del reino eterno y atemporal de los cielos⁵⁷.

Del Vecchio sostiene puntos de vista substancialmente idénticos a los anteriores en cuanto a la falta de propósitos sociales, jurídicos y políticos en el cristianismo original:

La doctrina religiosa y moral de Jesucristo se difundió en pocos siglos en gran parte del mundo civilizado y produjo una profunda transformación

⁵⁶ *Ibid.*, p. 251.

⁵⁷ M. GARCIA-PELAYO: *El Reino de Dios, arquetipo político. (Estudio sobre las formas políticas de la alta Edad Media)*; Madrid, 1959; citado por A. TRUYOL Y SERRA: *op. cit.*, Vol. I, p. 251.

en la concepción del Derecho y del Estado. Adviértase, empero, que originariamente la doctrina cristiana no tuvo significado jurídico o político, sino sólo moral. El principio cristiano de la caridad, del amor, de la fraternidad, no se dirigió hacia el logro de mutaciones políticas y sociales, sino a reformar y purificar las conciencias. La libertad y la igualdad de todos los hombres, la unidad de la gran familia humana, se siguen ciertamente como corolarios de la predicación evangélica, pero estas ideas no fueron levantadas directamente contra el orden político establecido. La misma esclavitud no fue combatida directamente en el terreno político, sino que se la toleró como institución humana, sin dejar, empero, de afirmar la igualdad de los hombres por ley divina. Los Padres de la Iglesia llegaron a considerarla como una ocasión propicia para que los siervos se ejercitaran en la paciencia y obediencia con respecto a sus señores y éstos en la dulzura y benevolencia hacia los esclavos. En suma, no se sostuvo prácticamente la necesidad de abolir la esclavitud, sino que sólo se aconsejó el mitigarla merced al principio cristiano de la caridad y del amor. La doctrina de Cristo fue esencialmente *apolítica*. Todas las enseñanzas, aun aquéllas que después se usaron para justificar la dominación eclesiástica, tuvieron originariamente un sentido espiritual. Jesús dice: *"No he venido para ser servido, sino para servir"*; *"Mi reino no es de este mundo"*; *"Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios"*. Los tributos debían ser pagados al Estado y no a la Iglesia, porque, a diferencia del Estado, la Iglesia no debe preocuparse de las cosas de este mundo ⁵⁸.

Aun reconociendo que los ideales cristianos de fraternidad y universalismo fueron superiores a los de la antigüedad grecolatina, el gran iusfilósofo italiano señala con crudo realismo que dichos ideales acabaron por desvirtuarse al adquirir el carácter de factores históricos de organización social y política, con lo cual, en mi opinión, el cristianismo

58 G. DEL VECCHIO: *op. cit.*, Tomo II, pp. 25-26.

perdió buena parte de su atractivo original y la Iglesia se apartó gravemente de su misión esencial:

El principio fundamental, el ideal del Cristianismo -la fraternidad de los hombres en Dios-, es más vasto que el que dominó en la antigüedad clásica griega. Los griegos, en general, no habían visto más allá del Estado, de la *polis* (πόλις). El carácter cosmopolita sólo fué anunciado por la Filosofía estoica, que en algunos aspectos prelude al Cristianismo. Pero el ideal cristiano, en cuanto devino factor histórico y principio de organización social, alcanzó algunos de los caracteres que son propios de todo sistema político: como fuerza social no alcanzó el carácter de una efectiva universalidad, sino que vino a ser un término antitético de otras fuerzas. Políticamente, la Iglesia se afirmó en cierto modo como partido güelfo frente al gibelino, como un Estado frente a otros Estados.⁵⁹

También el P. Villoro está consciente de que el cristianismo, en sus orígenes, fue un poderoso movimiento de transformación exclusivamente religiosa y moral, sin pretensiones sociales, jurídicas o políticas, y que si más tarde produjo efectos -trascendentales y profundos, por cierto- en estos aspectos, lo hizo en forma indirecta:

El Cristianismo no es una filosofía sino una religión; su fin es establecer una relación personal entre el hombre y Dios, de acuerdo con las verdades "reveladas". (...)

Basta un somero conocimiento del Cristianismo para darse cuenta del enorme alcance que tienen las verdades reveladas no sólo en la Moral sino también en el Derecho. De las entrañas mismas del Cristianismo se desprenden naturalmente la absurdidad de la esclavitud, la equiparación en digni-

59 *Ibid.*, p. 27.

dad de la mujer con el varón, la igualdad humana por encima de las razas y pueblos, una nueva dimensión del matrimonio y de la obediencia a las autoridades. Estas y otras verdades se encuentran defendidas con mayor o menor explicitud en los escritos de los autores cristianos, pero hay que tomar en cuenta que su propósito no es político ni jurídico sino religioso. Quieren explicar y defender la doctrina cristiana, y estimular a fieles y catecúmenos en la práctica de la Moral del Evangelio; *de ningún modo se proponen introducirse en la esfera del César. No será sino en forma indirecta, por el peso mismo de las ideas cristianas, que influirán en las leyes.* No se propugna abiertamente, con el aparato brillante de la elocuencia, la abolición de la esclavitud, ni se incita a alcanzar por la fuerza la igualdad, sino que por una predicación constante, sin ruido ni estrépito, se prepara una revolución mucho más duradera y trascendental porque transformará la sociedad después de haber inducido a los hombres a reformarse a sí mismos, revolución sin violencias que sustituyó las instituciones y costumbres que hacían necesarias las esclavitudes por una mentalidad con la cual la existencia de la esclavitud era incompatible ⁶⁰.

En su primera etapa, pues, la influencia social, jurídica y política del cristianismo fue indirecta pero efectiva, y después vinieron tiempos en que esa influencia se volvió no sólo directa, sino definitivamente determinante y aun exclusiva:

No por ser indirecta, la influencia del Cristianismo deja de ser real, tan real que -como lo observa Christopher Dawson- es, al mismo título que el Imperio Romano, una de las fuerzas básicas que dan origen al pensamiento jurídico de Occidente. La influencia es tímida en el Bajo Imperio, pero una vez que el monolítico sistema de la mo-

60 M. VILLORD TORANZO: *Introducción...* pp. 35-36 (la letra cursiva es mía).

narquía absoluta, implantado por Diocleciano (284-305), se derrumba ante las oleadas de los pueblos bárbaros, la Iglesia Católica se convierte en la institución educadora y civilizadora por excelencia. Bajo su sombra crecen las nuevas naciones europeas y las jóvenes culturas se enriquecen con nuevas valoraciones ético-jurídicas. Ningún jurista que pertenezca a la tradición cultural de Occidente podrá negar esta influencia histórica, cuya presencia sigue manifiesta en tantas instituciones del Derecho Privado como del Público ⁶¹.

En síntesis, podemos concluir que si se quiere seguir hablando del cristianismo como de un movimiento subversivo o revolucionario, sólo puede hacerse en un sentido metafórico referido a los aspectos religiosos y morales, no a las instituciones sociales, políticas y culturales del mundo antiguo, las cuales se derrumbaron estrepitosamente por su propio peso, sin que la nueva religión hiciera directamente nada significativo por provocar o evitar la caída.

Sin embargo, no se puede negar que, así entendida, la subversión cristiana tuvo el gran acierto de desechar casi todos los elementos caducos del antiguo orden contra el que primero se levantó moralmente, al que después se alió y a cuya decadencia y desaparición finalmente logró sobrevivir, aprovechando de él todo lo que era aprovechable de acuerdo con su nueva concepción del mundo y de la vida.

El nuevo edificio que surgió en la Edad Media para substituir al pagano, y que fue más comprensivo del hombre y de su dignidad, se cimentó, como

61 *Ibid.*, pp. 36-37.

todos, hundiendo sus bases debajo de la tierra, en las catacumbas, en la caridad de las primitivas comunidades de cristianos, unida en solidaridad desafiante del mundo triunfador de entonces, y se elevó, con la invencible potencia del árbol robusto que crece, que rotura la tierra, que continúa ascendiendo vivificado por su savia interior y fresca, hasta dar sombra y abrigo a los restos del mundo que destruyó, conservando de él lo que era aceptable.

(...)

Igualdad, libertad, caridad, destino incomparable, ley fincada en la naturaleza; Estado arraigado en la irrenunciable dimensión social de lo humano; dignidad y límites de la autoridad política; engarce de la familia con la ciudad y el Estado y el orbe. Lazo de parentesco de la humanidad bajo la mirada providente del Padre. Sin prójimo, ni semejante, imposible es hablar de Estado ni de derecho, como lo dijo Stammler⁶².

Si bien es cierto que, como ya vimos, el cristianismo no es en sí mismo una filosofía, sino una religión⁶³, es un hecho que muy pronto dio lugar en su seno a una teología y una filosofía propiamente dichas:

(...) El conjunto de verdades reveladas (o Revelación) puede ser sometido a un estudio de carácter racional; y entonces aparece la Teología. También puede un cristiano, sobre todo al dirigirse a un pagano, exponer y defender su modo de pensar desde un punto de vista puramente racional, sin recurrir directamente a la Revelación; entonces tendremos una filosofía cristiana. Será "filosofía", porque tanto los planteamientos como el desarrollo de los temas se hacen en un plano racional, sin recurso a la Revelación; será "cristiana" si las tesis defendidas racionalmente con-

62 DANIEL KURI BREÑA: *La Filosofía del Derecho en la Antigüedad Cristiana. Una Curva del Pensamiento Filosófico*; 3a. ed., UNAM (Manuales Universitarios), México, 1968, pp. 71-72.

63 Vide *supra*, p. 144, primer párrafo de la cita 160.

cuerdan y, en algunos casos, hasta corroboran las verdades de la Revelación cristiana ⁶⁴.

Creo que, por lo expuesto en muchas de las páginas anteriores, ha quedado suficientemente probado que es mucho lo que el cristianismo -tanto en sus manifestaciones existenciales y aun religiosas como en su pensamiento estrictamente filosófico- heredó de la Antigüedad pagana, especialmente de la última de sus grandes escuelas o corrientes espirituales, la Stoa. Sin embargo, en este importante proceso de transculturación, particularmente en lo relativo a la idea del derecho natural, intervino un imprescindible factor de enlace cuya decisiva participación, siendo de suyo insoslayable, no siempre ha sido justamente atendida y valorada: me refiero a la máxima expresión del genio nacional de Roma, la jurisprudencia.

En efecto, es ya un lugar común tachar a Roma de pueblo excesivamente pragmático y falto de creatividad original en las más altas manifestaciones del espíritu. Se ha llegado incluso a descripciones tan sintéticamente despectivas como aquélla según la cual sólo fue un "pueblo de soldados y de abogados, el de los romanos" ⁶⁵. Hay mucho de cierto en todo esto, y aun así, estoy plenamente convencido de que aunque no fuese más que por sus extraordinarias cualidades como soldado y abogado, como constructor y administrador de Imperios, el

64 M. VILLORO TORANZO: *Introducción...*, pp. 35-36.

65 Cito de memoria. Si no me equivoco, esta lapidaria frase es del gran maestro mexicano Antonio Caso.

firme y nada efímero paso del pueblo romano sobre la faz de la tierra quedaría sobradamente justificado, inscrito en letras doradas como uno de los más gloriosos e inigualables capítulos de la historia universal. Sin Roma, el genio creador de los griegos no habría ejercido influencia más allá de la propia Grecia y del área de difusión del helenismo. Roma tuvo la grandeza de saber aquilatar y absorber a fondo la preciosa cultura de sus vasallos helenos, hasta el grado de convertirse gustosamente -algo a lo que quizá ninguna otra nación imperialista ha sabido llegar- de conquistadora en conquistada. Con su austeridad y su tesón originales, con su carácter inteligentemente práctico y con un sentido de la perspectiva política que jamás tuvieron los griegos, los incontenibles romanos construyeron un Estado grande y fuerte que no tardó en expandirse en un enorme Imperio cuya *pax romana* puso en contacto y unificó sólidamente durante al menos siete siglos a casi todo el mundo conocido de su tiempo, esparciendo en él las creaciones culturales del genio helénico con prodigalidad y penetración tales, que gracias a la acción de Roma -campeona efectiva del cosmopolitismo y maestra universal del derecho- la civilización occidental cristiana fue debidamente instituida heredera del maravilloso pensamiento griego.

Del Vecchio -italiano, filósofo, jurista y mente justa al fin y al cabo- rinde merecido tributo, con ecuaníme elocuencia, al inapreciable papel que la *jurisprudencia clásica romana*, imbuida de la doctrina estoica del derecho natural, con su lúcido sentido de lo práctico, con su connatural sensi-

bilidad a las exigencias lógicas de la realidad expresables mediante la creación y aplicación de un derecho positivo justo, y con su técnica formal impecable, desempeñó como puente de comunicación entre el mejor iusnaturalismo de la Antigüedad pagana -el estoico- y la primera filosofía cristiana, que después de algunos retoques no dudó en incorporarlo a su sistema:

Roma no tuvo una Filosofía original. Así como en Oriente el objeto supremo de la actividad espiritual fué la Religión y en Grecia la Filosofía, en Roma fué el Derecho. Y en éste, la sabiduría romana fué excelsa. En Roma se produjeron ciertamente corrientes filosóficas, pero fueron derivaciones de las griegas. Puede decirse que todas las escuelas griegas tuvieron en Roma representantes propios: así, por ejemplo, el *epicureísmo* fué expuesto por LUCRECIO CARO en su poema "*De rerum natura*"; el *estoicismo* fué sostenido por SÉNECA, MARCO AURELIO, etc.

Corresponde a CICERÓN (106-43 a. de C.) el mérito de haber hecho popular la Filosofía en Roma. Él fué el intermediario típico del pensamiento griego en la latinidad. Sus obras, dotadas de un gran esplendor de forma y de elocuencia, ofrecen un contenido casi enteramente griego. Él mismo dice de sus escritos: "*ἀπόγραφα sunt*", y añade: "*verba tantum affero, quibus abundo*". (...)

CICERÓN no pertenece propiamente a ninguna escuela, sino que recibió la influencia de varias, empezando por la estoica, a la cual pertenecía su maestro POSIDONIO. Fué, más bien, un ecléctico. Los títulos y la forma de algunas de sus obras tienen sabor platónico, pero en su contenido hay elementos aristotélicos y estoicos. En ellas encontramos expuestos y reunidos los conceptos fundamentales de la mejor Filosofía griega, expresados en forma elegante y clara, de modo que los hace bien asequibles al pueblo romano. CICERÓN apela a menudo al buen sentido natural, a la persuasión común de los hombres, etc., dando a su discurso un carácter popular⁶⁶.

66 G. DEL VECCHIO: *op. cit.*, Tomo II, pp. 20-21. "*De rerum natura*" = "De la naturaleza de las cosas"; "*ἀπόγραφα sunt*" = "son transcripciones fieles"; "*verba tantum affero, quibus abundo*" = "sólo pongo las palabras, en las que abundo" (las traducciones son mías).

Los juristas romanos tuvieron, en general, una cultura filosófica. El estoicismo fué, entre todos los sistemas de la Filosofía griega, el que alcanzó una mayor fortuna en Roma, porque era el que se compadecía mejor con la índole austera y con el carácter templado del ciudadano romano. Ya el ideal cosmopolita de los estoicos encontraba cierta verificación positiva en el creciente dominio de Roma. El concepto de una ley natural, común a todos los hombres, deviene familiar a los juristas romanos, y llega a ser como una creencia implícita y sobrentendida en su noción misma del Derecho positivo. El fundamento de éste es cabalmente la *naturalis ratio*, que no significa la mera razón subjetiva individual, sino aquella racionalidad que está ínsita en el orden de las cosas, y que por éste es superior al arbitrio humano. Hay, pues, una ley natural, inmutable, no hecha artificialmente, sino existente ya, innata; ley no sujeta a mutaciones por obra de los hombres (*"ius naturale est id quod semper bonum et aequum est"*); eterna y con carácter uniforme⁶⁷.

Los juristas romanos no alcanzaron una gran altura en las abstracciones teóricas, en las ideas puramente filosóficas; pero en la transfusión de éstas a la práctica del Derecho positivo, en su aplicación, satisficieron siempre con genial acierto las exigencias lógicas y las necesidades mudables de la realidad. Aun teniendo los juristas romanos el mayor respeto por las formas tradicionales e históricas de las instituciones, y no rompiendo jamás bruscamente la continuidad de su desarrollo, no perdieron nunca de vista la vida concreta y la naturaleza de las cosas, y supieron hacer progresar continuamente el Derecho, según el contenido de las nuevas exigencias, y esto siguiendo una técnica formal perfecta. En esto estriba su máxima gloria. Nuestra disciplina tiene como fuentes clásicas la Filosofía griega y la Jurisprudencia romana⁶⁸.

Puntos de vista básicamente iguales a los del gran maestro italiano, pero en tono menos laudatorio, ofrece el P. Vi-

67 *Ibid.*, p. 22. Traduzco las dos frases que aparecen en latín: razón natural; "derecho natural es aquél que siempre es bueno y equitativo".

68 *Ibid.*, p. 25.

lloro con relación a los distintos caminos por los que griegos y romanos, conforme a sus contrastantes idiosincrasias nacionales, arribaron, respectivamente, a la *idea* y a la *vivencia* del derecho natural:

En tanto que el pensamiento griego -como lo hemos visto- llegó a la noción del Derecho Natural partiendo de las más elevadas especulaciones filosóficas, los romanos, pueblo práctico si hay alguno, la descubren como el criterio que el sentido común (el sólido y, si se quiere, hasta pedestre sentido común de un pueblo de soldados-campesinos) impone a las soluciones que día con día hay que ir encontrando a los problemas jurídicos. Es, sobre todo en el terreno práctico de las soluciones judiciales, donde aparece para los romanos el Derecho Natural. Como se sabe, es bajo la sombra de los pretores y, más tarde, de los *jurisprudentes* o "prácticos del Derecho", como se perfecciona el Derecho Romano⁶⁹.

Para los especialistas en metodología jurídica reviste un enorme interés la forma en que la idea del derecho natural de que estaba hondamente impregnada la jurisprudencia romana, actuando a la vez como criterio inspirador y como orientadora meta, contribuyó al incesante desarrollo del sistema de derecho positivo más perfecto que ha conocido la historia:

Queda fuera de toda posible discusión que los juristas romanos hicieron uso en sus construcciones del *ius naturale*, constituyendo para ellos una meta hacia la cual tendían en aras de la perfección del Derecho positivo; hasta el punto de que -advierte Pacchioni- no hay parte alguna del sistema del Derecho privado que no acuse la influen-

69 M. VILLORO TORANZO: *Introducción...*, p. 35.

cia innovadora y renovadora del *ius naturale*. En nombre de él se libran las primeras batallas contra la esclavitud, a él se debe el reconocimiento del parentesco de sangre, bajo su influencia es reducido y abolido el formalismo antiguo, aumentan los modos de adquirir la propiedad, se asientan sobre otras bases las sucesiones, etc. He aquí, pues, el valioso cometido que, en lo tocante a mérito jurídico, vino a desempeñar la noción del Derecho Natural en el sistema romano ⁷⁰.

Truyol, al igual que Del Vecchio, exalta la labor de los grandes juristas romanos, no sólo de los llamados "clásicos", que florecieron durante la época imperial, aproximadamente del 120 al 230 D.C. (P. Juvencio Celso, Salvio Juliano, Gayo, Emilio Papiniano, Domicio Ulpiano, Julio Paulo, Herenio Modestino, etc.), sino también de los antiguos o "viejos", cuya obra se sitúa entre los siglos I A.C. y I D.C. (principalmente Q. Mucio Escévola, el propio M. Tulio Cicerón, discípulo del anterior, M. Antistio Labeón y Masurio Sabino) ⁷¹. Los mayores méritos de estos genios de la jurisprudencia consisten en haber adoptado ideas filosóficas ajenas, principalmente el ius-naturalismo estoico, y haber sabido utilizarlas magistralmente para construir algo muy propio y de mucho más eficacia social que las especulaciones que lo animaron, a saber: un derecho positivo profundamente justo y flexiblemente práctico a la

70 ANTONIO HERNANDEZ-GIL: *Metodología del Derecho*; Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1945, pp. 8-9; citado por M. VILLORO TORANZO; *Introducción...*, p. 35.

71 Cfr. A. TRUYOL Y SERRA: *op. cit.*, Vol. I, pp. 210-212. Creo oportuno mencionar también a Próculo, cabeza de una corriente opuesta a los novedosos criterios de Sabino, lo que dio lugar a la célebre disputa entre "sabinianos" y "proculeyanos".

vez, desarrollado hasta un grado tal de perfección material y formal que no sólo satisfizo plenamente las necesidades del Estado romano original como *ius civile* o *ius civitatis* (derecho civil o derecho de la ciudad), sino que logró la grandiosa hazaña -nunca antes vista y jamás repetida después- de convertirse en el derecho común de un enorme Imperio multinacional y más tarde de todo un mundo cultural, llegando su dos veces milenaria influencia hasta nuestros días a través de la pervivencia de casi todos sus principios doctrinales y de muchas de sus normas e instituciones en los numerosos sistemas jurídicos de tradición románica:

La aportación de los romanos a la filosofía jurídica, como a la filosofía en general, tenía que ser escasa, dado su carácter más inclinado a la acción que a la especulación. En general, los romanos se limitaron a adoptar doctrinas helénicas, simplificándolas muchas veces. Pero sería injusto desconocer el hecho de que supieron imprimir su sello a no pocas de las nociones recibidas, principalmente en el campo de la ética. Su originalidad se halla ante todo en aquella sabiduría jurídico-positiva sin igual, que les permitió edificar piedra sobre piedra, en magnífica continuidad, un derecho que la posteridad equipararía, por su perfección, a la "razón escrita".

Ya hemos mencionado el eco que el epicureísmo encontró en Roma en la obra de Lucrecio Caro. Pero la influencia dominante fue la del estoicismo, recibido principalmente a través de Panecio y Posidonio. A su lado actuaron también otras corrientes, lo cual condujo en no pocos casos al eclecticismo ⁷².

Aun cuando no conocemos los posibles precedentes de un cultivo científico del derecho en el mundo helenístico, es indudablemente un mérito impecedero de los jurisconsultos romanos el haber

72 *Id.*, pp. 204-205.

transformado el rígido derecho civil primitivo de su ciudad en un sistema flexible, capaz de convertirse en el derecho común de un imperio multinacional y, más allá de su ámbito temporal, en el de todo un orbe cultural. Un insigne romanista moderno, cuyas fórmulas lapidarias parecen a menudo arrancadas de antiguos mármoles, Rodolfo Sohm, pudo decir (*Instituciones de derecho romano privado. Historia y sistema*) que en sus obras "triumfa y cobra belleza el 'sentido jurídico' de la vida social".

Para ello, pusieron al servicio de su sentimiento jurídico los instrumentos intelectuales de la filosofía griega, con inclusión de la retórica y la gramática. Sus aciertos son, en particular, el testimonio viviente de la influencia bienhechora del pensamiento estoico sobre el derecho romano, y asimismo de la eficacia de la reelaboración ciceroniana ⁷³.

En el párrafo que a continuación transcribo, Truyol expresa en forma sintética las razones de la eficacia social de la jurisprudencia romana y las vicisitudes por las que atravesó para ir paulatinamente incorporándose al sistema de derecho positivo:

La sabiduría jurídico-positiva que, como al comienzo de este capítulo apuntamos, constituye la hazaña intelectual más original de Roma, se manifestó con proyección doctrinal en la obra de sus grandes jurisconsultos. Constituyen éstos un conjunto de especialistas del derecho orientados hacia la práctica, y que por ello elaboraron sus conceptos y clasificaciones sin divorciarse de la realidad viva. Su eficacia social hubo de verse acentuada por el hecho de que fuesen asociados en calidad de consejeros a la actividad de los magistrados encargados de la administración de justicia (pretor, *princeps* o emperador), llegando los más destacados a recibir el *ius respondendi*, o sea, el derecho de emitir dictámenes obligatorios. En todo caso, la doctrina jurídica, encerrada ya en trata-

73 *Ibid.*, p. 211.

dos generales (*Digesta*), ya en manuales para estudiantes (*Instituta*), o finalmente expuesta en forma de *responsa* sobre casos concretos, llegó a considerarse como parte integrante del *ius*. El valor del parecer de los autores más eminentes como fuente del derecho, sería consagrado más tarde en repetidas ocasiones, por ejemplo, en la famosa Ley de citas de Valentiniano III del 426. Pero es de lamentar que, por haberse perdido (con la excepción de las *Instituciones* de Gayo) tales escritos, los conozcamos esencialmente en la medida en que fueron acogidos fragmental y suvos en el *Corpus iuris* de Justiniano, en el que vino a desembocar toda la literatura jurídica anterior ⁷⁴.

La influencia de la jurisprudencia romana en la cultura del mundo occidental tuvo un alcance verdaderamente extraordinario, actuando primero de manera inmediata en la época de su florecimiento, y después, en la Alta y Baja Edad Media y aun en nuestros días, mediante la compilación bizantina patrocinada por Justiniano y la meritoria obra de los estudiosos boloñeses que propiciaron un fecundo renacimiento de la ciencia del derecho:

Difícilmente puede exagerarse la influencia ejercida por la jurisprudencia romana en el pensamiento jurídico posterior. Su sabiduría jurídica, acrisolada por el tiempo y enriquecida, a partir del siglo IV, por el cristianismo, fue incorporada al *Corpus iuris civilis*, promulgado en 529-534 por el emperador Justiniano (527-565), nutriendo los 50 libros del *Digesto* o *Pandectas*, y asimismo las *Instituciones* redactadas, bajo la dirección de Triboniano, por Teófilo y Doroteo, sobre la base de obras similares anteriores (en especial la de Gayo). De la mitad oriental del Imperio, pasó a Occidente siglos después a través de Italia con la propia compilación justiniana, principalmente a partir de la llamada recepción del derecho roma-

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 210-211.

no y del renacimiento de los estudios jurídicos iniciados en Bolonia (glosadores, postglosadores, *usus modernus Pandectarum*), hasta hoy. El derecho romano fue, así, con la filosofía griega y la religión cristiana, piedra angular en la construcción del mundo occidental ⁷⁵.

Como ya quedó suficientemente claro por lo expuesto hasta este lugar, la primera filosofía cristiana, como producto colateral de la nueva religión surgida en los albores del Imperio romano, tuvo su origen mucho antes del inicio de la Edad Media, gracias a la labor de una pléyade de apologistas, teólogos y filósofos que se nutrieron de la sabiduría pagana, principalmente de la corriente que dominó en las postrimerías de la Antigüedad grecolatina, el estoicismo, y tuvieron la habilidad de adaptarla, notablemente enriquecida, al espíritu, creencias y sentimientos de su religión. Estos pensadores, conocidos como Padres de la Iglesia (Padres orientales, predominantemente griegos, y Padres occidentales o latinos), configuran y dan nombre al primer período de la filosofía cristiana, la Patrística, que florece del siglo II al VIII (hasta los tiempos de Carlomagno) y tiene su máximo representante, sin duda alguna, en San Agustín de Hipona (354-430), cuyas ideas, vigorosamente plasmadas en un impecable y sabroso latín tardío, reflejan en lo general claras influencias platónicas recibidas a través del neoplatonismo de Plotino ⁷⁶.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 215.

⁷⁶ Cfr. G. FRAILE: *Historia de la Filosofía* (op. supra cit.), T. II-1 (*El Cristianismo y la Filosofía Patrística. Primera Escolástica*), 3a. ed. (actualizada por Teófilo Urdánaz), 1975, pp. 191-229.

Del Vecchio resume en forma excelente los lineamientos fundamentales del pensamiento jurídico-político agustiniano:

En su obra "*De civitate Dei*" desarrolló sus teorías en torno al Estado y al Derecho. En ninguna otra obra puede observarse mejor la antitesis entre el concepto griego clásico del Estado y el cristiano. SAN AGUSTÍN dibuja un contraste absoluto entre Iglesia y Estado, considerando al segundo no como necesidad natural, sino como efecto del pecado, como un mal derivado de la culpa original. Antes de ésta no existían ni señoríos, ni juicios, ni propiedad, etc. La *civitas terrena* (o sea el Estado) lleva, pues, en sí, la mancha de origen: los fundadores de Estados son a menudo fratricidas (CAÍN, RÓMULO). El Estado existe en cuanto que los hombres están alejados de la fe y por esto habrá de ser substituido por la *civitas Dei* (o *civitas coelestis*), que al fin ha de reinar ella sola. Por "*civitas Dei*" entiende SAN AGUSTÍN la comunión de los fieles, que constituyen como una especie de ciudad divina: porque los fieles están predestinados a participar eternamente en el reino de Dios ⁷⁷.

Considera Del Vecchio que San Agustín, por la difícil época que le tocó vivir y por su agitada vida personal, fue el iniciador de la línea "dura" en el pensamiento cristiano, tanto en cuestiones de teología dogmática y moral como en la doctrina jurídico-política, predominando en sus concepciones una visión catastrófica de la historia en la que los valores humanos son sacrificados en aras de la vida trascendente:

El Estado terreno tiene ciertamente un fin laudable, en cuanto se propone mantener la paz entre los hombres; pero esto debe hacerlo siempre de un modo subordinado a la Iglesia. El Estado puede justificarse sólo relativamente, en cuanto sirva

77 G. DEL VECCHIO: *op. cit.*, T. II, pp. 27-28.

de instrumento a la Iglesia (que es el verdadero Estado), en vista a que ésta consiga sus fines -[así, pues, debe reprimir la herejía]-. Finalmente el Estado terreno desaparecerá para hacer lugar al restablecimiento del reino de Dios. Esta concepción hosca y catastrófica de las cosas humanas se explica, en parte, por las experiencias políticas del tiempo de SAN AGUSTÍN (que vio el Imperio invadido por los bárbaros) y por sus mismas vicisitudes personales. En general, SAN AGUSTÍN elaboró la doctrina cristiana en todas las partes más duras de ella (predestinación, condenación eterna de la mayoría de los hombres, etc.). La Filosofía política de SAN AGUSTÍN representa el triunfo de la ascética: en tal concepción, que tiende a desvalorar al Estado, son exaltadas las aspiraciones ultramundanas, en detrimento de los valores humanos. Notemos, además, que el libro "*De civitate Dei*" es el primer ensayo de Filosofía de la Historia desde el punto de vista cristiano. SAN AGUSTÍN contempla en la Historia el cumplimiento de los designios de la Divina Providencia. Así considera, por ejemplo, la conquista de Roma por los bárbaros como un preámbulo del Juicio Divino ⁷⁸.

Si analizamos en forma más específica el pensamiento de San Agustín acerca del derecho, y muy particularmente del derecho natural, caeremos en la cuenta de que sus ideas han sido casi totalmente calcadas de las de los estoicos, sobre todo en su versión ciceroniana ⁷⁹, retocadas con algunas pinceladas platónicas y con oportunas adaptaciones al dogma católico, que se encontraba en pleno proceso de consolidación.

En efecto, para San Agustín el *derecho natural* o *ley natural* se deriva, por participación, de la *ley eterna (divina)*, a la que concibe como *la Razón y la Voluntad de Dios*, que manda la conservación del orden instituido en su creación y pro-

78 *Ibid.*, p. 28.

79 Vide *supra*, pp. 10- 18.

hibe su destrucción. La ley natural es una participación de la ley eterna en el hombre, a través de su razón, ya que se encuentra "transcrita en el alma racional". Las *leyes humanas* (*derecho positivo*), para ser genuinas leyes, deben inspirarse en la ley natural, única fuente de la verdadera *justicia*, a la que San Agustín concibe en un sentido muy amplio (recordemos su filiación platónica), pues incluye la virtud de la piedad, orientada a darle a Dios lo suyo. El papel del derecho positivo (leyes humanas) consiste en conservar coactivamente el orden y la paz en la comunidad de los hombres, organizada bajo la inspiración del *amor*. Finalmente, quizá lo más genial de la filosofía jurídica agustiniana sea su concepción del *derecho natural* como un orden *absoluto* pero a la vez *adaptable* a las cambiantes situaciones y circunstancias de la vida, pues distintas circunstancias o situaciones deben ser reguladas por distintas normas de derecho natural, lo cual está previsto de antemano por la Mente Divina en la ley eterna; doctrina que el P. Francisco Suárez ampliaría y sistematizaría brillantemente doce siglos más tarde ⁸⁰.

La idea de San Agustín mencionada al final del párrafo precedente, retomada y enriquecida por Suárez, es, como ya se habrá notado, el tema central de mi tesis.

⁸⁰ Cfr. L. RECASENS SICHES: *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez...*, pp. 32-35. Cfr. ítem CARL JOACHIM FRIEDRICH: *La Filosofía del Derecho* (traducción del alemán, ampliada con adiciones del autor, por Margarita Alvarez Franco); 1a. reimpr. de la 1a. ed. en español, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, no. 179), México, 1969, pp. 61, 64 y 65.

1.3. LA PRIMERA ESCOLÁSTICA. ALTA ESCOLÁSTICA
O ESCOLÁSTICA MEDIEVAL DEL APOGEO
(SIGLOS XII-XIII)

Tras tocar a su fin la semibarbarie de la Alta Edad Media (siglos V-X), en la que sólo brillaron, como luces excepcionales, primero la patrística y luego el efímero renacimiento carolingio de finales del siglo VIII y principios del IX (Carlomagno, hijo de Pipino *el Breve* y nieto de Carlos Martel, nació en 742, reinó sobre los francos a partir de 768, fue coronado Emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico en 800 por el Papa San León III y murió en 814), la recuperación de las obras de Aristóteles a fines del siglo XII fue un factor decisivo para el desarrollo y consolidación de lo que se conoce como primera escolástica, alta escolástica o escolástica medieval del apogeo. Este poderoso movimiento renovador de la filosofía cristiana alcanzó su clímax en el siglo XIII y tuvo como figura cimera a Santo Tomás de Aquino (1225-1274), autor de una de las más grandiosas, sistemáticas y originales síntesis filosóficas de la historia del pensamiento universal, en la que aprovechó y desarrolló, con crítico sentido de independencia, elementos de casi todos los sistemas precedentes, pero muy particularmente del de Aristóteles ⁸¹.

81 Cfr. G. FRATILE: *Historia de la Filosofía* (op. supra cit.), T. II-2 (*Filosofía Judía y Musulmana. Alta Escolástica: Desarrollo y Decadencia*), 3a. ed. (actualizada por Teófilo Urdanoz), 1975, pp. 259-474, donde puede leerse una magnífica síntesis del vasto pensamiento filosófico del Aquinate. Para este mismo propósito, cfr. ítem F. C. COPLESTON: *El Pensamiento de Santo Tomás* (trad. del inglés por Elsa Ce-

Ante el Doctor Angélico, verdadero coloso del pensamiento no sólo cristiano, sino universal, palidecen los demás protagonistas de la gloriosa escolástica del siglo XIII, entre los que se cuentan, por mencionar a unos cuantos, pensadores de la talla de San Alberto Magno (maestro de Sto. Tomás en París y en Colonia), San Buenaventura, Roger Bacon, Raimundo Lulio y Juan Duns Escoto ⁸².

Generalmente, cuando se habla de la escolástica, sobre todo la del período que ahora analizo, sus partidarios suelen encumbrarla como modelo de perfección casi absoluta, mientras que sus detractores optan en forma simplista por hacer todo lo contrario. El profesor Del Vecchio se coloca en el justo medio y nos habla con gran comedimiento de sus virtudes y sus vicios, ofreciéndonos de ella una visión crítica que me parece muy centrada:

Con la ESCOLÁSTICA se da un retorno parcial a la Filosofía clásica. En la segunda mitad de la Edad Media, varias obras -especialmente de la Filosofía griega- que en el oscuro período precedente, ora se habían perdido, ora habían permanecido ignoradas, fueron reencontradas y obtuvieron de nuevo los merecidos honores. Sin embargo, se estudiaron con el prejuicio dogmático, queriendo ponerlas de acuerdo, a toda costa, con los dogmas cristianos. Este es el carácter fundamental de la Filosofía escolástica. ARISTÓTELES deviene el

cilia Frost); 1a. reimpr. de la 1a. ed., Fondo de Cultura Económica (Breviarios), México, 1969, particularmente las pp. 241-268, donde se exponen las nociones tomistas de ley eterna, ley natural y ley positiva.

82 Cfr. G. FRAYLE: *Historia de La Filosofía*, I. II-2 (supra cit.), pp. 232-255, 176-203, 219-223 y 504-530.

maestro por excelencia, pero estudiado e interpretado desde tal punto de vista, *no siempre fue expuesto en su auténtico sentido*. Así acontece, que cuando después la Filosofía del Renacimiento (p. ej. TELESIO, BACON) reaccionó contra la Escolástica, se declaró también antiaristotélica. Pero ARISTÓTELES efectivamente fue violentado y dogmatizado por la Escolástica. Los escolásticos realizaron verdaderos milagros de ingenio en la reelaboración de los dogmas y en el esfuerzo de ponerlos en armonía con la Filosofía clásica. Su agudeza y su habilidad dialécticas, especialmente en el distinguir y subdistinguir, no han sido superadas. Aun conservando el carácter dogmático, la Filosofía escolástica trató de desarrollar los dogmas cristianos mediante un análisis racional, en cuanto lo permitían los límites impuestos por la fe. La influencia del pensamiento clásico es, sin embargo, bien visible ⁸³.

En el siguiente párrafo, Del Vecchio resume la doctrina de Santo Tomás, a quien considera el principal representante de la escolástica y cabeza doctrinal del catolicismo, acerca de la ley eterna, la ley natural y la ley humana o derecho positivo:

SANTO TOMÁS dotó al pensamiento cristiano de la más orgánica de sus sistematizaciones. Resumiré aquí sólo la parte que concierne a nuestra disciplina. El fundamento de la doctrina jurídica y política de SANTO TOMÁS radica en la distribución de tres órdenes de leyes: *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana*. La *lex aeterna* es la misma Razón Divina que gobierna el mundo y la Voluntad de Dios comunicada por revelación y que debe ser aceptada por la fe. La *lex naturalis* es cognoscible por los hombres, mediante la razón, y es una copia imperfecta y parcial de la *lex aeterna*: es, en suma, aquella parte de la ley eterna que se refiere a la conducta humana y puede ser racionalmente conocida en la conciencia. La *lex humana* es producto del hombre (*"lex ab hominibus inventa, secundum*

.83 G. DEL VECCHIO: *op. cit.*, T. II, p. 29 (la letra cursiva es mía).

quam in particulari disponuntur quae in lege naturae continentur"); es, o mejor dicho, debe ser, una aplicación particular de la ley natural. Puede derivar de la ley natural *per conclusionem* o *per determinationem*, según que la ley humana represente la resultante de premisas de la *lex naturalis*, como conclusión de un silogismo, o bien constituya una ulterior especificación de aquello que está afirmado *in genere* en la ley natural. Se plantea el siguiente problema práctico: ¿debe ser obedecida la ley humana, cuando se halle en contradicción con la ley eterna o la ley natural? Esto es, ¿hasta qué punto debe el ciudadano obedecer las leyes del Estado? Según la doctrina tomista, la *lex humana* debe ser obedecida aun cuando vaya contra el bien común, es decir, aunque constituya un daño, por razón de la conservación del orden ("*propter vitandum scandalum vel turbationem*"); pero no debe, en cambio, ser obedecida, cuando implique una violación de la *lex divina* ("*contra Dei mandatum*"). Tal sería, por ejemplo, una ley que impusiere un culto falso ⁸⁴.

Como puede verse, sigue viva en Sto. Tomás, y lo seguirá para siempre en el iusnaturalismo cristiano, la grandiosa concepción estoica de las relaciones entre la razón divina, la ley eterna, el derecho natural y el derecho positivo, como piedra angular de toda la filosofía del derecho.

Debo señalar, por otra parte, que el problema práctico de la obediencia o desobediencia al derecho positivo injusto según Sto. Tomás, ha sido expuesto aquí en forma demasiado simple por Del Vecchio, de modo tal que se presta a la mala interpretación de que la ley humana contraria al bien común debe

84 *Ibid.*, pp. 29-30. Traduzco, en su orden, las frases de Sto. Tomás que Del Vecchio cita entre comillas: "ley inventada por los hombres, conforme a la cual se dispone en particular lo que está contenido en la ley natural"; "a fin de evitar el escándalo o la perturbación" (del orden); "contra un mandamiento de Dios".

ser obedecida *siempre*, porque su desobediencia provoca *siempre* escándalo y una injustificable perturbación del orden público; y no es ésta la doctrina del Aquinate, quien lo único que afirma en este pasaje es que las leyes humanas injustas (que pueden serlo porque no se ordenan al bien común sino a satisfacer la ambición y las ansias de gloria del gobernante, porque son dictadas sin estar facultado para ello, o porque distribuyen una carga en forma inequitativa entre los miembros de la comunidad) sólo podrían obligar en conciencia y deberían ser obedecidas en caso de que su desobediencia provocara escándalo o grave alteración del orden público, de tal manera, pues, que acarreará males mayores que los que trataba de evitar (y la obediencia constituyera, por lo tanto, un mal menor). Pero en principio dichas "leyes" ni siquiera merecen el nombre de tales, y no obligan en conciencia ni deben ser obedecidas. Me parece muy importante hacer esta aclaración porque Del Vecchio parece atribuir a Sto. Tomás un carácter excesivamente conservador, que definitivamente no tiene. Y a las pruebas me remito, yéndome al texto original:

Iniustae autem sunt leges dupliciter. Uno modo, per contrarietatem ad bonum humanum, e contrario praedictis: vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune. Et huiusmodi magis sunt violentiae quam leges: quia, sicut Augustinus dicit, in libro *De lib. arb.* *lex esse non videtur, quae iusta non fuerit.* Unde tales leges non obli-

gant in foro conscientiae: nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo debet cedere, secundum illud Mt. 4, 40-41: *Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium.*

Alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum: sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam. Et tales leges nullo modo licet observare: quia sicut dicitur Act. 5, 29, *obedire oportet Deo magis quam hominibus*⁸⁵.

MI TRADUCCION: Ahora bien, las leyes son injustas de dos maneras. De un modo, por oposición al bien humano, por lo contrario de lo dicho con anterioridad: ora por el fin, como cuando un gobernante impone a sus súbditos leyes onerosas que no tienden a la utilidad común, sino más bien a la propia ambición o gloria; ora también por el autor, como cuando alguien expide una ley más allá de la potestad que le ha sido conferida; ora también por la forma, por ejemplo cuando se distribuyen cargas entre la multitud de manera inequitativa, aunque se ordenen al bien común. Y éstas son más actos de violencia que leyes: porque, como dice San Agustín en el libro *Del libre albedrío*, *no parece ser ley la que no sea justa*. Por lo cual tales leyes no obligan en el fuero de la conciencia: a no ser, acaso, para evitar el escándalo o el desorden público, para lo cual también el hombre debe ceder en su derecho, según aquello de San Mateo, 4, 40-41: *Si alguien te obliga a caminar una milla, vete con él otras dos; y si alguien te*

85 SANCTUS THOMAS AQUINAS: *Summa Theologica*, I-II, q. 96, a. 4; tertia editio, La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C.), Madrid, 1961-1965, Vol. II (1962), pp. 625-626.

Según nota del editor, la cita que Sto. Tomás hace de SAN AGUSTIN está tomada del L. 1, C. 5 de la obra *De Libero Arbitrio*, que se encuentra en la columna 1227 del Vol. 32 del Migne (Patrología latina).

La cita del *Evangelio* de SAN MATEO está equivocada (no sé si el error es de Sto. Tomás o del editor), pues no se encuentra en el Capítulo 4, sino en el 5. Además, el Doctor Angélico transcribió invertidos los versículos 40 y 41: cfr. *Sagrada Biblia* (trad. Bover-Cantera); 6a. ed., La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C.), Madrid, 1961, pp. 1151-1152. Cfr. item *Sagrada Biblia* (trad. Nascar-Colunga); 15a. ed., La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C.), Madrid, 1964, p. 1001.

quita la túnica, dale también el manto.

De otro modo, las leyes pueden ser injustas por oposición al bien divino: como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría o a cualquiera otra cosa que sea contra la ley divina. Y de ninguna manera está permitido observar tales leyes: porque como se dice en los Hechos de los Apóstoles, 5, 29, *hay que obedecer a Dios más que a los hombres.*

La posición de Santo Tomás ante el eterno problema del derecho positivo injusto, no sólo no es conservadora, contra lo que parece insinuar el Prof. Del Vecchio, sino que se ubica en un plano verdaderamente revolucionario, ya que con toda claridad sostiene el derecho de resistencia pasiva y activa contra las leyes injustas del usurpador (tirano en cuanto al título, o gobernante con ilegitimidad de origen, como dirían después los clásicos españoles de la escolástica renacentista), y en cuanto a las leyes injustas del auténtico gobernante (tirano en cuanto al régimen, o gobernante con legitimidad de origen pero con ilegitimidad de ejercicio, según la clasificación expresa de los clásicos hispanos), indudablemente (como se desprende, entre muchos otros, del pasaje que acabo de citar en forma textual) considera lícita la resistencia pasiva (desobediencia de las leyes), y las más recientes investigaciones demuestran con casi completa seguridad que en situaciones extremas también admite la licitud de la resistencia activa (recurso a la violencia), llegando incluso a defender -en ciertos casos y con determinadas condiciones- el mismo tiranicidio.

Realizar una investigación directa y detallada sobre estas cuestiones en Santo Tomás, excedería con mucho los objetivos de mi tesis, por lo que me limitaré a presentar una síntesis de la brillante exposición que a este respecto nos ofrece el maestro Recaséns.

La ley que por razones de materia, de competencia o de forma es injusta, no obliga en conciencia, salvo que su desobediencia pudiera ocasionar gran desorden social. Sin embargo, ni siquiera en este último caso debe ser obedecida si manda algo deshonesto ⁸⁶.

La teoría del derecho a la resistencia contra la autoridad injusta no es en Santo Tomás un elemento accidental, sino una pared maestra de su sistema jurídico-político. La diferencia entre tirano en cuanto al título y tirano en cuanto al régimen no se encuentra en forma expresa, pero sí está implícita con suficiente claridad en su doctrina. Si un usurpador o invasor se apodera del gobierno violentamente contra la voluntad de los ciudadanos o les arranca un falso consentimiento por medio de la coacción, es indudablemente lícita la resistencia activa (revolución) del pueblo en contra suya, porque la situación de ese pseudogobernante no se funda en la justicia ni en el derecho de dominación, sino en la violencia o simple poder *de facto*, y así como cualquier persona puede lícitamente recuperar lo que contra derecho le fue quitado, también el

86 Cfr. L. RECASENS SICHES: *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez...*, p. 80.

pueblo o cualquiera de sus miembros está moralmente facultado para reconquistar la libertad que le fue robada, siendo lícito incluso, si no se puede recurrir a otro medio, matar al tirano, sin que se necesite para ello una delegación por parte de la comunidad, y quien así actúe con el fin de libertar a la patria merece ser alabado y recompensado ⁸⁷.

El Doctor Angélico establece implícitamente el concepto de tirano en cuanto al régimen o conducta gubernativa (gobernante con legitimidad de origen pero con ilegitimidad de ejercicio) al referirse al que, sin ser un usurpador o invasor, a través de sus actos de gobierno no busca el bien del pueblo, sino su ventaja particular, cayendo así en la tiranía, crimen mucho más grave que el de los ladrones, asesinos y traficantes de esclavos, porque hace lo mismo que ellos, pero en escala mucho mayor. La exhaustiva investigación del profesor Tischleder ha resuelto la vieja controversia entre los intérpretes de Santo Tomás acerca de su posición frente al derecho de resistencia, principalmente la activa, contra esta forma de tiranía. Como ya se dijo, el Aquinate establece como regla general que las leyes injustas impuestas por el gobernante legítimo que con ello cae en la tiranía, no obligan en conciencia, e incluso es un deber desobedecerlas cuando además de ser injustas imponen una conducta deshonesta. Esto por lo que respecta a la resistencia pasiva contra tal tirano. En cuanto a la resistencia activa o revolución contra el mismo (el aspecto de

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 103.

la teoría tomista sobre el que existían dudas entre los investigadores), Tischleder establece que, según Santo Tomás, no comete el pecado de sedición quien se levanta en armas contra el príncipe tirano, aunque no se trate de un usurpador, fundando su interpretación en los siguientes razonamientos: en primer lugar, porque al aseverar lo anterior el Aquinate habla en forma general, y cuando quiere referirse específicamente al usurpador suele usar el término *hostis extraneus* (enemigo extraño), y a la resistencia activa contra el mismo no la llama sedición, sino *bellum justum* (guerra justa); en segundo lugar, porque al referirse al levantamiento contra el príncipe tirano, Sto. Tomás dice que la opinión del pueblo suele dividirse, ya que una parte quiere conservarlo y otra derrocarlo, de donde se sigue casi de seguro que no está presuponiendo una usurpación súbita y violenta, sino un período anterior de gobierno normal; y en tercer lugar, porque no menciona el hecho de la usurpación, sino que únicamente comenta el hecho del apartamiento del bien común. El Doctor Angélico afirma en forma expresa que merecen alabanza quienes libran del poder tiránico a la multitud, aunque con ello se produzca inevitablemente una cierta división en el pueblo, y tacha de mayor revolucionario al tirano, puesto que por su ambición contraria al bien común provoca la discordia y el motín en su pueblo. Sublevarse contra un régimen así, por lo tanto, no es un acto inmoral de insumisión, sino de legítima defensa, y sólo podría ser un deber moral soportar la tiranía cuando la revolución hubiera de ocasionar a la comunidad mayores daños que aquélla, por ejemplo

cuando la insurrección no ha sido debidamente preparada o se carece de la capacidad realista para llevarla a buen término ⁸⁸.

Sin embargo, el mismo Tischleder admite, después de su minuciosa investigación, que en la doctrina de Sto. Tomás no queda claro quién tiene el derecho de iniciar la rebelión armada contra el tirano: el pueblo en cuanto tal, una determinada parte de él, o cualquier individuo; pero se inclina a pensar que en armonía con la integridad de la teoría tomista es razonable sostener que el Aquinate reconoce ese derecho a cualquier persona que tenga corazón para sentir la miseria de su pueblo oprimido por la tiranía ⁸⁹.

Solamente en un caso reconoce el gran escolástico con toda claridad a un particular el derecho de resistencia activa, a saber: cuando el gobernante pretenda despojarlo injustamente de algo por medio de la fuerza, ya que esta acción se equipara al asalto en un camino y con ella el príncipe se degrada a la categoría de bandido contra el que puede ejercerse la legítima defensa, salvo cuando ésta pudiera tener consecuencias tan graves que resultara de ella un mal mayor que el que se trataba de evitar, en cuyo caso hay que atenerse al principio de cordura que aconseja tolerar temporalmente la tiranía moderada, antes que exponerse -actuando contra el tirano- a peligros más graves que la tiranía misma ⁹⁰.

88 Cfr. *ibid.*, pp. 103-105.

89 Cfr. *ibid.*, p. 106.

90 Cfr. *ibid.*

En cuanto al tiranicidio con respecto al que no es un usurpador o invasor, sino gobernante con título legítimo pero convertido en tirano por su conducta contraria a la justicia y al bien común, Santo Tomás prohíbe en forma expresa y terminante que se lleve a cabo por autoridad privada, ya que permitirlo sería altamente peligroso para el pueblo y sus dirigentes, habida cuenta de que los malhechores estarían de ordinario dispuestos a hacerlo con el fin de apoderarse del gobierno ⁹¹.

Concluye Recaséns insistiendo en que, de acuerdo con la teoría tomista, en todo caso (ya se trate del usurpador o del príncipe tirano) la resistencia activa debe verse como un último recurso, es decir, sólo es lícita cuando no exista otro medio o instancia a que apelar ⁹².

Volvamos a los comentarios del Prof. Del Vecchio acerca de la doctrina de Santo Tomás, y veamos lo que opina sobre su teoría del Estado:

En la doctrina del Estado resulta todavía más visible la influencia de ARISTÓTELES; y se acusa también la mayor diferencia entre la teoría de SANTO TOMÁS y la de SAN AGUSTÍN. Para SANTO TOMÁS

91 Cfr. *ibid.*

92 Cfr. *ibid.*, p. 107. El maestro Recaséns basa toda esta exposición en las siguientes obras de SANTO TOMÁS: *Summa Theologica; II Sent. (Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi)*, mejor conocido como Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo); y *De regimine principum* (Del gobierno de los príncipes), también conocido como *De rege et regno* (Del rey y el reino); así como en la obra del notable investigador alemán P. TISCHLEDER: *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule* (Origen y titulares del poder político según la doctrina de Sto. Tomás y su escuela); Gladbach, 1923.

el Estado es un producto natural y necesario, destinado a la satisfacción de las necesidades humanas: deriva de la naturaleza sociable del hombre; y existiría aun independientemente del pecado. El Estado tiene la misión de garantizar la seguridad de los hombres asociados y de promover el bien común: es una imagen del reino de Dios. Con esto se da una rehabilitación del concepto del Estado, en contraste con la teoría de SAN AGUSTÍN. Sin embargo, en otro sentido no se varía la concepción fundamental de éste, pues también SANTO TOMÁS concibe el Estado como subordinado a la Iglesia, de la cual es vasallo; y a la cual debe siempre obedecer ayudándola para la consecución de sus fines. Un Estado que se resiste a la Iglesia no es legítimo; no debe existir. El Papa, como representante del Poder Divino, tiene el derecho de castigar a los soberanos, y puede dispensar a los súbditos del deber de obediencia a éstos, desligándolos del juramento de fidelidad. Esto tiene gran importancia en la Historia política de la Edad Media ⁹³.

Recaséns, sin mencionarlo por su nombre y quizá sin tenerlo siquiera en mente, critica a su maestro por presentar de manera tan tajante y sin matices esta interpretación del concepto tomista del Estado como absolutamente teocrático, al señalar los distintos puntos de vista desde los que se debe examinar la cuestión si se quiere proceder con verdadero rigor científico y hacer justicia al pensamiento del Aquinate:

Funda, pues, SANTO TOMÁS la autoridad del Estado, de un modo exclusivamente filosófico, exento de contactos con el dogma revelado y ajeno a los principios de la Teología. El poder político es algo exigido por la naturaleza del Estado. Ninguna intromisión teológica implica el principio *omnis potestas a Deo*, sino la expresión de la teoría metafísica, que ve en Dios la fuente y sostenimiento de todo orden ético (empleando esta palabra en su

más lato sentido).

Cuestión harto interesante es la que gira en torno a las relaciones del Estado con la Iglesia y el Poder civil con el Papa y Episcopado, según el pensamiento de SANTO TOMÁS DE AQUINO. Interesante lo es este problema no sólo por la significación de la teoría tomista, sino de un modo especial por haberse planteado en torno a la misma apasionadas discusiones, en las que jugaron muchas veces decisivo papel los prejuicios. Aparte de la rémora que en la tarea científica hayan podido significar éstos, la causa de que la discusión se haya prolongado durante largo tiempo, y esté hoy todavía en curso, fué el no distinguir previamente los puntos de vista desde los cuales tal problema puede ser estudiado. Las relaciones de la Iglesia con el Estado, de la Religión con la Política pueden ser objeto de diversos estudios: considerarlas desde un punto de vista sociológico, es decir, fundándose en hechos reales; atender a ellas fijándose en las teorías puramente filosóficas sobre dicho problema; enfocarlo partiendo de la dogmática teológica; o mirarlo sólo a través de las leyes y doctrina canónicas. El carácter sintético de las obras del saber medieval dificulta ciertamente la separación de estos puntos de vista; pero trabajando con rigor mental cabe deslindar en el pensamiento de un autor estas diversas provincias. Siguiendo este método impuesto por un deber de pulcritud mental y probidad científica, cabe afirmar que desde el punto de vista exclusivamente jurídico y político, SANTO TOMÁS funda el poder civil independientemente de la Jurisdicción eclesiástica, y opera sólo con los conceptos de autoridad y ciudadano y no con nociones teocráticas y distinciones entre creyentes y no creyentes. Los contenidos religiosos que se atribuyen al Estado dimanar de puntos de vista dogmáticos, canónicos, morales y políticos, pero no de la estricta teoría sobre el Estado.

(...) Basta hacer constar que SANTO TOMÁS elaboró una doctrina del Estado desde un punto de vista puramente filosófico, sirviéndose sólo de las luces naturales de la razón; sin que esto le impidiera profesar, desde otro punto de vista, doctrinas de tipo teológico. Y es necesario dejar bien sentado esto, si se tiene en cuenta los ligeros juicios que algunos autores han emitido sobre la labor filosóficojurídica y política del gran dominico, motejándola de mera concepción teocrática, dictamen que ha sido engendrado, a veces por prejuicios, a veces también, por haber procedido con harta superficialidad⁹⁴.

94 L. RECASENS SICHES: *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez...*

Pienso que tanto Recaséns como Del Vecchio tienen su parte de razón. El primero, porque con su enfoque nos brinda la oportunidad de aprovechar al máximo la estupenda teoría del Estado de Santo Tomás desde un punto de vista estrictamente racional, simplemente depurándola de todos los aspectos y conclusiones que no procedan del razonamiento natural, con lo cual pierde el inconveniente de su carácter teocrático, tan molesto para la mentalidad de nuestros días. Y el segundo, porque no deja de ser cierto que es puramente metodológica la posibilidad de separar en la teoría del Aquinate las conclusiones de inspiración dogmático-religiosa de las de validez filosófica, ya que en la integridad vital de su pensamiento dicha separación es imposible, puesto que, como todos los verdaderos escolásticos, Santo Tomás antepone su calidad de teólogo a la de filósofo y no puede ni quiere soltar las amarras de su especulación natural, por lo que muchas veces su libertad de pensamiento tiene que ceder ante la imposición del dogma, so pena de aventurarse en los peligrosos terrenos de la herejía. Esta es la razón por la que, independientemente de todas las posibles distinciones teóricas, en la práctica la concepción estatal tomista influyó en su época y en la posteridad mandando por delante sus tendencias marcadamente teocráticas y sirviendo de apoyo doctrinario a lamentables intrusiones y abusos de poder por parte de la Iglesia, lo que no podía menos de motivar -y en esto estoy completamente de acuerdo

pp. 86-88. *Omnia potestas a Deo* = Todo poder proviene de Dios (la traducción es mía).

con Del Vecchio- una violenta y justificada oposición al to- mismo político y a quienes lo usaban de pretexto para la sa- tisfacción de ambiciones personales que poco o nada tenían que ver con los fines esencialmente espirituales de la Iglesia, oposición que muy pronto cristalizó en la ya proverbial pugna entre güelfos y gibelinos:

...Surgió una oposición a la teoría tomista. Es evidente que de hecho tendía a hacer de la Iglesia el único poder absoluto, sacrificando ante ella todas las demás autoridades, y especialmente pre- juzgando la soberanía del Estado. Era, pues, natu- ral que surgiese una reacción, una defensa para reafirmar la independencia del Estado contra las pretensiones de ingerencia por parte de la Igle- sia, tanto más cuanto que todavía estaba bien viva la tradición del Estado romano, que se prolongaba virtual o formalmente en el Imperio. Roma repre- sentaba (para la mente de la Edad Media) el Estado universal, el Estado por excelencia. Existían, pues, como dos elementos cardinales sobre los cua- les se apoyaba la vida política medieval: el Papa- do y el Imperio. Sobre las relaciones entre estas dos autoridades supremas se discutía también a me- nudo en términos simbólicos, tomando argumentos de los textos sagrados. En el Evangelio de SAN LU- CAS, en un pasaje singularmente famoso, se dice que Dios instituyó dos espadas, esto es, dos podes- res sobre la Cristiandad: una temporal y otra es- piritual. Este dualismo era admitido por ambos partidos, tanto por el güelfo como por el gibelino; pero el primero afirmaba que, aun derivando los dos poderes de la Divinidad, sólo la Iglesia puede ser intérprete inmediato del querer del Cie- lo, mientras que, en cambio, el Estado deriva sus facultades únicamente de un modo mediato a través de la Iglesia; de suerte que al Papa le correspon- de también el derecho de deponer y de castigar al Emperador. El partido gibelino, por el contrario, afirmaba que el poder civil es paralelo, y por tanto independiente, del poder religioso; y depen- de sólo y directamente de Dios ⁹⁵.

Además de las repercusiones negativas que los aspectos dogmáticos de la doctrina tomista del Estado tuvieron históricamente en el terreno práctico, Del Vecchio encuentra en la filosofía jurídico-política de Santo Tomás considerada en general, un defecto teórico que resulta grave para su mentalidad neocriticista y liberal:

Esta es, en resumen, la teoría tomista. Tiene un defecto teórico: el hablar mucho más de autoridad que de libertad. El individuo es considerado como pasivo, frente a la autoridad que domina el mundo. El hombre no es ya el centro, el autor de las leyes, sino su objeto: ya no le es reconocida su autonomía, ni en el orden teórico (como sujeto de conocimiento), ni en el práctico (como sujeto de acciones). Por el contrario, domina la heteronomía⁹⁶.

Nótese el sentido kantiano con que plantea Del Vecchio el problema de la dignidad y la libertad del hombre, como oposición drástica entre autonomía y heteronomía de la voluntad. En lo personal, no creo que nuestra dignidad y libertad verdaderas -como criaturas que al fin y al cabo somos- puedan radicar en una autonomía absoluta con respecto a todo y a todos, incluido nuestro Creador, único Ser absolutamente autónomo. Por otra parte, Del Vecchio exagera la significación de la heteronomía que según él predomina en la doctrina de Santo Tomás, a la que injustamente parece atribuir un carácter represivo y totalitario, sin tomar en cuenta la profunda vocación libertaria en que se inspiran su abierta defensa de la

96 *Ibid.*, p. 31.

resistencia pasiva y activa contra los tiranos ⁹⁷ y su teoría de la soberanía popular, que lo convierte en uno de los más importantes precursores de la moderna democracia representativa. Esta última faceta del grandioso pensamiento aquiniano es iluminada por Recaséns en los siguientes párrafos:

Que el Estado posea una magnitud propia, distinta de la de los individuos que lo forman, trae consigo la consecuencia de que el poder de hacer las leyes no puede pertenecer a una esfera privada, sino que ha de estar en manos de la autoridad pública. Como quiera que el fin de la Ley es el bien común, sólo es capaz de elaborarla, o bien toda la comunidad, o bien la persona oficialmente delegada por ésta. El uso de la coacción para hacer cumplir la Ley es función exclusivamente pública. La autoridad monopoliza, pues, la coacción jurídica.

La afirmación de que el poder del Estado tiene un carácter supraprivado lleva necesariamente a la consecuencia de que no puede corresponder por título propio a ninguna persona individual ni colectiva como tales. Puesto que el poder del Estado encuentra su justificación en el fin específico de la comunidad política, o sea en el bien común, sólo puede ser atribuido al todo social. Según el Derecho natural, la comunidad es titular del poder público. SANTO TOMÁS se pregunta: *Cujus est ordinare ad bonum commune?* A lo cual contesta: *Ordinare aliquid in bonum commune est totius multitudinis: quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus cujus est proprius ille finis.* Así como toda persona individual disfruta de la capacidad y del derecho de dirigirse al cumplimiento de su fin, así también la comunidad política no sólo es objeto del poder público, sino sujeto del mismo, por imperio de la ley natural.

Ahora bien: el que la comunidad política posea en sí misma el poder inmanente de dirigirse con autonomía hacia su fin, no impide que el todo social pueda hacerse representar por una o varias personas individuales, siempre que esto suceda en méritos de un libre contrato (llamado "*pactum politicum*" o *subiectionis*), el cual jamás implicará

97 Vide *supra*, pp. 64-72.

una renuncia de ese derecho de la comunidad a ser ella sola titular primario del poder, cosa que se deriva de la dignidad que le corresponde esencialmente, como organismo moral. El poder de dar leyes puede atribuirse a un individuo o grupo de ellos, sólo en calidad de representante o delegado de la comunidad, y jamás en méritos de un título personal propio. Originariamente sólo el todo social es el titular de dicho poder. La condición y fundamento jurídico del ejercicio del mismo por otras personas distintas de la comunidad política entera, puede radicar sólo en una libre decisión de ésta; y las personas a quienes se confiere el poder público actúan como *gerentes vicem totius multitudinis*, esto es, como delegados o administradores de este derecho del pueblo ⁹⁸.

Aun cuando el derecho natural no prescribe como obligatoria ninguna de las formas puras de gobierno en particular, por lo que todas son potencialmente lícitas, Santo Tomás se inclina de hecho por una especie de monarquía aristocrático-democrática:

SANTO TOMÁS estima que la prudencia aconseja como preferible una constitución política mixta sobre la base de monarquía electiva. Junto al rey y subordinado al mismo, conviene que haya un Senado aristocrático; y que se dé entrada al factor democrático confiriendo al pueblo el derecho de elección del monarca y del Senado ⁹⁹.

En esta exposición del iusnaturalismo tomista, no puedo pasar por alto la magnífica síntesis que de él nos ofrece el

98 I. RECASENS SICHES: *Estudios...*, T. II, pp. 40-41. Traduzco, en su orden, las frases que aparecen en latín: ¿A quién le corresponde ordenar el bien común? / Ordenar algo hacia el bien común le corresponde a toda la multitud: porque de la misma manera, en todas las demás cosas, ordenar hacia el fin le corresponde a aquél de quien es propio ese fin. / "Pacto político" o de sumisión. / Quienes hacen las veces de toda la multitud.

99 *Ibid.*, p. 41.

P. Villoro, quien empieza por encomiar las cualidades del Doctor Angélico como erudito y pensador de talla universal:

Mente clara y vigorosa, profunda y sistemática, a la vez equilibrada y atrevidamente audaz en sacar las conclusiones implícitas en las premisas, el "doctor angélico" construye la obra más amplia, coherente y robusta que nos ha legado pensador alguno. Se trata fundamentalmente de una obra teológica, como lo implica su principal tratado: la *Suma Teológica*. Es también una obra de síntesis, donde queda incorporado lo más fecundo del pensamiento anterior, tanto pagano como cristiano, desde el concepto del ser de Parménides hasta las visiones místicas de San Agustín, pasando por la lógica aristotélica y la moral estoica. Desde las alturas de su fe cristiana, Santo Tomás todo lo mide y pondera, todo lo sujeta al análisis de su razón poderosa, pero sin olvidar nunca que su obra no es más que un instrumento para explicar Dios al hombre y para ayudar "el movimiento de la criatura racional hacia Dios"¹⁰⁰.

En marcado contraste con el punto de vista de los juristas actuales, la noción del derecho de Santo Tomás es de índole esencialmente moral, como lo demuestra el hecho de que para él, en las relaciones de analogía que se establecen entre las diversas acepciones del término "derecho", el analogado principal no es el derecho objetivo (sistema de normas), sino *la cosa justa* que dichas normas regulan:

Por "derecho" (*ius*) Santo Tomás entiende "la misma cosa justa", en tanto que "la ley es una constitución escrita; y de ahí que la ley no sea el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del derecho", es decir, el "derecho" es la cosa misma ordenada según Justicia, es el orden

objetivo metafísico, del cual la Ley es sólo una formulación. Las leyes y todas las modalidades del orden normativo han de ser determinadas desde el objeto, a partir de la *res iusta*. Lo justo no es, por consiguiente, para Santo Tomás un ideal lejano; es una exigencia inmediata del orden de las relaciones de los hombres. Lo justo no puede ser lo imposible, por hermoso que éste sea; es una exigencia que debe realizarse ahora y aquí (*hic et nunc*), de acuerdo con las posibilidades permitidas por las circunstancias.

Santo Tomás nos explica así -y mejor que ningún otro- la noción moral del Derecho. Para él, el analogado principal de esta palabra no es el Derecho Objetivo sino "lo justo". Las normas jurídicas valen principalmente porque formulan exigencias de Justicia que brotan del orden objetivo metafísico de los seres y sólo en segundo lugar por la autoridad de quien las promulga. Es decir, el Derecho se buscaba primeramente en las facultades y exigencias morales que tenía una persona sobre otra u otras, o sobre una cosa; sólo después se consideraba lo que decía la Autoridad sobre el caso.

El modo de pensar de Santo Tomás, que es también el de toda la tradición jurídica hasta la aparición de otra mentalidad jurídica como consecuencia de las ideas de la Revolución Francesa, ya no suele ser entendido por la mentalidad moderna. El jurista de hoy día se preocupa principalmente por el Derecho Objetivo promulgado por la Autoridad y la consideración de la Justicia, cuando se da, ocupa un segundo plano. Por eso dijimos que, para nuestro modo de pensar moderno, el analogado principal de la palabra "derecho" es el Derecho Objetivo; para la mentalidad antigua, tan bien expuesta por Santo Tomás, lo era "lo justo" y el Derecho Objetivo no es más que una constitución escrita por la que la Autoridad exige se cumpla lo que es justo¹⁰¹.

En éste y los siguientes párrafos intentaré compendiar aún más la síntesis que presenta Villoro de la concepción to-
mista de la ley, que se caracteriza no sólo por su admirable

101 *Ibid.*, p. 40. Según Villoro, las citas de Sto. Tomás, particularmente las del primer párrafo, están tomadas de la *Suma Teológica*, II-II, q.57, a.1. Las cotejé, y son exactas (B.A.C., Vol. III, pp. 352-363).

rigor sistemático, sino también por su coherente y exhaustiva grandiosidad.

El Doctor Angélico llama "ley" lo que nosotros llamamos "derecho objetivo", y la entiende como una formulación del orden objetivo de lo justo (lo que él llama "derecho" propiamente dicho) con miras al bien común, producida por la razón de un legislador (divino o humano). Procediendo de arriba hacia abajo, clasifica los distintos tipos de ley, y empieza, naturalmente, por la *ley eterna*, que es la misma Esencia Divina, en cuanto que constituye eternamente el fundamento lógico y ontológico del orden universal (o sea, de todo orden, real o posible) y en cuanto que eternamente prevé un plan providencial para la creación (cabe aclarar que la Esencia Divina equivale a lo que antropomórficamente concebimos como la Razón y la Voluntad de Dios, algo así como la *ratio aeterna* o *lex divina* de los estoicos). La misma Esencia Divina (Razón y Voluntad de Dios), en cuanto que de hecho dirige en el tiempo la ejecución del plan de la creación, se llama *ley temporal*. Ahora bien, los seres creados pueden estar sujetos a esta ley de dos maneras: o participando de ella a modo de acción o de pasión, en cuanto que la reciben como principio intrínseco motor (se trata de los apetitos o tendencias innatas impresas por el Creador en la naturaleza de cada ser, o sea, las que actualmente llamamos *leyes físicas, naturales o cosmológicas*, en sentido óntico u operativo, pertenecientes al mundo del ser, que al ser científicamente conocidas y descritas por la mente humana dan lugar a las leyes físicas, naturales o cosmo-

objetivo metafísico, del cual la Ley es sólo una formulación. Las leyes y todas las modalidades del orden normativo han de ser determinadas desde el objeto, a partir de la *res iusta*. Lo justo no es, por consiguiente, para Santo Tomás un ideal lejano; es una exigencia inmediata del orden de las relaciones de los hombres. Lo justo no puede ser lo imposible, por hermoso que éste sea; es una exigencia que debe realizarse ahora y aquí (*hic et nunc*), de acuerdo con las posibilidades permitidas por las circunstancias.

Santo Tomás nos explica así -y mejor que ningún otro- la noción moral del Derecho. Para él, el analogado principal de esta palabra no es el Derecho Objetivo sino "lo justo". Las normas jurídicas valen principalmente porque formulan exigencias de Justicia que brotan del orden objetivo metafísico de los seres y sólo en segundo lugar por la autoridad de quien las promulga. Es decir, el Derecho se buscaba primeramente en las facultades y exigencias morales que tenía una persona sobre otra u otras, o sobre una cosa; sólo después se consideraba lo que decía la Autoridad sobre el caso.

El modo de pensar de Santo Tomás, que es también el de toda la tradición jurídica hasta la aparición de otra mentalidad jurídica como consecuencia de las ideas de la Revolución Francesa, ya no suele ser entendido por la mentalidad moderna. El jurista de hoy día se preocupa principalmente por el Derecho Objetivo promulgado por la Autoridad y la consideración de la Justicia, cuando se da, ocupa un segundo plano. Por eso dijimos que, para nuestro modo de pensar moderno, el analogado principal de la palabra "derecho" es el Derecho Objetivo; para la mentalidad antigua, tan bien expuesta por Santo Tomás, lo era "lo justo" y el Derecho Objetivo no es más que una constitución escrita por la que la Autoridad exige se cumpla lo que es justo¹.

En éste y los siguientes párrafos intentaré compendiar aún más la síntesis que presenta Villoro de la concepción tomiasta de la ley, que se caracteriza no sólo por su admirable

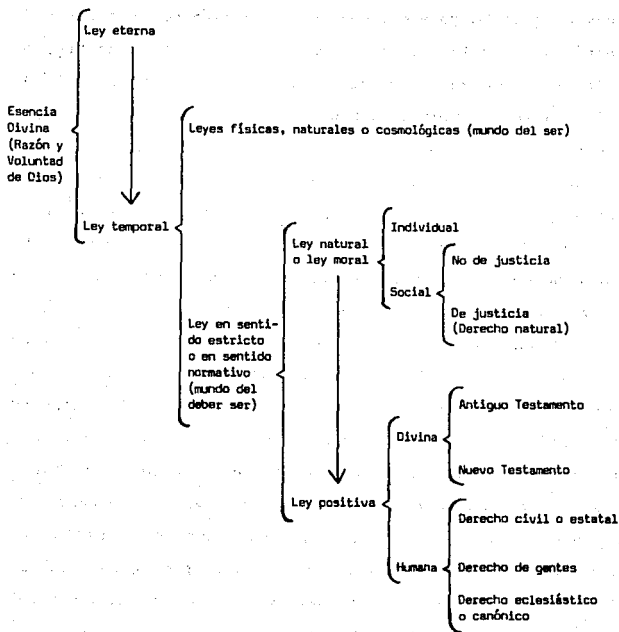
¹01 *Ibid.*, p. 40. Según Villoro, las citas de Sto. Tomás, particularmente las del primer párrafo, están tomadas de la *Suma Teológica*, II-II, q.57, a.1. Las cotejé, y son exactas (B.A.C., Vol. III, pp. 362-363).

rigor sistemático, sino también por su coherente y exhaustiva grandiosidad.

El Doctor Angélico llama "ley" lo que nosotros llamamos "derecho objetivo", y la entiende como una formulación del orden objetivo de lo justo (lo que él llama "derecho" propiamente dicho) con miras al bien común, producida por la razón de un legislador (divino o humano). Procediendo de arriba hacia abajo, clasifica los distintos tipos de ley, y empieza, naturalmente, por la *ley eterna*, que es la misma Esencia Divina, en cuanto que constituye eternamente el fundamento lógico y ontológico del orden universal (o sea, de todo orden, real o posible) y en cuanto que eternamente prevé un plan providencial para la creación (cabe aclarar que la Esencia Divina equivale a lo que antropomórficamente concebimos como la Razón y la Voluntad de Dios, algo así como la *ratio aeterna* o *lex divina* de los estoicos). La misma Esencia Divina (Razón y Voluntad de Dios), en cuanto que de hecho dirige en el tiempo la ejecución del plan de la creación, se llama *ley temporal*. Ahora bien, los seres creados pueden estar sujetos a esta ley de dos maneras: o participando de ella a modo de acción o de pasión, en cuanto que la reciben como principio intrínseco motor (se trata de los apetitos o tendencias innatas impresas por el Creador en la naturaleza de cada ser, o sea, las que actualmente llamamos *leyes físicas, naturales o cosmológicas*, en sentido óntico u operativo, pertenecientes al mundo del ser, que al ser científicamente conocidas y descritas por la mente humana dan lugar a las leyes físicas, naturales o cosmo-

lógicas en sentido gnoseológico o epistemológico, y a las cuales están sujetos los seres irracionales y el mismo hombre, en todo lo que tiene en común con éstos); o bien participando de ella (de la ley temporal) mediante el conocimiento racional, y entonces tenemos la *ley en sentido estricto* o *ley en sentido normativo* (perteneciente, como decimos hoy, al mundo del deber ser), a la que sólo el hombre está sujeto, en cuanto criatura racional. La ley en sentido normativo que se manifiesta en la conciencia intuitivamente o como conclusión necesaria de un razonamiento sobre las exigencias objetivas de la naturaleza racional del hombre, es la *ley natural* o *ley moral*, en la que está incluido el *derecho natural*; la que es producida o puesta en el mundo inmediatamente por un acto de la voluntad (mediatamente también de la razón) es la *ley positiva*, que a su vez se subdivide en *divina* (*Antiguo Testamento y Nuevo Testamento*) y *humana* (*derecho positivo civil o estatal, de gentes y eclesiástico o canónico*), consistente esta última en conclusiones y determinaciones de los principios generales de la ley natural (y de la ley positiva divina, tratándose del derecho canónico) a casos particulares, siempre con miras al bien común, por lo que la ley humana jamás deberá contradecir a la natural, so pena de dejar de ser ley y convertirse en corrupción de la ley¹⁰². Ver en la página siguiente el cuadro sinóptico en el que resumo la concepción tomista de la ley, incluyendo mis propias adiciones y aclaraciones.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, pp. 40-42. Villoro basa su exposición, según sus notas a pie de página, en la *Suma Teológica*, I-II, q.90, a.4 (B.A.C., Vol. II, pp. 589-590); I-II, q.91, a.2 (Vol. II, pp. 591-592); I-II, q.93, a.6



A continuación, transcribo textualmente y traduzco los pasajes de la *Suma Teológica* en que Santo Tomás define los seis conceptos de "ley" que considero más importantes para la

(Vol. II, pp. 806-808); y I-II, q.95, a.2 (Vol. II, pp. 617-619). Aunque mi intención original era compendiar la exposición del P. Villoro, en realidad acabé aclarándola y ampliándola en varios puntos, con base en las ideas del propio Sto. Tomás y en su comparación con las concepciones imperantes en la actualidad.

cabal comprensión de su teoría y para los propósitos de mi tesis.

- 1) Ley en sentido amplio (noción aplicable a todo tipo de ley, tanto en sentido óntico-operativo -físico- como en sentido normativo, empezando por la ley eterna e incluyendo también, por tanto, las leyes físicas, naturales o cosmológicas):

...Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a *ligando*, quia obligat ad agendum¹⁰³.

MI TRADUCCION: ...La ley es una cierta regla y medida de los actos, conforme a la cual alguien es inducido a actuar o es retraído de actuar: pues la palabra ley viene de *ligar*, porque obliga a actuar¹⁰⁴.

- 2) Ley eterna:

...Nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in Primo (q.22 a.1.2) habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex

103 SANCTUS THOMAS AQUINAS: *op. cit.*, I-II, q.90, a.1 (Vol. II, p. 587).

104 En mi opinión, este concepto es aplicable incluso a las leyes físicas, mediante un par de adaptaciones que no desvirtúan en lo más mínimo su sentido esencial, a saber: cambiar "alguien" por "algo", y entender el término "obligar" no necesariamente en sentido normativo, sino en el más amplio de "forzar" (física o moralmente), "constrinir", "compeler" o "determinar con necesidad".

tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. 8,23, inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam¹⁰⁵.

MI TRADUCCION: ...La ley no es otra cosa que un cierto dictamen de la razón práctica en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Ahora bien, en el supuesto de que el mundo sea regido por la divina providencia, como ha quedado establecido en la Primera Parte (q.22, a.1.2), es evidente que toda la comunidad del universo es gobernada por la razón divina. Y por eso *la razón misma del gobierno de las cosas existente en Dios como príncipe del universo, tiene el carácter de ley.* Y puesto que la razón divina nada concibe de manera temporal, sino que tiene un concepto eterno, como se dice en el libro de los Proverbios, 8, 23, de ahí se sigue que *es necesario llamar eterna esta ley.*

...Ea quae in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso praecognita et praecognata; secundum illud Rom. 4,17: *Qui vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt.* Sic igitur aeternus divinae legis conceptus habet rationem legis aeternae, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso praecognitarum¹⁰⁶.

MI TRADUCCION: ...Las cosas que en sí mismas no son, existen en Dios, en cuanto que son por él mismo preconocidas y preordinadas; según aquello de la Carta a los Romanos, 4, 17: *Quien llama a las cosas que no son, como a cosas que son.* Así, en consecuencia, *el concepto eterno de la ley divina tiene el carácter de ley eterna, en cuanto que es ordenado por Dios al gobierno de las cosas por él preconocidas.*

...Sicut ratio divinae sapientiae inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem

105 SANCTUS THOMAS AQUINAS: *op. cit.*, I-II, q.91, a.1, c. (Vol. II, p. 591) (la letra cursiva es mía).

106 *Ibid.*, I-II, q.91, a.1, ad 1um. (Vol. II, p. 591) (la letra cursiva de la segunda frase que con ella aparece, es mía).

legis. Et secundum hoc, *lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*¹⁰⁷.

MI TRADUCCION: ...Así como la razón de la divina sabiduría, en cuanto que por ella han sido creadas todas las cosas, tiene el carácter de arte, de ejemplar o de idea, así también la razón de la sabiduría divina que mueve todas las cosas a su debido fin, obtiene el carácter de ley. Y según esto, *la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina, en cuanto que es directiva de todos los actos y movimientos.*

...Ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio intellectus humani. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus: *ex hoc enim quod res est vel non est, opinio vera vel falsa est.* Intellectus vero divinus est mensura rerum: quia unaquaeque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut in Primo (q.16 a.1) dictum est¹⁰⁸.

MI TRADUCCION: ...La esencia del entendimiento divino se relaciona con las cosas de manera distinta que la esencia del entendimiento humano. En efecto, el entendimiento humano es medido por las cosas, de modo tal que el concepto humano no es

107 *Ibid.*, I-II, q.93, a.1, c. (Vol. II, p. 601) (la letra cursiva es mía).

108 *Ibid.*, I-II, q.93, a.1, ad 3um. (Vol. II, p. 602). Según nota a pie de página del editor, la cita que Sto. Tomás consigna en letra cursiva es de ARISTÓTELES: *Categorías*, Cap. 3, no. 22. Efectuó el correspondiente cotejo en dicho tratado, también conocido como de los *Predicamentos* y mencionado por el propio Aristóteles con el nombre de *Formas de Predicación*, y encontró que tal referencia es errónea, pues la idea en cuestión no se encuentra en el Capítulo 3 (que sólo comprende tres párrafos), sino en el 5, efectivamente en el párrafo no. 22 y, con mayor claridad aún, en el 23 y el 24. Cfr. ARISTÓTELES: *Categorías*; en ARISTÓTELES: *Tratados de Lógica (El Organon)* (trad. del griego por Patricio de Azcárate; estudio introductorio, preámbulos a los tratados y notas al texto por Francisco Larroyo); 5a. ed., Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuantos...", no. 124), México, 1979, pp. 19 (*Predicamento*) y 28 (Cap. 5, nos. 22-24). Cfr. item G. FRAILE: *Historia de la Filosofía* (op. supra cit.), T. I, p. 418 (en cuanto al título de *Predicamentos*).

verdadero por sí mismo, sino que se le dice verdadero porque está en consonancia con las cosas: en efecto, *dependiendo de que la cosa sea o no sea, la opinión es verdadera o falsa*. En cambio, el entendimiento divino es la medida de las cosas: porque cada cosa tiene tanto de verdad cuanto imita al entendimiento divino, como se dijo en la Primera Parte (q.16, a.1).

- 3) Ley temporal (entendida como realización o participación de la ley eterna en las criaturas, tanto irracionales como racionales, existentes de hecho en el tiempo):

...Cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis (a.1) patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines¹⁰⁹.

MI TRADUCCION: ...Dado que todas las cosas que están sometidas a la divina providencia son reguladas y medidas por la ley eterna, como consta por lo antes dicho (a.1), es evidente que todas las cosas participan de alguna manera de la ley eterna, a saber, en cuanto que por la impresión que de ella poseen, tienen inclinaciones a sus propios actos y fines.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod naturalia contingentia non subsunt legi aeternae.

1. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra (q.90 a.4) dictum est. Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas racionales, quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solae creaturae racionales subsunt legi aeternae. Non ergo natura-

109 *Ibid.*, I-II, q.91, a.2, c. (Vol. II, p. 592).

lia contingentia.

(...)

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci, quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines: quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est (in c)^{11b}.

MI TRADUCCION: AL ARTÍCULO QUINTO SE PROCEDE ASÍ. Parece que los seres naturales contingentes no están sometidos a la ley eterna.

1. Efectivamente, la promulgación es de la esencia de la ley, como se dijo arriba (q.90, a.4). Es así que la promulgación no puede hacerse sino a las criaturas racionales, a las que se les puede dar a conocer algo. Luego solamente las criaturas racionales están sometidas a la ley eterna. Por lo tanto, no los seres naturales contingentes.

(...)

A LO PRIMERO, en consecuencia, respondo diciendo que la impresión del principio activo intrínseco es a las cosas naturales lo que la promulgación de la ley es a los hombres: porque mediante la promulgación de la ley se imprime en los hombres un cierto principio directivo de los actos humanos, como ya se dijo (en el cuerpo del artículo).

...Deus imprimit toti naturae principia priorum actuum. Et ideo per hunc modum dicitur Deus praecipere toti naturae; (...) Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur. Unde... creaturae irracionales subduntur legi aeternae, inquantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini praeepti, sicut creaturae racionales¹¹¹.

MI TRADUCCION: ...Dios imprime en toda la naturaleza los principios de sus propios actos. Y por eso de este modo se dice que Dios legisla para toda la naturaleza; (...) Y también por esta razón todos los movimientos y acciones de la naturaleza entera están sometidos a la ley eterna. De donde se sigue que... las criaturas irracionales están

110 *I&id.*, I-II, q.93, a.5 (Vol. II, pp. 605 y 606).

111 *I&id.*, I-II, q.93, a.5, c. (Vol. II, p. 606).

sometidas a la ley eterna en cuanto que son movidas por la divina providencia, pero no mediante la comprensión intelectual del precepto divino, como las criaturas racionales.

...Etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo *participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis, ut supra (q.90 a.1) dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter; unde non potest dici lex nisi per similitudinem*¹¹².

MI TRADUCCION: ...También los vivientes irracionales participan de la razón eterna a su modo, lo mismo que la criatura racional. Pero como la criatura racional participa de ella intelectual y racionalmente, por eso la participación de la ley eterna en la criatura racional se llama propiamente ley; porque la ley pertenece a la razón, como se dijo arriba (q.90. a.1). Pero en la criatura irracional la participación no se da racionalmente, por lo que no se puede llamar ley sino por semejanza.

...Sicut accidit in creaturis irrationabilibus, quae solo appetitu naturali agunt propter finem¹¹³.

MI TRADUCCION: ...Como ocurre en las criaturas irracionales, que con su solo apetito natural actúan en busca de su fin.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis.

1. Sufficienter enim homo gubernatur per legem aeternam: dicit enim Augustinus, in I *De lib. arb.* quod *lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*. Sed natura non abundat in super-

¹¹² *Ibid.*, I-II, q.91, a.2, ad 3um. (Vol. II, p. 592) (la letra cursiva es mis).

¹¹³ *Ibid.*, I-II, q.91, a.2, ob. 2 (Vol. II, p. 591).

fluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

(...)

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna. Non autem est nisi quaedam participatio eius, ut dictum est (in c)¹¹⁴.

MI TRADUCCION: AL ARTÍCULO SEGUNDO SE PROCEDE ASÍ. Parece que no hay en nosotros una ley natural.

1. En efecto, el hombre es gobernado de manera suficiente por la ley eterna: pues dice San Agustín, en el Libro I *Del libre albedrío*, que la ley eterna es aquella por virtud de la cual es justo que todas las cosas estén ordenadísimas. Es así que la naturaleza no abunda en las cosas superfluas, como tampoco se queda corta en las necesarias. Luego el hombre no tiene una ley natural.

(...)

A LO PRIMERO, por tanto, respondo diciendo que esa razón sería procedente si la ley natural fuera algo distinto de la ley eterna. Pero no es más que una cierta participación de ella, como ya se dijo (en el cuerpo del artículo).

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit aliqua lex humana.

1. Lex enim naturalis est participatio legis aeternae, ut dictum est (a.2). Sed per legem aeternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit, in I *De lib. arb.* Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

(...)

SED CONTRA est quod Augustinus, in I *De lib. arb.*, ponit duas leges, unam aeternam et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

(...)

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte. (...) ...Ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares direcciones

¹¹⁴ *Ibid.*, I-II, q.91, a.2 (Vol. II, pp. 591 y 592). Según nota a pie de página del editor, la cita que Sto. Tomás hace del Libro I de la obra *Del Libre Albedrío* de SAN AGUSTIN procede del Cap. 6, y se encuentra en la columna 1229 del Vol. 32 del Migne (Patrología latina).

singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur. Et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones¹¹⁵.

MI TRADUCCION: AL ARTÍCULO TERCERO SE PROCEDE ASÍ. Parece que no existe una ley humana.

1. En efecto, la ley natural es una participación de la ley eterna, como ya se dijo (a.2). Es así que por la ley eterna *todas las cosas están ordenadísimas*, como dice San Agustín en el Libro I *Del libre albedrío*. Luego la ley natural es suficiente para ordenar todas las cosas humanas. Por lo tanto, no es necesario que exista una ley humana.

(...)

PERO EN CONTRA está que San Agustín, en el Libro I *Del libre albedrío*, establece dos leyes, una eterna y la otra temporal, de la que dice que es humana.

(...)

A LO PRIMERO, en consecuencia, respondo diciendo que la razón humana no puede participar en plenitud del dictamen de la razón divina, sino a su modo e imperfectamente. (...) ...De parte de la razón práctica el hombre participa en forma natural de la ley eterna según ciertos principios generales, pero no según las directrices particulares de cada uno, que sin embargo están contenidas en la ley eterna. Y por eso es necesario todavía que la razón humana proceda al establecimiento de determinadas prescripciones particulares de las leyes.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam.

1. Quia, ut dictum est (a.2), lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis. Sed lex aeterna est lex divina, ut dictum est (a.1). Ergo non oportet quod praeter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua alia lex divina.

(...)

115 *Ibid.*, I-II, q.91, a.3 (Vol. II, pp. 592 y 593). Para la primera cita de SAN AGUSTIN (que está repetida), ver mi nota 214. En cuanto a la segunda, según nota a pie de página del editor está tomada del mismo Cap. 6 del Libro I *Del Libre Albedrío* (ver de nuevo la nota 214), así como del Cap. 15, pasaje este último que puede consultarse en la columna 1238 del Vol. 32 del Migne (Patrología latina).

AD PRIMUM ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo¹¹⁶.

MI TRADUCCION: AL ARTÍCULO CUARTO SE PROCEDE ASÍ. Parece que no era necesario que hubiera una ley divina.

1. Porque, como ya se dijo (a.2), la ley natural es una cierta participación de la ley eterna en nosotros. Es así que la ley eterna es ley divina, como ya se dijo (a.1). Luego no es necesario que, además de la ley natural y de las leyes humanas de ella derivadas, haya otra ley divina.

(...)

A LO PRIMERO, por tanto, respondo diciendo que por la ley natural se participa de la ley eterna según la proporción de la capacidad de la naturaleza humana. Pero es necesario que el hombre sea dirigido de un modo más alto hacia su último fin sobrenatural. Y por eso se sobreañade una ley dada por la voluntad divina, por la cual se participa de la ley eterna de un modo más alto.

- 4) Ley en sentido estricto o en sentido normativo (la que es recibida por el sujeto a través del conocimiento racional y constituye lo que actualmente se conoce como "mundo del deber ser"):

...Per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem¹¹⁷.

¹¹⁶ *Ibid.*, I-II, q.91, a.4 (Vol. II, pp. 594 y 595). En este artículo, por "ley divina" Sto. Tomás entiende, obviamente, la ley divina *positiva* (Antiguo y Nuevo Testamentos).

¹¹⁷ *Ibid.*, I-II, q.91, a.4, c. (Vol. II, p. 594).

MI TRADUCCION: ...Por la ley es dirigido el hombre a los actos que le son propios en orden a su último fin.

...Quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis...¹¹⁸

MI TRADUCCION: ...Como la criatura racional participa de ella intelectual y racionalmente, por eso la participación de la ley eterna en la criatura racional se llama propiamente ley: porque la ley pertenece a la razón...

Et sic quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata¹¹⁹.

MI TRADUCCION: Y una vez así dichas previamente estas cuatro cosas, puede colegirse la definición de la ley, que no es otra cosa que una cierta ordenación de la razón para el bien común, promulgada por aquél que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad.

5) Ley natural o ley moral (de la que forma parte el derecho natural):

..Duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis (a.5) patet: uno modo, inquantum participatur lex aeterna per modum cog-

118 *Ibid.*, I-II, q.91, a.2, ad 3um. (Vol. II, p. 592) (la letra cursiva es mía).

119 *Ibid.*, I-II, q.90, a.4. c. (Vol. II, p. 590) (la letra cursiva es mía). Las "cuatro cosas dichas previamente" a que se refiere Sto. Tomás son los respectivos temas o materias de los cuatro artículos que comprende la cuestión 90 ("De la esencia de la ley"), a saber: si la ley pertenece a la razón (o por el contrario, a la voluntad); si la ley se ordena siempre al bien común (del fin de la ley); si la razón de cualquiera puede hacer leyes (de la causa de la ley); y si la promulgación pertenece a la esencia de la ley. Cfr. I-II, q.90, aa.1-4. (Vol. II, pp. 586-590).

nitiois; alio modo, per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae, ut dictum est (a.5). Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur: quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra (a.2) dictum est; et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae; *sumus enim innati ad habendum virtutes*, ut dicitur in II *Ethic.*¹²⁰

MI TRADUCCION: ...Es doble la forma en que algo se somete a la ley eterna, como consta por lo arriba dicho (a.5): de un modo, en cuanto se participa de la ley eterna por modo de conocimiento; de otro modo, por modo de acción y de pasión, en cuanto se participa de ella por modo de principio motor. Y de este segundo modo están sometidas a la ley eterna las criaturas irracionales, como ya se dijo (a.5). Pero como la naturaleza racional, junto con lo que es común a todas las criaturas, tiene algo que le es propio en cuanto que es racional, por eso está sometida a la ley eterna según ambos modos: porque por una parte, de alguna manera tiene noción de la ley eterna, como se dijo arriba (a.2); y por otra parte cada criatura racional tiene ínsita la inclinación natural a lo que está en consonancia con la ley eterna; pues tenemos la capacidad innata de poseer las virtudes, como se dice en el Libro II de la *Ética*.

(...) Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae par-

120 *Ibid.*, I-II, q.93, a.6, c. (Vol. II, p. 607). La cita que hace Sto. Tomás sin mencionar al autor (ni falta que hace, pues está aludiendo a quien él considera "el filósofo" por antonomasia) se refiere a la *Ética Nicomaquea* de ARISTOTELES. Según nota del editor, el pasaje citado se encuentra en el párrafo no. 3 del Cap. 1 (Libro II) de dicha obra. Hice el cotejo de rigor, y los datos resultaron exactos. Dice textualmente el Estagirita: "Las Virtudes, por tanto, no nacen en nosotros ni por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos en nosotros por la costumbre". ARISTOTELES: *Ética Nicomaquea*, Lib. II, Cap. I, párr. 3 (no numerado); en ARISTOTELES: *Ética Nicomaquea e Poética* (versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo); 7a. ed., Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuantos...", no. 70). México, 1977, p. 18 (la letra cursiva es mía).

ticeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset (Ps. 4,6), *Sacrificate sacrificium iustitiae*, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* cui quæstioni respondens, dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine: quasi lumen rationis naturalis*, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod *lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*¹²¹.

MI TRADUCCION: (...) Sin embargo, entre todas las demás cosas, la criatura racional está sometida a la divina providencia de un modo más excelente, en cuanto que ella misma es hecha partícipe de la providencia, cuidando de sí misma y de otros. Por lo cual también en ella misma se da una participación de la razón eterna, por la cual tiene una inclinación natural al acto y al fin que le son debidos. Y tal participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural. Por lo cual, habiendo dicho el Salmista (Salmo 4, 6) *Sacrificad un sacrificio de justicia*, como si algunos preguntaran cuáles son las obras de la justicia, agrega: *Muchos dicen: ¿Quién nos muestra los bienes?* Y respondiendo a esta pregunta, dice: *Grabada está en nosotros la luz de tu rostro, Señor: como que, por así decirlo, la luz de la razón natural, con la que discernimos lo que es bueno y lo que es malo -mismo que le corresponde a la ley natural-, no es otra cosa que una impresión de la luz divina en nosotros. Por lo cual es evidente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional*¹²².

121 *Ibid.*, I-II, q.91, a.2, c. (Vol. II, p. 592) (la letra cursiva de la primera y la última frases que con ella aparecen, es mía).

122 La moderna crítica escrituraria no está de acuerdo con el sentido que Santo Tomás, basándose en la traducción de San Jerónimo (la llamada "Vulgata latina"), da a este pasaje del Salmo 4. José María Bover y Francisco Cantera traducen: "¡Sacrificad sacrificios justos y confiad en Yahveh! Muchos dicen: '¿Quién nos hiciera contemplar ventura!' ¡Alza sobre nosotros la luz de tu rostro, Yahveh!" *Salmo 4, 6-7; en Sagrada Biblia* (trad. Bover-Cantera) (op. supra cit.), p. 605. Por su

...Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam¹²³.

MI TRADUCCION: ...La promulgación de la ley natural consiste precisamente en que Dios la introdujo en las mentes de los hombres para ser conocida en forma natural.

6) Ley positiva humana (en especial el derecho positivo civil o estatal y el derecho de gentes):

...Ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est ut ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae, servatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis,

parte, Eloiño Nácar y Alberto Colunga traducen: "Sacrificad sacrificios de justicia y esperad en Yavé. Son muchos los que dicen: '¿Quién va a favorecernos?' Alza, Ioh Yavé!, sobre nosotros tu serena faz". Y en nota a pie de página, comentan: "La Vulgata ha sugerido a algunos una como impresión de la mente divina en el alma humana, por la cual ésta participa de la naturaleza intelectual de Dios; pero el texto hebreo no apoya esta explicación. En la situación en que se hallan, ¿quién les mostrará el bien y los sacará a feliz término? Dios hará brillar sobre ellos su faz serena, según la bendición de Núm. 6, 26. El v. 8 confirma esto mismo". *Salmo 4*, 6-7; en *Sagrada Biblia* (trad. Nácar-Colunga) (op. supra cit.), p. 600. El citado versículo 8 reza: "¡Tú pones en mi corazón una alegría mayor que la del tiempo de copiosa cosecha de trigo, vino y aceite". *Ibid.* Y el citado pasaje del libro de los *Números*: "Yavé habló a Moisés, diciendo: 'Habla a Arón y a sus hijos, diciendo: De este modo habréis de bendecir a los hijos de Israel; diréis: Que Yavé te bendiga y te guarde. Que haga resplandecer su faz sobre tí y te otorgue su gracia. Que vuelva a tí su rostro y te dé la paz. Así invocarán mi nombre sobre los hijos de Israel y yo los bendeciré'". *Números*, 6, 22-27; *ibid.*, p. 167.

Así, pues, la bella alegoría bíblica de la luz del rostro de Dios impresa en nosotros, tan cara a Santo Tomás y a todos los escolásticos como representación de la ley moral en el hombre, *se origina en un error de traducción de San Jerónimo*. Pero como dicen los italianos (y Santo Tomás lo era): *Se non è vero, è ben trovato* (si no es verdad, está bien inventado).

[23] SANCTUS THOMAS AQUINAS: *op. cit.*, I-II, q.90, a.4, ad 1um. (Vol. II, p. 590).

ut supra (ibid. a.2-4) dictum est. Unde et Tullius dicit, in sua *Rhetor.*, quod initium iuris est a natura profectum, deinde quaedam in consuetudinem ex utilitate rationis (sic) venerunt; postea res et a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit¹²⁴.

MI TRADUCCION: ...A partir de los preceptos de la ley natural, como de principios generales e indemostrables, es necesario que la razón humana proceda a disponer algunas cosas más en particular. Y esas disposiciones particulares inventadas conforme a la razón humana se llaman leyes humanas, guardadas las otras condiciones que pertenecen a la esencia de la ley, como se dijo arriba (ibid., aa.2-4). Por lo cual también Tulio dice, en su *Retórica*, que el derecho tuvo su origen en la naturaleza, luego algunas cosas se volvieron costumbre por razón de su utilidad; después el miedo a las leyes y la religión sancionaron tanto las cosas derivadas de la naturaleza como las aprobadas por la costumbre.

124 *Ibid.*, I-II, q.91, s.3, c. (Vol. II, p. 593) (la letra cursiva de la primera frase que con ella aparece, es mía).

El "ibid." indicado por Sto. Tomás se refiere a la cuestión 90 (mencionada dos veces en partes anteriores del párrafo que ahora cito), en cuyos artículos 2 a 4 establece, respectivamente, "las otras condiciones que pertenecen a la esencia de la ley", a saber: que se ordene al bien común, que sea hecha por la comunidad o por la autoridad que la represente, y que sea debidamente promulgada (cfr. Vol. II, pp. 587-590).

Según nota a pie de página del editor, la cita que Sto. Tomás hace de CICERÓN está tomada del Cap. 53 del Libro 2 del tratado *De Inventione Rhetorica*. El P. Schökel señala que se trata de una obra de juventud en la que Cicerón se limita a resumir las enseñanzas de los retóricos de su tiempo, haciendo una enumeración muy seca de los procedimientos idóneos para encontrar ideas y hacer discursos. Cfr. LUIS ALONSO SCHÖKEL, S.I.: *Historia de la Literatura Griega y Latina*; 6a. ed., Editorial "Sal Terrae" (Bibliotheca Comillensis, Serie Humanística), Santander, 1962, p. 154.

Estoy casi seguro de que hay una errata (no sé si de Sto. Tomás o del impresor) en los casos gramaticales de las palabras "*utilitate rationis*" (donde puse un "sic"). Si en vez de eso leemos "*utilitatis ratione*", la traducción será "por razón de su utilidad" (que es la que finalmente adopté); en cambio, de respetar el original, la traducción sería "por la utilidad de la (o de su) razón", lo que a mi juicio no tiene sentido alguno en este contexto.

...Ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia: non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omni modo infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo¹²⁵.

MI TRADUCCION: ...La razón práctica versa sobre las acciones, que son singulares y contingentes, y no sobre cosas necesarias, como la razón especulativa. Y por eso las leyes humanas no pueden tener la infalibilidad que tienen las conclusiones demostrativas de las ciencias. Además, no es necesario que toda medida sea infalible y cierta de manera omnimoda, sino sólo de acuerdo a lo que es posible en su género.

...Sicut Augustinus dicit, in *I De lib. arb.*, non videtur esse lex, quae iusta non fuerit. Unde in quantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis (q.91 a.2 ad 2) patet. Unde omnis lex humanitas posita intantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio.

Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium¹²⁶.

MI TRADUCCION: ...Como dice San Agustín en el Libro I *Del libre albedrío*, no parece ser ley la que no sea justa. Por lo tanto, tiene fuerza de ley en la medida en que participa de la justicia. Ahora bien, en las cosas humanas se dice que algo es justo en virtud de que es recto conforme a la regla de la razón. Ahora bien, la primera regla de la razón es la ley de la naturaleza, como consta por lo arriba dicho (q.91, a.2, ad 2um.). Por lo tanto, toda ley puesta por voluntad humana tie-

125 *Ibid.*, I-II, q.91, a.3, ad 3um. (Vol. II, p. 593).

126 *Ibid.*, I-II, q.95, a.2, c. (Vol. II, p. 618) (la letra cursiva de la segunda frase que con ella aparece, es mía). En cuanto a la cita de SAN AGUSTIN, vide *supra*, note 185 (p. 166).

ne el carácter de ley en la medida en que se deriva de la ley de la naturaleza. *Pero si en algo se opone a la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley.*

Con todo, hay que saber que algo puede derivarse de la ley natural de dos maneras: de un modo, como las conclusiones se extraen de los principios; de otro modo, como ciertas determinaciones de algunas cosas generales.

...*Non omnium quae a maioribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Iurisperitus dicit. (...)*

(...)

...*Verbum illud Iurisperiti intelligendum est in his quae sunt introducta a maioribus circa particulares determinationes legis naturalis; ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum iudicium sicut ad quaedam principia; in quantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinari. Unde Philosophus dicit, in VI Ethic., quod in talibus oportet attendere expertorum et seniorum vel prudentum indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus¹²⁷.*

MI TRADUCCION: ...No se puede dar razón¹²⁸ de todas las cosas que han sido estatuidas mediante ley por nuestros antepasados, como dice el Jurisperito. (...)

(...)

Esa máxima del Jurisperito debe entenderse en relación con las cosas que han sido introducidas

127 *Ibid.*, I-II, q.95, a.2, obiectum 4/ed 4um. (Vol. II, pp. 618-619). Según nota a pie de página del editor, la primera cita que hace Sto. Tomás proviene del *Digesto*, L. 1, tit. 3, leg. 20 "Non omnium". Para el Aquinate, así como Aristóteles es "el Filósofo" por antonomasia, "el Jurisperito" es ULPIANO, cuyos textos, según Truyol, llenan alrededor de un tercio del *Digesto* o *Pandectas* de Justiniano (cfr. A. TRUYOL Y SERRA: *op. cit.*, Vol. I, p. 212). Según otra nota del editor, la cita del Libro VI de la *Ética Nicomaquea* de ARISTÓTELES está tomada del Capítulo 11, no. 6. Hice el cotejo de rigor, y la referencia resultó exacta (cfr. *op. cit.*, p. 82).

128 "No se puede dar razón" debe entenderse aquí en el sentido de que no puede hacerse una demostración estrictamente dicha mediante una conclusión extraída por consecuencia lógicamente necesaria de ciertas premisas o principios. De las cosas en cuestión, en cambio, sí puede y debe darse razón en el sentido de justificarlas o explicarlas por motivos de oportunidad, conveniencia, utilidad, prudencia, etc.

por los antepasados en materia de determinaciones particulares de la ley natural; determinaciones que ciertamente se presentan como una especie de principios ante el juicio de los expertos y los prudentes, esto es, en cuanto que ven de inmediato lo que es más conveniente determinar en particular. Por lo cual dice el Filósofo, en el Libro VI de la *Ética*, que en tales cuestiones *hay que atender a las declaraciones y opiniones indemostrables de los expertos y de los ancianos o prudentes, no menos que a las demostraciones.*

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivae describat, dicens: *Erit lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta*¹²⁹.

MI TRADUCCION: AL ARTÍCULO TERCERO SE PROCEDE ASÍ. Parece que San Isidoro describe de manera inconveniente las cualidades de la ley positiva, diciendo: *La ley será honesta, justa, posible según la naturaleza, apegada a las costumbres de la patria, adecuada al lugar y al tiempo, necesaria, útil; también clara, para que no contenga nada que conduzca a engaño, a causa de su obscuridad; escrita no para el provecho de particular alguna, sino para la utilidad común de los ciudadanos*¹³⁰.

129 SANCTUS THOMAS AQUINAS: *op. cit.*, I-II, q.95, a.3 (Vol. II, p. 619). Según nota a pie de página del editor, la cita que Sto. Tomás hace de SAN ISIDORO DE SEVILLA (ca. 570-636) está tomada de las *Étimologías*, Libro 5, Cap. 21, pasaje que puede consultarse en la columna 203 del Vol. 82 del Migne (Patrología latina).

130 Siguiendo su habitual método (rígido, rutinario y árido si se quiere, pero siempre rigurosamente sistemático y casi siempre diáfano y claro), el Doctor Angélico, después de este planteamiento problemático, procede a refutar las objeciones (cuatro en este caso) a la doctrina de San Isidoro sobre las cualidades del derecho positivo, para acabar abrazándola en forma incondicional. En penoso contraste con los elevados conceptos de San Isidoro y Santo Tomás, hace algunos años, en conversación privada, de labios de un distinguido personaje a quien estimo sinceramente y cuyo curriculum incluye importantes cargos en la administración pública, la judicatura y la docencia, escuché esta estremecedora declaración: "Las leyes deben estar intencionalmente mal hechas, de tal manera que admitan todas

Así como empecé esta exposición del iusnaturalismo aquíniano con un enfoque más bien crítico, el del Prof. Del Vecchio¹³¹, que podríamos designar como la "visión desde afuera", quiero terminarla con una "visión desde adentro", la de Guillermo Fraile, que no sólo era cristiano y clérigo como Santo Tomás, sino de la misma orden religiosa que él (la de los dominicos o de Santo Domingo de Guzmán, oficialmente conocida como Orden de los Predicadores).

Mediante comparación entre los enjuiciamientos de Del Vecchio y de Fraile es interesante comprobar, por ejemplo, cómo lo que el primero considera un defecto en Sto. Tomás, a saber, el hecho de haber transformado el sentido original del pensamiento aristotélico por razones de índole dogmática¹³²,

las interpretaciones posibles y, al final de cuentas, al gobernante puede resolver lo que le dé la gana, con criterio político". Cruda y descarada "definición" de lo que por desgracia es muchas veces el derecho en el terreno brutal de los hechos, y una prueba más de cómo los intereses políticos acaban por ahogar los ideales jurídicos hasta en la conciencia de quienes se ostentan como juristas de profesión. Fue tal la impresión que produjo en mí ánimo semejante declaración de "principios", que sin necesidad (ni posibilidad) de anotarla por escrito en su momento, quedó indeleblemente grabada en mi memoria, palabra por palabra. Igual que la confesión -un poco más elegante- hecha durante cierta conferencia por cierto Presidente de nuestra Suprema Corte de Justicia, quien a pregunta de un miembro del auditorio acerca de si los Ministros aceptaban consignas o presiones del Ejecutivo Federal, naturalmente respondió que no, pero que de todas maneras había que tomar en cuenta que existen casos en los que por su propia naturaleza se tiene que resolver no sólo con criterio de jurista, sino también de "estadista" (ni falta le hizo decir todo lo que ahí cabe). Y con tales manifestaciones de tan "sinceros" juristas-estadistas, la duda lacerante: ¿tendrán razón, después de todo, los que piensan que en el mundo real las cosas no pueden ser de otra manera, y que la ley, la justicia y el derecho no son más que materia prima para la demagogia?

131 Vide *supra*, pp. 62- 64, 72- 73 y 76- 77.

132 Vide *supra*, pp. 62- 63.

es visto por el segundo como una de las más grandes cualidades del Doctor Angélico, en cuanto que no constituye una deformación, sino una *superación* de Aristóteles. Todo depende, claro está, de que los dogmas religiosos sean tomados o no como verdades absolutas y valores supremos. En consecuencia, cada una de las dos opiniones tiene coherencia inmanente a partir de los supuestos de su muy respetable posición.

Escuchemos ahora al P. Fraile:

Nota destacada de Santo Tomás es su vigorosa potencia de asimilación y de ordenación sistemática de los elementos más diversos en un conjunto único. Se le ha comparado a un gran arquitecto del pensamiento. Sus obras son una arquitectura admirablemente trabada, una vigorosa construcción, en que, como en las grandes catedrales de su tiempo, se unen la suma sobriedad con la suma sencillez, la robustez con una suprema simplificación y elegancia de líneas. Ningún filósofo le ha igualado jamás en la depurada precisión de conceptos ni en el riguroso orden sistemático de la exposición. Cada elemento ocupa el lugar que le corresponde, apoyándose en los precedentes y sirviendo, a su vez, de sostén a los que le siguen. Es una concatenación rigurosa, en que no puede prescindirse de ninguno de sus múltiples eslabones, todos y cada uno de los cuales se compenetran fuertemente en el conjunto¹³³.

Empleando la palabra en sentido etimológico (ἐκλογή = selección), podríamos hablar de un espíritu de eclecticismo, que le hace buscar materiales y recogerlos dondequiera que encuentra algo aprovechable. No se sujeta a nadie ni pertenece a ninguna escuela. De todos y de todas toma lo que le conviene. Pero en todo imprime el sello de su vigorosa personalidad. En su síntesis no entra solamente Aristóteles, ni siquiera de manera preponderante, sino que da amplia acogida a numerosos

133 G. FRAILE: *Historia de la Filosofía* (op. supra cit.), Vol. II-2, pp. 264-265.

elementos platónicos y estoicos que encuentra ya asimilados al cristianismo por una larga tradición doctrinal¹³⁴.

Santo Tomás, silenciosamente y sin alboroto, llevó a cabo una de las mayores revoluciones doctrinales de la historia. A una escolástica falsamente tradicional, que se cerraba a todo progreso, sustituye una escolástica viviente y fecunda, en la que, después de assimilarlas, introduce las nuevas aportaciones de la filosofía de Aristóteles, de los neoplatónicos, de los musulmanes y judíos. La escolástica tomista tiene un carácter propio, destacado, y un sello tan fuerte de originalidad, como puede tenerlo cualquier otro sistema. (...) Sin embargo, tanto y más que en determinadas tesis concretas, la importancia del tomismo consiste en la aportación de un riguroso espíritu científico. Nadie puede dudar que Santo Tomás fue un místico elevadísimo y un finísimo poeta. Pero, cuando se trata de hacer ciencia, en el sentido estricto de la palabra, deja de lado las efusiones del sentimiento y las lindezas de la literatura para seguir un método estricto, que es el que le conduce a resultados verdaderamente científicos¹³⁵.

Santo Tomás utiliza sus fuentes con respeto y gratitud, pero siempre con noble y abierta independencia, no vacilando en corregirlas o en apartarse de ellas cuando no las considera en armonía con la verdad. Por grande que sea la autoridad de los escritores, siempre mantiene ante ellos una actitud respetuosa (*exponere reverenter*), pero sin transigir jamás en lo que piensa que no está en consonancia con la verdad. Es difícil hallar fórmulas más netas que las que emplea Santo Tomás para determinar los límites de la autoridad humana en filosofía. "Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum". "Ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione praedecessorum". "Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana (est) infirmissimus". "Probare autem per auctoritatem, non est demonstrative probare, sed fide rei opinionem facere". "Alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus

134 *Ibid.*, p. 265.

135 *Ibid.*, pp. 266-267.

acquiret et vacuus abscedet". "In quantum sacra doctrina utitur philosophicis documentis, non recipit ea propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dicatorum". Esta independencia va siempre conjugada en Santo Tomás con un profundo sentimiento de respeto, que hizo decir al Cardenal Cayetano: "Quia eos omnes summe veneratus est, intellectum omnium quodammodo sortitus est" (*In II-II* q.124 a.4 n.6)¹³⁶.

El sistema tomista no es una abigarrada *marqueterie*, en que se superponen, sin orden ni concierto, tesis de diversa procedencia (P. Duhem). Todos cuantos elementos toma el Aquinate son sometidos a un riguroso proceso de elaboración en virtud de los principios de su propio sistema, de suerte que, *al entrar en su poderosa construcción mental, quedan penetrados por una forma nueva, que les confiere un sentido y una coherencia de que carecen en sus procedencias originales*. Esto es lo que hace que la síntesis tomista tenga un carácter propio y una personalidad netamente destacada en el campo de la filosofía¹³⁷.

(...) Del neoplatonismo recibe un concepto jerárquico del Universo, ciertamente grandioso, pero en el cual predomina el aspecto de conjunto, con

136 *Ibid.*, pp. 266-269. Según notas bibliográficas del autor, las citas de SANTO TOMÁS entre comillas proceden, respectivamente, de: I *De caelo et mundo*, lect. 22; II *Ethic.*, lect. 11; *Summa Theologica*, I, q.1. a.8; *Quodl.* 3, a.31, ad 1; *Quodl.* 4, a.18; *In Boet. de Trinit.*, q.2, a.3, ad 8.

Traduzco, en su orden, los textos en latín que aparecen en la cita: (*exponer en forma reverente*). "El estudio de la filosofía no es para que se sepa qué han opinado los hombres, sino cuál es la verdad de las cosas". "A cualquiera le corresponde añadir lo que falta en la consideración de los predecesores". "El pasaje (o lugar) de una autoridad colocada por encima de la razón humana (es) debilísimo". "Ahora bien, probar por autoridad no es probar en forma demostrativa, sino producir una opinión de la cosa mediante fe". "De otra manera, si el maestro determina la cuestión a base de puras autoridades, indudablemente el discípulo tendrá la certeza de que así es, pero no adquirirá nada de ciencia o de inteligencia y se irá vacío". "Cuando la doctrina sagrada utiliza documentos filosóficos, no los admite por la autoridad de quienes lo dicen, sino por la razón de lo dicho". "Por haberlos venerado en grado sumo a todos ellos, compartió de alguna manera la inteligencia de todos".

137 *Ibid.*, p. 270 (la letra cursiva es mía). *Marqueterie* = marquetería = "embutido en las tablas con pequeñas chapas de madera de varios colores" (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la Lengua Española*; 19a. ed., Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1970 [reimpr. de 1976], p. 849).

detrimento de la realidad de los seres particulares. Esta deficiencia la subsana Santo Tomás con el sentido de la naturaleza concreta que le suministra el aristotelismo, el cual le sirve para templar la excesiva generalidad de un cosmos de entidades universales (inteligencias, almas, especies) que hacía peligrar la realidad de los seres individuales¹³⁸.

(...) Su preferencia por Aristóteles se debió, indudablemente, al rigor del método aristotélico, tan apreciado por un espíritu exacto y amante de las fórmulas claras y precisas como era Santo Tomás. "Non eodem ordine ipse (Aristoteles) procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis, et procedit ad separata... Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare"¹³⁹.

Si muchas son las modificaciones que hace sufrir a sus fuentes neoplatónicas, *no menores son las transformaciones a que somete el aristotelismo*. Es totalmente inexacta la imagen de un Santo Tomás presentado como un seguidor servil de Aristóteles. *Aun cuando conserva las fórmulas y expresiones aristotélicas, en numerosos casos las emplea en un sentido completamente distinto del que tienen en el Estagirita*. Es fácil apreciar las modificaciones que sufren en Santo Tomás los conceptos aristotélicos de forma, de alma, de entendimiento agente, de Dios. El Dios aristotélico, finito, esférico, extrínseco, que no crea ni ejerce providencia sobre el mundo, al cual solamente sirve como motor inconsciente, es sustituido por Santo Tomás por un Dios completamente distinto. Lo mismo hay que decir de la profunda modificación a que somete la ética aristotélica, esencialmente naturalista y resignadamente pesimista, que considera al hombre recluido en un destino terreno, que tiene que aceptar como inevitable, y al que sola-

¹³⁸ *Ibid.*, p. 258.

¹³⁹ *Ibid.* Según nota bibliográfica del autor, la cita de SANTO TOMÁS procede de III *Met.*, 1.1, n.344. La traduzco (sorprendido de que el P. Fraile, como muchos otros autores, considere que todo el mundo está obligado a saber latín): "Él (Aristóteles) no procede a la búsqueda de la verdad en el mismo orden que otros filósofos. En efecto, él empieza por los entes sensibles y evidentes, y luego pasa a los separados... Otros, en cambio, quisieron aplicar los entes inteligibles y abstractos a los sensibles".

mente puede responder con una resignación anticipadamente "existencialista". A esta ética, recluida en el horizonte del mundo terreno, sustituye Santo Tomás otra moral que abre ante el hombre horizontes de eternidad¹⁴⁰.

Si hasta cierto punto el fondo predominante en Santo Tomás es el aristotelismo, esto no le impide dar amplia cabida a numerosos elementos platónicos, neoplatónicos, musulmanes y judíos, que coordina en su síntesis genial, *subsannando sus deficiencias*. Su aristotelismo no es puro, sino *depujado*. La elaboración a que lo somete equivale en muchos casos a una verdadera *creación*. Muchas tesis vacilantes e insuficientes en Aristóteles quedan *robustecidas sólidamente* en Santo Tomás, dándoles un *alcance* y un *vigor* que no tienen en el aristotelismo. Apenas hay tesis aristotélica, en física, en moral, en política y, sobre todo, en teología, que no haya salido *enriquecida* de sus manos. Santo Tomás lleva los principios aristotélicos *mucho más allá del alcance real* que tienen en el mismo Aristóteles. *Lo que en el Estagirita era un magnífico germen o un camino lleno de promesas, se convierte en Santo Tomás en una espléndida realidad, muy superior a lo que da de sí la letra del peripatetismo*¹⁴¹.

Consideremos, por último, dos opiniones del neoescolástico francés Étienne Gilson, justamente renombrado por sus profundos estudios sobre la filosofía de la Edad Media:

Saint Thomas conserve le langage d'Aristote là où il dépasse le plus décisivement sa pensée.(...) A force de mettre l'accent sur ce qu'il empruntait à Aristote et de ne faire que suggérer discrètement ce qu'il lui donnait, en ayant même parfois l'air de lui emprunter cela même qu'il lui donnait, saint Thomas se rendait difficile la tâche

140 *Ibid.*, p. 269 (la letra cursiva es mía).

141 *Ibid.*, p. 270 (la letra cursiva es mía). Compárense las líneas 1 y 2 de esta cita con las líneas 8, 9 y 10 de la cita 234 (p. 203), y nótese cómo el P. Fraile incurre "hasta cierto punto" en contradicción al evaluar la preponderancia del aristotelismo en la filosofía de Santo Tomás.

de montrer que les principes d'Aristote n'étaient pas liés chez lui aux conséquences qui en découlaient chez Aristote¹⁴².

MI TRADUCCION: Santo Tomás conserva el lenguaje de Aristóteles ahí donde supera en forma más decisiva su pensamiento. (...) A fuerza de poner el acento en lo que tomaba prestado de Aristóteles y de no hacer más que sugerir discretamente lo que él le daba, dando incluso a veces la impresión de tomarle prestado lo mismo que él le daba, Santo Tomás se hacía difícil la tarea de mostrar que los principios de Aristóteles no estaban ligados en él a las consecuencias que de ellos se derivan en Aristóteles.

No es la originalidad, sino el vigor y armonía de la construcción lo que encumbra a Santo Tomás sobre todos los escolásticos. En universalidad de saber le supera San Alberto Magno; en ardor e interioridad de sentimiento, San Buenaventura; en sutileza lógica, Duns Escoto. Pero él los sobrepuja a todos en el arte del estilo dialéctico y como maestro y ejemplar clásico de una síntesis de meridiana claridad¹⁴³.

Antes de cumplir los 50 años, cuando la plena madurez de su genio prometía proezas intelectuales aún mayores y, aun así, habiéndonos legado una obra monumental en extensión y en profundidad, acabó la vida terrenal del Doctor Angélico, dejando en la consternación y el desconuelo a sus contemporáneos:

Fue convocado por Gregorio X para asistir al concilio de Lyon, en el cual, entre otras cuestiones, había de tratarse de la unión de los cismáticos.

142 E. GILSON: *L'esprit de la philosophie médiévale*; Paris, 1932, T. I, p. 244; citado por G. FRAYLE: *Historia de la Filosofía* (op. supra cit.), Vol. II-2, p. 269, nota 23.

143 E. GILSON: *Le Thomisme*; 5a. ed., Paris, 1944 (trad. española, Descleé, Buenos Aires, 1951); citado por G. FRAYLE: *Historia de la Filosofía* (op. supra cit.), Vol. II-2, p. 265 (datos bibliográficos de esta obra de Gilson: p. 281).

cos griegos. Su salud era ya muy delicada. Tomó unos días de descanso en el castillo de San Severino, cerca de Salerno, propiedad de su hermana la condesa Teodora. Regresó a Nápoles, y a fines de enero de 1274 se puso en camino para Lyon. Pero, agravándose su enfermedad, pidió que le llevaran al monasterio cisterciense de Fossanova, cerca de Terracina, donde falleció, a los cuarenta y nueve años, en 7 de marzo del mismo año.

La impresión producida por su muerte la refleja esta exclamación en un manuscrito que se conserva en Oxford: "Hic moritur Divus Thomas. O mors, quam sis maledicta!"¹⁴⁴

1.4. LA ESCOLÁSTICA DECADENTE DE LOS SIGLOS XIV Y XV

Los siglos XIV y XV presenciaron la decadencia de la filosofía escolástica, que vio dramáticamente acentuadas sus divisiones internas y acabó por caer bajo el dominio casi absoluto de la poderosa corriente nominalista agitada por el controvertido Guillermo de Ockham (ca. 1295-1349) y los demás fautores de la llamada "vía moderna", que tuvo sin duda aspectos interesantes y hasta positivos, pero finalmente degeneró en una alambicada verborrea y en una "tempestad de sofismas", como la calificara el insigne Domingo de Soto, que siendo estudiante en Alcalá de Henares y en París, tuvo que sufrir los "oprobiosos" excesos de esta pseudofilosofía, penoso espectáculo de narcisistas malabarismos dialéctico-retóricos, "inac-

144 G. FRAYLE: *Historia de la Filosofía* (op. supra cit.), I. II-2, p. 264. Traduzco la inscripción del manuscrito de Oxford: "Aquí muere el Divino Tomás. ¡Oh muerte, cuán maldita seas!"

cesibles para los estudiantes" y "vergüenza para todos"¹⁴⁵.

1.5. LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA,
BAJA ESCOLÁSTICA
O ESCOLÁSTICA RENACENTISTA
(SIGLOS XVI-XVII)

Esta luminosa etapa de renovación de la filosofía católica, que comprende todo el siglo XVI y parte del XVII, se inició en Italia gracias a la obra de comentaristas y pensadores como Francisco Silvestre de Ferrara (1474-1526) y el Cardenal dominico Tomás de Vio (Cayetano) (1469-1534), y alcanzó su máximo esplendor con los grandes teólogos-juristas españoles, principalmente los dominicos Francisco de Vitoria (1492-1546) y Domingo de Soto (1495-1560), y el jesuita Francisco Suárez (1548-1617)¹⁴⁶, a los que en verdad corresponde, entre muchos otros méritos, la gloria de la creación del moderno derecho internacional, por más que una irritante tendencia al menosprecio sistemático de la cultura hispánica y católica se haya empeñado en encontrar su origen en otros autores:

Se había sostenido por largo tiempo que la doctrina del derecho internacional había nacido con el holandés Hugo GROCIO (Hugo van Groot) (1583-1645), en el siglo XVII. Pero las investigaciones de BARCIA TRELLES, de BROWN SCOTT, de LE FUR y de otros destacados tratadistas modernos pusieron

¹⁴⁵ Cfr. *ibid.*, I. II-2, pp. 536-594, y I. III, pp. 383-394 y 417-418.

¹⁴⁶ Cfr. *ibid.*, I. III, pp. 396, 397-408, 411-415, 417-419 y 445-469.

bien claro desde hace unos años que la gloria de haber sido los fundadores de la ciencia del derecho de gentes corresponde a los llamados juristas-teólogos españoles de los siglos XVI y XVII, y, particularmente que el mérito de iniciador indudablemente toca al fraile dominicano Francisco de VITORIA (1483?-1546). Es inexplicable que durante tanto tiempo se regateara a estos pensadores su indiscutible virtud de fundadores, y menos (*sic*) cuando que en los mismos textos de GROCIO se encuentra referencia constante y nutrida a los autores españoles. Seguramente ello es un resabio de la postura antihispana y anticatólica de siglos anteriores.

El hecho de ser teólogo (*sic*) no les quita valimiento a esos hombres. El concepto de teología, por esas épocas, era el de ciencia que también estudiaba la conducta humana, y por ello fueron también juristas en el mejor sentido del término. El monopolio de la cultura, por otra parte, estaba en manos de los clérigos y fue natural que ellos se aplicasen al examen de los problemas que creaba la presencia de ese nuevo orden jurídico. Además, *la España de esos años irradiaba cultura por todas partes, y era el centro del pensamiento más selecto*. Todo ello, junto con el Renacimiento, los descubrimientos geográficos hispanos y la conquista de América, motivó que en ese país viese la luz la teoría jusnaturalista internacional¹⁴⁷.

Es precisamente en este momento histórica y culturalmente culminante cuando el iusnaturalismo escolástico, genialmente desarrollado y vigorosamente proyectado por *la España pensadora y conquistadora* al ámbito de una comunidad internacional geográficamente acrecentada y novedosamente concebida, entra a formar parte de nuestra historia, actuando como uno de los principales factores genéticos de la esencia de México como Estado moderno (en lo que de ello tenga o pueda tener).

147 CESAR SEPULVEDA: *Curso de Derecho Internacional Público*; 4a. ed., Editorial Porrúa, México, 1971, pp. 13-14 (la letra cursiva es mía).

A esta gran verdad, en sí misma de claridad meridiana, se ha opuesto durante siglos la obscuridad de la leyenda negra, que ha encontrado expresión y apoyo en todos los medios, incluido el del humorismo. Tal es el caso del conocido caricaturista mexicano Eduardo del Río, que firma sus obras de crítica sociopolítica con el pseudónimo de "Rius", quien a propósito de la conquista se lamenta implícitamente de que no hayamos caído bajo el dominio de una nación "mejor" que España, al afirmar que "a México le tocó bailar con la más fea"¹⁴⁸. Sólo la más apasionada animadversión, el más irracional prejuicio o la más crasa ignorancia pudieron inspirar semejante dislate, que durante un tiempo ya demasiado largo ha encontrado eco lo mismo entre historiadores supuestamente serios que entre "moneros" tan manifiestamente tendenciosos y falaces como Rius.

En mi opinión, *ninguna* conquista es justificable. El propio Vitoria, en sus celebérrimas *Relecciones de Indis*, haciendo gala de una admirable honestidad deja a su patria prácticamente desnuda de títulos legítimos de conquista. Pero esto no impide que, por simple comparación, un análisis desapasionado de la historia concluya con la aceptación de que España fue la conquistadora *menos mala* de su tiempo y, en algunos aspectos, quizá la menos mala de todos los tiempos. Ella fue, en efecto, la primera que, a la luz del derecho natural internacional, hizo sinceramente un problema de conciencia de lo que

¹⁴⁸ Cito de memoria, pues fueron inútiles todos mis esfuerzos por relocalizar la revista (*¿Los Supermachos? ¿Los Agachados? ¿Alguno de sus panfletos temáticos?*) en que leí hace bastantes años esta frase.

hasta entonces se había considerado prerrogativa indisputable de las naciones poderosas: el supuesto derecho de conquista. El ejemplar autocuestionamiento de la mejor conciencia española cristalizó dramáticamente en la sonada disputa entre Ginés de Sepúlveda, por una parte, y los padres Vitoria y Las Casas por la otra.

VITORIA, burgalés de origen, catedrático de Prima Teología de la famosa Universidad de Salamanca, nace en 1480, 1483 ó 1492, y muere en 1546. De confirmarse la última fecha, VITORIA nació con América, bajo un signo feliz. Perteneció a la orden de los dominicos, y tal vez esa circunstancia provocara la orientación definida de este teólogo hacia ciertos problemas en que esta selecta orden de monjes tomó activa y denodada participación, i.e., en la cuestión de los indios. La llamada "polémica indiana", iniciada por el vibrante fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas, y como VITORIA, dominico, en un bando, y en el otro, Juan Ginés de Sepúlveda, el cronista regio cordobés, se desarrolló en torno a los derechos de los naturales de América, y a los llamados "justos títulos" de la conquista. *Los dominicos sostuvieron con firmeza, desde la Junta de Teólogos de Valladolid, que no era lícito, y sí contrario al Derecho Natural, desposeer a los indios.*

(...)

En las *Relecciones de Indis*, el maestro de Burgos se pronuncia favorablemente hacia Las Casas. Tal vez no hubo contacto entre ambos frailes, pero VITORIA tenía que formar en el bando dominico. Es en esta cuestión de la conquista del Nuevo Mundo donde aparece la gran ortodoxia del fundador de la filosofía del derecho de gentes. Repugnó a VITORIA, como teólogo, como jurista y como clérigo, el abuso que se hacía con los indios. ¿Cuáles son los títulos del monarca sobre los indígenas?, se preguntaba el maestro. Acaso, decía la doctrina imperante, se derivan de la donación pontificia. La Bula de Alejandro VI (Borgia) de 4 de mayo de 1493, *Inter Caetera* expresaba: "Te doy, concedo y asigno, para ti y tus herederos y sucesores, para siempre, todas las tierras descubiertas y por descubrir..." Pero, decía VITORIA, el Papa no puede dar tierras porque carece de potestad o dominio

civil, en sentido propio, y sólo la tiene para cosas espirituales, y a lo más, podría considerarse esa Bula como una encomienda de evangelización (*Relecciones*, págs. 376-377. Véase GOMEZ ROBLEDO, Antonio, *Política de Vitoria*). De ahí hace derivar el dominicano los demás títulos ilegítimos.

En cambio, fundado en el *ius communicationis*, encuentra VITORIA justificado que los españoles comercien y hagan tráfico con los naturales, radicarse en tales tierras y viajar por ellas. De ahí va a derivar también el fraile salmantino el principio de la libertad de los mares. *Precisamente de las enseñanzas de VITORIA surgieron en España leyes más templadas, las de Indias*, que, infortunadamente, no habrían de ser aplicadas sino en escala pequeña¹⁴⁹.

Tal vez no sea indispensable aclarar -pero lo que abunda no daña- que el *ius communicationis* (derecho de comunicación) reconocido por el P. Vitoria no era visto por él en lo absoluto como un justo título de conquista, sino que tan sólo confería a sus compatriotas el derecho de viajar, comerciar y hasta establecerse en las naciones americanas, pero *simplemente como extranjeros pacíficos, no como amos y señores por medio de la violencia*.

Desgraciadamente, el examen de conciencia, en tanto que tal, sólo pudo hacerse *a posteriori*, cuando la agresión ya era un hecho consumado e irreversible en muchas regiones del Nuevo Mundo.

Como es de sobra sabido, la voz de alarma y de protesta más enérgica que se levantó para advertir al mundo del genoci-

149 C. SEPULVEDA: *op. cit.*, pp. 14-16 (la letra cursiva de la última frase del párrafo 1, de la última del párrafo 2 y de la penúltima del párrafo 3, es mía).

dio que se estaba cometiendo en América desde los últimos años del siglo XV y durante la primera mitad del XVI, fue la del inmortal fray Bartolomé de las Casas, a quien se ha acusado de haber dado pábulo a la leyenda negra contra su patria, originada principalmente en las naciones anglosajonas y germánicas, pues ciertamente incurrió en exageraciones y con frecuencia adoptó un tono que hoy se calificaría de "amarillista", pero en lo que haya errado tiene en su descargo la circunstancia de haberse equivocado por amor y a favor de los débiles.

Cierto es que en esta Brevisima relación de la destrucción de las Indias el fraile dominico se excede en la descripción y en el juicio; pero no es vituperable que, en la emoción del ímpetu con que los pechos nobles reclaman la vindicación de la justicia, se rebasen los límites del justo y mezquino término medio y prudencial con que se ponderan y aquilatan las cosas sin vida, sin dolor, sin movimiento y sin pasión¹⁵⁰.

No está de más leer, de su propia pluma, algunas de las denuncias del polémico misionero, aunque sólo sea para conocer unas cuantas muestras de su incendiario estilo y hacernos una idea aproximada de lo que por entonces sucedía en nuestro continente, que debía de ser muy grave, por mucho de exageración que hubiese en sus declaraciones. Después de describir a los naturales de las Antillas como gente apacible y buena, adornada de muchísimas virtudes (en lo cual seguramente hay una bue-

150 F.G. DE COSIO: *Nota Preliminar a la Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias*, de FRAY BARTOLOME DE LAS CASAS; s.n. de ed., Secretaría de Obras y Servicios del Departamento del Distrito Federal (Colección METROPOLITANA, no. 36), México, 1974, p. 13.

na dosis de idealización), afirma:

En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como lobos y tigres y leones crudelísimos, de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de 40 años a esta parte hasta hoy, y hoy en este día no hacen sino despedazallas, matallas, angustias, afligillas, atormentallas y destruyillas, por las extrañas y nuevas y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad...¹⁵¹

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman Cristianos, en estirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones; porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres, oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestos. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen y se resuelven o subalternan como a géneros todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas.

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los Cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber, por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respeto, ni de ellas han hecho más cuenta y estima (hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo) no digo que de bestias, porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado, pero como y menos que estiércol de las

¹⁵¹ FRAY BARTOLOME DE LAS CASAS: *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* (Nota Preliminar por el Lic. F.G. de Cosío) (ver datos editoriales en mi nota 250); parte introductoria, no. 9, p. 21.

plazas.

Así han curado de sus vidas y de sus ánimas, y por eso todos los números y cuentos dichos han muerto sin fe y sin sacramentos. Y ésta es una muy notoria y averiguada verdad que todos, aunque sean los tiranos y matadores la saben y la confiesan, que nunca los indios de todas las Indias hicieron mal alguno a Cristianos, antes los tuvieron por venidos del cielo, hasta que primero muchas veces hubieron recibido ellos o sus vecinos muchos males, robos, muertes, violencias y vejaciones de ellos mismos¹⁵².

En el último de los Memoriales del heroico obispo de Chiapas, que, según de Cosío¹⁵³, fue presentado ante el Consejo de Indias hacia 1562 ó 1563 y contiene una síntesis de lo que en forma muy amplia demostró en sus obras mayores (la *Historia de las Indias* y la *Apologética Historia*), aparece una serie de conclusiones en las que late todavía la conmovedora pasión por la justicia de un anciano casi nonagenario que se encuentra a tres años de la muerte:

La primera, que todas las guerras que llamaron conquistas fueron y son injustísimas y de propios tiranos.

La segunda, que todos los reinos y señoríos de las Indias tenemos usurpados.

La tercera, que las encomiendas o repartimientos de indios son iniquísimos, y de per se malos, y así tiránicas, y la tal gobernación tiránica.

La cuarta, que todos los que las dan pecan mortalmente, y los que las tienen están siempre en pecado mortal, y si no las dejan no se podrán salvar.

152 *Ibid.*, nos. 15-17, pp. 22-24. "Cuentos" = millones (la aclaración es mía).

153 Cfr. F.G. DE COSÍO: *op. cit.*, p. 11.

La quinta, que el rey nuestro señor, que Dios prospere y guarde, con todo cuanto poder le dio no puede justificar las guerras y robos hechos a estas gentes, ni los dichos repartimientos o encomiendas, más que justificar las guerras y robos que hacen en los turcos al pueblo cristiano.

La sexta, que todo cuanto oro y plata, perlas y otras riquezas que han venido a España, y en las Indias se trata entre nuestros españoles, muy poquito sacado, es todo robado: digo poquito sacado por lo que sea quizá de las islas y partes que ya habemos des poblado.

La séptima, que si no lo restituyen los que lo han robado y hoy roban por conquistas y por repartimientos o encomiendas y los que de ello participan, no podrán salvarse.

La octava, que las gentes naturales de todas las partes y cualquiera de ellas donde habemos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima y raernos de la haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio¹⁵⁴.

De Cosío comenta emocionado la encendida denuncia del gran apóstol de los indios y le atribuye justamente un carácter profético de dimensión universal y eterna:

Duras palabras que nos recuerdan las admoniciones bíblicas, las de este profeta no sólo de América, sino del mundo todo, que condenan todas las usurpaciones de todos los tiempos y de todos los espacios. Vox clamantis in deserto, pero que resuena acusadora en la tragedia de ayer y de hoy; que alienta en todos los pechos oprimidos por una falsa superioridad que, si en los tiempos pretéritos pudo haber sido también de los valores del espíritu, en éstos de hoy pretende imponerse por el

¹⁵⁴ FRAY BARTOLOME DE LAS CASAS: *Memorial de 1562-1563*; citado por F.G. DE COSÍO: *op. cit.*, pp. 11-13. Según de Cosío, este Memorial se encuentra en J. GARCIA ICAZBALCETA: *Colección de Documentos para la Historia de México*, México, 1866, T. II, pp. 595-599.

solo peso de la brutalidad material y de las armas¹⁵⁵.

Fray Bartolomé de las Casas (1474?-1566) y, como él, todos los ilustres españoles que -cada quien a su manera- lucharon denodadamente por la justicia en nuestro continente, con su palabra y con su ejemplo, merecen la veneración de nuestra memoria histórica, independientemente de que su acción haya fracasado en lo exterior al ser arrollada por los grandes intereses de su época.

Antorcha y resonancia es fray Bartolomé de Las Casas, ilustre americano. Sus luces muestran el camino de la justicia; y es un soberano y único privilegio para nuestros pueblos de América el que en sus vastos y multiformes horizontes, valles y montañas, haya trepido voz tan potente cuanto amorosa, tan firme cuanto vindicadora, que todavía vivifica y ennoblece el pensamiento y la doctrina internacional que hoy y siempre México defiende y propala en el concierto de las naciones del mundo¹⁵⁶.

La fuerza brutal de los hechos acabó por sobreponerse a la razón, es cierto, pero me parece injusto olvidar que tan españoles fueron los que alzaron su voz y aun arriesgaron su vida en defensa de la verdad y la justicia, como los que se mancharon las manos de sangre corriendo desafortadamente tras

155 F.G. DE COSÍO: *op. cit.*, p. 13. La frase latina significa "voz del que clama en el desierto", y alude, por supuesto, al que muchos consideran el último de los grandes profetas bíblicos y precursor del Mesías, San Juan Bautista (la aclaración es mía).

156 *Ibid.*, pp. 13-14.

el señuelo del oro y del poder. En vano buscaremos en la historia de otras conquistas los Franciscos de Vitoria, los Bartolomé de las Casas, los Bernardinos de Minaya, los Julianes Garcés, los Martines de Valencia, los Bernardinos de Sahagún, los Motolinías, los Vascos de Quiroga, los Juníperos Serra y aun los Antonios de Mendoza, Luises de Velasco, Condes de Revillagigedo y Antonios María de Bucareli que representan, entre muchos otros de nombre quizá menos famoso pero de conducta no menos ejemplar, la quintaesencia de aquella España luminosa cuya inmortal figura destaca límpidamente y, por contraste, con una nitidez perfecta, sobre el oscuro fondo de la España sórdida de la violencia, el pillaje y la opresión, tan a tono con su época. Si los crímenes de España lo fueron más del tiempo, sus acciones ejemplares en favor de los derechos humanos fueron muy suyas y se adelantaron en siglos a la historia. La conciencia iusnaturalista y cristiana de su parte preclara, no obstante las impetuosas corrientes de codicia y desenfreno contra las que se vio forzada a navegar, no quedó del todo reducida a la impotencia, y a ello se debe el que la gran nación ibérica haya consagrado formalmente en su legislación la inviolable dignidad humana de sus conquistados y, en la práctica -aunque las leyes protectoras invariablemente se "acataran" pero muchas veces no se cumplieran-, les haya dado un trato mucho menos inhumano que el que sus hermanos de raza recibieron de los rubios colonizadores del norte. La corriente representada por Rius en forma tan grotesca parece olvidar que los progresistas ingleses, aparte de otras empresas sin duda

encomiables, se dedicaron con toda su odiosa flema al exterminio sistemático de los indígenas americanos que tuvieron la "suerte" de no "bailar con la más fea", como puede demostrarse con el simple análisis de la actual composición étnica de Norteamérica.

Esta diferencia de actitudes morales bastaría por sí sola para exonerar a la Madre Patria, al menos en buena parte, del cargo de "fealdad". Pero está, además, para mayor abundamiento, el hecho de que aquella nación de apenas siete millones de almas que realizó -para bien o para mal- la titánica gesta de la exploración, conquista y colonización de casi todo un continente, no era la España decadente y cansada de la que por fortuna nos independizamos en los albores del siglo XIX, sino la prodigiosa España del Siglo de Oro, que dejaría profunda e imborrable huella en la historia de la política y la cultura universales. Cuando España irrumpió inconteniblemente en América, lo hizo no sólo con el empuje de sus ambiciosos y osados conquistadores, sino también con la energía espiritual de sus mejores hombres, que se nutrieron en las mejores fuentes del Renacimiento humanista y cristiano y lo llevaron hasta su apogeo. No obstante las graves imperfecciones de que adoleció en su efectiva aplicación, el iusnaturalismo español de la segunda escolástica desempeñó un papel muy importante en la configuración material y espiritual de aquel Imperio, semillero de nuevas naciones.

El mejor renacimiento, el español de los siglos XVI y XVII, aprovechó lo mejor de la cultura medieval ya cuajada, madura, deslumbrante, adulta, que era como seleccionar lo más excelente de la antigüedad pagana vivificada por el cristianismo y el ímpetu renovador y no desvirtuado de un renacimiento fecundo que floreció en teología, en derecho, en filosofía, en literatura, en política, y se vació modelando las ciudades, los reinos, la trama costumbrista, las instituciones jurídicas, la concepción social de Iberoamérica, teniendo como foco de condensación a nuestro país¹⁵⁷.

En el año de la conmemoración (para unos celebración y para otros duelo) del quinto centenario del "descubrimiento" de América, se sigue viendo y sintiendo con demasiada pasión por los bandos opuestos este fenómeno que, según se dice, cambió el curso de la historia (para mí que absolutamente nada cambió, porque ocurrió lo que inevitablemente tenía que ocurrir), y sigue siendo muy difícil encontrar la forma de enfocarlo y evaluarlo con un tipo y un grado de objetividad que permita *aceptar serenamente* que aquel punto de contacto o colisión (que tuvo mucho de "encuentro", como hoy por hoy se le está designando) es el hecho consumado e irreversible sobre el cual se funda, nos guste o nos disguste, nuestra realidad actual y la integridad de nuestra verdadera nacionalidad.

Por lo que a México respecta, la figura de Hernán Cortés tiene una fuerte carga simbólica para las distintas posiciones acerca de la "bondad" o "maldad" de la presencia de España en nuestra tierra. Me parecen falsas, por extremosas, las concepciones de quienes, por una parte, ven en el aguerrido conquis-

157 D. KURI BREÑA: *op. cit.*, p. 72.

tador extremeño la personificación de la perfidia y la maldad, y por la otra, las de aquéllos que, como don Toribio Esquivel Obregón, lo glorifican como abnegado campeón de la fe, la justicia y el derecho internacional¹⁵⁸. Ambas actitudes resultan hasta cierto punto explicables. La primera, por un resentimiento muy humano (expresado con frecuencia, paradójicamente, por miembros de las clases más favorecidas por la dominación española), derivado de los profundos traumas que toda conquista provoca. La segunda, por los resabios de un triunfalismo religioso y cultural que toma como un valor en sí la destrucción de las culturas indígenas, a las que velada o abiertamente desprecia como inferiores e incluso como obra del demonio. Y las dos tienen en común, por lo menos, una absoluta falta de realismo que retrasa peligrosamente la toma de conciencia de nuestra dolorosa pero genuina identidad nacional.

Las naciones hispanoamericanas, y muy particularmente nuestro México -esto es un lugar común, lo sé, pero pocas veces parece ser tomado en serio-, son producto de un mestizaje étnico que sólo fue el principio de algo más importante y, si se quiere, de algo más grave: el mestizaje *cultural* de dos mundos diametralmente opuestos en muchos aspectos, con los complejísimos problemas que esto implica. Y el primer mestiza-

¹⁵⁸ Cfr. TORIBIO ESQUIVEL OBREGÓN: *Hernán Cortés y el Derecho Internacional en el Siglo XVI* (Conferencias sustentadas en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística los días 18, 23 y 30 de enero de 1934, publicadas originalmente por Editorial "Polis", México, 1934); 2a. ed., Editorial Porrúa (edición conjunta con SILVIO ZAVALA: *Hernán Cortés ante la Justificación de su Conquista*), México, 1985, de principio a fin (pp. 3-118), pero muy especialmente de la p. 69 en adelante.

je -el étnico- es una prueba de descargo más para España, cuyos conquistadores y colonizadores no llevaron sus complejos racistas a los extremos del asco anglosajón, y por lujuria, por imperativos naturales comprensibles, por soledad o por la razón que se quiera (incluido muchas veces el amor, por qué no), hicieron de las indias sus mujeres y procrearon con ellas la nueva estirpe que mayoritariamente y con más tipicidad representa a nuestros pueblos ante los ojos del mundo, y por cuya boca, según profecía aún no cumplida del Maestro de América, hablará el Espíritu algún día.

Rabasa, el gran jurista, político y literato mexicano, pinta con fuertes pero realistas pinceladas el nacimiento del nuevo pueblo de México, después de retratar, quizás en exceso claroscuro que raya en tenebrismo, las escenas del sometimiento material y espiritual de los pueblos indígenas:

Por la conquista, la raza blanca entró en el país de las de color de bronce, las sujetó a su dominio, mató sus energías, las subordinó a su interés y las consideró y mantuvo de condición inferior, como instrumento de trabajo, algunas veces inferiores a las bestias, en otras iguales, en todas dándoles por benevolencia lo que no tenían derecho de esperar por justicia. Pero si de hecho y para efectos de explotación, las razas indígenas eran vistas como absolutamente inferiores, la condición humana, que no pudieron negarles, las hizo ser acogidas por el espíritu religioso tan predominante entonces. Convertirlos al cristianismo era entrarlos en la comunidad de la religión igualitaria; bautizarlos era hacerlos sus aliados contra la herejía (*sic*). Este fue el lazo espiritual que perduró en todo tiempo.

El lazo social se formó en la generación de las castas. En el primer desembarque de Hernán Cortés en Tabasco, el cacique vencido le hizo el presente de veinte esclavas que se distribuyeron entre los

capitanes del Conquistador; una de ellas, la Malinche, a quien se atribuyó origen real, pasó al lado de Cortés porque le servía de intérprete, mediante el idioma maya que un español había aprendido en Yucatán. De estas veinte esclavas nacieron los primeros mestizos, entre ellos un hijo de Cortés y la Malinche.

Cuenta Bernal Díaz que en alguna ocasión, después de ocupar un pueblo de la Mesa Central, de entre muchas mujeres, los capitanes y soldados separaban para sí las más buenas mozas; y es de suponer que el caso no fue único. A los hombres de Cortés se añadieron luego los que tomó de la expedición de Pánfilo de Narváez, y si se tiene en cuenta que luego afluyeron los hombres que llevaba la aventura sobre pueblos sin resistencia moral, se convendrá, sin necesidad de noticias, que el número de mestizos debió de crecer rápidamente en pocos años. Además, tardaron en comenzar a llegar mujeres españolas, y cuando llegaron fué en corto número, generalmente casadas con los empleados que enviaba la Metrópoli. Las expediciones de los descubridores de regiones nuevas hicieron igual propagación de raza mezclada; después de que una población se fundaba como asiento de gobierno, partían de ella como radiaciones los pacificadores de indios que iban ensanchando las tierras, sometiendo pueblos y ganando encomiendas, y ellos llevaban, como siempre, soldados españoles que contribuían a la propagación de las castas en todo el país descubierto¹⁵⁹.

159 EMILIO RABASA: *La Evolución Histórica de México* (reproducción facsimilar de la edición de 1920, publicada por la Librería de la Vda. de Ch. Bouret, París-México); 4a. ed. (Prólogo de Diego Valadés), Coordinación de Humanidades de la UNAM-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa (Biblioteca Mexicana de Escritores Políticos), México, 1986, Cap. II, pp. 19-20.

El español que había aprendido el idioma maya en Yucatán, mencionado casi al final del segundo párrafo, era Jerónimo de Aguilar, clérigo que apenas había recibido las órdenes menores y que, tras sobrevivir a un naufragio, había quedado prisionero de los mayas en la isla de Cozumel. (La aclaración es mía).

Es inexacta la afirmación de Rabasa al final del mismo párrafo segundo, al menos por lo que respecta a lo que actualmente comprende el territorio mexicano (porque durante el virreinato Yucatán fue una capitánía general que nunca perteneció a la Nueva España, y de allí, en parte, el proverbial separatismo yucateco). En realidad, los primeros mestizos de que se tiene noticia cierta en lo que hoy es territorio de México, fueron los muchos hijos de Gonzalo Guerrero, español que también quedó prisionero de los mayas después de un naufragio, se casó

El mestizaje, imponiéndose con la fuerza de los hechos como un fenómeno de dimensión general, al principio tuvo que ser tolerado y no pasó mucho tiempo para que fuera socialmente aceptado, primero en la Nueva España y después en la propia España:

La generalidad del hecho imposibilitaba toda censura y la falta de censura se traducía en aquiescencia que lo autorizaba; así se quitó toda repugnancia a la unión del español y la india, de tal suerte que en breve se llegó al matrimonio legítimo, que el sentido religioso tenía que aprobar y aun que pedir. Esto en la Colonia era bastante; pero faltaba el juicio de la Metrópoli, que vino pronto, más que favorable y de la más alta autoridad.

En 1540 don Hernando el Conquistador hizo viaje a España, llevando en su compañía a su hijo legítimo y al bastardo don Martín, hijo de doña Marina, la Malinche; y el bastardo fue agraciado por el rey con el hábito caballeresco de Santiago. No había menester el mestizo de otra consagración social, después de ésta que, en la cabeza de un mestizo y un bastardo, hacía el monarca español, de la casta nueva. Pero con la casta se elevaba la raza original abatida que le daba el sér (*sic*), y todavía como una demostración directa para ella, la familia del rey Moctezuma, aceptada en la corte con fueros de sangre, se enlazaba con las familias españolas en el matrimonio de don Pedro Jolihualicahuatzin con doña Francisca de la Cueva, que dieron cuna a los condes de Moctezuma en la nobleza española, por decreto de Felipe II en 1556, y nada menos que uno de ellos, don José Sarmiento Valladares, fué virrey de la Nueva España de 1697 a 1707. Más tarde, Carlos III dió al sucesor de aquel nombre la grandeza de España.

El famoso Pedro de Alvarado casó con una india, hija del cacique de Tlaxcala, Jicoténcati, y sus descendientes se unieron después en sangre a los

con una mujer de esa nación y llegó a un grado tal de asimilación con su nueva patria, que no aceptó ser rescatado por la expedición de Cortés y más tarde murió guerreando heroicamente del lado de los mayas contra sus antiguos compatriotas. Hoy tiene incluso un monumento en Akumal, Q.R., como padre del mestizaje mexicano. (Aclaración mía).

duques de Alburquerque. Una hija de Moctezuma, la princesa Tecuichpo, viuda de Cuauhtémoc, último rey azteca, fué esposa legítima del Contador Alonso de Grado, persona de la mayor importancia y que sirvió altos cargos. Cortés tuvo una hija natural en una de las de Moctezuma, se llamó Leonor y casó con Juan de Tolosa. Los cronistas han guardado estos nombres por notables, y sabemos que *los matrimonios de españoles con indias no fueron escasos*, por más que no merecieron (*sic*) ser recogidos en las crónicas. Si los mestizos alcanzaban la nobleza y las indias se casaban con los nobles y con los conquistadores, que eran una nobleza especial, *mestizos e indios entraban en la familia nueva, no rompiendo una preocupación que pudiera dejar cicatrices, sino sin esfuerzo alguno, con la espontaneidad de las fuerzas naturales, con un derecho que brotó de ellos y que no se discutió porque nunca se contradijo*¹⁶⁰.

Las frecuentes uniones entre miembros de las razas¹⁶¹ indígena y española, tanto las libres como -con mayor razón- las legítimas, fueron la manifestación viviente de una profunda aceptación de la igualdad esencial entre ambas, de conformidad, en el fondo, con las admirables conclusiones teóricas sobre la igualdad, la inviolabilidad y la autodeterminación de los pueblos americanos a que habían llegado -demasiado tarde, por desgracia- las más brillantes inteligencias y las mejores conciencias de la España de entonces, bajo la inspiración de la más sólida teoría del derecho natural de todos los tiempos, el iusnaturalismo escolástico renacentista, que fue

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 20-22 (la letra cursiva es mía).

¹⁶¹ Utilizo el término en sentido vulgar, pues estoy consciente de que el concepto de "raza" se encuentra en crisis en la etnología y la etnografía modernas, ya que cada día resultan más difíciles y cuestionables la definición y la clasificación de los grupos humanos, mucho más numerosos y complejos de lo que sugerían las nociones tradicionales.

italiano en sus orígenes, pero totalmente español en su etapa de máximo desarrollo y esplendor.

...Los pensadores y aun los legistas de una de las naciones de Europa que más extendió sus dominios por los otros continentes, después de que sus soldados habían consumado las conquistas de México, del Perú y de otras regiones americanas, llegaban a la conclusión paradójica de que esas guerras no habían sido justas y que no debían hacerse para que los naturales recibieran la fe católica o dieran la obediencia al monarca hispano. Mas la guerra en el siglo XVI había precedido a la paz, y el triunfo del criterio pacifista llegó tardíamente para poner término a hechos irreversibles.(...)
(...)

La lucha entre las dos corrientes, la guerrera y la pacífica, existió y fue ardua, y no deja de ser significativo cuál de ellas prevaleció finalmente, como hemos visto, en el ámbito de las ideas y de los preceptos legales, aunque con las limitaciones que los hechos y la razón de estado imponían¹⁶².

La figura cumbre de la escuela española del derecho natural, Francisco Suárez, no tuvo la oportunidad de participar en la célebre y trascendental "polémica indiana", simplemente porque ésta se dio por terminada a los tres años de su nacimiento. Suárez vino al mundo en la bellísima ciudad andaluza de Granada, en 1548, dos años después de la muerte de Francisco de Vitoria; era un joven de 18 años cuando en 1566 murió el anciano fray Bartolomé de las Casas (a los 92); y apenas

162 SILVIO ZAVALA: *Hernán Cortés ante la Justificación de su Conquista* (originalmente publicado en la *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, no. 92, México, julio-diciembre de 1981, pp. 49-68); 2a. ed., Editorial Porrúa (edición conjunta con TORIBIO ESQUIVEL OBREGÓN: *Hernán Cortés y el Derecho Internacional en el Siglo XVI*), México, 1985, pp. 149-150 (la letra cursiva es mía).

tenía 25 en 1573 cuando falleció (probablemente de 83) el formidable adversario del P. Las Casas, el también sacerdote Juan Ginés de Sepúlveda.

Fueron otras las circunstancias históricas que sirvieron de escenario y ocasión para que el Doctor Eximio produjera su magna obra y llevara la escolástica renacentista hasta su punto máximo de desarrollo en todas las áreas de la filosofía, pero muy especialmente en metafísica y en filosofía jurídica y política. No siendo pertinente incluir aquí un estudio sobre la extraordinaria personalidad intelectual de Suárez¹⁶³, me limitaré a consignar sus principales datos biográficos.

Suárez (Francisco). Teólogo, filósofo y jurisconsulto jesuita español, n. en Granada y m. en Lisboa (1548-1617). Su vida puede resumirse en dos palabras: enseñar y escribir. Enseñó Filosofía y Teología en los colegios de la Orden en Segovia, Valladolid y Roma, en las Universidades de Alcalá y Salamanca, y en la de Coimbra desde 1595 (*sic*) hasta su muerte. Entre sus obras mejores se cuentan: *Disputas metafísicas* (1597), una de las más colosales que ha producido la Filosofía; los magníficos tratados *De la penitencia* (1602), *De la religión* (1608-09) y *De las leyes* (1612), obra monumental, por la que viene a ser uno de los organizadores de la Filosofía del Derecho, ciencia casi española en sus orígenes gracias a los nombres de Vitoria, Suárez, Domingo de Soto, Molina, etc. Debe citarse también *Defensa de la fe católica* (1613), escrita por encargo del papa Paulo V, para refutar el libro de Jacobo I de Inglaterra contra Belarmino; sus restantes obras casi agotan el campo de la Teología, pues sólo faltan los tratados *Del matrimonio* y *De la justicia y el Derecho*. Todas sus obras las escribió en latín. Como maestro, sin tener la brillantez y viveza de otros eminentes catedráticos (Maldonado, Toledo, Vázquez,

163 Proyecto en el que estoy trabajando y espero en Dios pronto concluir.

etc.), les aventajó en precisión, profundidad y vasta comprensión de las materias explicadas. En Filosofía es, según Menéndez y Pelayo, el nombre más glorioso de la Escolástica española; puede ser calificado también de teólogo de cuerpo entero, y ocupa destacadísimo lugar entre los teóricos del Derecho político. Asombra en su producción la riqueza, solidez y amplitud de la doctrina, su erudición amplísima, la universalidad de sus ideas y la fecundidad. El papa Paulo V le llamó en un breve *Doctor eximio y piadoso*, y con tal denominación fue conocido desde entonces, y Hugo Grocio, el gran jurisconsulto holandés, que tanto se inspiró en los Vitoria, los Suárez, los Palacios Rubios, etc., dijo de él que, como teólogo y filósofo, era tan grande su penetración, que apenas había quien le igualase. La Iglesia le honra con el título de venerable¹⁶⁴.

En la anterior semblanza existe un error en cuanto al año en que Suárez inició su cátedra en Coimbra, que no fue 1595, sino 1597, año en el que todavía se encontraba en Salamanca, como señalan otros autores y como lo demuestra el hecho de que precisamente entonces y en esa ciudad publicó sus *Disputaciones Metafísicas*.

Recaséns cae en el mismo error, y peor, porque él menciona el año de 1594. Sin embargo, hace unas interesantes consideraciones acerca de su inicial incapacidad para el estudio, una de las más sorprendentes paradojas de su vida:

Nació el 5 de enero de 1548 en Granada. Desde niño sintióse inclinado al sacerdocio, recibiendo ya la prima tonsura a la edad de diez años. En 1565 marchó a Salamanca para estudiar allí Derecho canónico, lo que hizo por espacio de tres años.

164 *Diccionario Enciclopédico Espasa*; 8a. ed., Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1979, T. 22, pp. 578-579.

Después de haber oído los sermones del jesuita P. JUAN RAMÍREZ sobre la Compañía de Jesús (recién fundada), experimentó vocación para ella e ingresó en su noviciado. Mostró dentro de la Orden limitadísima capacidad para el estudio, a pesar de que se consagraba a él con férrea tenacidad y con ininterrumpida aplicación; mas los frutos resultaban muy escasos, pues su mente no lograba penetrar en los zarzales abstractos de la Filosofía. Pero de modo inesperado y casi repentino verificóse en él un cambio prodigioso, dando pruebas de excepcionalísima inteligencia para los estudios filosóficos y teológicos. Si bien no se pueden hoy fijar los detalles y circunstancias todas que acompañaron a esta maravillosa mutación, la existencia de la misma consta a través de fuentes históricas, fidedignas. Apenas contaba veintitrés años fue elevado a Profesor de Filosofía en Segovia; después ocupó famosas cátedras en Alcalá, Salamanca y Valladolid. Llamado por sus superiores, enseñó en el Colegio Romano desde 1580 a 1585. En 1594 (*sic*), Felipe II le otorgó la primera Cátedra de la Universidad de Coimbra, la cual desempeñó, con cortas interrupciones, hasta su muerte acaecida en 25 de septiembre de 1617¹⁶⁵.

Truyol proporciona el dato correcto en cuanto al inicio del período conimbricense de la docencia de Suárez, el cual tuvo tanta importancia y duración que los portugueses lo consideran, no sin cierta razón y con legítimo orgullo, uno de los suyos:

Francisco Suárez (1548-1617), el "Doctor eximio", nacido en Granada, ingresó en la Compañía de Jesús después de haber sido denegada una primera solicitud suya por supuesta falta de aptitudes intelectuales. Habiéndose producido un repentino despertar de su talento, enseñó especialmente en los colegios de Segovia, Avila y Valladolid, en el de Roma (de 1580 a 1585), pasando luego a los de Alcalá y Salamanca. En 1597 fue solicitado por la

165 L. RECASENS SICHES: *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez...*, pp. 118-119.

Universidad de Coimbra a Felipe II (estando Portugal y España unidos bajo una misma dinastía) su nombramiento para la cátedra de *prima* de teología, que desempeñó hasta 1615 con una breve interrupción (1604-1606), motivada por un viaje a Roma para defender ante la Santa Sede algunos puntos doctrinales que habían sido objeto de censura. En 1617 dejó la enseñanza, pasando a Lisboa donde murió¹⁶⁶.

Más detallados y precisos que todos los anteriores son los datos cronológicos que apunta Guillermo Fraile:

FRANCISCO SUAREZ (1548-1617).-Vida.-Nació en Granada. En 1561 comenzó a estudiar derecho en la Universidad de Salamanca. En 1564 solicitó el ingreso en la Compañía de Jesús. Rechazado por carencia de dotes intelectuales, logró ser admitido en Valladolid en calidad de "indiferente", para sacerdote o coadjutor, en espera de demostrar su capacidad para los estudios. En 1564 comenzó su noviciado en Medina del Campo, y el mismo año volvió a Salamanca. Cursó teología en la universidad con Mancio de Corpus Christi, O.P., Juan de Guevara, O.S.A., y Enrique Henríquez, S.I., revelándose en este tiempo su talento extraordinario. Hizo su profesión en 1571 y se ordenó de sacerdote en 1572. Enseñó filosofía y teología en Salamanca (1570), Segovia (1571-74), Avila y Valladolid (1575-80). En 1580 fue destinado a enseñar teología en Roma, pero, por haberse resentido su salud, tuvo que regresar a España (1585). De 1585 a 1593 enseñó en Alcalá, y Gabriel Vázquez marchó a sustituirle a Roma. Este regresó a los seis años, pero el antagonismo entre ambos obligó a Suárez a solicitar el traslado, y volvió a Salamanca (1593-97), donde publicó las *Disputationes Metaphysicæ* (1597). Ese mismo año se doctoró en Evora y, a petición de Felipe II, se hizo cargo de la cátedra de teología en Coimbra, que desempeñó hasta su jubilación en 1615. Murió santamente en Lisboa el 25 de septiembre de 1617¹⁶⁷.

166 A. TRUYOL Y SERRA: *op. cit.*, Vol. II, pp. 126-127.

167 G. FRAILE: *Historia de la Filosofía Española...*, pp. 361-363. Nótese la gran diferencia (cuatro años) en las fechas que señalan Fraile y

Con la muerte de Francisco Suárez, a principios del siglo XVII, se cierra definitivamente la gloriosa etapa de la escuela española del derecho natural. ¿Qué fue lo que después sucedió? ¿Cómo fue posible que un pensamiento tan rico en amplitud, en profundidad y en originalidad se perdiera casi por completo para los siglos posteriores?

Es cierto que no hay acuerdo entre los historiadores en esta cuestión y que cada vez es mayor el número de los que, estudiándola más a fondo que los demás, se han dado cuenta de que el influjo de esta poderosa corriente sobre el pensamiento del resto de Europa fue mucho mayor de lo que se venía suponiendo. Así, por ejemplo, Fraile hace notar que la influencia de Suárez fue muy extensa y profunda hasta mediados del siglo XVIII en una pléyade de filósofos europeos de primera y segunda línea, y puede percibirse todavía en pensadores no escolásticos de nuestro siglo, como Heidegger, aunque en forma cada vez más lejana y desvirtuada¹⁶⁸. Hirschberger no sólo es de esta opinión, sino que la sustenta en forma más vehemente, más amplia y con argumentos más penetrantes que los del P. Fraile, demostrando que la escolástica renacentista española en general y Suárez en particular ejercieron profunda influencia en el pensamiento europeo posterior, pero ha sido injustamente

Recaséns para el inicio de los estudios de derecho del joven Suárez en Salamanca y para su ingreso en la Compañía de Jesús. Son más congruentes los datos de Fraile, pues de seguir a Recaséns tendríamos que admitir que Suárez entró al noviciado de los jesuitas en 1568 (a los veinte años) y se ordenó sacerdote en el brevísimo lapso de cuatro años (en 1572, a los 24 de edad); algo inconcebible, sobre todo entre los jesuitas.

¹⁶⁸ Vide *supra*

subestimada a causa de la incomprensión y del prejuicio¹⁶⁹.

Tenemos que admitir, sin embargo, que por el extraordinario grado de perfección que alcanzó, la escolástica renacentista estaba llamada a desempeñar en el pensamiento europeo de siglos posteriores un papel mucho más importante y decisivo que el que realmente tuvo, con lo que habría colaborado al desarrollo y fortalecimiento de los innegables logros filosóficos y científicos que después se obtuvieron, así como a la prevención de las desviaciones positivistas que en el siglo XIX tan gravemente obstaculizaron el avance de la filosofía en general y de la filosofía del derecho en particular.

Pero desgraciadamente no fue así. Es un hecho que las generaciones de genios españoles que prodigiosamente se superaban unas a otras y culminaron con Francisco Suárez, parecieron de repente volverse estériles y se quedaron sin sucesión. Al mediar el siglo XVII no había en toda Europa -y lo que es más sorprendente, no lo había en toda España- un solo seguidor con la estatura necesaria para continuar dignamente la obra de aquellas luminarias. Como si una tormenta inesperada hubiera instantáneamente sofocado un gran incendio que daba señales de seguir propagándose a todas partes y por mucho tiempo.

No puede dejar de asociarse la extinción de este gran movimiento espiritual con la penosa decadencia de España, fenómeno de tan profundas y enmarañadas raíces que resulta ver-

¹⁶⁹ Vide *supra*

daderamente desconcertante y aún no ha sido objeto de una explicación plenamente satisfactoria por parte de los estudiosos, que durante ya más de un siglo, principalmente a partir de las brillantes pero apasionadas apologías de Menéndez y Pelayo, han estado enfrascados en una interminable polémica que todavía no rinde frutos confiables y en la que revolotean con gran desorden y agitación los fantasmas de leyendas negras, Inquisiciones, maquinaciones antihispánicas, aversiones e ineptitudes científicas, sueños imperialistas medievales, deudas de guerras interminables, economías retrógradas, inflaciones áureas y argentinas galopantes, desplantes de nuevo rico, hijosdalgo sin oficio ni beneficio, burocracias hipertrofiadas y parásitas, monarcas idiotizados e idiotizantes, Sanchos aquíjotados, Quijotes ensanchados, sepulcros del Cid bajo llave... Desgraciadamente, un cuadro muy español, tanto en lo que tiene de verdad como en lo que ha sufrido de invención y de exageración partidarias¹⁷⁰.

170 Sobre la ruidosa polémica periodística que en 1876-77 sostuvieron en torno al atraso filosófico y científico de España el genial y controvertido MARCELINO MENENDEZ Y PELAYO, por una parte, y MANUEL DE LA REVILLA y JOSE DEL PEROJO por la otra, puede consultarse la interesante antología titulada *La Polémica de la Ciencia Española* (Introducción, selección y notas de Ernesto y Enrique García Camarero); Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, Sección Clásicos), Madrid, 1970, pp. 201-307; las partes restantes de esta recopilación contienen importantes documentos relativos a la discusión de este apasionante tema en otras épocas, incluida la contemporánea.

Acerca de la decadencia política, militar, económica, social, cultural y científica de España después de los Siglos de Oro (XVI y parte del XVII), que resulta tanto más sorprendente y lamentable cuanto que hasta finales del siglo XV la gran nación ibérica, uno de los primeros Estados modernos surgidos en Europa, se encontraba en un proceso de evolución semejante y en algunos aspectos superior al de los países europeos hoy más adelantados, incluidos los campos de la ciencia y la tecnología (matemáticas, astronomía, cartografía, navegación, ingenie-

Alberto Jiménez, el preclaro pedagogo y reformador español que con sus ideas y con su ejemplo dejó una profunda huella en las generaciones de intelectuales de su patria durante el primer tercio de nuestro siglo, al describir el estancamiento de las universidades españolas como parte de la decadencia general del país, se refiere a la obra de Suárez como último destello de grandeza antes del ocaso:

(...) La mayor libertad intelectual conseguida por la revolución religiosa no sólo la disfrutó Inglaterra, sino otros países del Norte, donde existía poca o ninguna libertad política. Incluso en Francia, las discusiones religiosas que fueron posibles hasta la revocación del edicto de Nantes favorecieron la libertad del pensamiento. Entre nosotros, la vida social, a semejanza de la vida universitaria, estaba confinada dentro de los rígidos límites de la ortodoxia eclesiástica. A la variedad de formas en que se manifiesta la emancipación del espíritu humano en otros países de Europa, la península Ibérica opone una uniformidad que no ha permitido a los diferentes principios y a los diferentes elementos que forman la sociedad: la realeza, la monarquía pura, la aristocracia, el principio democrático, el orden civil y el orden religioso, el poder popular, el progreso moral, político e intelectual, todas las complejas fuerzas, en suma, todos los intereses vitales que dan vida a una sociedad y alimentan sus instituciones libres, no ha permitido a todos estos principios y elementos desarrollar y extender sus raíces, progresar todos de frente y asegurar a la gobernación del país no sólo la legitimidad y justicia de sus acciones, sino hasta la duración de su

ría civil y militar, industrias textil y del acero, etc.), presenta un análisis sumamente objetivo y desapasionado el gran maestro y reformador de la educación en España ALBERTO JIMÉNEZ, en su preciosa *Historia de la Universidad Española*; Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades), Madrid, 1971, Segunda Parte (*Selección y Reforma: La Universidad Renacentista Española*), Cap. 4 (*Paréntesis Ecueménico*), pp. 187-219, y Tercera Parte (*Ocaso y Restauración: La Universidad Española Moderna*), Cap. 1 (*El Colegio Imperial*), pp. 223-252.

poder. *El principio de la monarquía pura, reinando en poder absoluto durante los siglos XVI y XVII, fué destruyendo los otros principios, fuerzas e instituciones capaces de acción espontánea y de resistencia, que componen y alimentan el gobierno político, y se ha recreado en el espectáculo de una España estacionaria. La uniformidad en el pensamiento ha producido la uniformidad del Estado, la paralización de su vida y el anuncio de su ruina. El uniformismo eclesiástico y el uniformismo político son causa y efecto a la vez del uniformismo mental, que adormece y cristaliza la conciencia humana.*

En las Universidades ibéricas, el dogmatismo peripatético se erige en dictador de la verdad. *La argumentación silogística y el método discursivo se oponen a la exploración de la naturaleza por medio de la experiencia. (...) No afectan estas nuevas corrientes del pensamiento filosófico a las Universidades ibéricas, las cuales, asentadas en sus dogmatismos y convenciones, continúan estancadas en su vida medieval.*

No se realizó este estancamiento sin grandeza, pues el nuevo florecimiento de que disfrutó el escolasticismo hacia 1600 en las Universidades ibéricas tuvo a su cabeza la figura del sabio jesuita granadino Francisco Suárez, que profesó durante los últimos veinte años de su vida en la cátedra de Prima de Teología de la Universidad de Coimbra.

(...)

Supera a su fama de gran catedrático la de gran escritor, no emotivo ni estilista, pues *su frío análisis, su inflexible lógica y su razonada argumentación no prestan la menor atención a las galas retóricas, sino a la más profunda y penetrante objetividad científica apoyada en una copiosa erudición escolástica, patristica y de los grandes filósofos antiguos. Su afán es transmitir, ordenados, criticados y purificados, los tesoros filosóficos y teológicos de los pasados siglos, definiendo de nuevo conceptos y doctrinas fundamentales y adaptándolos a las necesidades nuevas. Comentando lo que hoy es conocido con el nombre de "escuela española de derecho internacional", refiriéndose a las enseñanzas de Francisco de Vitoria en la Universidad salmantina y al desarrollo posterior que les dieron sus discípulos, si suele considerarse a Vitoria como el fundador del moderno derecho de las naciones, mírase a Suárez como quien estableció y definió las diferentes clases de derecho, asignándole a cada uno su puesto y ordenándolos en un perfecto sistema de filosofía del derecho.*

Esta construcción de Suárez es, pues, como el bello edificio que corona la grandiosa ciudad escolástica, la cual permaneció sumida en la contemplación de los temas eternos, mientras el espíritu renacentista -ahito de doctrinas transmitidas y de erudición libresca- se lanzaba a renovar su juventud en la vida cósmica de la naturaleza. Sólo en escasa dimensión participó España -y, por tanto, la Universidad española- del ambicioso y apasionado deseo de esa total y radical transformación (no únicamente de la vida intelectual, sino de toda la organización social) que hacía perseguir nuevas verdades al renacimiento europeo en medio del turbulento proceso de fermentación que la nueva filosofía aportaba con su concepción del mundo y de la vida. Para esa nueva filosofía el conocimiento de la realidad era el fin absoluto del conocimiento científico, y aunque España había participado en los comienzos de la filosofía moderna en la oposición contra el escolasticismo, no se dejó luego arrastrar por la corriente renacentista, que lanzó toda su actividad intelectual en una concepción desinteresada de la naturaleza, sino que, más fiel a la filosofía helenística, romana y medieval, continuó poniendo sus esfuerzos al servicio de los fines de la vida práctica y moral, constituyéndose como en guardadora de esa fuente Castalia de eternas verdades éticas donde el español bebe siempre su inspiración humana.

Si señalamos en el año de 1600 la línea de demarcación entre el período puramente humanista y el período posterior que presencia el desarrollo de la investigación natural, podríamos decir que a partir de esa fecha España abandona los intereses de la moderna ciencia natural y va encerrándose en un dogmatismo y rigidez ideológicos que paralizan la vida universitaria española¹⁷¹.

Y por desgracia -yo añadiría- ese dogmatismo y esa rigidez acabarían por paralizar no sólo la vida universitaria española, sino a España toda. Otra de las grandes paradojas de ese extraordinario pueblo es el hecho, no señalado por Jiménez, de que precisamente el andaluz Francisco Suárez, uno de

171 A. JIMENEZ: *op. cit.*, Tercera Parte, Cap. 1, pp. 249-252 (la letra cursiva es mía).

los más preclaros y genuinos españoles de la historia, fue quien sistematizó en forma más perfecta la antigua doctrina escolástica de la soberanía del pueblo (lo que, hacia la mitad del primer párrafo del texto que acabo de transcribir, Jiménez menciona, sin relacionarlo en lo absoluto con Suárez y los demás escolásticos, como "el principio democrático" y "el poder popular", entre los principios y elementos que "dan vida a una sociedad y alimentan sus instituciones libres"). Lo paradójico está en que, siendo el español Francisco Suárez el precursor culminante de la moderna democracia, fue precisamente España el país en que de manera más brutal y absoluta se vio reprimido durante siglos el proceso de desarrollo democrático que tanta fuerza cobró en otras naciones europeas. Tal parece como si los Vitorias, Sotos y Suárez hubieran estado completamente fuera de lugar en su patria, porque en gran medida sus avanzadas ideas fueron preciosos gérmenes de libertad, de democracia y de modernidad que crecieron y dieron frutos en otras tierras, pero que en el noble terruño hispano se quedaron encerrados en los libros y en la antigua pero sofocada conciencia libertaria y democrática del pueblo español. Por ello me atrevo a decir que nuestra Madre Patria fue, en el momento estelar de su historia, *la retrógrada impulsora de la modernidad*, por culpa de un enorme y complejo cúmulo de causas que, a mi juicio, quizá podrían resumirse en dos: el sueño mesiánico-imperial sinceramente abrigado por el alma medieval de Carlos V, y la obsesión de conservar a ultranza la unidad religiosa como factor de unidad espiritual y nacional, ante el espectáculo

del cataclismo provocado más allá de los Pirineos por la Reforma protestante.

A primera vista da la impresión de que la estrella de España declinó antes de tiempo. Pero estoy convencido de que en la historia humana, tanto individual como colectiva, el antes y el después de tiempo carecen absolutamente de sentido. La "intempestiva" decadencia de la nación hispana sucedió cuando tenía que suceder, dadas -parafraseando a Ortega- la esencia y la circunstancia de España. Y de esa circunstancia formó parte determinante el fortuito e infortunado hallazgo de los deslumbrantes tesoros de América, que distrajeron primero y extinguieron después las bien probadas energías creadoras de un gran pueblo, y fueron -al menos eso creo- la causa fundamental de su perdición.

Tengo la convicción -que no equivale necesariamente a un fatalismo pesimista- de que por algún designio misterioso cada pueblo, cada cultura, cada etapa de la historia, lleva en sus entrañas el germen de su propia decadencia: lo único que cambia son las formas o estilos de decaer. En unos casos, como el de España y otras naciones católicas, la frustración del desarrollo adopta la forma del atraso científico, tecnológico, cultural, socioeconómico y político, conservando una madurez espiritual que no siempre es tan profunda y general como parece (piénsese, por ejemplo, en el proverbial carácter conservador y recatado -mojigato o gazmoño, dicen otros- del pueblo español, en violento contraste con el "destape" y el desenfre-

no que de repente le han traído los nuevos aires de "libertad" y "democracia"). En otros casos, como el de los industrializados países del Norte protestante, la frustración del auténtico desarrollo humano se da paradójicamente bajo la forma de impresionante progreso en los campos donde se estancan o fracasan los demás, pero se trata de un progreso tan sólo superficial que desemboca fatalmente en el vértigo de un consumismo materialista y enajenante que en su afán de dominio de lo exterior al hombre acaba por despersonalizarlo y empobrecerlo interiormente, provocándole al final un desolador sentimiento de desencanto -desencanto de la razón secularizada y sus fascinadoras promesas, desencanto del sentido mismo de la existencia- y orillándolo cada vez más al suicidio individual y cultural.

Cada pueblo, cada cultura, cada etapa de la historia trae consigo su propia forma de búsqueda sin encuentro *aparente*, mientras Dios *parece* guardar silencio frente a todos.

Volviendo al tema específico de la decadencia escolástica posterior a Suárez, invoco ahora la opinión de Villoro Toranzo, quien explica lo que él considera "el poco influjo inmediato" de la escuela española del derecho natural, de la siguiente manera:

¿Por qué ideas tan excelentes como las propuestas por Suárez y demás teólogos españoles no llegaron a influir en la cultura europea de los siglos XVII y XVIII? Creemos que ya para entonces se había iniciado el divorcio entre la cultura eclesiástica y la de los laicos. Éstos esperaban res-

puestas filosóficas que estuvieran en conexión con los nuevos descubrimientos científicos. Y los teólogos españoles, aunque ofrecían planteamientos que podían coordinarse con esos descubrimientos, no dieron el paso hacia las ciencias modernas y siguieron usando un lenguaje y unos enfoques que aún ahora parecen brotar de la Edad Media. Correspondía a la cultura eclesiástica tratar de entender, acercarse e incorporar lo constructivo de la nueva cultura laica. La Teología debe enriquecerse con lo aportado por otras ciencias y no permanecer encerrada en su lenguaje, planteamientos y problemática heredados de la tradición.

En último término la falta de repercusión del pensamiento de los grandes juristas españoles se debe a que los adelantos en el terreno de la Teología y de la Filosofía del Derecho no tuvieron un equivalente, en el suelo español, en las otras ciencias. No basta ahondar en los principios filosóficos del Derecho para que éste progrese. El progreso filosófico queda incompleto si no es continuado por un progreso en los estudios de la realidad jurídica, ya sea sociológica, ya económica, ya histórica. A fines del siglo XVIII y principios del XIX, era este último género de progreso científico el que estimulaba al (sic) interés de los juristas. Para entonces, la Escuela Española del Derecho Natural había perdido su vigor y tenía muy poco que ofrecer en la clase de estudios que ocupaban el primer plano. Pero hoy los aciertos de esta escuela están siendo reconocidos y ya sirven de inspiración a no pocos juristas¹⁷².

Me parecen muy válidas las consideraciones del P. Villoro. En una sola cosa no estoy de acuerdo con él: en que la escolástica renacentista española no haya influido ni tenido repercusión en la cultura europea de los siglos XVII y XVIII. Como ya dije¹⁷³, de hecho influyó y tuvo repercusiones hasta hace poco insospechadas, pero no llegó a influir en el grado y en la forma que sus extraordinarias realizaciones y sus

172 M. VILLORO TORANZO: *Lecciones...*, p. 204 (la letra cursiva es mía).

173 Vide *supra*, pp. 133-134.

enormes potencialidades prometían.

Mientras más grandes aparecen ante los ojos de los investigadores actuales que no se dejan vencer por los lugares comunes las realizaciones y las potencialidades de aquella España del humanismo y del Renacimiento, más hiriente y deplorable resulta la comprobación de su vertiginosa decadencia. El jesuita español Luis Martínez Gómez es uno de esos estudiosos que en nuestros días cuestionan los tradicionales y estrechos conceptos de humanismo y de Renacimiento que también tradicionalmente se han venido utilizando como razón o pretexto para declarar a España excluida sin más ni más de aquellos grandes movimientos culturales que transformaron radicalmente a Europa y a todo el mundo occidental:

Si ampliamos nuestra visión del complejo fenómeno renacentista, si hacemos al Medioevo menos medieval y a la Edad Moderna menos moderna de lo que se acostumbró hacer en el pasado siglo; si ponemos el acento más en la renovación que en la ruptura; si con este criterio ensanchado miramos el papel destacado de España en el nacer de la Europa moderna, abriendo nuevas rutas al mundo conocido, y llevando la delantera en un estilo nuevo de política europea, con sus luces y sombras; si advertimos que es Alcalá la primera universidad renacentista de Europa creada con la refleja intención de renovar y modernizar el saber, y que la vieja Salamanca se constituye ahora en el centro de una revolución de métodos y doctrinas dentro de la Escolástica, que trasciende a Europa y América; si concedemos que la Orden ignaciana, de inspiración fundamentalmente española, es el cauce principal de humanismo en la enseñanza escolar europea de los siglos XVI y XVII; si al mismo tiempo proyectamos el hervor religioso de la Contrarreforma, o verdadera Reforma (en tan gran parte española), en su dimensión positiva, no como mero dique de contención temporal de lo nuevo, sino como una potente vida interna que lleva la especulación abstrac-

ta de la Escolástica postridentina a informar una vida cultural, literaria, poética, artística, impregnada de desbordante religiosidad (el barroco) y que necesita los desahogos de una vida y de una literatura mística sin par antes ni después; si se tienen en la mano todos estos elementos y muchos más de fácil catalogación, será forzoso reconocer que el hecho histórico global del llamado Siglo de Oro español, nos deja la impresión de un renacer definido y vigoroso.

Sería simplificar unilateralmente los hechos el contraer el concepto de Renacimiento al renacer literario y artístico de Italia o a la manera erasmiana o a la fórmula de Leonardo da Vinci. Lo problemático que va resultando, a la luz de las recientes experiencias históricas, aquel espíritu supuestamente europeo, contradistinto del español, nos prepara cada vez más para admitir un "humanismo" de más ancha base, en el que cabe cómodamente España.

Se ha negado a ésta un Renacimiento, como se le ha llegado a negar un Medievo (Mort, Klemperer). La realidad histórica es que España, en una posición ciertamente singular, no rompió nunca los lazos con el Occidente (Roma, París) y la lucha secular que sostuvo en su suelo en el Medievo y prolongó después por Europa es el mejor índice de su fidelidad histórica a los ideales de Occidente.

El cuadro de honor de este período renacentista corresponde a la Escolástica española; de ella da justa valoración el autor de esta Historia en su debido lugar y por ello prescindiremos de ese capítulo en este Apéndice. Pero lo que queda no es despreciable. El Renacimiento en general salvo aquella excepción española, es pobre en personajes filosóficos, si bien rico en iniciativas. En ese cuadro general no queda mal representado lo español y aun en algunos aspectos se podrá considerar a España creadora. Vives puede ponerse al lado de Erasmo y de Tomás Moro como representante del Humanismo, y en comprensión filosófica, aun siendo limitada, supera a los otros humanistas. La Facultad de Artes de Alcalá suscita un movimiento aristotélico independiente de no menos vigor y de más equilibrio doctrinal que los de Padua y Florencia. Nuestros célebres médicos se anticipan con sus concepciones audaces a muchas teorías en extremo modernas. En general nuestros hombres no se sueltan de un pensar tradicional, en el que por lo común se mueven, pero sí sienten toda la inquietud

de lo nuevo, signo del tiempo, y saltan briosamente las barreras de unos métodos rutinarios que les resultan angostos¹⁷⁴.

También relacionándolo con la decadencia general de España, Sepúlveda, el gran internacionalista mexicano que fuera Director de nuestra Facultad en los años sesenta, explica en forma muy sintética las causas por las que demasiado pronto perdió su influencia la escuela española del derecho internacional (el carácter o aspecto específico que a él más le interesa, por razones obvias, de la escolástica renacentista o escuela española del derecho natural), así como las razones de su afortunada recuperación en nuestro siglo:

Esta escuela tuvo una decidida influencia en autores posteriores, pero pronto pareció palidecer y perderse lastimosamente. Hubo poderosas y explicables razones para ello. Las tesis de los teólogos se archivaron porque las relaciones internacionales, después del siglo XVII, se hicieron sobre una base voluntarista. Luego, el centro de influencia se trasladó de España a otros países. Después, la presencia de la Reforma protestante convertida en religión de Estado, que restaba autoridad a los pensadores católicos. Posteriormente, la decadencia cultural de la nación hispánica a partir del siglo XVII, y finalmente, el hecho mismo que (*sic*) los nuevos problemas de las relaciones entre los Estados ya no podían resolverse con las enseñanzas de los teólogos, motivó que éstas se dejaron (*sic*) perder.

Pero tuvieron una magnífica y oportuna resurrección cuando el mundo, después de la Guerra

174 LUIS MARTINEZ GÓMEZ: *Bosquejo de Historia de la Filosofía Española; Período Renacentista*; Apéndice I a JOHANNES HIRSCHBERGER: *Historia de la Filosofía* (op. supra cit.), T. I, pp. 463-464 (la letra cursiva es mía). Para los datos de las obras de MORT y de KLEMPERER aquí citadas, ver mi Bibliografía. La alusión a España en la obra de MORT se encuentra, según el P. Martínez Gómez, en I, Abt. XI, I, p. 220.

Mundial (*sic*), cansado del positivismo decadente y del dogma de la soberanía absoluta del Estado, que sólo condujo a conflictos sin término, volvió sus ojos hacia soluciones más justas y nobles, hacia la augusta voz de aquéllos que, con gran intuición, adelantaron las bases justas sobre las que debe erigirse una comunidad de Estados¹⁷⁵.

El mismo Guillermo Fraile, que, como ya vimos¹⁷⁶, reconoce ampliamente la influencia ejercida en siglos posteriores por Francisco Suárez y la escuela que con él llegó a su máximo esplendor, describe con crudeza y hasta con cierta indignación la forma en que después de la muerte del Doctor Eximio degeneró de nuevo la escolástica, cayendo en una larga y profunda decadencia de la que no pudo recuperarse sino dos siglos más tarde:

La escolástica de los siglos XVI y XVII vive en España uno de los momentos más esplendorosos de su historia gracias a la restauración del tomismo realizada en Salamanca por Francisco de Vitoria, el cual supo armonizar en ejemplar equilibrio el fondo tradicional con lo que había de bueno y aprovechable en las nuevas corrientes humanistas e incluso nominalistas. (...)

Todas las ramas de la escolástica se beneficiaron en mayor o menor grado de la renovación. Pero la verdadera restauración se centró en torno al tomismo, por obra de dos grandes órdenes religiosas, primero los dominicos y después la Compañía de Jesús, que surge pujante a mediados del siglo XVI, y que en ese siglo y en el siguiente produce multitud de figuras de primera magnitud en el campo de la teología y la filosofía¹⁷⁷.

175 C. SEPULVEDA: *op. cit.*, pp. 22-23. Supongo que el maestro Sepúlveda se refiere a la Primera Guerra Mundial (1914-18), también conocida como la Gran Guerra Europea.

176 Vide *supra*

177 G. FRAILE: *Historia de la Filosofía Española...*, pp. 327-328.

Basta repasar las largas listas de teólogos españoles que, en frase de Menéndez Pelayo, abruman el *Nomenclator litterarius* de Hurter¹⁷⁸.

Por desgracia, aquel florecimiento fue local y efímero. *La escolástica decae de nuevo a mediados del siglo XVII, volviendo a reincidir en sus antiguos defectos.* La enseñanza y la producción literaria vuelven a recluirse en las antiguas cuestiones. Se multiplican los cursos, compendios y manuales, que apenas aportan nada nuevo ni original, y cuyos autores parecen ignorar en absoluto el movimiento de las ciencias naturales y matemáticas, permaneciendo al margen cuando no adoptan una actitud defensiva y hostil ante los grandes descubrimientos de su tiempo. Es una situación que se prolonga a lo largo del siglo XVIII, hasta que, a mediados del XIX, surge la restauración, que marca una nueva época en la historia de la escolástica¹⁷⁹.

1.6. LA DECADENCIA ESCOLÁSTICA DE LOS SIGLOS XVII A XIX

Así, pues, tras el radiante período de la segunda escolástica, en el que, como he manifestado incluso en aparente demasía (porque nada me parece demasiado para reivindicar los ultrajados derechos de nuestra cultura hispánica), la España renacentista desempeñó un papel mundialmente señero a través del genio universal de sus inmortales filósofos y teólogos-juristas (Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Fernando Vázquez de Menchaca, Domingo Báñez, Baltazar de Aya-

178 *Ibid.*, p. 328, nota 2. Frase cita, de HURTER, el *Nomenclator Litterarius Theologiae Catholicae*, Oeniponte (Innsbruck?), 1871-73; 4a. ed., Fr. Pangerl, Oeniponte, 1907.

179 *Ibid.*, p. 328 (la letra cursiva es mía).

la, Luis de Molina, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, etc.), después de esta era hispánica sin par, la filosofía católica entró en un prolongado período de decadencia que duró casi todo el siglo XVII, la totalidad del XVIII y gran parte del XIX.

Si en cuestiones como ésta cabe hablar de culpas y culpables, podemos decir que la mayor responsabilidad de la decadencia recayó, naturalmente, sobre los propios cultivadores de la filosofía escolástica, cuya fanática cerrazón a las nuevas formas de conocimiento los hizo caer en una actitud rutinaria y conformista, dominada por un conceptualismo cada vez más divorciado de la realidad y de aquéllos que con nuevos métodos y nuevas inquietudes la buscaban fuera de los claustros eclesiásticos. Es importante hacer notar, por otra parte, que el estancamiento mental de las universidades de entonces, monopolizadas por el clero, se produjo no sólo en el medio católico, sino también en el protestante y el anglicano:

Por entonces el cultivo y la enseñanza de la filosofía estaba (*sic*) casi exclusivamente en manos de eclesiásticos o de laicos con ellos conectados. Esto se puede afirmar incluso de universidades tales como la Sorbona de París y las alemanas, sin exceptuar las protestantes⁸⁰.

En los países católicos y calvinistas la educación era controlada por los eclesiásticos; en Inglaterra y en tierras luteranas era administrada en su mayor parte por clérigos controlados por el Estado. En casi todas las universidades, con excepción de la de Padua, se exigía a profesores y alumnos que aceptaran la religión oficial y se limitaba estrictamente la libertad académica tanto

por parte del Estado como de la Iglesia. Las diferencias religiosas acabaron con el carácter internacional de las universidades: los alumnos españoles se limitaban a España, los ingleses ya no se matriculaban en la universidad de París, y la de Oxford hasta 1871 continuó la práctica de exigir a todos los aspirantes a grados la aprobación de los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia establecida. El pensamiento original tendió a desaparecer de las universidades y refugiarse en academias privadas y en estudios no institucionalizados¹⁸¹.

Lo mismo hay que decir de la Universidad de Oxford. Cuando en 1583 habló allí Giordano Bruno sobre la inmortalidad del alma y sobre el sistema de Copérnico, fue abucheado. Más tarde llamará a esa universidad "la viuda de la correcta enseñanza" (*vedova delle buone lettere*), "un atajo de pedertería, ignorancia de la más obstinada y presunción, con mezclas de ordinario rústica que acabaría con la paciencia del santo Job"¹⁸².

Y a propósito de Copérnico, su concepción heliocéntrica del universo (que en él fue pura hipótesis, que en forma intuitiva y adivinatoria fue llevada mucho más allá de su planteamiento original por el desconcertante Giordano Bruno, y que recibió de Galileo sus primeras comprobaciones empíricas) fue uno de los factores que más decisivamente influyeron en el radical cambio de rumbo del pensamiento científico y filosófico durante el Renacimiento y el siglo XVII:

Probablemente el elemento que más influye en la estructuración de la cosmovisión de una cultura es la idea que esa cultura tiene del universo. Las

¹⁸¹ WILL y ARIEL DURANT: *The Story of Civilization*, Vol. VII (*The Age of Reason Begins*), Simon and Schuster, Nueva York, 1981, pág. 583 y sig.; citados por M. VILLORO TORANZO: *Lecciones...*, pp. 209-210, nota 6 (la traducción de la cita es de Villoro).

¹⁸² M. VILLORO TORANZO: *Lecciones...*, p. 210, nota 7.

culturas primitivas, que concebían a la tierra como centro no sólo del sistema solar sino de todo el universo, no tenían dificultad en deducir la importancia del ser humano, puesto que éste era el señor de la tierra. Egipcios, asirios, hebreos y griegos, aunque con diferentes matices, coincidían en hacer de la tierra el centro del universo. La Edad Media, aceptando como revelada la cosmogonía hebrea de la Biblia, abundaba en la misma visión. Todo quedaba perfectamente ordenado: en torno de la tierra había varias esferas (el sol, la luna, los cinco planetas entonces conocidos y la esfera de las estrellas fijas), en la tierra había plantas y animales puestos al servicio del hombre, y así el ser humano resultaba el centro y meta de todo lo creado, que sólo cobraba sentido y tenía su razón de ser en el hombre. Una afirmación tan portentosa como la de que Dios se hizo hombre encontraba en esta visión cósmica, si no una justificación, por lo menos un cuadro mental que la hacía más creíble. Pero he aquí que los hallazgos de Copérnico y Galileo presentan una visión totalmente diferente del cosmos: la tierra no es más que un planeta que gira en torno al sol, y éste es sólo uno de los miles de astros que forman la vía láctea. Se han cambiado las proporciones del universo y se desintegra la cosmovisión hebreo-griega. El hombre, a partir del Renacimiento, se siente inseguro en este nuevo universo, en el que él es menos que una mota de polvo.

Nicolás Copérnico (1473-1543) y Galileo Galilei (1564-1642) se mantuvieron en el terreno de las afirmaciones científicas y no pretendieron formular conclusiones filosóficas, pero sus contemporáneos no pudieron menos que percibir que la nueva visión del universo planteaba problemas filosóficos que no podían ignorarse¹⁸³.

Y mientras esto sucedía allá afuera, es decir, mientras la revolución copernicana sacudía los cimientos de la antigua seguridad y lanzaba a los hombres de ciencia en busca de nuevas explicaciones del mundo físico, y a los filósofos en busca de nuevas concepciones del hombre y de la vida, los represen-

¹⁸³ *Ibid.*, p. 208.

tantes de la tradición, encerrados en sus claustros clericales y refugiados en la falsa seguridad de sus viejas ideas, se negaban neciamente a pensar siquiera en la posibilidad de la apertura y del cambio y desperdiciaban de manera irresponsable sus fuerzas intelectuales en discusiones inútiles y en pugnas sectarias:

(...) En esos ambientes, en los que no se cultivaban las nuevas ciencias, se recibió el impacto de éstas más con alarma que con la complacencia que era de esperarse en hombres dedicados a la investigación de la verdad. El caso Galileo no es sólo una deplorable muestra de la cerrazón intelectual de aquellos círculos, sino que señaló para mucho tiempo el divorcio entre los datos de las nuevas ciencias y la enseñanza filosófica tradicional. Ésta, en vez de abrirse valiente y magnánimamente al universo recién descubierto, se fue encerrando en un mortal aislamiento intelectual, donde se repetían las viejas fórmulas que cada vez decían menos a los hombres del mundo moderno. El florecimiento teológico del siglo XVI, que tan excelentes frutos produjo en el campo de la Filosofía del Derecho, no tuvo desgraciadamente un equivalente en el siglo XVII. Las mentes más agudas entre los dominicos y los jesuitas se dedicaron a combatirse en defensa de posiciones sutiles de escuelas, en vez de dedicar sus energías a enriquecer la sabiduría filosófica tradicional, abriéndola y corrigiéndola de acuerdo con las maravillas del universo que se iban revelando. Así comenzó la escisión entre esa cultura filosófica tradicional, que se fue refugiando en conventos y seminarios, y otra cultura, también de signo espiritualista pero cada vez más lejana de la teología y de la tradición, que al principio fue obra de individuos pero que, ya para el siglo XIX, acabó apoderándose de las universidades¹⁸⁴.

Las distintas manifestaciones de la filosofía moderna surgida a partir del siglo XVII bajo el impulso de las nuevas

184 *Ibid.*, p. 210 (la letra cursiva es mía).

ciencias naturales, tuvieron en común su violenta oposición a la filosofía tradicional, representada por una escolástica en plena decadencia, pero luego se dividieron profundamente en dos grandes corrientes también opuestas entre sí: por una parte, un racionalismo espiritualista, al estilo de Giordano Bruno y René Descartes, y por la otra una tendencia materialista que se inició con el empirismo inglés y tardó un tiempo considerable en manifestarse abiertamente. Ya quedó claro que la principal responsabilidad de la decadencia escolástica es imputable a sus propios cultivadores, pero también los partidarios del racionalismo espiritualista tuvieron su parte de culpa, por la incongruencia en que incurrieron al repudiar en forma indiscriminada y absoluta -con su propia dosis de fanatismo- el acervo filosófico tradicional, en el cual seguramente habrían podido encontrar valiosos elementos de apoyo para su meritoria lucha por la renovación del espiritualismo, culpabilidad que no se puede atribuir, por lo que a incongruencia se refiere, a los seguidores de la línea materialista que con igual fanatismo se lanzaron a la destrucción de la escolástica:

(...) Ante una tradición que había cambiado tan poco en tanto tiempo, se resentía cualquier ataque como algo extraño, viniera de la línea espiritualista o de la materialista. Estos ataques -vengan de donde vengan- tienen los mismos acentos y se dirigen al mismo blanco: el aristotelismo medieval sobre todo por su primitiva visión científica (cosmología) y por su verborrea conceptual (lógica y teoría del conocimiento); pero, *mientras que son perfectamente coherentes cuando parten de la línea materialista, se puede uno preguntar si viniendo*

de la línea espiritualista no debieron apuntar con mayor precisión y distinguir sus blancos. En efecto, es coherente que quien no ve en el ser humano más que una partícula de polvo perdida en el universo se burle no solamente de la ciencia medieval sino también de sus largas, sutiles e inútiles discusiones filosóficas; pero quien reconocía en el hombre lo espiritual debía preguntarse si en las largas meditaciones filosóficas de la antigüedad no había ya una manifestación de ese espíritu que trasciende la materia y si esa manifestación no había producido algunos frutos dignos de conservarse.

Hoy podemos distinguir, en la estructuración del Racionalismo, entre sus intenciones y el camino seguido para cumplirlas. Son elogiables sus intenciones de buscar una respuesta espiritualista al hecho humano, de tratar que esa respuesta esté de acuerdo con los datos de la ciencia moderna y de descartar valientemente todos los elementos caducos de la tradición. En cambio, *el camino de la realización está viciado por la precipitada condenación en bloque de la tradición filosófica*¹⁸⁵.

El siglo XVII, con su gran turbulencia política, bélica y religiosa, de ninguna manera brindaba un ambiente propicio para la tolerancia y la serena confrontación de las ideas, y, sin embargo, en esas circunstancias tan adversas para los genuinos intereses de la verdad, que deberían ser siempre el norte de toda discusión, le tocó ser una de las etapas más cruciales en la evolución del pensamiento occidental, durante la cual amplios e influyentes sectores de la intelectualidad europea abandonaron en forma absoluta, definitiva y sin la suficiente ponderación una tradición filosófica producto de una reflexión que ya para entonces era dos veces milenaria, lo cual debió haberse visto como garantía de que junto a sus in-

185 *Ibid.*, p. 212 (la letra cursiva es mía).

negables vicios y errores tenía que contar también con grandes aciertos. Pero tal parece que, paradójicamente, la tolerancia, la auténtica apertura, la serenidad y la ponderación no han sido casi nunca las notas dominantes en las confrontaciones intelectuales de las que han surgido las distintas escuelas y corrientes filosóficas de la historia. En la vital transición del siglo XVII hubo incompreensión e intemperancia de parte de todos, pero la inconcebible actitud de los custodios de la tradición, que rayó en la ceguera y hasta en la pereza mental, hace que la balanza, al menos en aquel momento clave, se incline a favor de los innovadores, no obstante que sus planteamientos y soluciones implicaban toda una serie de conclusiones negativas no previstas ni queridas por ellos, que después fueron hechas explícitas por otras generaciones de filósofos y cuyos efectos todavía se resienten en la actualidad:

Ciertamente el Racionalismo moderno no nace dentro de la línea general de respuestas de sello materialista. Al contrario, es una reacción contra esas posibles respuestas y a nombre de la espiritualidad del ser humano. Pero a diferencia del ambiente de cerrazón predominante en los círculos eclesiásticos, esta reacción pretende valientemente ser una respuesta a la nueva problemática científica. El que de hecho no haya realizado esa pretensión, es otra cuestión que, por cierto, se escapa a los admiradores del Racionalismo. Lo que ahora nos interesa destacar es que no se podrá entender el nacimiento del Racionalismo, primero, si no lo situamos en la línea de las respuestas espiritualistas, y segundo, si no vemos en él una reacción que pretende asimilar los datos nuevos de las ciencias. *Ya, por el solo hecho de no haber querido enterrar su cabeza en el suelo al modo del avestruz, como lo hicieron las organizaciones eclesiásticas que le fueron contemporáneas, merece nuestra simpatía. Por eso, la mayor responsabilidad de los errores racionalistas recae sobre aqué-*

illos que tenían la misión no sólo de conservar y transmitir la tradición cultural sino también de mantenerla viva, es decir, con significado abierto a los nuevos problemas y no únicamente a los viejos. Claro que estamos simplificando, buscando las grandes líneas maestras de un proceso cultural de una complejidad enorme, de la que formaban parte las terribles guerras de religión, así como el escepticismo general introducido por el principio protestante del libre examen y por la proliferación de sectas de ideas de todos los pelambres. No es de extrañar, por lo tanto, que en ese ambiente caldeado de pasiones y de ataques personales, se endurecieran las posiciones y se careciera de la serenidad necesaria para asimilar ideas, que tampoco se presentaban con la frialdad debida a las afirmaciones científicas sino que más bien eran arrojadas sobre la tradición a modo de proyectiles destinados a destruirla¹⁸⁶.

En cuanto a las corrientes de la filosofía moderna que optaron por la línea materialista, sus gérmenes se encuentran ciertamente en las diversas manifestaciones del empirismo inglés de los siglos XVI y XVII, representadas principalmente por Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679) y John Locke (1632-1704), así como -paradójicamente- en el llamado empirismo o sensualismo del también inglés George Berkeley (1685-1753), que es más bien un percepcionismo radicalmente espiritualista, pues niega la existencia del mundo material. Sin embargo, tuvo que pasar bastante tiempo (hasta la segunda mitad del siglo XVIII) para que estos gérmenes "maduraran" y la filosofía materialista se atreviera a expresarse en forma inequívoca y resuelta, lo cual se debió, en parte, al enorme peso de una larga tradición espiritualista, tanto

186 *Ibid.*, pp. 210-211 (la letra cursiva es mía).

filosófica como religiosa, pero también en buena parte a que toda concepción materialista tiene que luchar contra la íntima, intuitiva y existencial convicción que la generalidad de los seres humanos tiene de su propia espiritualidad y trascendencia:

(...) Hasta entonces las tradiciones espirituales, especialmente las religiosas, habían pesado tan fuertemente sobre el medio ambiente que sólo permitían manifestaciones de escepticismo. Pero no fue únicamente el peso de la tradición lo que impidió antes del siglo XVIII la organización en sistema de las respuestas de la línea del materialismo. Éstas debían encontrar la natural resistencia del espíritu humano a ser considerado como una mera partícula material del universo. Lo sepa o no justificar científica y filosóficamente, el hombre de todos los tiempos vive -por lo menos intuitivamente- la dimensión espiritual de su ser, que en alguna forma le proclama que no es pura materia; su ansia de Absoluto así como la percepción de sus facultades racionales le están gritando que trasciende la materia en medio de la cual se halla inmerso¹⁸⁷.

Fue David Hume (1711-1776) el primero que captó y expresó en plenitud las consecuencias de materialismo que se deducen del empirismo, llegando incluso a negar la existencia del yo como un ser substancial permanente, y sosteniendo, al menos en el plano teórico, un escepticismo absoluto. Pero Hume, moderado y pragmático como buen inglés, cuando tuvo la valiente franqueza de enfrentar su teoría a la realidad, aceptó paradójicamente la inevitable repugnancia entre ambas y optó por la evidencia existencial de la vida, afirmando que al íntimo con-

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 203.

tacto con ésta experimentaba la sincera convicción de que su escepticismo era una postura que ni él ni ninguna persona mantenía sincera y constantemente, y que al volver de las sencillas y agradables vivencias de su existencia cotidiana a sus especulaciones, éstas le parecían tan frías, forzadas y ridículas que no se sentía con ánimo de seguir las adelante¹⁸⁸.

La tarea de completar el experimento empiricista y de presentar una antítesis sin compromisos al racionalismo continental fue reservada a David Hume¹⁸⁹.

En efecto, hasta él, el empirismo había caminado con paso inseguro: había irrumpido jactanciosamente pero sin bases sólidas filosóficas con Bacon; con Hobbes se revistió de una estructura sistemática pero tan unilateral que no pudo alcanzar aceptación; con Locke adquirió rango de doctrina epistemológica, que ese mismo filósofo se apresuró a olvidar cuando abordó el problema político; y fue utilizado por Berkeley como instrumento al servicio del espiritualismo. Pero no formaba un sistema completo que pudiera aplicarse lo mismo a la epistemología que a la política, a la psicología que a la metafísica. Hume (1711-1776) fue el constructor de ese sistema. Lo elaboró cuando era joven y lo fue puliendo y matizando hasta sus últimos años¹⁹⁰.

Lo que Hazard dijo de Locke, creo que se puede adaptar perfectamente a Hume, a saber, que era ciudadano de un país cuyos habitantes acostumbran detener su

188 Cfr. *ibid.*, pp. 185-188. Para la exposición de estos aspectos de la doctrina de HUME, Villoro se basa principalmente en el *Tratado sobre la Naturaleza Humana* (cita varias ediciones).

189 FREDERICK COPLESTON, S.J.: *A History of Philosophy*; Image Books, Garden City (Nueva York), 1964, Vol. 5, Parte II, p. 63; citado por M. VILLORO TORANZO: *Lecciones...*, pp. 185-186 (supongo que la traducción de la cita es de Villoro).

190 M. VILLORO TORANZO: *Lecciones...*, p. 186.

pensamiento bastante exactamente en el punto en que quieren, donde se quiebra el ímpetu de una doctrina cuando va demasiado lejos y resulta peligrosa para la seguridad moral del pueblo¹⁹¹.

...Pero los franceses no serán capaces de tanta moderación, que califican de inconsecuencia lógica, y no quedarán satisfechos hasta que... saquen al plano metafísico todas las consecuencias materialistas de un enfoque epistemológico empiricista¹⁹².

De esta manera, pues, mientras la escolástica se hundía en la más oprobiosa decadencia y el racionalismo espiritualista fracasaba en su loable intento de poner el pensamiento filosófico en consonancia con la ciencia moderna, la línea de respuestas materialistas entró por fin con resolución a la lid y se apoderó del campo de batalla, el que dominaría bajo diferentes formas y manifestaciones hasta principios del siglo XX, con una pasajera interrupción en la primera mitad del XIX.

Ya vimos cómo los grandes empiricistas ingleses coquetean con esta última línea de respuestas, pero entre ellos sólo Hume la sigue en su integridad. En efecto, no es sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando la cosmovisión materialista se atreve a salir a la luz del día con Denis Diderot (1713-1784), Julien de la Mettrie (1709-1751), el barón Henri de Holbach (1723-1789), Claude-Adrien Helvetius (1715-1771), Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780) y Pierre Cabanis (1757-1808)¹⁹³.

191 PAUL HAZARD: *La Crisis de la Conciencia Europea (1680-1715)* (trad. por Julián Marías); Ediciones Pegaso, Madrid, 1941, p. 225; citado por M. VILLORD TORANZO: *Lecciones...*, pp. 184-185.

192 M. VILLORD TORANZO: *Lecciones...*, p. 185.

193 *Ibid.*, p. 209. También es digno de mención, entre los científicos y filósofos materialistas franceses, Jean le Rond d'Alembert (1717-1783); cfr. *ibid.*, p. 185.

La enorme influencia ejercida por el idealismo espiritualista kantiano -y aquí reconozco uno de sus más saludables efectos- a partir de 1781 (año de publicación de la *Crítica de la Razón Pura*), así como los bestiales excesos cometidos por la Revolución Francesa, sofocaron los alientos del empirismo materialista durante los últimos años del siglo XVIII y la primera mitad del XIX, pero no tardó demasiado en cobrar nuevos bríos y reorganizarse para el contraataque, esta vez bajo el nombre de "positivismo" y con Augusto Comte (1798-1857) como abanderado.

En la segunda mitad del siglo XIX, la propagación del "furor antifilosófico del positivismo" (como le llama Recaséns) fue nefasta no sólo para la filosofía escolástica, sino para toda forma de pensamiento filosófico:

Para lo más selecto del mundo jurídico de la segunda mitad del siglo XIX, toda postura pulcramente filosófica resultaba sospechosa. El positivismo había invadido todos los campos científicos poniendo el veto radical a cuanto entrañase especulación ultraempírica. Las brillantes conquistas logradas por las ciencias experimentales indujeron a creer -harto ingenuamente- que ellas encarnaban el tipo ideal de conocimiento. La positividad era la única esfera posible para la Ciencia. La Teoría jurídica sólo podía serlo del Derecho positivo¹⁹⁴.

Fue durante esta época iconoclasta cuando se puso en evidencia con mayor claridad que la oposición a toda forma de

194 LUIS RECASENS SICHES: *Direcciones Contemporáneas del Pensamiento Jurídico (La Filosofía del Derecho en el Siglo XX)* (editado por primera vez en 1929, en España, por la Editorial Labor); reimpr., Editora Nacional, México, 1974, p. 11.

iusnaturalismo acaba por degenerar en una negación de la misma filosofía del derecho:

...En su primer período la Escuela histórica representa una posición netamente filosófica. Pero después pierde este carácter: la negación inicial del Derecho Natural se convertirá en un anatema omnicomprendivo de toda Filosofía jurídica propiamente dicha. Y cuando alguna vez aparece esta denominación, encubre productos que no responden a su sentido: se trata de substitutivos empiristas, historicistas y positivistas de una Filosofía del Derecho¹⁹⁵.

No obstante los embates de la euforia positivista en todos los terrenos, la filosofía escolástica siguió cultivándose, pero sus fuerzas e influencia estaban tan menguadas que se vio reducida a la condición de un sistema filosófico irrelevante para el mundo no católico, sistema sostenido casi exclusivamente por el apoyo oficial de la Iglesia e incapaz, por sí solo, de arrancar de raíz la mala hierba del positivismo:

Los escritores católicos más o menos escolásticos mantienen con gran valentía el estandarte de una Filosofía del Derecho sobre la base del jusnaturalismo. Mas aun cuando se centraron en torno al positivismo como radical oposición al mismo, no llegaron a dar de él una crítica que fuera suficiente para desarraigarlo. Le combatieron desde el propio punto de vista sin acertar a poner de manifiesto las contradicciones immanentes que el mismo entraña. Por esto, a pesar de los nombres brillantes con que cuenta el escolasticismo jurídico de la segunda mitad del siglo XIX -Costa Rossetti, Teodoro Meyer, Conde de Hertling, etc.- arrastra una vida lánguida¹⁹⁶.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 14-15.

El positivismo, por fortuna, no podía durar para siempre. Como a todo lo humano, le llegó su decadencia. En esta ocasión, sin embargo, el triunfo del sano espiritualismo no se debió primordialmente -como había sucedido en otras épocas- a la filosofía católica. En el último cuarto del siglo XIX se inició en los medios no escolásticos un influyente movimiento de retorno a la filosofía en general y a la filosofía del derecho en particular, gracias, entre otros factores, a la labor de intelectuales de la talla de Rudolf Stammler (1856-1938):

La aparición de los primeros trabajos de Stammler representa un impulso decisivo para la demolición del empirismo jurídico ya iniciada por las infidelidades que con él cometieron algunos de sus eximios secuaces...¹⁹⁷

Los efectos restauradores de este movimiento fueron relativamente lentos y se necesitó el transcurso de varias décadas para que, ya bien entrado nuestro siglo, se despejara por completo la niebla de la prevención contra las preocupaciones filosóficas en los campos del derecho y del conocimiento humano en general. En el terreno jurídico, a los trabajos egregios de Stammler se sumaron los de Gustav Radbruch, Leonard Nelson, Julius Binder, M.E. Meyer, Emil Lask, Fritz Muensch, Giorgio Del Vecchio, Benedetto Croce, etc.¹⁹⁸

Como ha sucedido a todo lo largo de la historia, también

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹⁹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 16-17.

en esta etapa el pensamiento humano cubrió una trayectoria pendular. El positivismo, que en el fondo no fue más que una nueva elaboración de la vieja visión materialista del mundo y del hombre, tuvo sus raíces más cercanas en el empirismo inglés y el materialismo francés de los siglos XVII y XVIII, se erigió en su digno sucesor y, como tal, adoleció de las graves contradicciones internas que padecieron sus antecesores, como es inevitable en toda concepción del hombre que incurra en la ceguera de mutilar su esencia rechazando con el espíritu su dimensión espiritual (paradoja de paradojas), vedándole el acceso a los valores y rebajándolo al nivel de la pura materia. Con el positivismo culminó una reacción, hasta cierto punto explicable, en contra de los innegables excesos de un espiritualismo tan parcial como él, aunque más noble. Fueron necesarias las catástrofes bélicas de nuestro siglo para que el espíritu humano retomara conciencia de sí mismo, liberara de nuevo su mal reprimido anhelo de valores, y el péndulo iniciara otro curso de retorno.

La aceptación del pensamiento de Locke fue en general aumento durante el siglo XVIII, hasta que la publicación en 1781 de la *Critica de la razón pura* de Kant vino a ponerle un límite. *El siglo XVIII fue un siglo de contradicciones*: la nobleza tenía apego a sus privilegios pero coqueteaba con los filósofos que los denunciaban; los filósofos más revolucionarios, tales como Voltaire, Diderot y d'Alembert, aceptan de buen grado el mecenazgo de los monarcas más absolutos, los de Prusia y Rusia; la censura y control de impresos eran rigurosísimos pero todas las ideas encontraban impresor y tanto más lectores cuanto las prohibiciones eran más severas; *La Razón triunfaba por doquier y a nombre de ella se difundía el empirismo*; y los

mismos que rechazaban valores absolutos a nombre de ellos realizaron la Revolución francesa. Después de 1793, los horrores de ésta se achacarian al método empírico, con lo cual entraría éste en un eclipse transitorio; pero debería levantar cabeza en la segunda mitad del siglo XIX, convirtiéndose entonces en la corriente cultural predominante. Sólo las atrocidades de dos guerras mundiales vendrían a convencer a la humanidad -esperemos que en forma definitiva- que es necesario admitir un conocimiento que no proviene únicamente de los sentidos, sobre todo en lo que concierne a los valores morales¹⁹⁹.

1.7. LA NEOESCOLÁSTICA, DE SUS ORÍGENES A NUESTROS DÍAS

El pujante renacimiento filosófico-jurídico producido en el último cuarto del siglo XIX fuera de las filas de la escolástica, propició que en ésta, cuya flama había languidecido pero no muerto, se consolidara un vigoroso movimiento de renovación que se conoce como "neotomismo" o, más propiamente, "neoescolástica". En realidad, este movimiento ya existía con una personalidad claramente definida desde principios de ese siglo:

Si bien el término fue creado más tarde por el cardenal Mercier, es generalmente admitido que dicho movimiento renovador fue iniciado al principio

199 M. VILLORO TORANZO: *Lecciones...*, p. 185 (exceptuado el título de la obra de Kant, la letra cursiva es mía).

del XIX, se desarrolla sobre todo en su segunda mitad y obtiene pleno florecimiento en toda la primera mitad de este siglo. En tal movimiento, la dirección más fiel a las doctrinas de Santo Tomás es llamada *neotomismo*, como la tendencia más importante. De hecho, la neoescolástica viene a coincidir con el neotomismo, aun por razones históricas, ya que comenzó como movimiento de retorno a Santo Tomás. Se alarga, no obstante, el concepto de neoescolástica incluyendo las diversas direcciones o escuelas variantes (escuela franciscana, escotista, suareziana, etc.) y las mismas direcciones inspiradas en el "agustinismo" (espiritualismo cristiano). Las diferencias entre éstas no son en el fondo sustanciales, y todas ellas se comprenden dentro de la filosofía cristiana²⁰⁰.

ITALIA, que gracias a la monumental obra de su preclaro hijo Tomás de Aquino había sido escenario del máximo esplendor de la primera o alta escolástica, lo fue también del surgimiento de la neoescolástica, pues es opinión común el considerar como iniciador de este movimiento de restauración al canónigo Vincenzo Buzzetti (1777-1824), cuyos pasos fueron seguidos por sus compatriotas Luigi Taparelli D'Azeglio (1793-1862), los hermanos Domenico (1790-1880) y Serafino (1793-1865) Sordi, Carlo María Curci (1810-1891), Matteo Liberatore (1810-1892), Gaetano Sanseverino (1811-1865), Salvatore Tongiorgi (1820-1865), Domenico Palmieri (1829-1909), Giovanni Cornoldi (1822-1892), Giacinto De-Ferrari (1805-1874), el cardenal Tommaso Maria Zigliara (1833-1893), Ferretti, Costa Rossetti, etc. En ESPAÑA, los principales representantes de la

200 TEOFILO URDANOZ: *Historia de la Filosofía*, La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C.), Madrid, T. V (*Siglo XIX: Socialismo, Materialismo y Positivismismo. Kierkegaard y Nietzsche*), s. n. de ed., (de hecho es la 1a.), 1975, p. 600.

neoescolástica durante el siglo XIX fueron Felipe Puigserver (+1821), Francisco Xarrié (+1866), Narciso Puig (+1865), Andrés de Guevara (sacerdote mexicano que residió en España en el primer cuarto del siglo XIX), Francisco Alvarado (1756-1814), Jaime Balmes (nacido en 1810 y muerto prematuramente en 1848, a quien no faltan críticos que le nieguen el calificativo de neoescolástico, acusándolo de excesiva heterodoxia en diversos puntos de su ecléctica doctrina, pero que es, sin lugar a dudas, el máximo pensador de la restauración filosófica cristiana en España, y el de más influencia y prestigio a nivel internacional), el cardenal Ceferino González (1831-1895), Alejandro Pidal y Mon (1846-1913), Eduardo Hinojosa (1852-1919), Antonio J. Pou y Ordinas (1834-1900), Antonio Hernández y Fajarnés (1851-1909), Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), Manuel Polo y Peyrolón (1846-1918), José Mendive (1803-1906), Juan José Urráburu (1844-1904), Francisco Fernández Henestrosa, etc. En la *ALEMANIA* decimonónica la restauración escolástica contó con paladines como Franz J. Clemens (1815-1862), Herman Ernst Plassmann (1817-1864), Joseph Kleutgen (1811-1883), Emanuel Ketteler (1811-1877), Albert Stöckl (1823-1895), Karl Werner (1821-1881), Tilmann Pesch (1836-1899), Theodor Meyer, J. Mausbach, etc. En *FRANCIA*, la neoescolástica del siglo pasado tuvo entre sus principales cultivadores a Charles B. Jourdain (1817-1886), Pierre C. Roux-Lavergue (1802-1874), Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861), Maurice d'Hulst (1841-1896), Bouvier, Grandclaude, Chastel, Dupont, etc. El más destacado promotor de la renovación escolástica

en BELGICA fue el cardenal Desiderio Mercier (1851-1926), quien acuñó el término "neoescolástica" para calificar a todo este movimiento²⁰¹.

No puedo dejar de mencionar, en un acto de elemental justicia, lo mucho que el resurgimiento de la escolástica en el siglo XIX debió a un gran pensador no escolástico, el alemán Adolf Trendelenburg (1802-1872), que con sus profundas investigaciones filosóficas e histórico-filológicas rescató y actualizó los elementos perennes de la filosofía platónico-aristotélica, haciendo un llamado de atención sobre lo peligroso que resultan para la verdad los desmedidos deseos de originalidad de los pensadores cuyo valor supremo parece ser la construcción de filosofías totalmente novedosas, ignorando en forma inconsciente o incluso premeditada que la cosmovisión de Platón y Aristóteles, depurada de sus inevitables errores y anacronismos, contiene logros irrenunciables que pueden ser desarrollados y perfeccionados mediante una investigación cada vez más profunda de sus conceptos fundamentales y sus aspectos particulares, para lo cual resulta de gran utilidad el mantenimiento de un estrecho y constante diálogo entre la metafísica y las modernas ciencias empíricas. Los encomiables trabajos de Trendelenburg ejercieron una profunda y saludable influencia en todas direcciones, incluida la neoescolástica, y a ello también contribuyeron considerablemente los fecundos esfuerzos

201 Cfr. *Ibid.*, pp. 599-640. Cfr. item J. HIRSCHBERGER: *op. cit.*, t. II, pp. 329-335. Cfr. item L. RECASENS SICHES: *Direcciones...*, p. 14, nota 18.

desplegados por sus discípulos Franz Brentano, J. von Hertling, O. Willmann, G. Teichmüller y Rudolf Eucken²⁰².

Ya en nuestro siglo, de entre los numerosos cultivadores de la filosofía neoescolástica, muchos de los cuales han dirigido sus reflexiones al problema del derecho natural, podemos espigar los nombres de pensadores y divulgadores tan valiosos como Geyser, Fröbes, Lindworsky, Gemelli, Maritain, Engert, Nink, Brunner, de Vries, Siewerth, van Steenberghen, Baur, Maréchal, Descoqs, Hellín, Feuling, Lotz, De Raeymaeker, Garrigou-Lagrange, Schmidt, Wunderle, Hessen, Przywara, Dempf, Rosenmöller, Guardini, Dyroff, De Wulf, Lützel, Rűfner, Schwertsschlager, Mitterer, Siegmund, Conrad-Martius, Wittmann, Cathrein, Schuster, von Hildebrand, Steinbűchel, Pieper, Behn, Rommen, Nell-Breuning, Meyer, Gilson, Sertillanges, Böhner, Wilpert, Platzcek, Wust, Müller, von Rintelen, Stein, Brugger²⁰³, de Mandato, Schiffini, Remer, Geny, Mandonnet, Frick, H. Pesch, Baeumker, Grabmann, Ehrle²⁰⁴, Messner, Dezza, González Moral, Copleston, Fraile, Urdánóz, De Alejandro, Salcedo, Vila Creus, Collin, Le Fur, Delos, Coste, D'Entrèves, Bűckle, Siwek, Hoenen, Riaza, Iturrioz, Palmés, Leclercq, Donat, Güenechea, Lehu, Nivard, Jolivet, Sortais, Mendizábal, López Quintás, Gallegos Rocafull, etc.

Entre los neoescolásticos MEXICANOS de nuestro siglo,

202 Cfr. J. HIRSCHBERGER: *op. cit.*, I. II, p. 329.

203 Cfr. *ibid.*, pp. 335-336.

204 Cfr. T. URDANOZ: *op. cit.*, T. V, pp. 640-646.

destacan Julio Dávila, Jacobo Morán, Rafael Martínez del Campo, Salomón Rahaim, Osvaldo Robles, Agustín Basave Fernández del Valle, Rafael Preciado Hernández, Daniel Kuri Breña, Miguel Villoro Toranzo, Héctor González Uribe, Antonio Gómez Robledo, Gabriel García Rojas, Francisco Xavier González Díaz Lombardo, Juan Sánchez Navarro, Manuel Ruiz Daza, José Luis Curiel Benfield, José Fuentes Mares, etc.

Fue tal el impulso alcanzado desde los inicios del siglo XX por la renovación escolástica general, que ya en 1929 el joven y no escolástico (según su autodefinición) Luis Recaséns Siches, que a la sazón profesaba la cátedra de Filosofía del Derecho en la Universidad de Santiago de Compostela, con la honestidad intelectual que le caracterizaría durante toda su vida proclamó respecto del nuevo iusnaturalismo escolástico:

Urge hacer constar que, en general, ha cesado en las Universidades europeas la postura de olímpico desdén frente al iusnaturalismo escolástico. Las negaciones absolutas del siglo XIX han sido, en general, sustituidas, bien por un respetuoso y sincero interrogante, bien por un gesto de sincera simpatía. Revistas completamente ajenas a la tradición católica, se ocupan con gran interés y comprensión de las obras producidas por ésta. En el cuarto Congreso de la "Unión Internacional para la Filosofía del Derecho y de la Economía" (*Internationale Vereinigung für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*) -celebrado en Berlín el mes de octubre de 1926- sonaron muchas veces nombres escolásticos, como figuras a las cuales debe mucho el pensamiento jurídico²⁰⁵.

205 L. RECASENS SICHES: *Direcciones...*, p. 238.

Del florecimiento de la neoescolástica en nuestros días es testimonio fehaciente el prestigio internacional de sus centros de investigación y de docencia, así como la cantidad y calidad de los libros y artículos que incesantemente publican sus innumerables cultivadores en todo el mundo:

En la filosofía contemporánea ocupa la filosofía católica un puesto destacado y de renombre mundial. Posee prestigiosos centros en Roma, Milán, Quaracchi (Colegio Franciscano), París (Institut Catholique), Lovaina (Institut Supérieur de Philosophie), Friburgo de Suiza, Innsbruck, Püllach-Munich, Washington, South-Bend (Nôtre Dame, U.S.A.), Toronto, etc. Sólo el "Bulletin Thomiste", órgano bibliográfico tomista, reseña anualmente alrededor de 500 publicaciones nuevas. Sus representantes cultivan todos los campos de la problemática filosófica²⁰⁶.

La perennidad de la escolástica puede explicarse, pero sólo en parte, por su carácter de filosofía oficial de la Iglesia Católica. Más importante que esta sanción institucional es su profunda vinculación con la recta razón natural, que postula como condición *sine qua non* para la búsqueda de la verdad, precisamente la existencia *en sí* de una verdad objetiva y absoluta, asequible de alguna manera -aunque sea imperfecta- a la mente humana. No hace falta ser católico para adherirse a este sano postulado, del que se derivan la posibilidad y la realidad de una filosofía duradera, con un fondo de adquisiciones estables y una actitud de apertura hacia los nuevos problemas constantemente planteados por las transforma-

206 J. HIRSCHBERGER: *op. cit.*, T. II, p. 335.

ciones de la realidad y los avances de la ciencia; una filosofía, en fin, que no reniega del pasado ni se cierra al futuro, que conserva lo más valioso de la tradición y abraza todo lo que de auténtico valor aporta la modernidad, sin caer en el error, tan frecuente en otros sistemas, de hacer de una mal entendida originalidad y del afán de cambio por el cambio mismo la razón de su existencia.

Aquí podemos dar fin a este sucinto resumen de la filosofía neoescolástica y neotomista. La historia de su desarrollo ulterior es mucho más rica. Florece con extraordinario esplendor y con interminable lista de pensadores y obras en toda la primera mitad del siglo XX, ocupando, casi al copo, todo el pensamiento católico y la vida filosófica de la Iglesia, e imponiéndose aun entre pensadores ajenos al catolicismo. Puede decirse que su vida es tan actual y pujante como en los siglos de la cristiandad medieval. Y que, por el número, calidad e influencia de sus pensadores, es la filosofía más extensa e intensamente cultivada y seguida que cualquiera otra corriente del pensamiento moderno.

Este hecho histórico y actual es un claro testimonio de ser la *perennis philosophia* que proclamó, el primero, Leibniz; la filosofía siempre actual que renace de sus cenizas o épocas de decadencia con redoblado vigor. Por algo es la filosofía "que la Iglesia hace suya" (León XIII, Pío X, Benedicto XV y los siguientes papas), a la vez que la filosofía de la razón natural, participando de la perennidad de ambas.

Y no cabe decir, como algunos oponen, que no puede llamarse filosofía actual digna de tal nombre porque carece de *originalidad*, repitiendo sólo tradiciones antiguas. La filosofía escolástica y tomista es un sistema de pensamiento antiguo y a la vez siempre moderno, porque es capaz de plantear nuevos problemas, de asumir y asimilar todos los planteamientos nuevos que otros propongan, dándoles la solución justa y verdadera desde sus principios. En esto ha de consistir, en el fondo, la originalidad y fecundidad de un pensamiento perenne que sabe mantenerse en constante y rejuvenecida vida conservando la *identidad* de sí mismo. Es

también otro signo claro de su valor perenne, ante la caducidad de otros sistemas que perecen con los cambios de los tiempos o al menos varían y se transforman²⁰⁷.

En las postrimerías de nuestro convulsionado siglo XX, con su vergüenza a las espaldas de dos guerras mundiales entre las que medió una precaria paz de apenas veintiún años y en las que la ferocidad y la barbarie de *todos* los contendientes llegaron a extremos que ofenderían la conciencia de los antiguos bárbaros, que resultan desconcertantemente inconcebibles entre naciones que se dicen civilizadas y cristianas, y cuya mancha se trató inútilmente de lavar con la farsa de unos juicios que *en nombre del derecho natural* pisotearon los más fundamentales principios del derecho y en los cuales los *criminales* vencedores juzgaron a los *criminales* vencidos; con sus desgarradoras guerras civiles desatadas más de una vez en el nombre de Dios y de la religión; con sus incesantes explosiones de violencia terrorista y bélica por turnos a todo lo largo y ancho del planeta; con sus guerras petroleras mundialmente ovacionadas bajo el grosero disfraz de cruzadas democráticas en defensa de la autodeterminación de los pueblos, el derecho internacional y la paz; con su Organización de las Naciones Unidas servidora de los intereses de las superpotencias mediante el eufemismo de su "Consejo de Seguridad"; con sus contrastes cada vez más chocantes e injustos de opulencia y

207 T. URDANOZ: *op. cit.*, T. V, pp. 645-646 (la letra cursiva del primer párrafo es mía).

miseria entre los hombres, los grupos sociales y los pueblos; con su frenética carrera armamentista en la que ya también se inscriben con monstruosa inconsciencia ridículos aspirantes a potencias tercermundistas y en la que se desperdician criminalmente en la producción y almacenamiento de instrumentos de destrucción cada vez más perfecta cuantiosos recursos que podrían aliviar el hambre crónica de los más desvalidos de la tierra y sentar las bases de un progreso generalizado y sostenido; con sus aperturas comerciales impuestas desde arriba para la garantía de avasalladores intereses transnacionales con las hipócritas formalidades de tratados que los gobiernos material y moralmente inferiores se ven gustosamente orillados a firmar de espaldas a sus pueblos; con el estrepitoso fracaso de sus experimentos nacionales de marxismo explícitamente violatorio de la dignidad humana, alegremente manipulado en Occidente para la santificación de un capitalismo que todavía se encuentra lejos de renunciar por completo a su originaria vocación de explotación del hombre por el hombre; con su pérdida casi repentina de equilibrio de fuerzas, que ha dejado el campo libre a nuevas e irresistibles formas de hegemonía mundial monopólica; con sus vertiginosos avances científicos y cambios tecnológicos que inspirados en una mística esencialmente consumista degradan la naturaleza y se sirven del hombre en vez de servirle; con su marea creciente de materialismo, de hedonismo desenfrenado y de vicios que parecen diseñados especialmente para la destrucción física y moral de la juventud; con su proliferación de estímulos que de todas las maneras imagi-

nables impiden el éxtasis creativo induciendo experiencias de vértigo promisorio y engañoso que no hace sino aturdir la conciencia y vaciar la personalidad²⁰⁸; en este panorama de fin de siglo, en suma, que muchos encuentran desalentador, los ideales iusnaturalistas de la *filosofía perenne* tienen ante sí uno de los más formidables retos de su historia como fuente de inspiración y factor de orientación para el genuino desarrollo del hombre y el auténtico progreso de las naciones.

Frente a la compleja problemática sociocultural, jurídica y política de nuestro tiempo, el desafío es verdaderamente descomunal, porque en los Estados contemporáneos, por radicales vicios de carácter institucional y estructural que provocan estatización creciente, masificación de la vida y alienación del individuo, la dignidad humana es en todas partes objeto permanente de ataques graves en el presente y de amenazas peores para el futuro:

La situación del hombre en el mundo actual es de grave deterioro. Y no sólo porque en todas partes y a cada momento se cometen graves violaciones de los derechos humanos, sino también porque el modo de ser, el comportamiento y las estructuras mismas de la sociedad actual son ya, de por sí, un irritante ataque contra la dignidad del hombre, su autonomía individual y su capacidad de trazar espontáneamente su programa de vida.

En efecto, independientemente de los ataques directos a los derechos humanos, podemos observar

208 Escuché la explicación de la antítesis "éxtasis-vértigo" de labios del autor de este interesante enfoque de la experiencia contemporánea, el notable filósofo español ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, durante un curso de verano impartido en la Universidad Anáhuac (Huixquilucan, Edo. de México), en julio-agosto de 1989. Se puede profundizar sobre este tema en su obra *Proyecto Líderes*; T. I: *El Secuestro del Lenguaje. Tácticas de Manipulación del Hombre*; T. II: *Vértigo y Extasis. Bases para una*

que sea cual fuere la organización socioeconómica o el régimen político y constitucional de las distintas naciones, hay un hecho que ya es o va siendo común a todas ellas, y es el que podríamos llamar, en términos muy generales, el de la existencia de una sociedad *enajenante* del hombre²⁰⁹.

Y lo que es más extraño y significativo es que esa situación tan peligrosa y destructiva para el ser humano no es exclusiva de un país o grupo de países, ni se da tampoco en determinadas áreas de la actividad humana, como pueden ser la económica, la política o la social, sino que es propia de toda sociedad que ha llegado a cierto grado de desarrollo. Es, por decirlo así, la consecuencia del enorme avance científico y tecnológico, propio de la era postindustrial, que no ha logrado integrarse en el orbe de valores morales y jurídicos del hombre contemporáneo. *No se trata de un vicio del capitalismo o del comunismo, sino de un amargo fruto de la disociación radical entre el ansia ilimitada del progreso material, con sus valores pragmáticos, y la recta razón del hombre, con sus valores éticos*²¹⁰.

Este proceso de alienación de la individualidad por la sociedad masificadora trae sus orígenes de finales del siglo XVIII, a raíz de la revolución industrial y de la Revolución Francesa, y ya en el siglo XIX algunos importantes intelectuales dieron la voz de alarma o incluso protestaron enérgicamente por el atentado que las nuevas sociedades estaban perpetrando en nombre del progreso y de la democracia en contra de la dignidad humana:

Vida Creativa; Asociación para el Progreso de las Ciencias Humanas, Madrid, 1987.

209 HECTOR GONZALEZ URIBE: *El Tema del Hombre como Preocupación Central de la Filosofía Jurídica y Social de Nuestros Días*; en HECTOR GONZALEZ URIBE: *Hombre y Estado. Estudios Político-Constitucionales*; 1a. ed., Editorial Porrúa, México, 1988, p. 40.

210 *Ibid.*, pp. 41-42 (la letra cursiva es mía).

Grandes pensadores del siglo pasado ya habían insistido en ello, desde diversos aspectos: Hegel, en el histórico-filosófico; Kierkegaard, en el teológico-moral; Marx y Engels, en el socioeconómico; Nietzsche y Dilthey, en el de la experiencia vital; Proudhon y Stirner, en el del anarquismo y socialismo apolítico. Todos ellos coincidían en que la sociedad nacida de la revolución industrial y de la creciente democratización proveniente de la Revolución Francesa, conducía al hombre a una masificación en la que fácilmente se perdía la dignidad y el valor del individuo. La ley de la nivelación, propia de la Psicología de las Masas, hacía bajar a los hombres destacados y a todos los que intentaron serlo, al nivel del "profanum vulgus" del que hablara el poeta latino²¹¹.

A las voces de alarma y de protesta del siglo pasado se han sumado de manera unánime en el actual las de eminentes científicos, filósofos, teólogos y dirigentes espirituales de todas las ideologías:

En nuestro siglo muchas han sido también las voces que han señalado el peligro para el hombre y sus derechos por parte de la sociedad enajenante. Desde Freud hasta Fromm, en el campo psicoanalítico; desde Pareto hasta Marcuse y Adorno, en el campo sociológico; desde Gramsci hasta Althusser y Adam Schaff, en el ámbito del marxismo contemporáneo; desde Jaspers y Marcel hasta Max Müller y Rahner, en el campo del existencialismo filosófico y teológico; y desde Maritain y Mounier hasta el Papa Juan Pablo II, en el terreno del humanismo cristiano, todos han estado de acuerdo en que, *por debajo y más allá de las violaciones concretas de los derechos humanos, está la gran alienación del hombre en la sociedad contemporánea*. Y son precisamente los grandes psicólogos y educadores -como Caruso y Frankl, en Austria; Carl Rogers y Patterson, en los Estados Unidos- los que más claro han advertido *la grave lesión que al desarrollo cabal de la personalidad humana ocasiona la contaminación mental y moral de la sociedad de nuestros días*²¹².

211 *Ibid.*, p. 41.

212 *Ibid.* (la letra cursiva es mía).

Es obvio que la solución de problemas tan graves, tan generalizados y tan extremadamente complejos como los que aquejan a nuestra confundida generación no puede esperarse en el corto ni en el mediano plazo, y sería una ingenuidad pensar que algún día se resolverán al solo conjuro de un sistema filosófico, como éste cuyo estudio en perspectiva histórica estoy a punto de concluir, por muy noble, sólido y perenne que sea. Ni siquiera en el supuesto ideal de la buena voluntad de la mayoría de los hombres de este mundo es dable que una filosofía por sí sola provoque cambios apreciables en la situación. Tantos son los factores implicados y tantas las acciones que hay que tomar. Desgraciadamente, todo indica que a la afligida humanidad todavía le queda mucho por caminar hasta la tierra prometida, y todavía mucho por padecer en el camino. Y todo indica también que en ese largo peregrinar arderá incesantemente, para la inspiración -y también, por qué no, para el consuelo- de los que sigan sintiendo la necesidad de buscar la luz, la renovada flama del iusnaturalismo escolástico, que tiene su perennidad asegurada por su firme adhesión a los más altos ideales de justicia y a los más incommovibles principios del derecho natural, cuya eterna permanencia y extraordinaria vitalidad proclamara el gran Del Vecchio:

Las viejas teorías y las tendencias nuevas, impugnadoras del eterno ideal de Justicia, no han logrado extinguir jamás los principios indelebles, ni los efectos permanentes de la doctrina del Derecho natural. Y aquellas teorías, que ciertas escuelas habían declarado, con evidente error, muertas y desaparecidas para siempre, han recobrado

nuevo vigor, mostrando de una manera indudable su maravillosa vitalidad, frente a las deficiencias, a la relatividad y a la inestabilidad e inconstancia de las leyes positivas, en el constante fluir de las cosas y de las relaciones humanas²¹³.

213 GIORGIO DEL VECCHIO, en el no. 1 de su *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, año de 1922; citado por R. BADENES⁵ GASSET: *op. cit.*, pp. 77-78.

CAPÍTULO 2
DISTINCIÓN ENTRE EL DERECHO NATURAL
Y EL DERECHO DE GENTES,
DESDE LA ANTIGUA ROMA HASTA ANTES DE VITORIA

2.1.
IMPORTANCIA METODOLÓGICA
DE LA DISTINCIÓN

En los razonamientos de Vitoria abundan las referencias al derecho natural y al derecho de gentes, concebidos como órdenes afines pero no idénticos, y por eso es útil dirimir previamente la confusión que entre ambos sistemas han venido haciendo desde hace siglos, con una actitud superficial y poco crítica, muchos autores que parecen haberse basado exclusivamente en la letra de una definición clásica que, tomada en forma textual y aislada, efectivamente sugiere identidad entre ambas nociones, pero que, confrontada con la realidad concreta a la que se refiere, es susceptible de muchos distingos y matices. Un buen ejemplo de los autores que incurren en la mencionada confusión es Badenes Gasset:

En el Derecho clásico romano, la *naturalis ratio* es el método para formular principios jurídicos mediante un cálculo basado en la naturaleza de las cosas, teniendo en cuenta las relaciones establecidas entre las partes. El método de formular los principios jurídicos *naturali ratione*, bajo la influencia de la filosofía griega, conduce a los jurisconsultos clásicos a la idea del Derecho natural.

Gayo expresó esta función de la *naturalis ratio* constitutiva del Derecho natural y única autoridad

competente en su promulgación, derivando de ahí su universalidad y la razón de su designación como *jus gentium*, al definirle en los siguientes términos: *Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur*²¹⁴.

Es muy importante -insisto- deshacer la confusión entre el derecho natural y el derecho de gentes, sobre todo cuando se trata de establecer la intrínseca inmutabilidad del primero, ya que esta esencial característica se ve seriamente comprometida si se acepta a la ligera la total identificación entre ambos órdenes normativos, porque es fácil demostrar en forma casuística que muchas de las normas e instituciones que la tradición incluye en el derecho de gentes son intrínsecamente mudables, a pesar de ser relativamente universales.

2.2.

DERECHO NATURAL Y DERECHO DE GENTES EN LA JURISPRUDENCIA CLÁSICA ROMANA

En contra de lo que muchos suponen (a causa de la problemática definición de Gayo), C.J. Friedrich asegura que tanto Ulpiano como Cicerón y otros juristas romanos distinguían

214 R. BADENES GASSET: *op. cit.*, p. 54. La definición del derecho de gentes de GAYO procede, según Badenes, de *Instituciones*, Lib. I, t. I; *Instituta* de Justiniano, Lib. I, tit. II; *Digesto*, Lib. I, tit. I, fragmento 9. La traduzco: "Ahora bien, lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres es observado de manera idéntica en todos los pueblos y se llama derecho de gentes, como derecho del cual hacen uso todas las gentes (o naciones)".

nítidamente entre el *ius naturale* (derecho natural), el *ius gentium* (derecho de gentes) y el *ius civile* (derecho positivo interno o nacional), y que veían el derecho de gentes, en contraste con el natural, como un derecho por institución, con normas muy generalizadas en los diversos pueblos del mundo, pero entre las cuales lo mismo se encontraban normas de derecho natural (aquéllas cuya base filosófica, según Cicerón, pudiera demostrarse) que normas e instituciones contrarias a él, como por ejemplo la esclavitud, que no por estar instituida en todas partes debía ser considerada justa y de derecho natural. El *ius civile*, por su parte, estaba integrado según estos juristas por normas particulares positivas propias de cada nación o comunidad (*civitas*), que tomaban en cuenta las peculiares condiciones espirituales y materiales imperantes en cada tiempo y en cada lugar. Finalmente, tanto el *ius gentium* como el *ius civile* debían ser conformes al *ius naturale*, pues de lo contrario dejaban de ser verdaderas leyes para convertirse en simples mandatos arbitrarios²¹⁵.

Como ya es bien sabido, Francisco de Vitoria es grande, entre otras cosas, por haber aprovechado genialmente la distinción entre estos tres órdenes normativos para depurar el concepto del derecho de gentes e imprimirle un gran desarrollo, hasta convertirlo nada menos que en el moderno concepto del derecho internacional público, gloria de fundador que comparte principalmente con sus connacionales Domingo de Soto y

215 Cfr. C.J. FRIEDRICH: *op. cit.*, pp. 54-57.

Francisco Suárez, que dieron brillante culminación a su labor.

Del Vecchio explica magistralmente cómo se desarrolló en Roma el proceso de formación y evolución del concepto de derecho de gentes, que tuvo un origen empírico-práctico (muy a tono con el carácter nacional romano) y después adquirió matices filosóficos, debido a la introducción del concepto griego del derecho natural:

Una cuestión muy importante en torno a las ideas jurídicas de los romanos es la que concierne al *ius gentium*, denominación usada en sentidos diversos, que hay que distinguir cuidadosamente. En un primer sentido se entiende por *ius gentium* "aquel complejo de normas que, en el Estado romano, son aplicables a los extranjeros" (esto es, entre extranjeros y extranjeros y entre extranjeros y romanos, puesto que aquéllos quedaban excluidos del "*ius civile*"). Regularmente para estas relaciones internacionales se estableció un Derecho simple o sencillo, despojado de aquellas formalidades solemnes de que estaba revestido el Derecho propio del pueblo romano. El *ius gentium* es el modo simple y suficiente para regular las relaciones a las cuales también son admitidos los extranjeros. Al segundo sentido en que se entendió después el *ius gentium*, es probable que se llegase a través del siguiente proceso: primeramente, los romanos no concibieron aquel Derecho como superior al civil, sino como inferior, casi como un Derecho tosco y rudimentario; pero después, el estudio de la Filosofía griega les hizo reconocer en aquella misma simplicidad de relaciones la expresión de la naturaleza, el reflejo de la ley natural, en lo cual tuvo que verse un elemento de superioridad. El *ius gentium* se consideró entonces como expresión de las exigencias primordiales y comunes de todos los pueblos, como revelación más directa de la razón universal. Y entonces se entendió por Derecho de gentes, "el Derecho positivo común a todos los pueblos" ("*quasi quo iure omnes gentes utuntur*"). Así un hecho de experiencia asume poco a poco un significado filosófico, llegándose a la tricotomía: *Derecho natural* (universal, idéntico, perpetuo); *Derecho de gentes* (elementos comunes

que se encuentran en los varios Derechos positivos); *Derecho civil* (con sus particularidades, que son determinaciones ulteriores de los precedentes)²¹⁶.

Con el siguiente párrafo de Del Vecchio confirmo lo que dije al inicio de este capítulo, a saber, que el derecho natural y el de gentes, aun admitiendo que coinciden parcialmente entre sí, no son exactamente lo mismo, por lo que es muy importante distinguir claramente entre ambos:

A menudo aparece confundido el *ius gentium* con el *ius naturale*. Pero aquel concepto es esencialmente romano, nacido de la experiencia histórica de los romanos; y éste es, en cambio, propio de la Filosofía griega. *Los dos conceptos tienden ciertamente a encontrarse; y a veces parecen coincidir; pero poseen, sin embargo, un significado diverso; y hasta alguna vez llegan a contraponerse, de modo que no puede aceptarse la tesis de que se an en el fondo una misma cosa.* Así, por ejemplo, los juristas romanos reconocieron que la esclavitud es contraria al Derecho natural (según el cual todos los hombres nacen libres), mientras que encontraron una justificación de la misma en la práctica común de los pueblos, en el *ius gentium*. Esto basta para demostrar la diversidad de los dos conceptos²¹⁷.

Si la definición del derecho de gentes de Gayo es problemática porque se presta a confundirlo con el derecho natural²¹⁸, más lo es la definición del derecho natural de Ulpiano, que comete el desacierto de extender este orden normativo

216 G. DEL VECCHIO: *Filosofía...*, T. II, p. 24.

217 *Ibid.*, pp. 24-25 (a excepción de los términos "*ius gentium*" y "*ius naturale*", la letra cursiva es mía).

218 Vide *supra*, cita 214, p. 184.

a los animales irracionales, concepción que desafortunadamente hizo época e indujo a error a muchos autores coetáneos y posteriores, incluido entre ellos, como veremos un poco más adelante, el propio Santo Tomás²¹⁹, y que sirvió de base para una inadmisibles distinción entre el derecho natural y el derecho de gentes (también sostenida por el Aquinate), según la cual el primero es el que comparten en común los hombres y los animales, y el segundo es el derecho natural propio o exclusivo de los hombres.

Del Vecchio trata de disculpar de alguna manera este desatino del gran jurisconsulto romano:

ULPIANO da del Derecho natural una formulación que no se encuentra en ningún otro escritor: dice que el Derecho natural es "*quod natura omnia animalia docuit*". Con esto extiende la validez del Derecho natural también a los animales en general: pero en substancia no hace más que expresar de otro modo aquello que ya era para todos un firme principio, a saber, que el fundamento del Derecho radica en la naturaleza misma de las cosas, en aquellos motivos que -desarrollados en otro sentido en el hombre- existen, sin embargo, ya generalmente aun en los animales inferiores²²⁰.

Ya veremos en su oportunidad²²¹ cómo a los embates del genio de Suárez, apoyado en el de Domingo de Soto y otros autores, se vienen por tierra tanto el error de Ulpiano y sus

219 Vide *infra*

220 G. DEL VECCHIO: *Filosofía...*, T. II, pp. 23-24. Traduzco la tan debatida fórmula de Ulpiano: Derecho natural es "el que la naturaleza enseñó a todos los animales".

221 Vide *infra*

seguidores (el Doctor Angélico entre ellos) como la defensa generosa de Del Vecchio; en primer lugar, porque resulta por lo menos brusco "extender la validez del derecho natural también a los animales" (como admite Del Vecchio que hace Ulpiano), ya que, habida cuenta de que "validez" de cualquier derecho significa *obligatoriedad* del mismo, de ahí se sigue el absurdo de que los nobles brutos pueden ser sujetos de obligaciones, con sus correlativos derechos; en segundo (esto lo digo yo), porque resulta difícil imaginar a la naturaleza enseñándoles derecho a los animales²²²; en tercero (contra la primera defensa de Del Vecchio), porque ya se podía haber buscado el célebre jurisperito un mejor modo de expresar que el fundamento del derecho radica en la naturaleza misma de las cosas, sin necesidad de expedirles carta de ciudadanía en el reino del derecho (que ya de por sí es demasiado complicado con puros hombres) a nuestros hermanos irracionales; en cuarto (también contra la primera explicación-disculpa de Del Vecchio), porque si bien es cierto que la naturaleza de las cosas (incluidas entre ellas las inclinaciones connaturales al hombre) es tomada en cuenta en la reflexión por medio de la cual se deducen las normas de derecho natural, el más sólido iusnaturalismo (el de Suárez, por ejemplo, que en esto tuvo uno de sus más fuertes enfrentamientos con su colega Gabriel Vázquez) sostiene que *no es primordialmente* de esta naturaleza de donde

222 Aunque decía por ahí cierto profesor universitario que, en más de un caso, él sí había tenido que afrontar en las aulas tan difícil labor. Nunca aclaró si con algún éxito.

se derivan los preceptos del derecho natural, sino de las exigencias éticas de la naturaleza *racional* del hombre, específicamente y metafísicamente (no sólo empíricamente) considerada; y en quinto lugar, por último (contra la segunda explicación-defensa de Del Vecchio), porque los "motivos" que sirven de fundamento al derecho natural y se encuentran "desarrollados en otro sentido en el hombre", no existen en los animales inferiores ni "generalmente" ni de ninguna otra forma, puesto que se trata de motivos específicamente ético-rationales, motivos (instintos, tendencias, inclinaciones) que, para efectos morales, sólo en la materia (nunca en la *forma*) son compartidos por el hombre con el resto de los animales.

Así, pues, descartando la poco afortunada fórmula de Ulpiano, puedo resumir y aclarar un poco más la concepción que lo más selecto de la jurisprudencia clásica romana tuvo de las relaciones entre el derecho natural y el derecho de gentes, de la siguiente manera:

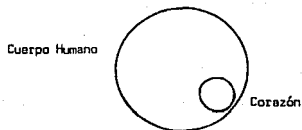
- a) Aunque tienen muchos puntos de contacto, no son exactamente lo mismo.
- b) En cuanto a la *forma* de producción de sus normas, difieren por completo, pues el derecho natural es un derecho por *deducción* (es decir, sus normas surgen del solo razonamiento que se da en el interior de cada individuo), mientras que el derecho de gentes es un derecho por *institución* (o sea, un derecho positivo, instituido en cada nación mediante la voluntad del legislador, la convención o la costumbre).

c) En cuanto a la *materia* o contenido de sus normas, no son ni totalmente iguales ni totalmente distintos (es decir, coinciden parcialmente, quizás incluso en la mayoría de sus normas). En efecto, ni todas las normas del derecho natural están en el derecho de gentes (por ejemplo, el precepto de derecho natural que establece que todos los hombres son esencialmente iguales y nacen igualmente libres, por lo que nadie tiene derecho de poseer a otro mediante esclavitud), ni todas las normas que están en el derecho de gentes son de derecho natural (por ejemplo, el caso contrario correlativo del anterior, o sea, los preceptos del derecho de gentes que aprueban y regulan la institución de la esclavitud). La relación de coincidencia parcial entre ambos órdenes normativos no es equiparable a la que se da entre el todo y la parte (como sucede, por ejemplo, entre la moral y el derecho natural, pues no todas las normas morales son de derecho natural, pero todas las normas de derecho natural son normas morales), ya que, según lo arriba expresado, ni todas las normas de derecho natural son de derecho de gentes, ni todas las de derecho de gentes son de derecho natural. Por la misma razón, tampoco es equiparable su relación a la que existe entre el género y la especie (como ocurre, por ejemplo, entre el género "animal" y la especie "hombre", pues no todos los animales son hombres, pero todos los hombres

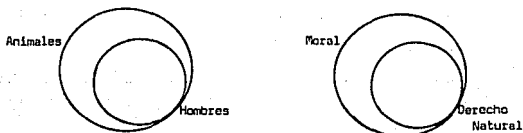
son animales).

En pocas palabras, el derecho de gentes, considerado en su totalidad, no es ni una parte del derecho natural, ni una especie del género "derecho natural". Entre ambos se da, simplemente, una coincidencia parcial dispar, de desfase o, si se quiere, de traslape. Unas sencillas gráficas ayudarán a la mejor comprensión de estas ideas:

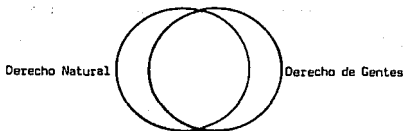
Relación entre el Todo y la Parte:



Relación entre el Género y la Especie
(También Concebible como Relación entre el Todo y la Parte):



Relación entre el Derecho Natural y el Derecho de Gentes:



d) En cuanto a los *sujetos* cuyas relaciones regulan, los juristas romanos conciben el derecho natural y el de gentes como coincidentes, pues ambos regulan de manera uniforme en todas partes las relaciones entre particulares y particulares, y entre particulares y el Estado. En cuanto a las primeras, pueden ser entre nacionales y nacionales (en su propia nación, por supuesto), entre nacionales y extranjeros (en una nación determinada), y entre extranjeros y extranjeros (en una nación distinta de la suya, obviamente). En cuanto a las segundas, pueden ser entre particulares y su propio Estado nacional, y entre particulares y un Estado extranjero. Así, pues, esta concepción filosófica de los jurisconsultos (el "segundo sentido" que menciona Del Vecchio)²²³ se refiere a un *ius gentium* entendido en el sentido más estricto y literal del término: derecho de las naciones, esto es, derecho integrado por todos los elementos comunes que se encuentran en los derechos positivos de las diversas naciones del orbe. Habría que esperar muchos siglos, hasta el XVI de nuestra era, para que, con la extraordinaria elaboración de la escuela española del derecho internacional, el *ius gentium* se transfigurara para convertirse en *ius inter gentes*, o sea, derecho entre las naciones, destinado a regular las relacio-

223 Vide *supra*, cita 216, p. 186.

nes ya no entre particulares ni entre particulares y el Estado, sino *entre los Estados soberanos de una comunidad mundial novedosa y generosamente concebida*: ¡el alumbramiento del moderno derecho internacional público, otra gloria imperecedera de la Madre España!

e) Finalmente, la *uniformidad* de las normas del derecho de gentes, es decir, la generalización o difusión de un considerable número de normas substancialmente iguales en los derechos positivos de los pueblos más diversos del mundo, puede explicarse por varias razones: la primera, porque una buena cantidad de estas normas son, efectivamente, de derecho natural, y, como tales, derivadas de los aspectos y necesidades esenciales del hombre y de la sociedad, que subyacen en forma universal y permanente a las diferencias accidentales que parecen dividir drásticamente a los hombres y a los pueblos; la segunda, porque muchas otras de estas normas, aunque no proceden por deducción necesaria de los principios del derecho natural, responden a ciertas inclinaciones y conveniencias (no necesariamente buenas o justas) experimentadas más o menos de la misma manera por la generalidad de los hombres y de los pueblos (por ejemplo, la institución de la propiedad privada, que, lo mismo que la comunidad de bienes, no está ni mandada ni prohibida por el derecho natural; y la tan mencionada institución de la esclavitud, que el mejor derecho natural condena

por injusta y contraria a la dignidad humana); y la tercera, porque los contactos entre los distintos pueblos y los consiguientes fenómenos de transculturación determinan en forma inevitable que se transmitan de unos a otros, por imitación, costumbres, instituciones y normas, lo cual también explica en buena medida la semejanza existente entre muchas disposiciones del llamado derecho de gentes.

2.3.

DERECHO NATURAL Y DERECHO DE GENTES EN LA BAJA EDAD MEDIA (SANTO TOMÁS)

Cuando tiene uno el atrevimiento de estudiar directamente en sus fuentes el pensamiento de Santo Tomás sobre el complicadísimo tema de la esencia del derecho de gentes y de su relación con el derecho natural, de entrada saca uno la impresión de que la doctrina que sobre estas cuestiones ofrece el Aquinate -máximo exponente de la escolástica medieval del apogeo- está muy por debajo de las capacidades de su portentoso talento, principalmente porque parece caer en algunos errores considerablemente graves. Sin embargo, a medida que se avanza y se profundiza en la investigación, es posible que esta impresión inicial se desvanezca, al menos en parte (como también es posible que no). Y, al contrario, tiene aciertos que luego parece desvirtuar con probables contradicciones, y

esta impresión es de las que no tienden a desaparecer. Pero de dos cosas estoy seguro: que la doctrina de Santo Tomás sobre el derecho de gentes constituye un estancamiento, pues no aporta absolutamente nada nuevo a la concepción que de él tuvo la jurisprudencia romana (por el contrario, en algunos puntos representa incluso un retroceso con respecto a los avances logrados por ciertos jurisconsultos), y que su pensamiento sobre esta cuestión -contra lo habitual en él- es exasperantemente obscuro, tanto que, como veremos más adelante²²⁴, dejó en la incertidumbre a una mente de la talla de la de Suárez.

Ya me dejo de preámbulos y voy al grano:

Para empezar, Santo Tomás tiene el acierto de considerar que el derecho de gentes es *formalmente* derecho positivo, pues se adhiere a la tesis de San Isidoro (que es la de la jurisprudencia romana más avanzada) de que el derecho de gentes, junto con el derecho civil, es una subdivisión de las leyes humanas o derecho positivo (términos que el Aquinate admite aquí como sinónimos)²²⁵, de donde se seguiría que el derecho natural y el de gentes no son *formalmente* la misma cosa, puesto que el primero es un derecho por simple deducción (cuyas normas surgen en el interior de cada individuo como consecuencia de su solo razonamiento), y el de gentes un derecho por institución o derecho positivo (es decir, un derecho institui-

224 Vide *infra*

225 Cfr. S. THOMAS AQUINAS: *Summa...*, I-II, q.95, a.4, c. (Vol. II, pp. 620-621).

do, constituido o, como diríamos hoy, puesto *-positum-* en el mundo mediante un acto de voluntad de los hombres producido en las coordenadas del tiempo y del espacio). Sin embargo, en un pasaje muy distante de éste, el Doctor Angélico echa a perder esta concepción o por lo menos la enturbia con la duda, pues parece retractarse de estas ideas al enfrentarse a la objeción de que el derecho de gentes no puede ser derecho positivo, puesto que las distintas naciones jamás se pusieron de acuerdo para estatuir algo en común mediante pacto²²⁶, dificultad ante la que débilmente se allana, al responder con timidez:

AD TERTIUM dicendum quod quia ea quae sunt iuris gentium naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia aequitatem; inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta²²⁷.

MI TRADUCCION: A LA TERCERA OBJECCION respondo diciendo que, puesto que la razón natural dicta las cosas que son de derecho de gentes, a saber, las que en forma inmediata tienen equidad, de ahí se sigue que no necesitan ser instituidas de un modo especial, sino que la misma razón natural las instituye, como se dijo en la autoridad aducida.

Encuentro totalmente inadecuada esta respuesta, porque el acuerdo o pacto entre las naciones no es la única forma posible de instituir derecho positivo, y estimo que lo apropiado habría sido responder que el derecho de gentes (cuyo carácter

226 Cfr. *ibid.*, II-II, q.57, a.3, ob.3 (Vol. III, p. 364).

227 *ibid.*, ad 3um. (Vol. III, p. 365). La autoridad aducida por Sto. Tomás es la de Goyo, con su famosa definición del derecho de gentes (vide *supra*, cita 214, p. 184).

de derecho positivo admitió plenamente en el pasaje citado en mi nota 325) es un conjunto de normas semejantes que han sido instituidas de manera independiente en el derecho positivo de cada nación mediante la costumbre y la voluntad de los legisladores, y cuya uniformidad de contenido se explica, sin necesidad de pactos o tratados entre las naciones, por las razones que ya expuse²²⁸; todo ello de acuerdo con el depurado concepto al que había llegado la más selecta jurisprudencia romana, que por lo visto Santo Tomás no conocía muy bien. Pero en vez de esto, con su deficiente respuesta el Aquinate diluye por completo la diferencia entre el derecho natural y el de gentes, pues conforme al pasaje que ahora comento, el de gentes es igual al natural en la *forma*, ya que ambos son instituidos directamente por la razón natural, sin necesidad de ser "instituidos de un modo especial" (como normas positivas), y, como en seguida veremos, el Doctor Angélico afirma que también en cuanto a su *materia* o contenido el derecho de gentes equivale a una cierta clase de derecho natural (el que es propio de los hombres, no común a todos los animales, pues aunque nos sorprenda, en esto sigue a Ulpiano).

Volvamos al lugar en que Santo Tomás admite que el derecho de gentes es derecho positivo, y veamos cómo, mediante comparación entre las dos especies en que éste se divide, nos explica en qué consiste cada una de ellas en lo referente a su *materia* o contenido, afirmando que las normas del derecho

228 Vide *supra*, pp. 194-195.

de gentes son aquéllas que se derivan de la ley de la naturaleza o derecho natural como conclusiones de sus principios, mientras que son normas de derecho civil las que se derivan del derecho natural como determinaciones adaptadas a las necesidades y circunstancias particulares de cada Estado o comunidad:

(...) Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis (a. 2) patet. Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra (a.2) dictum est. Nam *ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis*: ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; *quod est de lege naturae*, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I *Polit.* Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat²²⁹.

MI TRADUCCION: (...) En primer lugar, efectivamente, es de la esencia de la ley humana el que se derive de la ley de la naturaleza, como consta por lo ya dicho (a.2). Y según esto se divide el derecho positivo en derecho de gentes y derecho civil, según los dos modos por los que algo se deriva de la ley de la naturaleza, como se dijo arriba (a. 2). En efecto, *pertenecen al derecho de gentes las cosas que se derivan de la ley de la naturaleza como conclusiones de los principios*: como las compraventas justas y otras cosas de esta naturaleza, sin las cuales los hombres no podrían convivir entre sí; *lo cual pertenece a la ley de la naturaleza*, porque el hombre es por naturaleza un animal social, como se prueba en el Libro I de la *Política*. En cambio, las cosas que se derivan de la ley de la naturaleza por modo de determinación particular pertenecen al derecho civil, según el cual

229 S. THOMAS AQUINAS: *Summa...*, I-II, q.95, a.4, c. (Vol. II, pp. 620-621) (la letra cursiva es mía).

cualquier ciudad determina algo que le resulta apropiado²³⁰.

Del anterior texto se desprende indudablemente que el derecho de gentes, en cuanto a su *materia* o contenido, se identifica según el Doctor Angélico con el derecho natural (con una cierta clase de derecho natural, como puntualizará un poco después), ya que él considera, también sin lugar a dudas (a pesar de lo que opinan muchos de sus intérpretes), que pertenecen al derecho natural no sólo sus principios generales, sino también todas las conclusiones particulares que de ellos se deriven, como espero demostrar en otro capítulo de mi tesis²³¹ y como ya afirma expresamente en el pasaje que ahora comento (ver las líneas 13 y 14 de mi traducción, correspondientes a la línea 10 del texto latino); en lo cual concuerdan otros escolásticos posteriores a Santo Tomás, particularmente Cayetano y Suárez, quienes sostienen que las normas de derecho

230 Según nota del editor, la cita del libro I de la *Politica* de ARISTOTELES procede del Cap. I, no. 9. Hice el cotejo correspondiente, y la referencia resultó exacta. Transcribo lo pertinente: "(...) De lo anterior resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político; y resulta también que quien por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre". ARISTOTELES: *Politica*; en ARISTOTELES: *Ética Nicomaquea* • *Politica* (op. supra cit.), p. 158 (en esta edición no aparecen numerados los párrafos).

Recordar que la πόλις (ciudad) de los griegos, así como la *civitas* (ciudad, en sentido no material, sino personal o de "ciudadanía") de los romanos y de los medievales, significan la forma suprema de la sociedad, o sea, lo que en el lenguaje moderno se designa como "Estado". Por ello, "animal político" significa primariamente animal social, y secundariamente animal político en el sentido moderno del término; y "derecho civil" significa, en la terminología romana y escolástica, derecho positivo estatal (el que es propio de cada *civitas* o Estado, con sus respectivas particularidades).

231 Vide *infra*

positivo que contienen, recogen o expresan principios generales o conclusiones particulares del derecho natural, son normas de derecho positivo simplemente *declarativas* o *recordativas* del derecho natural, y que el derecho positivo en su sentido más estricto y propio es aquél que está integrado por normas de justicia no natural (a diferencia de las anteriores), sino de justicia legal o positiva, que por vía de determinación añaden materialmente algo al derecho natural y, por ello, son *constitutivas* de nuevos deberes y derechos³³².

Al final del artículo 4 establece Santo Tomás la diferencia entre el derecho de gentes y el derecho natural, en los siguientes términos (y aquí empieza a quedar en la penumbra su pensamiento):

...Ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, in quantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde de facili in huiusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune³³³.

MI TRADUCCION: ...El derecho de gentes, ciertamente, de algún modo es natural al hombre, en su calidad de ser racional, en cuanto que se deriva de la ley natural por modo de conclusión que no es muy remota de los principios. Por lo cual fácilmente concordaron los hombres en esta clase de cosas. Sin embargo, se distingue de la ley natural, sobre todo de lo que es común a todos los animales.

332 Vide *infra*

333 S. THOMAS AQUINAS: *Summa...*, I-II, q.95, a.4, ad 1um. (Vol. II, p. 621) (la letra cursiva es mía).

Normalmente son las notas a pie de página el lugar adecuado para comentarios referentes a cuestiones de traducción, pero en este caso el comentario merece hacerse aquí, por la extraordinaria importancia que reviste para la justa interpretación del pensamiento del Doctor Angélico, que puede en este punto verse substancialmente adulterado por un mínimo error de traducción. En efecto, si las dos últimas frases del texto recién transcrito se tradujeran en el sentido de que "el derecho de gentes se distingue de la ley natural sobre todo porque (ésta) es común a todos los animales", se estaría haciendo decir a Santo Tomás que existe una *ley* natural común a todos los animales, versión que de ninguna manera se justifica, ya que el adjetivo *commune* está en género neutro y por ello no puede calificar al sustantivo *lege (naturali)*, que es de género femenino (aquí en caso ablativo), de donde se sigue que la locución *ab eo quod* no hace aquí las veces de conjunción causal, sino que expresa el término *a quo* del que se distingue el derecho de gentes. Por todo esto es obligado traducir, como lo hice, en el sentido de que la ley natural que no es derecho de gentes (ley natural cuyas *normas* son válidas exclusivamente para los hombres) regula en el hombre (no en los animales) *lo que* (cosas, tendencias, inclinaciones, conductas...) el hombre tiene en común con los demás animales. Aquí no hay nada, pues, acerca de una ley natural propia de los hombres y otra ley natural común a todos los animales. Lo único que de este texto se desprende es que existe *una sola ley natural* (cuyo sujeto de regulación es exclusivamente el hombre) que

consta de dos aspectos o partes: una parte que regula exclusivamente en el hombre *cosas* que éste tiene en común con el resto de los animales (y esto no es derecho de gentes), y otra parte que regula exclusivamente en el hombre *cosas* que son propias o exclusivas del hombre (y esto es el derecho de gentes).

Igual criterio de interpretación sostengo como aplicable al siguiente texto, a pesar de que es todavía más problemático que el anterior porque ahora el Aquinate parafrasea la controvertida definición del derecho natural de Ulpiano:

(...) Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia³³⁴.

MI TRADUCCION: (...) En segundo lugar, existe en el hombre la inclinación a algunas cosas más especiales, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y según esto, se dice que son de la ley natural *las cosas que la naturaleza enseñó a todos los animales*, como es la unión del macho y la hembra, y la educación de los hijos, y cosas semejantes.

La dificultad que aquí salta de inmediato a la vista es que, como Santo Tomás afirma que la ley natural (aquí sí está hablando de *normas*) se extiende a las cosas que la naturaleza enseñó a todos los animales, podría pensarse que con ello está

334 *Ibid.*, I-II, q.94, a.2, c. (Vol. II, p. 610). Según nota del editor, el pasaje citado por Santo Tomás procede del *Digesto*, L. I, tit. 1 "Iure operam".

extendiendo a los animales en sí la validez u obligatoriedad de la ley natural. Pero cada vez estoy más seguro de que no debe interpretarse así, porque no hay derecho a poner en boca de Santo Tomás (ni de nadie) un solo punto más de lo que realmente dijo. Y él lo único que realmente dice es que la ley natural incluye *cosas* que la naturaleza enseñó a todos los animales, y puesto que jamás ha hablado de una ley (normas) que la naturaleza haya enseñado a todos los animales, debemos entender que en su pensamiento no hay otra cosa que una ley natural que solamente es válida (obligatoria) para los hombres y que sólo en ellos (no en los animales) regula ciertas cosas (tendencias, inclinaciones, conductas...) que la naturaleza enseñó a través del instinto por igual al hombre y a los demás animales. En los animales irracionales, esas conductas instintivas simplemente se ejercen como *tienen que ejercerse* bajo el influjo irresistible de sus principios intrínsecos motores, y sería una aberración de nuestra parte achacarle la idea de que los irracionales están sujetos a la validez u obligatoriedad de la ley natural (con todo su sentido *normativo*), precisamente al genio que definió la ley natural como la participación de la ley eterna en la criatura *racional*. En pocas palabras, Santo Tomás no hace más que expresar la gran verdad de que la ley natural, orden normativo cuya obligatoriedad o validez se limita exclusivamente al ámbito humano, tiene también una parte que regula los aspectos animales del hombre.

La interpretación alcanza el clímax de su dificultad en el siguiente pasaje (tanto, que aquí Suárez titubeó y Del Vec-

chio de plano tropezó), porque el Aquinate, tratando de establecer una distinción entre el derecho natural y el de gentes, abraza, ahora sí en forma inequívoca, la desconcertante concepción de Ulpiano según la cual existe un *derecho natural (ius naturale)* común al hombre y a los demás animales, y un *derecho natural (ius naturale)* propio o exclusivo de los hombres, siendo esto último lo que se conoce como derecho de gentes:

...Ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem: sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat.— Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur: puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius: sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum, in II *Polit.*

Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. *A iure autem naturali* sic dicto *recedit ius gentium*, ut Iurisconsultus dicit: *quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est.* Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium*³³.

335 *Ibid.*, II-II, q.57, a.3, c. (Vol. III, pp. 364-365). Según notas del editor, la cita del Libro II de la *Politica* de ARISTÓTELES procede del

MI TRADUCCION: ...El derecho o lo justo natural es lo que por su propia naturaleza es adecuado o conmensurado³³⁶ a otro. Ahora bien, esto puede suceder de dos maneras. De un modo, según su consideración absoluta: como el macho por su propia esencia tiene conmensuración con la hembra para procrear de ella, y el progenitor con el hijo para alimentarlo.- De otro modo, algo es por naturaleza conmensurado a otro no según su esencia absoluta, sino según algo que de ello se sigue: por ejemplo, la propiedad de las tierras. En efecto, si se considera este campo en forma absoluta, no hay en él nada por virtud de lo cual sea más de éste que de aquél; pero si se le considera en relación con la oportunidad de cultivarlo y con el uso pacífico del campo, según esto tiene una cierta conmensuración para ser de uno y no de otro, como consta por el Filósofo, en el L. II de la *Política*.

Ahora bien, captar algo en forma absoluta no sólo le es posible al hombre, sino también a los demás animales. Y por esto el derecho que se llama natural según el primer modo, es común a nosotros y a los demás animales. *Y del derecho natural así entendido se aparta el derecho de gentes, como dice el Jurisconsulto: porque aquél es común a todos los animales, y éste solamente a los hombres entre sí.* Efectivamente, considerar algo comparándolo con lo que de ello se sigue, es propio de la razón. Y por ello esto es ciertamente natural al hombre según la razón natural, que lo dicta. Y por eso dice el jurisconsulto Gayo: *Lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres es observado en todas las naciones y se llama derecho de gentes.*

Cap. II, no. 4; la del "Jurisconsulto" (Ulpiano, supongo), del *Digesto*, L. I, tit. 1, leg. 1 *Juri operam*; la de GAYO, también del *Digesto*, L. I, tit. 1, leg. 9 *Omnes populi*.

Nótese las variantes que presentan las definiciones del derecho de gentes de Gayo consignadas por Badenes Gasset (vide *supra*, cita 214, p. 184) y Santo Tomás: esta última se refiere a "gentes" en lugar de "populos", y suprime tanto el adverbio "peraque" ("de manera idéntica") como la última parte de la definición ("quasi quo jure...").

336 Respeto literalmente este término relativamente raro utilizado por Santo Tomás, que en castellano significa, en infinitivo, "medir con igualdad o debida proporción", y en su forma substantivada ("conmensuración") equivale a "medida, igualdad o proporción que tiene una cosa con otra" (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *op. cit.*, p. 344). Santo Tomás le da un uso más preciso aún, con un sentido que puede traducirse por concordar, armonizar, embonar, adaptarse a ajustarse dos cosas entre sí.

Estas declaraciones del Doctor Angélico han sido durante siglos verdadera piedra de escándalo para sus intérpretes, tanto seguidores como opositores, lo cual se explica porque a cualquier *jurista* de mentalidad moderna que considere las cosas exclusivamente desde su propia perspectiva, necesariamente tiene que resultarle duro el simple hecho de oír hablar de un *derecho (ius)* natural que tiene por sujetos en común al hombre y a todos los demás animales, de donde se sigue la herejía de que los irracionales son sujetos de deberes y derechos y, por tanto, *persons* de derecho natural.

Suele suceder que problemas aparentemente muy complicados tengan su origen en causas muy simples, tan simples que por ello mismo pasan inadvertidas. Después de mucho meditarlo, guiado siempre por la corazonada de que ni Ulpiano ni Santo Tomás podían haber sostenido el absurdo que señalo líneas arriba, llegué a la conclusión de que la clave de todo esto es una cuestión puramente semántica que por falta de atención suficiente dio lugar en ciertos analistas (Suárez y Del Vecchio entre ellos) a malas y hasta pésimas interpretaciones, que resultan tanto más paradójicas cuanto que dichos estudiosos tenían en las manos la clave de la solución, pero simplemente no la utilizaron.

En efecto, es mi opinión que la clave para deshacer esta maraña de ideas está, sencillamente, en que cuando Santo Tomás, siguiendo a Ulpiano, llega al "extremo" de hablar de un "*ius naturale commune omnibus animalibus*" (derecho natural co-

mún a todos los animales), sigue hablando de *cosas*, no de *normas*. Y el fundamento para esta interpretación lo tenemos tan a la mano, que su primer indicio se encuentra precisamente al principio del texto-problema, que transcribí en la página 305 y traduje en la 306: "*ius sive iustum naturale...*" ("el derecho o lo justo natural..."). Al darnos esta equivalencia semántica, Santo Tomás nos está aclarando en forma inequívoca que no está utilizando el vocablo *ius* (derecho) con el significado de conjunto o sistema de normas (uno de los tres significados predominantes que tiene en nuestros días y que designamos como "derecho objetivo", siendo los otros dos el de derecho como ciencia y el de derecho como facultad o "derecho subjetivo"), sino con el significado de *la cosa justa* en sí misma (significado que el término "derecho" ha perdido prácticamente por completo entre nosotros), es decir, la relación objetiva de adecuación, commensuración, igualdad, proporción, concordancia, armonía, adaptación o ajuste que se da entre dos cosas, tal como el Doctor Angélico expresa al inicio del pasaje citado y como yo explico en mi nota 336. En otras palabras, Santo Tomás, en este asunto, usa el término *ius* como sinónimo de *lo justo*, o sea, *la cosa justa*, y más precisamente aún, *la conducta justa*, es decir, cualquier conducta (humana o puramente animal) que tenga por efecto realizar o establecer un orden de armonía o *ajuste* entre distintos elementos de un todo que se encuentran recíprocamente relacionados. Y de aquí se sigue, implícitamente, que en esta cuestión el Aquinate no entiende por *iustitia* una de las virtudes del hombre, sino que,

dándole un sentido mucho más amplio, de claro matiz platónico³³⁷, la toma como *calidad de ciertos actos* (tanto humanos como de los demás animales), consistente en la capacidad de dichos actos para realizar o establecer el ya mencionado orden de armonía o *ajuste* entre diversos elementos.

Ya Villoro nos había advertido que Santo Tomás pertenece de lleno a la antigua tradición jurídica que sostiene una noción esencialmente moral del derecho y que, en consecuencia, considera que en las relaciones de analogía existentes entre los distintos significados de la palabra "derecho" (*ius*), el analogado principal es el significado de *lo justo* o *la cosa justa*, mientras que el significado de "sistema de normas (lo que actualmente se conoce como 'derecho objetivo') que formulan y regulan lo justo" es uno de los analogados secundarios, y cuando el Aquinate quiere referirse a él utiliza preferentemente el término *lex* (ley)³³⁸.

A continuación transcribo literalmente, traduzco y comentario los pasajes en que basa Villoro su exposición, en los cuales Santo Tomás expresa claramente su convicción de que el significado original, primario y más propio de la palabra "derecho" (*ius*) es el de *lo justo* o *la cosa justa*, y que todos sus demás significados (incluido entre ellos el de "ley" o "sistema de normas") son derivados, secundarios y menos propios:

337 Vide *supra*, pp. 7-9.

338 Vide *supra*, pp. 80-82.

...Consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda: sicut nomen *medicinae* impositum est primo ad significandum remedium quod praestatur infirmo ad sanandum, deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen *ius* primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere in *iure*; et ulterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum³³⁹.

MI TRADUCCION: ...Es habitual que los nombres sean desviados de su primera imposición³⁴⁰ para significar otras cosas: como el nombre de *medicina* fue primeramente impuesto para significar el remedio que se proporciona al enfermo para que sane, y luego fue desviado para significar el arte por medio del cual se hace esto. Así también este nombre de *derecho* fue impuesto primeramente para significar la cosa justa misma; pero posteriormente fue derivado al arte por medio del cual se conoce lo que es justo; y más adelante para significar el lugar en el que se administra justicia, como cuando se dice que alguien comparece *en derecho*; y más adelante también es llamado derecho lo que es dado por quien tiene como función hacer justicia, aun cuando lo que decrete sea inicuo.

...Sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti, quod ratio determinat, quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex: est enim lex, secundum Isidorum, *constitutio scripta*. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris³⁴¹.

339 S. THOMAS AQUINAS: *Summa...*, II-II, q.57, a.1, ad 1um. (Vol. III, pp. 362-363) (a excepción de las palabras *medicinae* e *in iure*, la letra cursiva es mía).

340 En la teoría escolástica de los signos, se entiende por "imposición" o "suposición" de un nombre, vocablo, palabra o término, el uso que se le da para expresar un determinado significado.

341 S. THOMAS AQUINAS: *Summa...*, II-II, q.57, a.1, ad 2um. (Vol. III, p. 363) (salvo las palabras *constitutio scripta*, la letra cursiva es

MI TRADUCCION: ...Así como de las cosas que exteriormente son hechas por medio del arte preexiste en la mente del artífice una concepción que se llama regla de arte, así también de la obra justa que la razón determina preexiste en la mente una concepción, como una regla de la prudencia. Y esto, si se pone por escrito, se llama ley: según San Isidoro, en efecto, la ley es una *constitución escrita*³⁴². Y por eso *la ley no es el derecho mismo, propiamente hablando, sino una cierta concepción del derecho.*

En el siguiente pasaje, Santo Tomás explica perfectamente en qué consiste *la cosa justa o lo justo*, como objeto de la justicia:

...Iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat: dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. Aequalitas autem ad alterum est.
(...)

(...) Rectum vero quod est in opere iustitiae... constituitur per comparisonem ad alium: illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso.

(...) Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius³⁴³.

MI TRADUCCION: ...Entre las demás virtudes, lo propio de la justicia es ordenar al hombre en aquellas cosas que implican relación con otro. En

mía). Según nota del editor, la cita de SAN ISIDORO DE SEVILLA procede de las *Etimologías*, Libro 5, Cap. 3, pasaje que puede consultarse en la columna 199 del Vol. 82 del Migne (Patrología latina).

342 Obviamente, el término "constitución" no debe entenderse aquí en el sentido del moderno derecho constitucional, sino simplemente como disposición, determinación, ordenación, estatuto, decreto, precepto, norma, etc.

343 S. THOMAS AQUINAS: *Summa...*, II-II, q.57, a.1, c. (Vol. III, p. 362).

efecto, implica una cierta igualdad, como el mismo nombre lo demuestra: efectivamente, en el lenguaje vulgar se dice que las cosas que se igualan *se ajustan*. Y la igualdad es con respecto a otro. (...)

(...) Ahora bien, lo que hay de recto en la obra de justicia... se constituye por comparación con otro: efectivamente, en nuestra obra [o acto] se dice que es justo lo que responde a otro según alguna igualdad, como por ejemplo la recompensa de la paga debida por el servicio prestado.

(...) Y por esto, en comparación con las demás virtudes es especial la forma en que se determina según su propia naturaleza el objeto de la justicia, que se llama lo justo. Y esto ciertamente es el derecho³⁴⁴.

En el primer texto transcrito (cita 339, p. 310), Santo Tomás afirma expresamente que son derivados (y en consecuencia secundarios y menos propios) los significados o acepciones del término "derecho" (*ius*) como arte, como lugar de administración de la justicia y como resolución del juzgador. Sin embargo, en ello está implícito que también son derivadas, secundarias y menos propias las acepciones de la palabra "derecho" como ciencia y como sistema de normas ("ley" o derecho objetivo), pues todo arte (producto del entendimiento práctico) presupone una ciencia (producto del entendimiento especulativo), y las conclusiones de la ciencia y el arte del derecho acerca de lo justo son formuladas en leyes o normas.

En cambio, la afirmación de que el significado del vocablo "derecho" como "ley" (sistema de normas) es derivado, secundario e impropio, está explícita (*a contrario sensu*) en el

344 Nótese el paralelismo entre este pasaje y el primer párrafo de la cita 335 (vide *supra*, pp. 205 y 206), del que doy mi propia explicación en la nota 336 (vide *supra*, p. 206).

segundo texto (cita 341, pp. 310 y 311), donde el Doctor Angélico establece que "la ley no es el derecho mismo, propiamente hablando", de donde se sigue que, según su sentir, cuando suceda lo contrario, es decir, cuando se utilice la palabra *ius* como sinónimo de *lex*, se estará hablando impropriamente.

Como comentario general, debo aclarar que en los dos textos ya comentados, lo mismo que en el tercero (cita 343, pp. 311 y 312), Santo Tomás habla del derecho (la cosa justa, el acto que realiza o establece un orden de armonía o ajuste entre diversos elementos) refiriéndolo exclusivamente al ámbito de la conducta humana, no porque lo considere un concepto inaplicable a los demás animales, sino simplemente porque los tres pasajes pertenecen al artículo (el no. 1 de la cuestión 57 de la II-II) en el que se ocupa del derecho (la cosa justa) como objeto de la virtud humana de la justicia.

Por último, me queda por resolver una cierta duda acerca de la consistencia de Santo Tomás en el empleo de su terminología, pues hay lugares en los que parece usar las palabras *ius* y *lex* como sinónimos. De hecho así lo interpreté en un pasaje ya citado³⁴⁵, en el que comenta la división que de las leyes humanas hace San Isidoro, pero a la luz de reflexiones posteriores tengo que admitir que mi opinión necesita ser corregida o, por lo menos, precisada. Efectivamente, la duda surge porque en ese lugar, consagrado al tema de la clasificación de las *leyes* humanas, el Aquinate se ocupa igualmente

345 Vide *supra*, p. 196, cita 225.

(alternando una y otra vez con distintas clases de leyes) de la clasificación del *derecho* positivo humano, de la naturaleza del *derecho* civil y del *derecho* de gentes, de la conveniencia de conservar la denominación de ciertas clases especiales de *derecho* positivo, tales como las de *derecho* público, militar, pretorio y honorario (sinónimo del anterior), así como de las relaciones entre el *derecho* de gentes y la ley natural, que por lo menos una vez también plantea como relaciones entre el *derecho* de gentes y el *derecho* natural³⁴⁶; todo lo cual da la impresión de que Santo Tomás utiliza los vocablos *ius* y *lex* como sinónimos, o sea, como términos perfectamente intercambiables entre sí para expresar exactamente el mismo significado, impresión que aumenta cuando le oímos decir, sin formular crítica terminológica alguna (en la introducción del artículo), que "parece que San Isidoro establece en forma inconveniente la división de las leyes humanas, o del *derecho* humano"³⁴⁷. Pero ahora estoy convencido de que se trata de una falsa impresión y de que todo esto puede explicarse perfectamente si lo interpretamos en el sentido de que el Doctor Angélico utiliza los términos *ius* y *lex* no como sinónimos, sino como términos *correlativos*, es decir, términos que expresan conceptos distintos entre sí pero estrechamente ligados por un vínculo de complementación recíproca. En efecto, la cosa justa (*ius*) requiere de una norma (*lex*) que la formule y la regule, y a su

346 Cfr. S. THOMAS AQUINAS: *Summa...*, I-II, q.95, a.4, *passim* (Vol. II, pp. 620-621).

347 *Ibid.*, intr. (Vol. II, p. 620) (la traducción es mía).

vez toda norma (*lex*) se ordena por esencia a la formulación y regulación de lo justo (*ius*), de tal manera que un concepto evoca necesariamente al otro y, particularmente en materia de divisiones y clasificaciones, lo que se diga del primero vale para el segundo, y viceversa.

Con los argumentos hasta aquí expuestos, considero haber fundado suficientemente mi opinión³⁴⁸ de que *Santo Tomás* no incurre de ninguna manera en un absurdo cuando afirma que existe un derecho natural común a todos los animales y que el derecho de gentes es el derecho natural propio de los hombres, en primer lugar, porque jamás habla de una ley (*lex*) natural común a todos los animales (lo que sería realmente grave); en segundo lugar, porque siempre que habla del derecho (*ius*) lo entiende invariablemente como *lo justo en sí mismo* o *la cosa justa misma* (nunca como "ley" o sistema de normas); y en tercer lugar, porque al tratar la cuestión del derecho de gentes y su relación con el derecho natural, utiliza expresamente el término "derecho" (*ius*) en un sentido amplísimo, entendiéndolo como *cualquier cosa justa* (pertenezca o no al dominio de lo humano), y más exactamente todavía, como *cualquier acto justo*, es decir, cualquier acto que por naturaleza tenga como efecto realizar o establecer un orden de armonía o *ajuste* entre diversos elementos; y habida cuenta de que los animales irracionales (como señala expresamente el propio *Santo Tomás*) tienen, en lo que respecta a sus propios actos, la capacidad de captar

348 Vide *supra*, pp. 201 y sigs.

y realizar instintivamente dicho orden de armonía o *ajuste* entre distintos elementos, de aquí se sigue que, en estos términos (estemos o no de acuerdo en que el derecho de gentes se identifica sin más ni más con el derecho natural propio de los hombres), *resulta perfectamente razonable que Santo Tomás, siguiendo a Ulpiano, hable de un "derecho natural común al hombre y a los demás animales"*.

Extrañamente, ni Suárez ni Del Vecchio repararon en esto, y ambos cometieron el error de interpretar a Ulpiano y a Santo Tomás en forma anacrónica, dándole al término "derecho" (*ius*) un significado (*lex* o sistema de normas) que no era el único -ni siquiera el más propio e importante- que dicho vocablo tenía en los tiempos del afamado jurisconsulto romano y del gran filósofo medieval. Y el anacronismo es tanto más imperdonable cuanto que Suárez y Del Vecchio (y todos los que junto con ellos se han escandalizado) sabían o debían saber que para aquellos autores el significado original, primario y más propio de la palabra "derecho" (*ius*) no se refería a normas, sino a *cosas*, y, además, si les hubieran otorgado el beneficio de la duda, al preguntarse si sería posible que talentos de la envergadura de Ulpiano y Santo Tomás hubieran realmente caído en el absurdo de extender la validez u obligatoriedad de las *normas* del derecho natural a los irracionales (sabedores como eran de que las leyes o normas están esencial y exclusivamente vinculadas al mundo de la *racionalidad*), inmediatamente deberían haberse respondido que eso era prácticamente imposible, y esto los habría impulsado a seguir inves-

tigando hasta caer en la cuenta de que, en la mente y en el lenguaje mismo (bien interpretado) del jurisperito y del filósofo cuestionados, el desconcertante "derecho natural común al hombre y a los demás animales" no era más que un conjunto de *actos objetivamente justos*, entendidos como actos naturalmente dotados de la capacidad de realizar o establecer un orden de armonía, igualdad o *ajuste* entre diversos elementos reales (como el que se da, por ejemplo, entre el macho y la hembra para la procreación), lo cual puede ser percibido y ejecutado perfectamente y del mismo modo (instintivamente) por todos los animales (aunque entre todos ellos sólo el hombre pueda, además, percibirlo y ejecutarlo en forma específicamente racional y, en consecuencia, regulado por genuinas *normas* integrantes de una auténtica *ley natural*). Pero no fue así, porque el pensamiento humano no siempre es tan lógico ni tan penetrante como debiera (y tanto Suárez como Del Vecchio eran, después de todo, hombres). El error de interpretación cometido por Suárez no fue muy grave, ya que, como veremos más adelante³⁴⁹, se quedó con ciertas dudas y se limitó a criticar esta doctrina más por su "indebida" forma de hablar que por su contenido. El error de Del Vecchio, en cambio, fue total, pues como ya vimos³⁵⁰, llegó a la conclusión de que al definir Ulpiano el derecho natural como el que [o mejor aún, *lo que*] la naturaleza enseñó a todos los animales, "con esto extiende la validez [u

349 Vide *infra*

350 Vide *supra*, cita 220, p. 188.

obligatoriedad] del Derecho natural³⁵¹ también a los animales en general". Después trató de disculparlo, es cierto, pero esto salía sobrando, sencillamente porque en la fórmula de Ulpiano no había nada que disculpar, ya que al usar la impactante metáfora de que "la naturaleza les enseñó derecho natural a todos los animales", el gran jurisprudente jamás quiso decir (ahora lo comprendo) que les haya enseñado un *sistema de normas*, sino tan sólo que les "enseñó" -mediante el don maravilloso del instinto- una serie de *actos* de suyo eficaces para la realización de un orden objetivo de armonía, igualdad o *ajuste* entre diversos elementos relacionados con su conservación y desarrollo.

En consecuencia, *aquí y ahora me retracto formalmente de mis críticas contra Ulpiano y sus seguidores en esta cuestión*³⁵², críticas que ahora siento hasta un tanto irrespetuosas y que allá y entonces -debo reconocerlo- fueron producto de mi ignorancia, alimentada en gran medida -aunque ello no me sirva de disculpa- por una apresurada y poco crítica sobrevaloración de la autoridad intelectual de Suárez y Del Vecchio. *Errare humanum est...*

Concluyo este apartado con una breve síntesis de las ideas de Santo Tomás sobre la esencia del derecho de gentes y sus relaciones con el derecho natural:

351 Así, con mayúscula: un indicio adicional de que Del Vecchio -y/o su traductor, Recaséns- lo entendieron como orden normativo.

352 Vide *supra*, pp. 187-190.

- a) El derecho de gentes es *formalmente* derecho positivo, puesto que es -junto con el derecho civil- una de las categorías en que se divide el derecho positivo humano.
- b) De lo anterior se sigue que el derecho natural y el de gentes se distinguen *formalmente*, pues el primero es un derecho por simple deducción (formulado por la razón natural en el interior de cada individuo), mientras que el segundo es un derecho por institución (instituido o puesto en un lugar y tiempo determinados por un acto de la autoridad pública competente).
- c) Sin embargo, existe un pasaje en el que Santo Tomás parece contradecirse de lo expresado en los dos incisos anteriores, al manifestar que el derecho de gentes no requiere de un acto especial [positivo] de institución, ya que es la misma razón natural la que lo dicta o instituye. De estas infortunadas declaraciones, tomadas en forma aislada, se sigue que el derecho de gentes no es *formalmente* derecho positivo, y por lo tanto coincide con el derecho natural en cuanto a la *forma*.
- d) En cuanto a la *materia* o contenido de sus normas, el derecho de gentes es derecho natural, porque las normas del derecho de gentes no son otra cosa que las normas del derecho positivo humano que se derivan del

derecho natural como conclusiones de sus principios (y Santo Tomás afirma expresamente que dichas conclusiones forman parte del derecho natural tanto como los principios de los que se derivan), mientras que el derecho civil está integrado por las normas del derecho positivo humano que se derivan del derecho natural no como conclusiones, sino como determinaciones adaptadas a las necesidades y circunstancias particulares de cada ciudad (entendida como sociedad perfecta, nación o, en el lenguaje moderno, Estado).

e) A pesar de lo anterior, el Aquinate intenta a toda costa establecer una distinción *material* entre el derecho de gentes y el derecho natural, y, abrazando la singular doctrina de Ulpiano, afirma que el derecho de gentes es el derecho natural propio de los hombres, el cual se aparta del derecho natural que es común a todos los animales.

f) La uniformidad de las normas del derecho de gentes, es decir, la generalización o difusión de un considerable número de normas substancialmente iguales en los derechos positivos de los diversos pueblos del mundo, se explica sencillamente porque dichas normas son de derecho natural (pertenecientes, más en concreto, al derecho natural propio o exclusivo de los hombres) y consisten en conclusiones que no son muy remotas de los principios, por lo que fácilmente

coincidieron en ellas los distintos hombres y pueblos de la tierra, sin previo acuerdo o pacto entre ellos.

MI CRITICA:

En mi opinión, se pueden formular las siguientes críticas³⁵³ a la doctrina de Santo Tomás sobre la esencia del derecho de gentes y sus relaciones con el derecho natural:

- a) Habida cuenta de que, según lo establecido en los párrafos "d", "e" y "f", el derecho de gentes se identifica *materialmente* con el derecho natural, si aceptamos (como es lo más seguro) que la verdadera opinión de Santo Tomás es que el derecho de gentes pertenece *formalmente* al derecho positivo humano (párrafos "a" y "b"), ésta sería la única diferencia entre el derecho de gentes y el derecho natural. En cambio, si aceptáramos que la verdadera opinión del Aquinate es la del pasaje contradictorio mencionado en el párrafo "c", según el cual el derecho de gentes coincide con el derecho natural también en cuanto a la *forma*, no habría entre ambos ninguna diferencia, pues serían lo mismo tanto *material* como *formalmente*. Sin embargo, esta última interpretación es poco acepta-

353 Usaré aquí letras en cursiva para ordenar mis párrafos, a fin de evitar confusiones al hacer referencia a los párrafos en que dividí la síntesis de la doctrina tomista.

ble, en primer lugar porque en contra de este pasaje aislado (el que menciono en el párrafo "c"), de sentido algo dudoso, existen muchos otros en los que el Aquinate manifiesta con toda claridad que el derecho de gentes es *formalmente* derecho positivo humano; y en segundo lugar, porque no se puede descartar por completo la posibilidad de interpretar el multicitado pasaje³⁵⁴ en el sentido de que "el modo especial de institución" que no requieren las normas del derecho de gentes se refiere exclusivamente al previo acuerdo o pacto entre las naciones para establecer normas comunes en sus derechos positivos, de donde se seguiría que dichas normas, una vez instituidas o dictadas por la razón natural (ya que substancialmente son normas de derecho natural), necesitan, además, ser instituidas o introducidas en el derecho positivo de cada nación a través de los modos ordinarios de institución contemplados en forma independiente por cada sistema de derecho positivo.

- b) Cuando Santo Tomás, tratando de establecer una distinción *material* entre el derecho de gentes y el derecho natural, se adhiere a Ulpiano y afirma que el derecho de gentes es el derecho natural propio de los hombres, distinto del derecho natural común a todos los animales (párrafo "e"), no incurre en un absurdo,

354 Vide *supra*, pp. 197-198.

pues tanto él como Ulpiano entienden por "derecho" (*ius*) no un sistema de normas, sino *lo justo* (es decir, *actos* de suyo capaces para realizar, en forma racional o puramente instintiva, un orden objetivo de armonía, igualdad o *ajuste* entre distintos elementos); pero ciertamente fracasa en su propósito de distinción, pues el "derecho natural propio de los hombres" no deja de ser derecho natural.

- c) Como consecuencia de lo anterior, la doctrina tomista constituye un retroceso con respecto a la mejor jurisprudencia romana, la cual había logrado ver que el derecho de gentes incluye normas ajenas y hasta contrarias al derecho natural, por lo que no se identifica totalmente con éste desde el punto de vista material; Santo Tomás, por el contrario, jamás hace mención de esta circunstancia, y así deja ver a todas luces su convicción de que *todo* el derecho de gentes es, en cuanto a la materia, derecho natural (el "propio de los hombres"). Por ejemplo, el argumento de la esclavitud, que Cicerón y otros juristas romanos influidos por el estoicismo presentan como muestra de institución del derecho de gentes contraria al derecho natural, no sólo no es tomado en cuenta por Santo Tomás, sino que, bajo la influencia de Aristóteles (perniciosa en este caso), sostiene que la esclavitud es tanto de derecho de gentes como de derecho natural, por más que tenga de ella una concepción humani-

taria³⁵⁵, error en el que también caerá Francisco Suárez³⁵⁶.

- d) En consonancia con la postura señalada en el párrafo inmediatamente anterior ("c"), el Doctor Angélico da una explicación *simplista* de un fenómeno tan complejo como la generalización o difusión de un gran número de preceptos fundamentalmente iguales en los derechos positivos de las diversas naciones de la tierra, o sea, del fenómeno de la homogeneidad de las normas del llamado derecho de gentes, limitándose a afirmar que tal hecho se debe a que el derecho de gentes es exactamente lo mismo, en cuanto a su materia o contenido, que el derecho natural propio de los hombres, cuyas normas contienen dictámenes que la razón natural formula como conclusiones relativamente cercanas a los principios generales de la ley natural, por lo que fue bastante fácil que los distintos hombres y pueblos del mundo coincidieran en el contenido de dichos preceptos en forma espontánea, sin necesidad de ponerse previamente de acuerdo entre ellos (párrafo "f"). La respuesta del Aquinate no toma en cuenta (ni podía hacerlo, dadas sus ideas al respecto) otros im-

355 Cfr. S. THOMAS AQUINAS: *Summa...*, II-II, q.57, a.3, ob.2 et ad 2um. (Vol. III, pp. 364 y 365).

356 Vide *infra*

portantes factores de explicación de la considerable uniformidad de las normas del llamado derecho de gentes en prácticamente todo el mundo, como son, por ejemplo, ciertas inclinaciones y conveniencias (unas buenas y otras malas) experimentadas en común por la mayoría de los hombres y de los pueblos (donde entraría, por mencionar sólo un caso, la injusta institución de la esclavitud), lo mismo que los contactos históricos entre las distintas naciones, que a través de la imitación recíproca dan lugar al proceso que en sociología se conoce como transculturación. En virtud de todo esto, mal de mi grado tengo que inscribir el nombre de Santo Tomás entre los de aquéllos (Gayo, Badenes Gasset, etc.) que muy a la ligera y con mente poco crítica (dicho sea con todo respeto) sostienen la total identidad material entre el derecho natural y el derecho de gentes, aparentemente sin medir las graves consecuencias metodológicas que esta postura acarrea en la investigación sobre una de las principales cualidades del derecho natural, su inmutabilidad intrínseca, ya que el llamado derecho de gentes abunda de hecho en preceptos e instituciones que a pesar de su considerable universalidad son intrínsecamente mudables, puesto que materialmente (no sólo en cuanto a su forma) son de derecho positivo³⁵⁷.

357 Vide *supra*, pp. 183-184.

e) Por último, sin negar el hecho de que Santo Tomás menciona incidentalmente en distintos lugares de sus obras diversos preceptos del derecho de gentes que se refieren a las relaciones entre los pueblos o naciones en cuanto tales, sin embargo, encuentro mucho más notable y significativo el hecho de que no atribuya importancia alguna a esta trascendental dimensión del derecho de gentes (pues jamás se ocupa de ella) en los artículos de la *Suma Teológica* que consagra especialmente al estudio de la esencia de dicho orden normativo y de sus relaciones con el derecho natural y el derecho civil, por lo cual estimo que es prácticamente nula la aportación del Doctor Angélico al proceso de transformación del derecho de gentes (*ius gentium*) en derecho internacional (*ius inter gentes*), proceso por virtud del cual una especie de reliquia o curiosidad histórica, que tenía más de anecdótico que de práctico, se convirtió en vigoroso y operativo instrumento de regulación de las relaciones entre las naciones integrantes de un tipo completamente nuevo de comunidad mundial. A esto me refería cuando osé afirmar que la doctrina de Santo Tomás constituye un estancamiento de la elaborada concepción del derecho de gentes -hinchada de potencialidades- que la antigua Roma legó a la posteridad³⁵⁸.

358 Vide *supra*, p. 196.

3.1.
 PREÁMBULO:
 MOMENTO HISTÓRICO Y CULTURAL
 DE FRAY FRANCISCO DE VITORIA, O.P.

Un hecho histórico trascendental, el descubrimiento de América por España el 12 de octubre de 1492, no sólo provocó la profunda y definitiva transformación de la geopolítica de entonces y del futuro, sino que, al replantearse en las más lúcidas y honestas conciencias de la nación descubridora la vieja cuestión del derecho de conquista a la nueva luz de lo que actualmente conocemos como "autodeterminación de los pueblos", actuó como catalizador de otra importante transformación: la del tradicional derecho de gentes en el moderno derecho internacional:

...No solamente fueron duraderos e importantes los efectos de la dominación española en el Nuevo Mundo, sino que la polémica suscitada por esos hechos ha quedado unida a los orígenes del derecho de gentes moderno y a la cuestión que ahora llamamos de la autodeterminación de los pueblos³⁵⁹.

El notable filósofo mexicano Agustín Basave, en una obra relativamente reciente con la que, haciendo gala de su profundidad y originalidad habituales, incursiona por primera vez en los terrenos del derecho internacional, sostiene que éste tie-

359 S. ZAVALA: *op. cit.*, p. XII (Presentación de su obra y de la de T. Esquivel Obregón).

ne un origen más radical, es decir, más hondo, que la simple concepción tradicional que ve en la comunidad de pueblos de la tierra una sociedad de sociedades políticamente independientes entre sí. Esta raíz profunda es lo que Basave denomina la "dimensión jurídico-ecuménica del hombre", cualidad ontológica que cae de lleno dentro de los dominios del derecho natural:

El Derecho Internacional emerge del Derecho Natural. El Derecho Natural emerge de la dimensión jurídica del hombre. La política de la fuerza vulnera la dimensión jurídica del hombre.

Hay un deber ser internacional profundamente enraizado en la dimensión jurídico-ecuménica del hombre que lleva al Derecho Internacional -Público y Privado- hacia su propia realización. (...)

La humanidad nunca ha carecido de reglas que rigen las relaciones entre los pueblos. ¿Por qué razón existen estas reglas tan pronto como los pueblos hacen su entrada en la vida cultural? Porque todo hombre posee a *nativitate* una dimensión jurídico-ecuménica. Antes de la *fuerza externa*: experiencia en las relaciones pacíficas y en los conflictos bélicos, con sus ventajas y desventajas, está la *fuerza interna*: la convicción de la igualdad esencial de naturaleza, de origen y de destino de todos los hombres. Experiencia interna y experiencia externa que no necesitaron de ningún convenio especial y que adquirieron eficacia jurídica mediante la costumbre. Esa costumbre carecería de eficacia jurídica si no estuviese avalada por la conciencia de la dimensión jurídico-ecuménica del hombre. *Los principios de fidelidad a lo pactado y el respeto a los legados tienen su origen en la convicción de que somos ciudadanos de la tierra, con igualdad esencial y con imperativos de justicia en la convivencia. Pero esta convicción que brota por impulso de la conciencia, dimana de nuestra ontológica dimensión jurídico-ecuménica. He ahí la raíz de la unidad de la humanidad y de los pueblos como comunidad natural.*

El ideal de la comunidad de los pueblos se ha presentado, históricamente, en dos versiones fundamentales: como una especie de Estado mundial con un poder de orden internacional o como una socie-

dad de sociedades políticamente independientes. La segunda idea, y no la primera, es la que ha prevalecido en la historia.

Se suele apuntar que la fidelidad a ese carácter esencial de la comunidad de pueblos posibilitó dar los primeros conceptos del Derecho Internacional. La tesis carece de radicalidad. Nuestra teoría estriba en afirmar que *el Derecho Internacional tiene su raíz, apoyo o fundamento en la dimensión jurídico-ecuménica del hombre*. En esta dimensión toma pie la comunidad de pueblos y la preocupación por los derechos de todos los hombres y Estados³⁶⁰.

Del anterior texto se desprende que Basave entiende por "dimensión jurídico-ecuménica del hombre" la cualidad ontológica por virtud de la cual cada hombre experimenta imperativos de justicia y es titular de deberes y derechos no sólo frente a los semejantes con los que convive en forma inmediata, sino en un ámbito universal (ecuménico), es decir, frente a todos los seres esencialmente iguales a él que moran sobre la faz de la tierra. Se trata, sin duda, de una idea de gran profundidad y trascendentales consecuencias para la convivencia humana y para la ciencia del derecho, pero debo señalar que no es de aquéllas en las que el autor citado manifiesta una auténtica originalidad, pues en este caso se limita a darle un nombre hasta cierto punto novedoso a la antiquísima doctrina estoica de la igualdad esencial de todos los hombres y de la consecuente vocación cosmopolita de todos y cada uno de los miembros de la especie humana, doctrina que resuena claramente en

360 AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE: *Filosofía del Derecho Internacional. Iusfilosofía y Politología de la Sociedad Mundial*; 2a. ed., Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM (Serie H: Estudios de Derecho Internacional Público, no. 11), México, 1989, pp. 45-46.

los conceptos y aun a veces en las palabras mismas de Basave, como por ejemplo cuando dice que "somos ciudadanos de la tierra, con igualdad esencial y con imperativos de justicia en la convivencia"³⁶¹.

La dimensión jurídico-ecuménica del hombre, la percepción cada vez más intensa de una comunidad mundial integrada por todos los pueblos de la tierra, la gran capacidad creadora y los profundos sentimientos igualitarios de los más genuinos representantes de la universalidad del genio hispánico, y, por último, la radical transformación histórica provocada por el descubrimiento, conquista y colonización de nuestra América, fueron factores cuya conjunción resultó determinante para la creación del moderno derecho internacional público:

(...) Las tierras recién descubiertas por los españoles fueron ocasión propicia para que los teólogos juristas españoles de los siglos de oro formularan sus doctrinas iusinternacionales: "De Indis et de iure belli relectiones" (Francisco de Vitoria, 1486-1546); "De iustitia et iure libri septem" (Domingo de Soto, 1496-1560); "De legibus" (Francisco Suárez, 1548-1617); "todos éstos eran significativamente españoles -observa Johannes Messner-, es decir, pertenecientes a la nación de descubridores y de conquistadores del Nuevo Mundo, que ostentaba entonces la hegemonía". Descubridores -añadamos por nuestra cuenta- no sólo de tierras, sino de nuevas disciplinas jurídicas³⁶².

361 Vide *supra*, p. 228, cita 360, casi al final del tercer párrafo.

362 A. BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE: *op. cit.*, p. 46. Según Basave, la cita de JOHANNES MESSNER está tomada de *Ética Social, Política y Económica a la Luz del Derecho Natural*; Ediciones Rialp, Madrid, 1967, p. 746.

González Uribe describe, en forma sintética y brillante a la vez, el complejo escenario histórico y cultural en que se lleva a cabo el proceso de gestación y nacimiento del moderno derecho internacional, gracias a la gallarda actitud de un sabio y humilde catedrático de Salamanca que no tuvo miedo de oponer la verdad a los intereses de los poderosos de su tiempo y que, sin proponérselo, alcanzó la inmortalidad al poner sus profundas convicciones filosófico-teológicas -no sin cierta paradoja en un mundo que ya mostraba los signos inequívocos de la secularización- al servicio de una generosa defensa de los derechos fundamentales de las naciones americanas recién descubiertas y conquistadas por su patria:

Nuevos vientos -vientos de fronda- soplaron en el ámbito de la comunidad internacional. El cisma de Occidente contribuyó a debilitar la autoridad de la Iglesia Católica. Lo mismo las herejías de Wiclef y de Juan Huss. Se preparaba ya el paso a la modernidad, bajo el signo de los criterios mundanos. Y el momento decisivo fue la aparición del humanismo renacentista en Italia y de la reforma luterana en los países germánicos.

Estos hechos, que tuvieron tan grande importancia para la cultura espiritual de los hombres de Occidente, quedaron enmarcados en el grandioso cuadro del descubrimiento de un nuevo mundo. *Un amplísimo horizonte se abrió para la humanidad con el descubrimiento, conquista y colonización de América. Una oportunidad renovada de entablar relaciones entre los pueblos y de confrontar civilizaciones y valores culturales.*

Y nació así, en la primera mitad del siglo XVI -el siglo de las grandes aventuras y de las grandes apostasías, de las grandes sombras y de las brillantes luces- el derecho internacional, precisamente como una "iusfilosofía y politosofía de la sociedad mundial". A la sombra venerable de la teología y la filosofía, empezó a formarse un sólido cuerpo de doctrina jurídica, que más tarde se habría de transformar en leyes y tratados que

rigieran la convivencia entre los pueblos. *Un humilde fraile dominico, fray Francisco de Vitoria, desde su convento de San Esteban y su cátedra de la Universidad de Salamanca, dio los primeros impulsos a la nueva ciencia, al enfrentarse al poderoso emperador Carlos V y a sus juristas áulicos, y señalarle sus deberes morales y de derecho natural en la conquista y sujeción de los habitantes de América.*

Es una gloria para nuestros pueblos de stirpe hispánica el que el derecho internacional moderno haya nacido a modo de una genuina "carta magna" de los moradores del continente americano, como alguna vez llamó el ilustre jurista y maestro mexicano Antonio Gómez Robledo a las relecciones jurídicas de Vitoria. Parece como si desde entonces el tema de los derechos humanos hubiera sido el núcleo y meollo de la nueva disciplina jurídica que habría de alcanzar tan gran importancia en los siglos posteriores³⁶³.

Más que las especulaciones abstractas sobre la naturaleza intelectual o volitiva de la ley eterna y de la ley en general, o sobre la esencia material y formal del derecho de gentes y sus relaciones con el derecho natural y el derecho civil, de Vitoria nos interesan el profundo sentido práctico, la fina sensibilidad a las realidades históricas y la magistral sencillez con que aplica los grandes principios de la teología y del derecho natural y de gentes para la formulación de un sistema de normas reguladoras de las nuevas relaciones internacionales con un riguroso sentido de la justicia y en un plano de absoluta igualdad entre todos los pueblos inte-

363 HECTOR GONZALEZ URIBE: *Prólogo* a AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE: *Filosofía del Derecho Internacional, Jusfilosofía y Politosofía de la Sociedad Mundial* (op. supra cit.), p. XIII (la letra cursiva es mía). En la línea 6 del último párrafo de la cita, el original dice "relaciones jurídicas", y me tomé la libertad de corregir y transcribir "relecciones jurídicas", basándome en el contexto.

grantes de la comunidad mundial, sin importar las diferencias raciales, culturales, religiosas o de cualquiera otra índole, con una admirable actitud de tolerancia que pertenece ya a la modernidad y constituye uno de sus rasgos más positivos.

Para todos los que están versados en esta materia del derecho, principalmente para todos los mexicanos y todos los españoles, no ya de la última generación, les parecería extraño que habláramos del derecho internacional en el siglo XVI, supuesto que era una opinión generalmente admitida, que la teoría fundamental del derecho internacional había sido expuesta por primera vez por Grocio, en el siglo XVII. Hoy, las ideas han cambiado y los más eminentes juristas europeos admiten que no fue el abogado y pensador holandés el primero que buscó y encontró las bases en que descansan las relaciones de los países, sino un eminente español.

Una tarde del mes de septiembre del año de 1526, es decir, cinco años después de que Cortés había entrado triunfante en la antigua Tenochtitlán, el bedel de la Universidad de Salamanca ponía en posesión, o "metía en posesión", como se decía entonces, de la cátedra de Prima Teología, a un fraile dominico que comenzaba en aquella cátedra una serie de "relecciones", como se llamaban aquellas enseñanzas, que habían de tener fama universal y habían de atraer sobre su autor y sobre España, una de las más legítimas y de las más grandes glorias de que una persona y una nación pueden gozar. Aquel hombre, aquel fraile dominico era Fray Francisco de Vitoria³⁶⁴.

Y con tales bríos se presentaba el teólogo en su clase de Prima de Teología; y de tal manera comenzó a llamar la atención de sus oyentes y de sus discípulos, que algunas veces estuvo en los escafios de la cátedra el mismo Emperador Carlos V, lo cual no fue un impedimento para que el mismo César hubiera tratado de poner un límite a las audacias del fraile, y de contenerlo cuando, analizando los títulos en los cuales se hacía consistir el derecho del Rey de España a la soberanía de América,

364 T. ESQUIVEL OBREGON: *op. cit.* (sesión del día 23 de enero de 1934), pp. 57-58.

negaba todos los que se alegaban, aun los dimanados del carácter de emperador que entonces reunía Carlos V.

(...)

Cualquiera que sea el juicio que se forme hoy de esos pretendidos títulos, no hay que olvidar las ideas y creencias del siglo XVI para valorizarlos.

Vitoria los impugna todos³⁶⁵.

3.2.

INCIDENTE DE PREVIO Y ESPECIAL PRONUNCIAMIENTO:
¿ERAN LOS INDIOS VERDADEROS DUEÑOS DE SUS COSAS
Y TENÍAN GOBERNANTES LEGÍTIMOS,
ANTES DE LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES?

Antes de proceder al análisis de los referidos títulos, Vitoria resuelve una cuestión básica: ¿eran los indios verdaderos dueños y señores de sus posesiones, antes de la llegada de los españoles?

Redeundo ergo ad questionem, ut ex ordine procedamus, quaeritur primo, *utrum barbari isti essent veri domini ante adventum hispanorum, et privata et publice, id est, utrum essent veri domini privatarum rerum et possessionum et utrum essent inter eos aliqui veri principes et domini aliorum*³⁶⁶.

MI TRADUCCION: Volviendo, pues, a la cuestión, para que procedamos con orden, se pregunta en primer lugar *si esos bárbaros eran verdaderos dueños*

365 *Ibid.*, pp. 61-62.

366 FRANCISCO DE VITORIA: *Relectio de Indis Prior*, Sectio Prima; en FRANCISCO DE VITORIA: *Relectio de Indis o Libertad de Los Indios* (edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y José M. Pérez Prendes, y estu-

antes de la llegada de los españoles, tanto privada como públicamente, esto es, si eran verdaderos dueños de sus cosas y posesiones privadas y si había entre ellos algunos que fueran verdaderos príncipes y señores de los demás.

Restat ergo ex omnibus dictis quod sine dubio barbari erant et publice et privatim ita veri domini, sicut christiani; nec hoc titulo potuerunt spoliari aut principes aut privati rebus suis, quod non essent veri domini. Et grave esset negare illis qui nunquam aliquid iniuriae unquam fecerunt, quod concedimus de saracenis et iudaeis, perpetuis hostibus religionis christianae, quos non negamus habere dominium rerum suarum, si alias non occupaverunt terras christianorum³⁶⁷.

MI TRADUCCION: Queda firme, pues, de todo lo dicho, que sin duda los bárbaros eran, tanto pública como privadamente, tan verdaderos dueños como los cristianos; y ni los príncipes ni los particulares pudieron ser despojados de sus cosas alegando como título que no fueran verdaderos dueños. Y sería grave negarles a ellos, que nunca nos hicieron injuria alguna, lo que concedemos a los sarracenos y a los judíos, enemigos perpetuos de la religión cristiana, a quienes no negamos que tengan el dominio de sus cosas, si por otra parte no han ocupado tierras de cristianos.

Gómez Robledo considera que estas conclusiones del P. Vitoria representan para las naciones americanas su primera Carta de Independencia:

Como lo dejamos hace muchos años consignado en nuestro libro sobre la *Política de Vitoria*, las anteriores palabras constituyen desde aquella épo-

dios de introducción por Vicente Beltrán de Heredia, Reginaldo di Agostino Iannarone, Teófilo Urdániz, Antonio Truyol y Luciano Pereña); s.n. de ed., Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Corpus Hispanorum de Pace, editado bajo la dirección de Luciano Pereña, Vol. V), Madrid, 1967, p. 13.

367 *Ibid.*, no. 16 (p. 30).

ca y en el concierto de las naciones, nuestra primera Carta de Independencia, la cual se encuentra en las Relecciones vitorianas y no en la Doctrina Monroe. Podrían nacer eventualmente, después del choque entre las dos culturas, títulos tal vez legítimos del dominio español en América. Antes, sin embargo, antes de la gran confrontación, estábamos nosotros, con respecto a ellos, en la más estricta igualdad jurídica, a despecho del desnivel cultural: dueños y señores allá, y dueños y señores aquí³⁶⁸.

He aquí cómo anuncia Vitoria la discusión de los títulos de conquista que en su tiempo se alegaban o podrían alegarse, ya fuesen legítimos o ilegítimos:

Supposito ergo quod sunt vel erant veri domini, superest videre quo titulo potuerunt hispani venire in possessionem illorum vel illius regionis.

Et primo, referam titulos, qui possint praetendi, sed non idonei nec legitimi.

Secundo, ponam alios titulos legitimos, quibus potuerint barbari venire in dicionem hispanorum.

Sunt autem septem tituli, qui possunt praetendi, sed non idonei, septem autem alii vel octo iusti et legitimi³⁶⁹.

MI TRADUCCION: Por lo tanto, supuesto que son o eran verdaderos dueños [y señores], queda por ver en virtud de qué título pudieron los españoles apoderarse de ellos o de aquella región.

Y en primer lugar consignaré los títulos que pueden alegarse, pero que no son idóneos ni legítimos.

En segundo lugar, pondré otros títulos legiti-

368 ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: *Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra* (con una Introducción de Antonio Gómez Robledo, del Colegio Nacional; se reproduce el texto de Francisco de Vitoria, traducido por el P. Teófilo Urdáñez, O.P., con la autorización de la Editorial Católica, S.A., de Madrid, y publicado en la Biblioteca de Autores Cristianos); 1a. ed., Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuantos...", no. 261), México, 1974, p. LIV.

369 F. DE VITORIA: *op. cit.*, Sectio Secunda (p. 33).

mos en virtud de los cuales pudieron los bárbaros caer bajo el dominio de los españoles.

Ahora bien, son siete los títulos que pueden alegarse, pero que no son idóneos, y otros siete u ocho los justos y legítimos.

3.3.

TITULOS ILEGITIMOS

3.3.1.

Primer Título:

La autoridad universal del Emperador,
supuesto soberano del mundo

*Primus ergo titulus posset esse quod Imperator est dominus mundi et sic, dato quod tempore praeterito esset aliquid vitii, iam esset purgatum in Caesare Imperatore christianissimo*³⁷⁰.

MI TRADUCCION: El primer título, pues, podría ser que el Emperador es señor del mundo, de tal manera que, aun concediendo que en el pasado hubiera algún vicio, ya estaría subsanado en el César, Emperador cristianísimo.

Sed haec opinio est sine aliquo fundamento; et ideo sit *PRIMA CONCLUSIO: Imperator non est dominus totius orbis*³⁷¹.

MI TRADUCCION: Pero esta opinión no tiene fundamento alguno; y por esto, sea la PRIMERA CONCLUSIÓN: El Emperador no es señor de todo el orbe.

*SECUNDA CONCLUSIO: Dato quod Imperator esset dominus totius mundi, non ideo posset occupare provincias barbarorum et constituere novos dominos et veteres deponere et vectigalia capere*³⁷².

370 *Ibid.*, no. 1 (pp. 33-34).

371 *Ibid.*, no. 2 (p. 36).

372 *Ibid.*, no. 3 (p. 42).

MI TRADUCCION: SEGUNDA CONCLUSION: Aun suponiendo que el Emperador fuera señor de todo el mundo, no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros, constituir nuevos señores, deponer a los antiguos y cobrar tributos.

3.3.2.

Segundo Título:

La autoridad universal del Papa,
o su pretendido señorío temporal sobre todo el orbe

*Secundus titulus qui praetenditur, et quidem vehementer asseritur, ad iustam possessionem illarum provinciarum, est ex parte Summi Pontificis. Dicunt enim quod Summus Pontifex est monarcha temporalis in toto orbe, et per consequens quod potuit constituere Hispaniarum Reges principes illorum barbarorum, et ita factum est*³⁷³.

MI TRADUCCION: El segundo título que se alega, y que por cierto se afirma con vehemencia, para la justa posesión de aquellas provincias, es de parte del Sumo Pontífice. En efecto, dicen que el Sumo Pontífice es monarca temporal en todo el orbe y que, por consecuencia, pudo constituir príncipes de aquellos bárbaros a los Reyes de España, y así se hizo.

PRIMA PROPOSITIO: *Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civili*³⁷⁴.

MI TRADUCCION: PRIMERA PROPOSICION: El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando propiamente de dominio y potestad civil.

SECUNDA PROPOSITIO: *Dato quod Summus Pontifex haberet talem potestatem temporalem in toto orbe, non posset eam dare principibus saecularibus*³⁷⁵.

MI TRADUCCION: SEGUNDA PROPOSICION: Aun suponiendo que el Sumo Pontífice tuviera tal potestad

373 *Ibid.*, no. 4 (p. 43).

374 *Ibid.*, no. 5 (p. 46).

375 *Ibid.*, no. 6 (p. 49).

temporal en todo el orbe, no podría transmitirla a los príncipes seculares.

TERTIA PROPOSITIO: *Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia, id est, quantum necesse est ad administrationem rerum spiritualium*³⁷⁶.

MI TRADUCCION: TERCERA PROPOSICION: El Papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, esto es, en cuanto sea necesario para la administración de las cosas espirituales.

QUARTA CONCLUSIO: *Papa nullam potestatem temporalem habet in barbaros istos, neque in alios infideles*³⁷⁷.

MI TRADUCCION: CUARTA CONCLUSION: El Papa no tiene ninguna potestad temporal sobre esos bárbaros ni sobre los demás infieles.

Ex quo patet quod nec iste titulus est idoneus contra barbaros vel quia Papa dedit provincias illas tanquam dominus absolutus vel quia non recognoscunt dominium Papae, habent christiani causam iusti belli contra illos. (...) Ex dictis patet cum principes navigarent ad terras barbarorum, nullum ius secum adferebant accipiendi provincias illorum³⁷⁸.

MI TRADUCCION: Por lo cual es evidente que tampoco es idóneo en contra de los bárbaros el título según el cual los cristianos tienen causa de guerra justa contra ellos porque el Papa donó aquellas provincias como señor absoluto, o porque no reconocen el dominio del Papa. (...) Por todo lo dicho es evidente que cuando los príncipes navegaron hacia las tierras de los bárbaros no llevaban consigo ningún derecho para apoderarse de sus provincias.

Guillermo Fraile señala que el largo y profundo proceso de reflexión del P. Vitoria sobre la cuestión americana, que

376 *Ibid.*, no. 7 (p. 49).

377 *Ibid.*, no. 8 (p. 51).

378 *Ibid.*, no. 9 (pp. 53-54).

se inició en 1528 con su *Relectio de Potestate Civili*, culminó en el glorioso año de 1539 al pronunciar sus celebérrimas *Relecciones de Indis*³⁷⁹. Considerando la forma en que refuta los títulos ilegítimos de conquista, y muy en particular los dos primeros, Fraile enaltece justamente la extraordinaria honestidad con que el inmortal catedrático salmantino adoptó una viril postura de independencia intelectual con respecto al poder imperial, a la autoridad pontificia y a sus propios sentimientos nacionalistas:

(...) En 1538, en su reelección *De temperantia*, aborda la cuestión de manera directa. Pero debió de suscitar tales protestas, que suprimió ese fragmento, recuperado por el P. Beltrán de Heredia entre los papeles del P. Arcos, amigo de Vitoria.

Por fin, el año siguiente (1539) plantea la cuestión de una manera expresa, recogiendo las conclusiones de los principios establecidos anteriormente para aplicarlos al caso concreto del Nuevo Mundo, con una libertad y una independencia intelectual admirables, bajo Carlos V, el soberano más poderoso del mundo, y ante un Papa que favorecía los intereses de su nación. *Vitoria habla de la potestad del emperador como si no fuese español, y de la del Papa como si no fuese cristiano*, elevándose a la región de las ideas puras, en que los derechos de la verdad prevalecen sobre todos los intereses particulares³⁸⁰.

De esta parte del pensamiento vitoriano, lo único que Gómez Robledo encuentra criticable es la excesiva amplitud con

379 Dichas reelecciones son dos: *Relectio de Indis Recenter Inventis* (Relección de los Indios Recién Descubiertos, también conocida como *Relectio de Indis Prima*) y *Relectio de Iure Belli* (Relección del Derecho de la Guerra, que también se conoce como *Relectio de Indis Posterior*). Cfr. A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, pp. XXVI-XXVII.

380 G. FRAILE: *Historia de la Filosofía Española...*, pp. 285-286 (la letra cursiva del segundo párrafo es mía).

que atribuye al Romano Pontífice el llamado poder temporal indirecto³⁸¹, es decir, la potestad temporal que el Papa tiene sobre los fieles cristianos en todo lo que sea necesario para la administración de las cosas espirituales:

...Da Vitoria el tremendo paso de aceptar aquello que Belarmino llamará el poder temporal *indirecto*... Muy indirecto será este poder, pero muy sin límites, y sobre todo cuando es el propio papa quien decide cuándo, cómo y hasta dónde debe emplearlo. Luego veremos, en el examen de los títulos legítimos, las consecuencias que de aquella admisión pueden derivar³⁸².

3.3.3.

Tercer Título:

El derecho de descubrimiento y ocupación

Et ideo alius titulus est qui posset praetendi, iure inventionis, nec alius titulus a principio praetendebatur, et hoc solo titulo primo navigavit Columbus Genuensis.

Et videtur quod hic titulus sit idoneus, nam illa quae sunt deserta, sunt iure gentium et naturali occupantis... (...)

Sed de isto titulo, qui tertius est, non oportet multa verba facere, quia, ut supra probatum est, barbari erant veri domini et publice et privatim. (...) Et sic, licet iste titulus cum alio aliquid facere possit (ut infra dicemus), tamen per se nihil iuvat ad possessionem illorum, non plus quam si ipsi invenissent nos³⁸³.

MI TRADUCCION: Y por eso otro título que podría alegarse es por derecho de descubrimiento, y al principio ningún otro título se alegaba, y con este solo título navegó por vez primera Colón el genovés.

Y parece que este título es idóneo, porque las

381 *Vide supra*, p. 239, cita 375.

382 A. GOMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, pp. LVII-LVIII.

383 F. DE VITORIA: *op. cit.*, Sectio Secunda, no. 10 (p. 54).

cosas que están abandonadas son, por derecho de gentes y natural, del que las ocupe... (...)

Pero a este título, que es el tercero, no es necesario dedicar muchas palabras, porque, como arriba quedó demostrado, los bárbaros eran verdaderos dueños tanto pública como privadamente. (...) Y así, aunque dicho título unido a otro pueda valer algo (como diremos abajo), sin embargo por sí solo de nada sirve para la posesión de aquellos [bárbaros], no más que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros.

Considero que el título del descubrimiento y de la ocupación no es ilegítimo *de iure*, pero Vitoria lo coloca entre los no idóneos porque *de facto* no se cumplió el supuesto normativo (la existencia de la *res nullius* o cosa de nadie) necesario para su aplicación efectiva.

Las impactantes frases con que cierra Vitoria el recién transcrito pasaje demuestran una increíble apertura mental que le permite relativizar el hecho histórico del "descubrimiento" de América, permitiéndose la genial ocurrencia de plantear la posibilidad de que los indios hubieran descubierto España (por algo muchos han abandonado en nuestros días el lenguaje tradicional para hablar, en cambio, del "encuentro de dos mundos"). Semejantes declaraciones del atrevido dominico hacen exclamar a Gómez Robledo:

(...) A desplante magnífico debieron sonar estas palabras al ser pronunciadas por el teólogo conferenciante en el aula magna de la Universidad salmantina: lesto de medir con el mismo rasero, a los efectos del *ius inventionis*, el Imperio de Carlos V con el de Moctezuma o Atahualpa! En realidad, no era sino el corolario obligado del principio de la igualdad jurídica de los Estados, de todos sin excepción, cualquiera que pueda ser su

desnivel de poder o de cultura; principio promulgado por vez primera en aquel momento y ocasión en la historia universal del derecho³⁸⁴.

3.3.4.

Cuarto Título:

El derecho de forzar a los indios infieles a abrazar la fe cristiana

*Et ideo quartus titulus praetenditur, quia scilicet nolunt recipere fidem Christi, cum tamen proponatur eis et sub obtestationibus admoneantur, ut recipiant*³⁸⁵.

MI TRADUCCION: Y por eso se alega un cuarto título, a saber: porque no quieren recibir la fe de Cristo, a pesar de que les es propuesta y de que con súplicas se les exhorta a recibirla.

QUINTA PROPOSITIO: Non satis liquet mihi an fides christiana fuerit barbaris hactenus ita proposita et annuntiata, ut teneantur credere sub novo peccato.

Hoc dico, quia (ut patet ex secunda propositione) non tenentur credere, nisi proponatur eis fides cum probabili persuasione. Sed miracula et signa nulla audio, exempla vitae non adeo religiosa; immo contra multa scandala et saeva facinora et multas impietates. Unde non videtur quod religio christiana satis commode et pie sit illis praedicata ut illi teneantur acquiescere, quamquam videntur multi religiosi et alii ecclesiastici viri et vita et exemplis et diligenti praedicatione sufficientem operam et industriam adhibuisse [in hoc negotio] nisi ab aliis, quibus alia cura est, impediti essent³⁸⁶.

MI TRADUCCION: QUINTA PROPOSICION: No me queda suficientemente claro si la fe cristiana ha sido hasta ahora de tal manera propuesta y anunciada a los bárbaros, que estén obligados a creer bajo nuevo pecado.

Digo esto porque (como se desprende de la se-

384 A. GOMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LVIII.

385 F. DE VITORIA: *op. cit.*, Sectio Secunda, no. 11 (p. 54).

386 *Ibid.*, no. 19 (p. 65).

gunda proposición) no están obligados a creer si la fe no se les propone con una persuasión probable. Sin embargo, no oigo [noticias de] ningunos milagros y signos, ni [de] ejemplos de vida tan religiosa; antes al contrario, [me llegan noticias de] muchos escándalos, crueles crímenes y muchas impiedades. Por lo cual no parece que la religión cristiana les haya sido predicada en forma suficientemente apropiada y piadosa para que estén obligados a asentir, aunque parece que muchos religiosos y otros eclesiásticos varones, tanto con su vida como con sus ejemplos y diligente predicación, habrían empleado el trabajo e industria suficientes en este negocio, si no hubieran sido estorbados por otros que tienen otros intereses.

SEXTA PROPOSITIO: *Quantumcumque fides annuntia-
ta sit barbaris probabiliter et sufficienter et
noluerint eam recipere, non tamen hac ratione li-
cet eos bello persequi et spoliare bonis suis*³⁸⁷.

MI TRADUCCION: SEXTA PROPOSICION: *Por mucho que
la fe haya sido anunciada a los bárbaros en forma
probable y suficiente y no la hayan querido reci-
bir, no es lícito perseguirlos por esta razón con
la guerra y despojarlos de sus bienes.*

(...) *Item bellum nullum argumentum est pro ve-
ritate fidei christianae. Ergo per bellum barbari
non possunt moveri ad credendum, sed ad fingendum
se credere et recipere fidem christianam, quod im-
mane sacrilegium est*³⁸⁸.

MI TRADUCCION: (...) Además, la guerra no es ningún argumento en favor de la verdad de la fe cristiana. Luego por medio de la guerra los bárbaros no pueden ser movidos a creer, sino a fingir que creen y que abrazan la fe cristiana, lo cual es un monstruoso sacrilegio.

En el segundo pasaje que transcribo (quinta proposición), Vitoria adopta una postura singularmente realista al revelar que, seguramente a través de informes directos o indi-

387 *Ibid.*, no. 20 (p. 65).

388 *Ibid.* (p. 66).

rectos recibidos sobre todo de sus hermanos de religión (otros dominicos, entre ellos fray Antonio Montesinos y fray Bartolomé de las Casas), estaba enterado de las atrocidades que muchos malos españoles habían cometido y seguían cometiendo en contra de los indios, lo que constituía un grave obstáculo para su sincera conversión. El P. Vitoria está convencido, con toda razón, de que la difícil tarea de cristianizar a aquella gente sumida durante milenios en el paganismo exige un auténtico testimonio de vida cristiana no sólo de parte de los predicadores, sino también de los seglares, que con tanta soberbia se ufanan de vivir en la religión verdadera.

Los dos últimos pasajes transcritos me parecieron de especial importancia porque en ellos se establece tajantemente la improcedencia de la guerra y el despojo en contra de los indios a causa de su infidelidad, desde los puntos de vista jurídico y teológico-misional, respectivamente.

3.3.5.

Quinto Título:

La autoridad del Papa y de los príncipes cristianos
para castigar y reprimir los pecados contra naturaleza
que cometen los indios

Alius titulus praetenditur serio et est titulus quintus, scilicet *peccata ipsorum barbarorum*.

(...) Dicunt enim quod, cum sint aliqua peccata, quae non sunt contra legem naturae, sed solum contra legem divinam positivam, pro his barbari non possunt infestari bello; alia autem sunt contra naturam, ut esus carnis humanae, concubitus indifferens cum matre, et sorore, et cum masculis;

et pro his possunt infestari bello et cogi ut ea relinquant³⁸⁹.

MI TRADUCCION: Otro título se alega seriamente, y es el título quinto, a saber: los pecados de los mismos bárbaros.

(...) En efecto, dicen que, como hay algunos pecados que no son contra la ley natural, sino solamente contra la ley divina positiva, por éstos no se puede hacer la guerra a los bárbaros; pero otros son contra naturaleza, como comer carne humana, el concúbito indiferente con la madre, con la hermana y con varones; y por éstos se les puede hacer la guerra y obligarlos a que dejen de cometerlos.

Sed pono *CONCLUSIONEM:* *Principes christiani, etiam auctoritate Papae, non possunt coercere barbaros a peccatis contra legem naturae nec ratione illorum eos punire*³⁹⁰.

MI TRADUCCION: Pero yo establezco la siguiente *CONCLUSION:* Los príncipes cristianos, incluso con la autoridad del Papa, no pueden coeercer a los bárbaros para apartarlos de los pecados contra la ley natural, ni castigarlos a causa de ellos.

Probatur primo, quia isti praesupponunt falsum, videlicet quod Papa habeat iurisdictionem in illos, ut supra dictum est. (...)

(...)

Item non licet Papae inferre bellum christianis, quia sunt fornicarii aut fures, immo etiam quia sunt cinaedi; nec ideo potest publicare terras illorum et dare aliis principibus. Hoc enim modo, cum in omni provincia sint multi peccatores, quotidie posset mutare regna. Et confirmatur: graviora enim peccata sunt haec apud christianos, qui sciunt illa esse peccata, quam apud barbaros, qui ignorant esse peccata³⁹¹.

MI TRADUCCION: Se prueba, en primer lugar, porque esos autores parten de un falso supuesto, a saber: que el Papa tiene jurisdicción sobre ellos, como arriba se dijo. (...)

(...)

389 *Ibid.*, no. 21 (pp. 67-68).

390 *Ibid.*, no. 22 (p. 69).

391 *Ibid.* (pp. 70-71).

Además, no le es lícito al Papa hacer la guerra a los cristianos porque son fornicarios o ladrones, y ni siquiera porque son afeminados; ni puede por ello confiscar sus tierras y darlas a otros príncipes. De este modo, en efecto, como en todas las provincias hay muchos pecadores, a diario podría cambiar los reinos. Y se confirma porque estos pecados son más graves entre los cristianos, que saben que son pecados, que entre los bárbaros, que ignoran que son pecados.

Vitoria refuerza su argumento señalando que entre los cristianos se cometen no sólo pecados "contra naturaleza" (que suelen llamarse pecados "torpes" o "inmundos"), sino también otros pecados contra la ley natural que son más graves que los anteriores, tales como el homicidio y la blasfemia, y sin embargo ningún autor admitiría que los monarcas cristianos, con la autoridad del Papa o sin ella, puedan por dicha causa desconocerse entre sí sus respectivas soberanías y hacerse la guerra. Y si esto no es lícito entre cristianos, ¿por qué habría de serlo en contra de los indios?³⁹²

3.3.6.

Sexto Título:

La voluntaria elección o aceptación
de la soberanía española
por parte de los indios

Restat alius titulus et est sextus titulus, qui praetenditur, scilicet per *electionem voluntariam*. Hispani enim cum ad barbaros perveniunt, significant eis quemadmodum rex Hispaniae mittit eos pro commodis eorum, et admonent eos ut illum pro domi-

392 Cfr. *ibid.* (p. 70). Cfr. item A. GOMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LX.

no et rege recipiant et acceptent, et illi retulerunt placere sibi. Et "nihil tam naturale est quam voluntatem domini volentis rem suam in alium transferre ratam haberi" (Inst. De rerum divisione, § per traditionem).

Pono ergo CONCLUSIONEM: *Nec iste titulus est idoneus.*

Patet primo, quia deberet abesse metus et ignorantia, quae vitiant omnem electionem. Sed haec interveniunt in illis electionibus et acceptationibus. Nesciunt enim barbari quid faciunt, immo forte non intellegunt quid petunt hispani. Item hoc petunt circumstantes armati ab imbelli turba et metulosa.

Item, cum illi (ut supra dictum est) haberent veros dominos et principes, non potest populus sine alia rationabili causa accersere novos dominos quod est in detrimentum priorum. Item nec e contrario ipsi principes possunt novum principem creare sine assensu populi. Cum ergo in huiusmodi electionibus et acceptationibus non concurrant omnia requisita ad legitimam electionem, ideo ille titulus non est idoneus nec legitimus ad occupandas et obtinendas illas provincias³⁹³.

MI TRADUCCION: Queda otro título, y es el sexto título que se alega, a saber: *por la elección voluntaria*. En efecto, cuando los españoles llegan ante los bárbaros, les manifiestan cómo el rey de España los envía para su provecho, y los exhortan a recibirlo y aceptarlo como señor y rey, y ellos han hecho saber que les place. Y "nada es tan natural como tener por válida la voluntad del dueño que quiere transferir a otro su cosa" (Instituciones, De la división de las cosas, § *por entrega*).

Por lo tanto, establezco esta CONCLUSION: *Tampoco este título es idóneo.*

Es evidente, en primer lugar, porque deberían estar ausentes el miedo y la ignorancia, que vician toda elección. Pero éstos intervienen en aquellas elecciones y aceptaciones. En efecto, los bárbaros no saben lo que hacen, y más aún, quizá ni entienden lo que piden los españoles. Además, esto lo pide gente armada que rodea a una turba pacífica y temerosa.

Asimismo, dado que ellos (como arriba se dijo) tenían verdaderos señores y príncipes, no puede el

393 F. DE VITORIA: *op. cit.*, Sectio Secunda, no. 23 (p. 73). Según el editor (nota 171), el pasaje citado por Vitoria al final del primer párrafo se encuentra en *Instituciones*, II, 1, 40 (*Corpus Iuris Civilis*, t. I, ed. Krueger, p. 12).

pueblo sin otra causa razonable llamar a nuevos señores, porque es en detrimento de los anteriores. Del mismo modo, al contrario, tampoco los mismos príncipes pueden nombrar a un nuevo príncipe sin el consentimiento del pueblo. Por lo tanto, como en esas elecciones y aceptaciones no concurren todos los requisitos indispensables para una elección legítima, ese título no es idóneo ni legítimo para ocupar y obtener aquellas provincias.

Como puede verse, este título, al igual que el relativo al derecho de descubrimiento y de ocupación³⁹⁴, no es considerado por Vitoria como ilegítimo *de iure*, sino tan sólo *de facto*, porque históricamente aquellos actos de elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios adolecieron de graves vicios de la voluntad, y aunque así no hubiese sido, carecieron de una motivación política suficiente.

El enérgico rechazo de este título alegado por sus compatriotas constituye uno de los más nobles timbres de gloria del inmortal teólogo-jurista, que con su imparcial pensamiento y su fina sensibilidad humana se adelanta por lo menos cuatro siglos como defensor de los derechos humanos en las relaciones de las grandes potencias colonialistas con los pueblos débiles de la tierra:

En la breve alegación de este sexto título ilegítimo, Vitoria procede aún más como teórico e innovador. (...)

En todo caso es un golpe en él de genial intuición a la vez que de realismo y sentido común. (...)

(...)

394 *Vide supra*, tercer título, pp. 241-242.

La actualidad de estos breves textos de Vitoria, es grande, pues en ellos también se ha adelantado en cuatro siglos a la práctica y a la doctrina del derecho internacional. Ni aun en la época actual se hace gran caso de las exigencias de justicia para la validez de dichos tratados, que aquí se mantienen. (...)

Pero sobre todo aparece esa doctrina en gran contraste con las grandes ocupaciones coloniales de los territorios de Asia y Africa en el siglo XIX.

Las potencias europeas, que en un principio tendían a considerar como territorios *nullius* aquellos dominados por pueblos no civilizados, aplicando el título tercero de exploración y ocupación, después encontraron también cómodo expediente para extender su imperio colonial en los denominados "tratados de cesión", o convenios de cesión de soberanía que pactaban con reyezuelos y jefes tribales, a espaldas de las poblaciones. Así se fueron multiplicando los tratados de protección, cesión o venta de los derechos de soberanía, hasta la dominación colonial del continente africano, de Oceanía y parte de Asia.

A similares tratados con los indígenas, que en el siglo XIX nadie discutía, en el siglo XVI negaba validez Vitoria, aun concluidos por su propia nación. No obstante, los vicios de nulidad son quizá más operantes en los tiempos modernos.

Hace, pues, cuatro siglos las exigencias de justicia y humanidad de Vitoria se mostraban más rígidas que las de posteriores teóricos y, por descontado, que de los dirigentes de los imperios colonialistas³⁹⁵.

...Vitoria condena y fustiga, desde entonces y hasta hoy, o hasta hace muy poco, toda esa triste serie de tratados de cesión, arrendamiento, protectorado, o como quiera llamárseles, que firmaban jefes tribales o reyezuelos sin saber lo que hacían, y sólo porque detrás de los requirentes estaban los cañones.

De gran actualidad, volvemos a decirlo, es la doctrina vitoriana en este particular, porque es solamente en nuestros propios días, en la recentísima Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados (1969), cuando han sido trasladados a los

395 TEOFILO URDANOZ: *Síntesis Teológico-Jurídica de la Doctrina de Vitoria; Introducción III* a FRANCISCO DE VITORIA: *Relectio de Indis o Libertad de los Indios* (op. supra cit.), pp. XCVII-XCVIII.

tratados internacionales [al fin] los tradicionales vicios del consentimiento vigentes, hace siglos, en derecho civil: error, dolo, violencia y lesión. Hasta ahora han ingresado, como lo propugnó Vitoria, al derecho de gentes, aunque quizá no todavía, por cuanto que la convención de Viena -hasta el momento de escribir estas líneas- no ha entrado aún en vigor, por falta del número mínimo estipulado en el propio instrumento, de Estados ratificantes. A tal punto es todavía Vitoria, en el más riguroso sentido platónico del término, un paradigma³⁹⁶.

3.3.7.

Séptimo Título:

La predestinación providencial o donación especial de Dios

Septimus titulus est qui posset praetendi, scilicet ex speciali dono Dei.

Dicunt enim, nescio qui, quod Dominus in suo peculiari iudicio condemnavit istos barbaros omnes ad perditionem propter abominationes suas, et tradidit in manus hispanorum, sicut olim chananaeos in manus iudaeorum. Sed de hoc nolo multum disputare, quia periculose crederetur alicui prophetiam asserenti contra communem legem et contra regulas Scripturae, nisi miraculis confirmaretur [*sic*] dicta sua. Quae tamen nulla proferuntur ab huiusmodi prophetis.

Item, dato quod ita esset quod Dominus perditionem barbarorum facere constituisset, non tamen ideo consequitur quod ille qui eos perderet, esset sine culpa, sicut nec erant sine culpa reges Babyloniae, qui contra Ierosolimam ducebant exercitum et filios Israel ducebant in captivitatem, licet re vera totum erat ex speciali providentia Dei, sicut saepe illis erat praedictum. Nec Ieroboam licite avertit populum Israel a Roboam, quamvis hoc factum fuerit consilio Domini, sicut etiam Dominus per prophetam cominatus fuerat. Et utinam secluso peccato infidelitatis, non sint maiora peccata in moribus apud aliquos christianos quam sunt inter illos barbaros!³⁹⁷

396 A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, pp. LXI-LXII.

397 F. DE VITORIA: *op. cit.*, Sectio Secunda, no. 24 (p. 74).

MI TRADUCCION: Hay un séptimo título que podría alegarse, a saber: *por especial donación de Dios.*

En efecto, dicen —no sé quiénes— que Dios, en sus singulares designios, condenó a todos esos bárbaros a la perdición por sus abominaciones y los entregó en manos de los españoles, como en otro tiempo entregó a los cananeos en manos de los judíos. Pero de esto no quiero disputar mucho, porque sería peligroso creerle a alguien que proclama una profecía contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, a no ser que su dicho se confirmara con milagros. Y ningún milagro nos ofrecen estos profetas.

Además, aun suponiendo que fuera cierto que el Señor hubiera determinado llevar a cabo la perdición de los bárbaros, de ello no se sigue que estaría libre de culpa el que les causara la perdición, como no estuvieron libres de culpa los reyes de Babilonia que condujeron su ejército contra Jerusalén y condujeron a los hijos de Israel al cautiverio, aunque en realidad todo esto haya sido por especial providencia de Dios, como les había sido predicho muchas veces. Tampoco Jeroboam apartó lícitamente de Roboam al pueblo de Israel, aunque esto haya sucedido por designio del Señor, como también había amenazado el Señor por boca del profeta. ¡Y ojalá que, excluido el pecado de infidelidad, no haya entre algunos cristianos mayores pecados contra las buenas costumbres que los que hay entre aquellos bárbaros!

3.4.

TITULOS LEGITIMOS

De lo hasta aquí expuesto por el maestro resulta, pues, que los españoles no llevaban consigo ningún título *originario* de conquista al desembarcar por primera vez en las playas del Nuevo Mundo. Si alguno podía luego resultar, había de ser no originario sino *adventicio*, oriundo, es decir, de circunstancias supervenientes al encuentro de los dos pueblos y culturas. Este es, en efecto, el pensamiento básico, subyacente a los siete títulos legítimos a que Vitoria pasa revista en el orden siguiente:³⁹⁸

3.4.1.

Primer Título:

El derecho de natural sociedad y libre comunicación

Primus titulus potest vocari naturalis societatis et communicationis.

Et circa hoc sit PRIMA CONCLUSIO: Hispani habent ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi, sine aliquo tamen nocimento barbarorum, nec possunt ab illis prohiberi³⁹⁹.

MI TRADUCCION: El primer título puede llamarse de la natural sociedad y comunicación.

Y acerca de esto sea la PRIMERA CONCLUSION: Los españoles tienen derecho a viajar por aquellas provincias y a vivir allá, pero sin hacerles ningún daño a los bárbaros, y éstos no pueden prohibírselo.

...Omnia licent, quae non sunt prohibita aut alias sunt in iniuriam aut detrimentum aliorum. Sed (ut supponimus) talis peregrinatio hispanorum est sine iniuria aut damno barbarorum. Ergo est licita⁴⁰⁰.

MI TRADUCCION: ...Son lícitas todas las cosas que no están prohibidas o que no redundan de otra manera en injusticia o perjuicio de los demás. Es así que (como suponemos) tales viajes de los españoles son sin injusticia ni daño de los bárbaros. Luego son lícitos.

SECUNDA PROPOSITIO: *Licet hispanis negotiari apud illos, sine patriae tamen damno, puta importantes illuc merces, quibus illi carent, et adducentes illinc vel aurum vel argentum vel alia quibus illi abundant. Nec principes eorum possunt impedire subditos suos ne exercent commercia cum hispanis nec e contrario hispanos cum illis*⁴⁰¹.

MI TRADUCCION: SEGUNDA PROPOSICION: Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin daño de su patria, por ejemplo importando allá mercancías de las que ellos carecen, y exportando de allá oro, plata u otras cosas en las que ellos

399 F. DE VITORIA: *op. cit.*, Sectio Tertia, no. 1 (pp. 77-78).

400 *Ibid.* (p. 78).

401 *Ibid.*, no. 2 (p. 80).

abundan. Y sus príncipes no pueden impedir que sus súbditos ejerzan el comercio con los españoles, ni, por el contrario, que los españoles lo hagan con ellos.

TERTIA PROPOSITIO: *Si quae sunt apud barbaros communia, tam civibus quam hospitibus, non licet barbaris prohibere hispanos a communicatione et participatione illorum.*

Exempli gratia, si licet aliis peregrinis vel effodere aurum in agro communi vel ex fluminibus vel piscari margaritas in mari vel in flumine, non possunt barbari prohibere hispanos, eo modo dumtaxat quo aliis licet, dummodo cives et naturales incolae non graventur⁴⁰².

MI TRADUCCION: **TERCERA PROPOSICION:** *Si hay entre los bárbaros algunas cosas comunes tanto a los ciudadanos como a los extranjeros, no les es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación de esas cosas.*

Por ejemplo, si es lícito a otros extranjeros extraer oro de un campo común o de los ríos, o pescar perlas en el mar o en un río, no pueden los bárbaros prohibirlo a los españoles, por lo menos no del modo en que es lícito a los demás, con tal que no sean perjudicados los ciudadanos y los habitantes naturales.

QUARTA PROPOSITIO: *Immo si ex aliquo hispano nascantur ibi liberi et vellent esse cives, non videtur quod possint prohiberi vel a civitate vel a commodis aliorum civium. Dico ex parentibus habentibus illic domicilium⁴⁰³.*

MI TRADUCCION: **CUARTA PROPOSICION:** *Más aún, si de algún español nacen allí hijos y quisieran ser ciudadanos, no parece que se les pueda prohibir adquirir la ciudadanía o gozar de las ventajas de los demás ciudadanos. Me refiero a hijos nacidos de padres que tengan allí su domicilio.*

Immo videtur quod qui vellet accipere domicilium in aliqua civitate illorum, ut accipiendo uxorem vel alia ratione qua alii peregrini solent fieri cives, non videtur quod possint prohiberi

402 *Ibid.*, no. 3 (pp. 81-82).

403 *Ibid.*, no. 4 (pp. 82-83).

plus quam alii, et per consequens gaudere privilegiis civium sicut alii, modo etiam subeant onera aliorum⁴⁰⁴.

NI TRADUCCION: Y todavía más, parece que si alguien quisiera establecer su domicilio en alguna ciudad de ellos, como por ejemplo tomando esposa o por alguno de los demás modos en virtud de los cuales otros extranjeros suelen hacerse ciudadanos, no parece que se les pueda prohibir más de lo que se les prohíbe a los otros, y por consiguiente pueden gozar de los privilegios de los ciudadanos como los demás, a condición de que también soporten las cargas de los demás.

QUINTA PROPOSITIO: *Si barbari vellent prohibere hispanos in supra dictis a iure gentium, puta vel commercio vel aliis, quae dicta sunt, hispani primo debent ratione et suasionibus tollere scandalum et ostendere omni ratione se non venire ad nocendum illis, sed pacifice velle hospitari et peregrinari sine aliquo incommodo illorum; et non solum verbis, sed etiam re ostendere, iuxta illud: Omnia sapientes prius verbis experiri decet. Quod si reddita ratione barbari nolent acquiescere, sed vellent vi agere, hispani possunt se defendere et omnia agere ad securitatem suam convenientia quia vim vi repellere licet. Et non solum hoc, sed si aliter fieri non posset, possunt artes et munitiones aedificare. Et si acciperent iniuriam, illam auctoritate principis bello persequi et alia belli iura agere.*

(...)

Sed est notandum quod, cum barbari isti sint natura meticulosi et alias stolidi et stulti, quantumcumque hispani vellent eos demere a timore et reddere eos securos de pacifica conversatione hispanorum, possunt adhuc merito timere, videntes homines cultu extraneos et armatos et multo potentiores se. Et ideo, si commoti hoc timore concurrerent ad exigendos vel occidendos hispanos, liceret quidem hispanis se defendere et servato moderamine inculpatae tutelae, nec alia belli iura licerent [*sic*] exercere in illos, puta vel parta victoria et securitate occidere illos vel spoliare vel occupare civitates illorum, quia in illo casu sunt innocentes et merito timent ut supponimus. Et ideo debent hispani se tueri, sed quantum fieri

poterit, cum minimo detrimento illorum, quia est bellum dumtaxat defensivum.

Nec est inconveniens quod, cum ex una parte est ius et ex altera ignorantia invincibilis, quod [sic] sit bellum iustum ex utraque parte. Ut si galli tenent Burgundiam cum probabili ignorantia credentes pertinere ad eos, Imperator autem noster habet ius certum ad illam provinciam, qui potest bello repetere, et illi illam defendere; sic potest contingere cum barbaris, et hoc multum est considerandum. Alia enim sunt iura belli adversus homines vere noxios et iniuriosos et alia adversus innocentes et ignorantes; sicut etiam aliter vitandum est scandalum pharisaeorum, aliter pusillorum et infirmorum⁴⁰⁵.

MI TRADUCCION: QUINTA PROPOSICION: Si los bárbaros quisieran impedir que los españoles disfruten del derecho de gentes en las cosas arriba dichas, como por ejemplo el comercio u otras cosas ya mencionadas, los españoles deben primero, mediante el razonamiento y la persuasión, evitar el escándalo y demostrar por todos los medios que no van con el fin de hacerles daño, sino que quieren pacíficamente hospedarse y viajar sin causarles ningún perjuicio; y demostrarlo no sólo con palabras, sino también con hechos, según aquello de que: Es de sabios intentar todo primero con palabras⁴⁰⁶. Pero si, expuestas estas razones, los bárbaros no quisieren asentir, sino que quisieren acudir a la violencia, los españoles pueden defenderse y hacer todo lo que sea conveniente para su seguridad, porque es lícito repeler la fuerza con la fuerza. Y no sólo esto, sino que si no pudiera hacerse de otra manera, pueden edificar defensas y fortificaciones. Y si recibieren una injuria, con la autoridad del príncipe pueden vengarla por medio de la guerra y ejercer los demás derechos de la guerra.

(...)

Pero debe hacerse notar que, siendo esos bárbaros miedosos por naturaleza, y por otra parte tontos e ignorantes, por mucho que los españoles quisieran disipar su temor y hacerlos sentir seguros de que los españoles quieren tratar pacíficamente con ellos, pueden todavía temer con razón, viendo a hombres de extraño atavío, armados y mucho más poderosos que ellos. Y por eso, si excitados por

405 *Ibid.*, no. 5 (pp. 83-85).

406 Según el editor (nota 182), Vitoria está citando a Terencio (PUBLIUS TERENCEUS AFER: *Eunuchus*, Act. IV, sc. 7).

este temor se juntaran para expulsar o matar a los españoles, ciertamente les sería lícito a los españoles defenderse, guardando la moderación de la legítima defensa, y no sería lícito ejercer en contra de ellos los demás derechos de la guerra, como por ejemplo, después de obtenidas la victoria y la seguridad, matarlos, saquearlos u ocupar sus ciudades, porque en ese caso son inocentes y temen con razón, según suponemos. Y por eso deben los españoles protegerse, pero en cuanto sea posible, con el mínimo daño de aquéllos, porque es una guerra solamente defensiva.

Y no es incongruente que, estando de una parte el derecho y de la otra la ignorancia invencible, sea una guerra justa por ambas partes. Es como si, por ejemplo, los franceses ocupan la Borgoña con ignorancia probable, creyendo que les pertenece, mas nuestro Emperador tiene un derecho cierto a aquella provincia, él puede reivindicarla por medio de la guerra, y ellos defenderla; así puede ocurrir con los bárbaros, y esto ha de tenerse muy en cuenta. En efecto, unos son los derechos de la guerra contra hombres verdaderamente culpables e injustos, y otros contra los inocentes e ignorantes; como también de una manera se debe evitar el escándalo de los fariseos, y de otra el de los muy pequeños y los débiles.

SEXTA PROPOSITIO: *Si, omnibus istis tentatis, hispani non possunt consequi securitatem et pacem cum barbaris, nisi occupando civitates et subiciendo illos, licite possunt hoc etiam facere*⁴⁰⁷.

MI TRADUCCION: SEXTA PROPOSICION: *Si después de intentado todo eso, los españoles no pueden obtener su seguridad y la paz con los bárbaros sino ocupando sus ciudades y sometiénolos, lícitamente pueden también hacerlo.*

SEPTIMA CONCLUSIO: *Immo si, postquam hispani omni diligentia et re et verbo ostendissent non stare per eos quin barbari pacifice et sine damno suarum rerum agant, nihilominus barbari perseverarent in malitia sua et contenderent ad perditionem hispanorum, iam tunc non tanquam cum innocentibus, sed tanquam cum perfidis hostibus agere possent, et omnia belli iura in illos prosequi et spoliare*

illos et in captivitate redigere et dominos priores deponere et novos constituere, moderate tamen pro qualitate rei et iniuriarum.

(...)

Et confirmantur omnia supra dicta, quia legati iure gentium sunt inviolabiles. Sed hispani sunt legati hispanorum christianorum. Ergo barbari tenentur eos audire saltem benigniter et non repellere.

Iste ergo est primus titulus, quo hispani poterunt occupare provincias et principatum barbarorum, modo fiat sine dolo et fraude et non quaerant fictas causas belli. Si enim barbari permitterent hispanos pacifice negotiari apud illos, nullam possent hispani ex hac parte praetendere iustam causam occupandi bona illorum non plus quam christianorum¹⁰⁸.

MI TRADUCCION: SEPTIMA CONCLUSION: Más aún, si después de que, con toda diligencia, tanto con hechos como con palabras, los españoles hubiesen demostrado que no depende de ellos que los bárbaros no vivan pacíficamente y sin daño de sus cosas, a pesar de ello los bárbaros perseveraren en su maldad y procuraren la perdición de los españoles, entonces podrían tratarlos ya no como inocentes, sino como pérfidos enemigos, y ejercer todos los derechos de la guerra en contra de ellos, saquearlos, reducirlos a cautiverio, deponer a sus antiguos señores y establecer otros nuevos, pero con moderación, según la calidad del asunto y de las injurias.

(...)

Y se confirma todo lo arriba dicho, porque por derecho de gentes los embajadores son inviolables. Es así que los españoles son embajadores de los españoles cristianos. Luego los bárbaros están obligados por lo menos a oírlos benignamente y no rechazarlos.

Este es, pues, el primer título por el que los españoles pudieron ocupar las provincias y el principado de los bárbaros, con tal que se haga sin dolo ni fraude y no busquen causas fingidas de guerra. En efecto, si los bárbaros permitieran a los españoles comerciar pacíficamente con ellos, los españoles no podrían alegar por esta parte ninguna causa justa para ocupar sus bienes, no más que los de los cristianos.

En mi opinión, el primer título legítimo resultó inaplicable en la práctica, porque Vitoria impuso a cargo de sus compatriotas muchas condiciones que de hecho no cumplieron ni tenían la mínima intención de cumplir.

Gómez Robledo considera que el derecho de sociedad natural y comunicación planteado por Vitoria es razonable en términos generales, pero que el maestro salmantino le dio una amplitud excesiva que ni siquiera en nuestros días es apoyada por la práctica internacional y por los tratadistas, quienes califican de "derecho imperfecto" al derecho de comercio por la doble razón de que no puede hacerse valer por medio de la fuerza y de que cada Estado puede reglamentarlo a su arbitrio por razones de conveniencia y de seguridad nacional, lo que en muchas ocasiones puede significar prácticamente su anulación. Gómez Robledo señala que ya en la generación siguiente a la de Vitoria hubo ilustres pensadores que se opusieron resueltamente al alcance demasiado amplio de su tesis. Así, el protestante Gentili sostuvo que la seguridad nacional debía anteponerse al comercio exterior, porque aquélla es de derecho natural, y éste solamente de derecho de gentes. Y el jesuita Molina, uno de los más grandes teólogos-juristas españoles, afirmó -en un verdadero alarde de modernidad- que una nación no está obligada, salvo casos de extrema necesidad, a compartir con las demás sus tierras, aguas y recursos naturales, particularmente el oro y la plata, y que a cada Estado ribereño pertenece en exclusiva una zona marítima en la que puede prohibir la pesca a los extranjeros, con lo que -concluye Gómez Robledo- Molina

se convirtió en el visionario creador si no precisamente de la institución del mar territorial, sí ciertamente del moderno concepto del mar patrimonial o zona económica exclusiva, que en pleno siglo XX apenas empieza a abrirse camino en la práctica internacional⁴⁰⁹.

3.4.2.

Segundo Título:

El derecho de libre predicación del Evangelio

Alius titulus potest esse scilicet causa religionis christianae propagandae. Pro quo sit PRIMA CONCLUSIO: Christiani habent ius praedicandi et annuntiandi Evangelium in provinciis barbarorum⁴¹⁰.

MI TRADUCCION: Puede haber otro título, a saber: por causa de la propagación de la religión cristiana. En favor del cual sea la PRIMERA CONCLUSIÓN: Los cristianos tienen el derecho de predicar y anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros.

SECUNDA CONCLUSIO: Licet hoc sit commune et licet omnibus christianis, tamen Papa potuit hoc negotium mandare hispanis et interdicere omnibus aliis⁴¹¹.

MI TRADUCCION: SEGUNDA CONCLUSIÓN: Aunque esto sea común y esté permitido a todos los cristianos, el Papa pudo, sin embargo, encomendar este negocio a los españoles y prohibirlo a todos los demás.

409 Cfr. A. GOMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, pp. LXIII-LXV. Según este autor (notas 36 y 37), sus citas están tomadas de ALBERICO GENTILI: *Advocatio Hispanica*, I, XXI; y LUIS DE MOLINA: *Disputationes de Bello*, Disp. 105.

410 F. DE VITORIA: *op. cit.*, Sectio Tertia, no. 8 (p. 87).

411 *Ibid.*, no. 9 (p. 88).

TERTIA CONCLUSIO: *Si barbari permittant christianos libere et sine impedimento praedicare Evangelium, sive illi recipiant fidem sive non, non licet hac ratione intentare illis bellum nec alias occupare terras illorum*⁴¹².

MI TRADUCCION: TERCERA CONCLUSION: *Si los bárbaros permiten que los cristianos prediquen libremente y sin impedimento el Evangelio, ya sea que reciban o no la fe, no es lícito por esta razón hacerles la guerra ni por otra parte ocupar sus tierras.*

QUARTA CONCLUSIO: *Si barbari, sive ipsi domini sive ipsa multitudo, impediunt hispanos quominus libere annuntient Evangelium, hispani, reddita prius ratione ad tollendum scandalum, possunt, illis invitatis, praedicare et dare operam ad conversionem gentis illius et, si sit opus, propter hoc bellum suscipere vel inferre, quousque pariat opportunitatem et securitatem praedicandi Evangelium. Et idem est iudicium, si etiam permittentes praedicationem impediunt conversionem, occidentes vel aliter punientes conversos ad Christum vel minis aut terroribus alios deterrentes*⁴¹³.

MI TRADUCCION: CUARTA CONCLUSION: *Si los bárbaros, ya sean sus mismos señores o la multitud misma, impiden que los españoles anuncien libremente el Evangelio, los españoles, exponiendo antes sus razones para evitar el escándalo, pueden en contra de la voluntad de aquéllos predicar y consagrarse a la conversión de aquella gente, y, si fuere necesario, por esta causa aceptar o declarar la guerra, hasta el punto en que ésta brinde la oportunidad y la seguridad necesarias para predicar el Evangelio. Y el mismo juicio ha de formularse si, aun permitiendo la predicación, impiden la conversión matando o castigando de otra manera a los convertidos a Cristo, o desanimando a los demás por medio de amenazas o del terror.*

Al exponer los argumentos de apoyo a la cuarta conclusión, Vitoria afirma que, si de otra manera no se pudiera pro-

412 *Ibid.*, no. 10 (p. 89).

413 *Ibid.*, no. 11 (p. 89).

curar debidamente el bien de la religión cristiana, sería lícito a los españoles ocupar los territorios de los indios, depouner a sus gobernantes, imponerles otros y hacer todo lo demás que está permitido en una guerra justa. Sin embargo, como todo debe ordenarse más al bien de los indios que al interés de los españoles, es aconsejable que éstos renuncien a lo que de suyo y en términos generales les es lícito, porque la violencia y el despojo pueden llegar a ser más un obstáculo que un medio para la propagación de la fe cristiana. Con honesto realismo, el gran humanista cristiano termina diciendo que aunque no duda que haya sido necesaria la fuerza de las armas para que los españoles pudieran permanecer en el Nuevo Mundo, teme que las cosas hayan ido más allá de lo que permitían las leyes humanas y divinas⁴¹⁴.

Considero interesante señalar que, paradójicamente, muchos franciscanos se adhirieron a la tesis de Juan Ginés de Sepúlveda en el sentido de que no era necesario esperar a que los indios opusieran resistencia a la predicación del Evangelio, sino que era conveniente recurrir a la "conquista preventiva" como el medio más seguro para la evangelización, mientras que Vitoria, Las Casas y los dominicos en general (que tan tristemente célebres llegarían a ser por su participación en los errores y horrores de la Inquisición) no sólo se opusieron enérgicamente a dicho método, sino que incluso aconsejaron la renuncia a los derechos de una guerra que teóricamen-

414 Cfr. *ibid.* (pp. 90-91).

te debía considerarse justa en caso de que los indios intentaran impedir por medios violentos la predicación de la fe cristiana.

(...) Para Sepúlveda y su gente, en efecto, la cruzada evangélica justificaba ampliamente la conquista preventiva: primero reducirlos a la obediencia de los españoles y luego predicarles la fe. Una actividad apostólica totalmente inerte era, para Sepúlveda, *res difficilis et plena periculis*, y para ello citaba buen número de casos, desgraciadamente muy ciertos, de misioneros bárbaramente sacrificados por los indígenas, sobre todo en el período antillano. Vitoria, no obstante, se mantiene firme en su repulsa de la conquista o pacificación armada como preámbulo necesario a la propagación de la fe⁴¹⁵.

3.4.3.

Tercer Título:

El derecho de intervención
en defensa de los convertidos
a la fe cristiana

ALIUS TITULUS potuit esse, qui derivatur ex isto, et est: *Si qui ex barbaris conversi sunt ad Christum et principes eorum vi aut metu volunt eos revocare ad idolatriam, hispani hac ratione, si necesse fuerit, possunt, si alia via non possunt, movere bellum et cogere barbaros ut desistant ab illa iniuria et contra pertinaces iura belli prosequi, et per consequens aliquando etiam dominos deponere, sicut in aliis bellis iustis.*

Et iste potest poni tertius titulus et non solum titulus religionis, sed etiam amicitiae et societatis humanae. Ex hoc enim, quod aliqui barbari sint conversi ad religionem christianam, sunt fac-

415 A. GOMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LXVIII. La frase latina de Sepúlveda significa "una cosa difícil y llena de peligros" (la aclaración es mía).

ti amici et socii christianorum, et debemus operari bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei (ad Gal. 6, 10)⁴¹⁶.

MI TRADUCCION: Pudo haber OTRO TITULO, que se deriva de ése, y es: Si algunos de los bárbaros se han convertido a Cristo y sus principes quieren hacerlos volver por medio de la fuerza o del miedo a la idolatría, por esta razón los españoles, si fuere necesario y no pudieren hacerlo de otra forma, pueden hacer la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de esa injuria y ejercer los derechos de la guerra contra los pertinaces, y en consecuencia incluso a veces deponer a sus señores, como en las demás guerras justas.

Y éste puede proponerse como tercer título, y no sólo como título de religión, sino también de amistad y sociedad humanas. En efecto, por haberse convertido algunos bárbaros a la religión cristiana, se han hecho amigos y aliados de los cristianos, y debemos hacer el bien a todos, pero principalmente a los hermanos en la fe (Gál., 6, 10).

3.4.4.

Cuarto Título:

El derecho o poder indirecto del Papa para dar un príncipe cristiano a los convertidos

Alius titulus potest esse: Si bona pars barbarorum conversa esset ad Christum, sive iure sive iniuria, id est, dato quod minis aut terroribus vel alias non servatis servandis, dummodo vere essent christiani. Papa ex rationabili causa posset, vel ipsis petentibus vel etiam non petentibus, dare illis principem christianum et auferre alios dominos infideles.

Probatur, quia si ita expediret ad conversationem [sic] religionis christianae, quia timetur ne sub dominis infidelibus apostatent a fide, vel illa occasione graventur a suis dominis, in favorem fidei Papa potest mutare dominos. (...)

(...) Et ponitur iste quartus titulus legitimus⁴¹⁷.

416 F. DE VITORIA: *op. cit.*, Sectio Tertia, no. 12 (pp. 91-92). Vitoria cita la Epístola de SAN PABLO a los Gálatas.

417 *Ibid.*, no. 13 (pp. 92-93). Muy probablemente la palabra "conversatio-

MI TRADUCCION: Otro título puede ser: Si una buena parte de los bárbaros se hubiera convertido a Cristo, ya fuese en forma justa o injusta, es decir, aun en el supuesto de que hubiera ocurrido por medio de amenazas o del terror o de alguna otra forma en que no se haya observado lo que debía observarse, con tal que verdaderamente fueran cristianos, el Papa, por una causa razonable, pidiéndolo ellos mismos o incluso no pidiéndolo, podría darles un príncipe cristiano y quitar a los otros señores infieles.

Se prueba, porque si así conviniera a la conservación de la religión cristiana, porque se teme que bajo los señores infieles apostaten de la fe o que con esa ocasión sean oprimidos por sus señores, en favor de la fe el Papa puede cambiar a los señores. (...)

(...) Y se propone éste como cuarto título legítimo.

Gómez Robledo critica severamente los títulos tercero y cuarto propuestos como legítimos por Vitoria. Antes de hacerlo, le reconoce como un gran mérito el hecho de que en el segundo título legítimo, ratificando la opinión expuesta con respecto al segundo de los ilegítimos, se haya atrevido a negar que las bulas *Inter Caetera* de Alejandro VI (sin mencionarlas jamás expresamente) tuvieran validez en cuanto a la concesión de poder temporal sobre los reinos de América, afirmando que a través de esos documentos el Papa solamente pudo otorgar a los monarcas españoles un derecho exclusivo de evangelización y, en el más extremo de los casos, un derecho exclusivo de comercio, por haber sido España la nación descubridora (y es aquí donde Vitoria le atribuye al derecho de descubrimiento el carácter de título legítimo dependiente, subsumi-

nem" constituye una errata, y en su lugar debe leerse "conservationem" (la aclaración es mía).

do en el título del privilegio misional). Y la proeza de Vitoria se agiganta todavía más al considerar que, en su tiempo, la interpretación más generalizada estimaba que los mencionados documentos pontificios tenían auténtica eficacia constitutiva de soberanía temporal sobre los pueblos americanos, convicción de la que participaron, entre muchos otros, Isabel la Católica y, por inesperado que resulte, el mismísimo fray Bartolomé de las Casas, quienes vieron en las bulas alejandrinas una genuina donación política, a cambio de y como medio para la evangelización de los naturales⁴¹⁸.

El P. Las Casas, que tan acremente censuró la forma en que de hecho llevaron a cabo la conquista y colonización de las Indias sus compatriotas, jurídicamente sostuvo la legitimidad de la soberanía española sobre esas tierras y defendió que el alto imperio de los reyes de Castilla era conciliable con la autoridad de los legítimos señores indígenas:

Pudo próspera, lícita y justamente el Romano Pontífice, Vicario de Jesucristo, por autoridad divina, cuyos son todos los reinos de los cielos y de la tierra, investir a los reyes de Castilla y León del supremo y soberano imperio y señorío de todo aquel orbe universo de las Indias, constituyéndolos emperadores sobre muchos reyes, y así eligiendo su real industria por medio convenientísimo, y aun necesario, ordenado para la consecución del susodicho cristiano fin⁴¹⁹.

418 Cfr. A. GÓMEZ ROBLEDÓ: *op. cit.*, pp. LXXVIII y LXXII-LXXIII.

419 BARTOLOME DE LAS CASAS: *Treinta Propositiones Muy Jurídicas*, Prop. no. 16; citado por A. GÓMEZ ROBLEDÓ: *op. cit.*, p. LXXIII.

Subrayando como algo verdaderamente notable las declaraciones por las que Vitoria en forma implícita pero meridiana-mente clara descalificó las bulas del controvertido Papa valenciano como instrumentos otorgantes de soberanía temporal o política, al restringir su eficacia al ámbito esencialmente espiritual, Gómez Robledo reconoce que

en aquel medio y en aquel momento, por consiguiente, fue ésta una toma de posición valiente, original y novedosa.

Infortunadamente no podemos decir otro tanto de los títulos tercero y cuarto entre los considerados legítimos por el dominico español⁴²⁰.

En cuanto al título tercero, el citado comentarista señala que su fundamentación no es sólo religiosa (evitar que los convertidos a la fe cristiana sean forzados a volver a la idolatría), sino también de derecho natural (por considerar que los indios convertidos se han hecho amigos y aliados de los cristianos españoles), lo que encuentra correcto, pero estima que Vitoria va demasiado lejos al conferir un alcance excesivo al derecho de los españoles para intervenir en defensa de la libertad de conciencia, reprimida ya por las vías de hecho, de sus nuevos amigos y aliados⁴²¹,

ya que la intervención debería cesar con la restitución, aun rodeada de todas las garantías que se quiera, de aquel derecho, pero sin propasarse a la

420 A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LXXIII.

421 Cfr. *ibid.*, pp. LXXIII-LXXIV.

suplantación de los poderes estatales, los cuales continúan siendo, y más cesando aquella opresión, del todo legítimos⁴²².

Por lo que respecta al título cuarto, íntimamente relacionado con el anterior, pero de fundamentación estrictamente teológica, Gómez Robledo piensa que Vitoria no sólo va muy lejos, sino lejísimos, pues sostiene que el Papa puede deponer a los gobernantes de los indios e imponerles un príncipe cristiano por una causa "razonable" de la que el único juez sería, naturalmente, el propio Papa, como podría ser, por ejemplo, la sola posibilidad de que los indios convertidos al cristianismo fueran oprimidos o apostataran de su fe bajo el gobierno de los señores indígenas⁴²³.

Esto sería, ni más ni menos, la conquista preventiva de Sepúlveda, con la sola diferencia de que, para Vitoria, habría de existir previamente un grupo de indígenas convertidos al cristianismo; pero, en suma, la conquista simplemente por aprensión, por recelo de lo que pueda ocurrir, sin haber precedido ninguna violación de un derecho, ninguna *iniuria*, o sea el requisito tan reiteradamente exigido por el propio Vitoria en todas las demás situaciones que puedan justificar la acción coercitiva. A esta inconsecuencia consigo mismo se ha visto arrastrado nuestro teólogo, llevado de la lógica implacable del terrible "poder indirecto" de la Iglesia en materia temporal; poder que, una vez reconocido, no tiene límites. Aceptar este cuarto título, "sería tanto -ha escrito José Rojas Garcidueñas- como aceptar de nuevo una autoridad temporal del papa universal o casi universal". En sus aplicaciones prácticas, si no en sus fundamentos teóricos, el título vitoriano es eco fiel del

422 *Ibid.*, p. LXXIV.

423 *Cfr. ibid.*

pensamiento teocrático tal como resonaba, aún entonces, en la gran voz del Ostiense: "*Unum caput est tantum, scilicet papa, unus debet tantum esse caput nostrum: dominus spiritualium et temporalium*".

Doloroso como es el discrepar del maestro en este punto —algo bien caduco hoy, por lo demás, aun dentro de la propia Iglesia— es, por otra parte, satisfactorio el poder consignar que aquellas doctrinas del poder indirecto no tuvieron en América la menor aplicación práctica, así no haya sido sino porque los españoles, nada tardos en su obra de conquista, no iban a esperar por la aprobación papal para arrasar, como lo hicieron, con cuantos poderes o señoríos autóctonos se opusieron a su penetración y dominación⁴²⁴.

En relación con la Nueva España, Gómez Robledo asegura que la interpretación vitoriana de las bulas alejandrinas ejerció una influencia saludable, como parece desprenderse de las conclusiones adoptadas por la junta que en 1544 convocó el visitador Francisco Tello de Sandoval, enviado por Carlos V para poner en aplicación las *Nuevas Leyes* en esa parte de su Imperio. En dicha junta participaron obispos, superiores de

424 *Ibid.*, pp. LXXIV-LXXV. Gómez Robledo (nota 45) cita a JOSE ROJAS GARCIDUEÑAS: *Vitoria y el Problema de la Conquista en Derecho Internacional*; México, 1938, p. 56. También a ENRIQUE DE SUSA, EL OSTIENSE: *Summa Aurea*. Traduzco su cita latina: "Sólo hay una cabeza, a saber, el papa; uno solo debe ser nuestra cabeza: el señor de las cosas espirituales y temporales". En la p. L, Gómez Robledo señala que el Ostiense, así apodado por haber sido cardenal-arzobispo de Ostia (el antiguo puerto de Roma, junto a la desembocadura del Tíber en el mar Tirreno), fue un canonista del siglo XIII que se hizo universalmente célebre por su teoría teocrática del papado, según la cual los pueblos gentiles tuvieron poderes civiles y políticos antes de la venida de Cristo, pero después de ella todos los poderes posibles, tanto espirituales como temporales, quedaron reunidos en la persona del Redentor, quien los transmitió íntegramente a San Pedro y a sus sucesores; teoría a la que se opuso, ya en el mismo siglo XIII, SANTO TOMÁS DE AQUINO (*Summa Theologica*, II-II, q. X, a. 10, entre muchos otros lugares), con su doctrina de la distinción entre el orden natural y el sobrenatural, ambos de perfecta validez y de inviolable autonomía en sus respectivas esferas de competencia (cfr. *ibid.*, p. LI).

órdenes religiosas y eminentes teólogos, entre ellos fray Alonso de la Veracruz, primer catedrático de filosofía, teología y derecho en la primera Universidad de México y de América, quien había tomado en Salamanca los cursos de Francisco de Vitoria. Gómez Robledo estima que en aquel docto cónclave triunfó no solamente la doctrina del obispo Las Casas, que en las bulas de Alejandro VI daba preponderancia a la encomienda espiritual sobre la concesión de soberanía política, sino también la interpretación de Vitoria, a través de su discípulo directo, fray Alonso de la Veracruz⁴²⁵.

He aquí la principal conclusión de la junta sobre esta cuestión:

La causa única y final de conceder la Sede Apostólica el principado supremo y superioridad imperial de las Indias a los reyes de Castilla y León, fue la predicación del Evangelio y dilatación de la fe y religión cristiana, y la conversión de aquellas gentes naturales de aquellas tierras, y no por hacerlos mayores señores ni más ricos príncipes de lo que eran⁴²⁶.

Confieso que no me queda muy clara la forma en que, según el gran comentarista mexicano, la interpretación vitoriana de las bulas alejandrinas se impuso en la aludida junta, pues debo recordar que Vitoria, a diferencia de Las Casas, no subordinaba la concesión de soberanía política a la encomienda

425 Cfr. A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LXXV.

426 JUNTA DE 1544 convocada por el visitador Francisco Tello de Sandoval para poner en aplicación las Nuevas Leyes de Indias en la Nueva España: *Conclusiones*; citada por A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LXXV.

misional, sino que, yendo mucho más allá, la *negaba*.

3.4.5.

Quinto Título:

El derecho de intervención humanitaria
en defensa de las víctimas inocentes
de los sacrificios humanos y de la antropofagia

Alius titulus posset esse propter tyrannidem vel ipsorum dominorum apud barbaros vel etiam propter leges tyrannicas in iniuriam innocentium, puta quia sacrificant homines innocentes vel alias occidunt indemnatos ad vescendum carnibus eorum.

Dico enim quod etiam sine auctoritate Pontificis possunt hispani principes prohibere barbaros ab omni nefaria consuetudine et ritu, quia possunt defendere innocentes a morte iniusta.

Hoc probatur, quia unicuique mandavit Deus de proximo suo, et illi omnes sunt proximi. Ergo quilibet potest defendere illos a tali tyrannide et oppressione, et hoc maxime spectat ad principes.

Item probatur (Prov. 24, 11): *Erue eos, qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses.* Nec hoc solum intellegitur cum actu ducuntur ad mortem, sed etiam possunt cogere barbaros ut cessent a tali ritu. Et si nolent, hac ratione potest eis bellum inferri et iura belli in eos persequi; et si aliter tolli non potest sacrilegus ritus, possunt mutare dominos et novum principatum inducere. Et quantum ad hoc habet verum illa opinio Innocentii et Archiepiscopi, quod pro peccatis contra naturam possunt puniri; intelligendo, inquam, quando est in detrimentum innocentium ut est hoc quod facere prohibentur, scilicet sacrificare innocentes et in esum convertere.

Nec obstat quod omnes barbari consentiant in huiusmodi leges et sacrificia, nec volunt [*sic*] super hoc vindicari ab hispanis; in his enim non ita sunt sui iuris, ut possint se ipsos vel filios suos tradere ad mortem. Et iste posset esse quintus titulus legitimus⁴²⁷.

427 F. DE VITORIA: *op. cit.*, Sectio tertia, no. 14 (pp. 93-94). Vitoria cita, del Antiguo Testamento, el libro de los *Proverbios*, atribuido en su mayor parte al rey SALOMON (la aclaración es mía).

MI TRADUCCION: Podría haber otro título por la tiranía de los mismos señores de los bárbaros, o incluso por las leyes tiránicas que causan injusticia a los inocentes, por ejemplo porque sacrifican a hombres inocentes o de otra forma matan a gente que no ha sido condenada, para alimentarse de sus carnes.

Digo, pues, que aun sin la autoridad del Pontífice pueden los príncipes españoles apartar a los bárbaros de toda costumbre y rito nefarios, porque pueden defender a los inocentes de una muerte injusta.

Esto se prueba porque a cada quien le mandó Dios cuidar de su prójimo, y todos ellos son nuestros prójimos. Por lo tanto, cualquiera puede defenderlos de tal tiranía y opresión, y esto incumbe sobre todo a los príncipes.

Igualmente se prueba por el siguiente texto (Prov., 24, 11): *Salva a los que son llevados a la muerte, y no dejes de liberar a los que son arrastrados a la ejecución.* Y esto no sólo se entiende para el momento en que de hecho son conducidos a la muerte, sino que también pueden obligar a los bárbaros a que desistan de tal rito. Y si no quisieren, por esta razón se les puede hacer la guerra y ejercer contra ellos los derechos de la guerra; y si el rito sacrilego no puede ser suprimido de otra manera, pueden cambiar a los señores y establecer un nuevo principado. Y en cuanto a esto tiene su verdad aquella opinión de Inocencio y del Arzobispo⁴²⁸, según la cual pueden ser castigados por sus pecados contra naturaleza; entendiéndolo, digo, cuando es en perjuicio de los inocentes, como es esto que se les impide hacer, a saber: sacrificar inocentes y convertirlos en comida.

Y no importa que todos los bárbaros estén de acuerdo con esta clase de leyes y sacrificios y no quieran ser defendidos en esto por los españoles, pues en estas cosas no son tan dueños de sí mismos como para poder entregarse o entregar a sus hijos a la muerte. Y éste podría ser el quinto título legítimo.

Recurriendo a la jerga taurina, Gómez Robledo declara que a este título se le puede aplicar cabalmente el dicho de

428 Según la versión castellana que aparece en esta edición, se trata del Papa Inocencio IV (que reinó de 1243 a 1254) y del "Arzobispo de Florencia" (San Antonino de Florencia).

que "no hay quinto malo", y más aún, dice que indiscutiblemente es el mejor de todos los títulos legítimos propuestos por Vitoria⁴²⁹. En lo exterior es muy semejante al también quinto que rechaza por ilegítimo⁴³⁰, pero entre ambos existe una firme aunque aparentemente sutil diferencia: en el quinto ilegítimo, el catedrático de Salamanca sostiene que ni los príncipes cristianos ni el mismo Papa pueden impedir ni castigar los pecados contra naturaleza que cometen los indios, tales como la antropofagia, el incesto y la sodomía, y en el quinto legítimo afirma que la represión de los sacrificios humanos y de la antropofagia puede llegar a justificar una intervención armada e incluso la deposición de los gobernantes indígenas; sin embargo, tal como puede leerse a lo largo de todo el pasaje que acabo de transcribir, y muy particularmente al final del cuarto párrafo⁴³¹, Vitoria deja suficientemente claro que los españoles no pueden castigar estos actos en cuanto pecados (enfoque teológico), pero sí pueden impedirlos en cuanto injusticias en perjuicio de inocentes (enfoque de derecho natural).

Al comentar el quinto título ilegítimo, Gómez Robledo ya había hecho notar la diferencia de perspectivas entre éste y el quinto legítimo:

Importa advertir, antes de seguir adelante, que por alguna o algunas de aquellas prácticas: los

429 Cfr. A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, pp. LXXV-LXXVI.

430 Vide *supra*, pp. 245-247.

431 Vide *supra*, pp. 271 y 272.

sacrificios humanos y la antropofagia muy en concreto, sí puede nacer de ahí un título de intervención justa, y será, en efecto, como luego veremos, el quinto de los títulos legítimos. Pero lo será no para castigar el pecado, sino para vindicar los derechos de la humanidad ultrajada con la comisión de tales actos; *non sub ratione peccati, sed sub ratione humanitatis*. Vitoria dejó el punto perfectamente en claro en el famoso fragmento, del que después diremos algo, de la relección *De temperantia*⁴³².

Nuestro comentarista transcribe, tanto en latín como en español, el pasaje relativo del mencionado fragmento, pero yo tuve la oportunidad de acudir directamente a la fuente de primera mano:

(...) Unde ratio quare barbari debellari posunt non est quia comedere carnes humanas aut sacrificare homines sit contra legem naturae, sed quia inferunt iniurias hominibus⁴³³.

MI TRADUCCION: (...) De donde se sigue que la razón por la que los bárbaros pueden ser sometidos mediante la guerra no es porque comer carnes humanas o sacrificar hombres sea contra la ley natural, sino porque les cometen injusticias a los hombres.

El docto jurista mexicano señala que el abuso que las grandes potencias hicieron de la llamada "intervención de humanidad" como pretexto para su política de expansión colonial,

432 A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LX. Traduzco las expresiones en latín: "no bajo el concepto de pecado, sino bajo el concepto de humanidad"; "De la templanza".

433 FRANCISCO DE VITORIA: *Fragmenlum de Temperantia*, no. 8 (Quinta Conclusión); en FRANCISCO DE VITORIA: *Relectio de Indis o Libertad de los Indios* (edición, ya multicitada, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Corpus Hispanorum de Pace, Madrid, 1967), p. 110. El fragmento aparece arbitrariamente en esta edición como Segunda Parte de la *Relectio de Indis Prior*.

acabó por producir, como reacción muy explicable, la proclamación del principio absoluto de la no intervención, el que, en su opinión, constituye a su vez un extremo indeseable que algún día tendrá que revisarse, ya que su aplicación en forma mecánica y fría incluso por instituciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas ha permitido que en innumerables ocasiones la comunidad mundial se quede cruzada de brazos ante las más salvajes violaciones de los derechos humanos, perpetradas en nombre de las soberanías nacionales y en detrimento de la solidaridad humana que nos enseñaron Vitoria y los grandes clásicos del derecho de gentes⁴³⁴.

Acto seguido, Gómez Robledo discute el problema, que ya se ha hecho famoso entre los vitorianistas, de la relación entre la *Relectio de Indis Prior* y el ya mencionado fragmento de la *Relectio de Temperantia*. En efecto, cuando Vitoria preparaba esta última (correspondiente al curso de 1536-37 y pronunciada durante el de 1537-38), abordó la cuestión de si los príncipes cristianos podían hacer la guerra a los indios a causa de los sacrificios humanos y la antropofagia, que, según le habían llegado noticias, se practicaban en la provincia de Yucatán. Al terminar de escribir, se dio cuenta de que, más que el problema de la antropofagia, había desarrollado el de la conquista, por lo que decidió reservar esas páginas para la relectión que sobre ese tema específico ya le bullía en la mente: la *Relectio de Indis Prior* (correspondiente al curso de

434 Cfr. A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, pp. LXXVI-LXXVII.

1537-38 y pronunciada alrededor del primero de enero de 1539). Así, pues, retiró de la relección *De Temperantia* el citado fragmento para incorporarlo en su mayor parte y debidamente amplificado en la *De Indis*⁴³⁵. Lo que no se sabe con certeza es si lo retiró antes o después de pronunciar la relección *De Temperantia*, e igualmente se discute la autenticidad misma del fragmento, punto esencial sobre el que se ha producido división entre los padres dominicos, incluidos los del convento de San Esteban de Salamanca, donde residió el P. Vitoria. Luis Alonso Getino sostuvo siempre la inautenticidad, mientras que Vicente Beltrán de Heredia y Teófilo Urdáñez se han mostrado partidarios de la autenticidad⁴³⁶. Como veremos un poco más adelante, Gómez Robledo se adhiere a la opinión de Urdáñez y con él afirma que el multicitado fragmento es auténtico, pero nunca fue pronunciado en público. En cambio, Beltrán de Heredia, a quien cabe la gloria de haber descubierto el celeberrimo fragmento entre los papeles del P. Miguel de Arcos, amigo de Vitoria, se muestra convencido de que sí fue pronunciado de esa manera. Escuchemos sus propias palabras:

...Aparece de nuevo en la relección *De temperantia* el problema indiano con todo su realismo. El catedrático lo venía rumiando de atrás; pero temía encontrarse con los interesados en aquel ne-

435 Cfr. *Ibid.*, p. LXXVII. Para las fechas en que fueron pronunciadas las relecciones, cfr. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA: *Personalidad del Maestro Francisco de Vitoria y Transcendencia de su Obra Doctrinal; Introducción I* a FRANCISCO DE VITORIA: *Relección de Indis o Libertad de los Indios* (op. supra cit.), pp. XXVII-XXVIII.

436 Cfr. A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, pp. LXXVII-LXXVIII.

gocio sucio. Se da la relección con un título inofensivo en apariencia, ingiriendo en ella de paso como presagio de las Nuevas leyes de Indias, por las que muchos suspiraban, algunas consideraciones que deberían tenerse en cuenta para la buena administración y gobierno de aquellas gentes. Y se armó tal revuelo que el autor, para evitar complicaciones, retiró de la circulación ese cuerpo del delito, que falta en toda la tradición manuscrita e impresa de las relecciones. Afortunadamente había remitido a su amigo, el padre Miguel de Arcos, colegial que fue de San Gregorio de Valladolid, una copia de aquel fragmento, conservado hoy entre sus papeles y del cual hemos hecho ya dos ediciones, pues bien merece ser conocido y estudiado⁴³⁷.

El "revuelo que se armó" entre "los interesados en el negocio sucio de la conquista indiana" (expresiones con las que el P. Beltrán de Heredia manifiesta su convicción de que el fragmento sobre ese tema incluido en la relección *De Temperantia* fue efectivamente leído en público por Vitoria), provocó quizás en el catedrático una reacción de miedo y de prudencia a la vez, que le orilló a retirar de la circulación el fragmento; pero por lo visto reconsideró después su actitud y volvió a la carga con nuevos bríos:

La reacción de los que pensaban medrar a río revuelto sirvió de estímulo para que el maestro volviese sobre el tema, no para suavizar sus posiciones, sino para descorrer del todo el velo y poner en evidencia que las cosas no podían seguir así. En 1539 en dos relecciones, las mejores sin duda de Vitoria y las que han contribuido a darle más nombre, sin preocuparse de si cuadraban o no en la materia del curso, formuló claramente en conclusiones corroboradas con argumentos de derecho natural y divino positivo los deberes y dere-

437 V. BELTRAN DE HEREDIA: *op. cit.*, p. XXVI.

chos auténticos de España con relación a aquellos pueblos, y la moderación suma con que debería procederse en caso de tener que emplear la fuerza para gobernarlos. Son las famosas reelecciones *De Indis*. A primera vista estas dos áureas reelecciones, si nos atenemos a los textos, parecen haber surgido en la mente del autor de modo ocasional; pero en realidad, bien miradas las cosas, se advierte cuánto había meditado sobre el problema indiano a fin de poder encauzar las cosas por senderos de justicia⁴³⁸.

¿Y por qué es tan importante el discutido fragmento *De Temperantia*? Gómez Robledo nos da la respuesta al señalar que en ese opúsculo Vitoria formula una restricción, que no aparece en la *Relectio de Indis*, consistente en que los sacrificios humanos y la antropofagia pueden justificar una intervención armada temporal ("intervención de humanidad"), pero no la ocupación de los bienes o las tierras de los indios, porque la intervención debe cesar una vez abolidas las prácticas inhumanas que la motivaron⁴³⁹.

He aquí el texto en cuestión:

QUINTA CONCLUSIO: *Principes christianorum possunt inferre bellum barbaris quia vescuntur carnibus humanis et quia sacrificant homines.*

(...)

(...) ...Ratio quare barbari debellari possunt non est quia comedere carnes humanas aut sacrificare homines sit contra legem naturae, sed quia inferunt iniurias hominibus. (...)

(...)

SEXTA CONCLUSIO: *Si hoc solo titulo bellum inferatur barbaris, cessante hac causa, non licitum est ultra progredi, nec hac occasione aut bona eo-*

438 *Ibid.*

439 Cfr. A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LXXVIII.

rum aut terras occupare.

Ista patet de se, quia suppono, dato quod bellum habeat iustum titulum, non ideo qui bellum infert potest arbitrio suo hostes deturbare suis dominiis et spoliare rebus, sed quantum est necessarium ad iniurias arcendas et securitatem futuram. Unde sequitur quod, si nulla alia possit haberi ratio securitatis, nisi christianos principes constituere, hoc consequenter licitum erit quantum erit necessarium ad illum finem⁴⁴⁰.

MI TRADUCCION: QUINTA CONCLUSION: Los príncipes de los cristianos pueden hacerles la guerra a los bárbaros porque se alimentan de carnes humanas y porque sacrifican hombres.

(...)

(...) ...La razón por la que los bárbaros pueden ser sometidos mediante la guerra no es porque comer carnes humanas o sacrificar hombres sea contra la ley natural, sino porque les cometen injusticias a los hombres. (...)

(...)

SEXTA CONCLUSION: Si con este solo título se hace la guerra a los bárbaros, al cesar esta causa no es lícito ir más allá ni con esta ocasión ocupar sus bienes o sus tierras.

Esta conclusión es de suyo evidente, porque supongo que, aun concediendo que la guerra tenga un justo título, no por eso el que hace la guerra puede a su arbitrio privar a los enemigos de sus dominios y despojarlos de sus cosas, sino tan sólo en la medida en que sea necesario para reprimir las injusticias y para la seguridad futura. De donde se sigue que, si no se puede disponer de ningún otro medio para garantizar esa seguridad más que establecer príncipes cristianos, consecuentemente esto será lícito en la medida en que fuere necesario para ese fin.

Gómez Robledo se muestra en desacuerdo con quienes, como el mexicano Rojas Garcidueñas, se han basado en este pasaje para exonerar a Vitoria del cargo de colonialismo:

La susodicha restricción (sexta conclusión del Fragmento) es el fundamento principal, cuando no el único, de la tesis defendida por el licenciado

440 F. DE VITORIA: *Fragmentum...*, nos. 8 y 9 (pp. 110-111).

José Rojas Garcidueñas, en sentir del cual Vitoria, tanto en la Relección *De temperantia* como en la *De Indis*, habría justificado a lo más una intervención temporal, si bien bélica, por parte de los españoles, pero en ningún caso la conquista definitiva.

Mucho sentimos disentir en este punto del querido amigo y admirado colega⁴⁴¹.

Acto seguido, nuestro comentarista expone su argumentación. En primer lugar (y estoy alterando intencionalmente el orden de su exposición), argumenta que en los títulos legítimos tercero y cuarto de la *Relectio de Indis* (e inexplicablemente omite decir que igualmente en el primero, el segundo, el quinto, el séptimo y, en forma dubitativa, también en el octavo), Vitoria aprueba (al menos teóricamente y con determinadas condiciones, agregó yo) la eventual deposición de los gobernantes indígenas; en segundo lugar, señala que en las palabras finales de dicha relección (mismas que transcribiré más adelante) el gran catedrático acaba por aceptar sumisamente los hechos consumados, al declarar que "una vez que se han convertido allí muchos bárbaros, no sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias"; y por último, advierte que en la décima conclusión del fragmento *De Temperantia* (la que también transcribiré) aparece la admisión, aunque sea hipotética, de que el príncipe cristiano haya podido obtener un "reino legítimo" sobre los paganos; todo lo cual -concluye acertadamente Gómez

441 A. GOMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LXXVIII.

Robledo- significa no una simple intervención temporal, sino una conquista propiamente dicha⁴⁴².

La décima conclusión del fragmento *De Temperantia*; efectivamente, debe interpretarse en el sentido que le atribuye el erudito maestro en la crítica a su colega Rojas Garcidueñas:

DECIMA CONCLUSIO: *Quantumcumque princeps christianus obtineat legitimum regnum supra paganos, non potest eos plus gravare quam alios christianos subditos suos, aut imponendo maiora tributa, aut tollendo libertatem, aut aliis huiusmodi oppressionibus.*

Haec patet, quia non habet maiorem potestatem super illos quam super alios christianos ratione infidelitatis⁴⁴³.

MI TRADUCCION: DECIMA CONCLUSION: Por mucho que un príncipe cristiano obtenga un reino legítimo sobre los paganos, no puede imponerles mayores gravámenes que a sus súbditos cristianos, ya sea imponiéndoles mayores tributos, quitándoles la libertad o con otras formas semejantes de opresión.

Esta conclusión es evidente, porque no tiene sobre ellos, a causa de su infidelidad, mayor potestad que sobre los cristianos.

Pero volviendo al texto clave de este problema, la sexta conclusión del tan traído y llevado fragmento *De Temperantia*, en mi muy personal opinión se trata de un pasaje que, incluso tomado aisladamente (lo que ya sería deformarlo, como ocurre con toda cita sacada de contexto), carece en sí mismo de la fuerza suficiente para demostrar que Vitoria se oponía a la conquista, cosa que ni el mismo Gómez Robledo parece haber no-

442 Cfr. *ibid.*

443 F. DE VITORIA: *Fragmentum...*, no. 13 (p. 112).

tado. En efecto, dicha conclusión es mucho más compleja y menos clara de lo que a primera vista puede parecer por la forma en que la manejan tanto sus "usuarios" (encabezados por Rojas Garcidueñas) como sus críticos (Gómez Robledo y quizás otros). Si bien es cierto que en el primer párrafo dice Vitoria que después de haber suprimido los sacrificios humanos y la antropofagia "no es lícito ir más allá ni con esta ocasión ocupar sus bienes o sus tierras", sin embargo, en el segundo párrafo⁴⁴⁴ (que hasta Gómez Robledo pasa por alto) el gran catedrático obscurece tan luminoso pensamiento al retractarse de él, o, si se quiere, al atemperarlo hasta tal punto que prácticamente lo cancela, pues ahí concede, en primer lugar, que se puede despojar a los vencidos de sus dominios y de sus cosas en la medida en que sea necesario para reprimir las injusticias (los sacrificios humanos y la antropofagia) y para garantizar la seguridad futura (de que esas nefandas prácticas no resurgirán); y en segundo lugar -lo que es más grave- que será lícito (aunque lo señale como último recurso) establecer príncipes cristianos en la medida en que fuere necesario para garantizar la mencionada seguridad. Y sobre este último punto hay algo que sinceramente me provoca indignación: los autores de la versión castellana que aparece en la edición bilingüe que manejo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Corpus Hispanorum de Pace, página 111) traducen que sería lícita la "intervención de los príncipes cristianos", cuando Vi-

444 Vide *supra*, cita 440, pp. 278-279.

toria habla clarísimamente de "establecer príncipes cristianos"⁴⁴⁵, como ya dije. Se trata, en el mejor de los casos, de una pésima traducción imputable a un error garrafal, o, como por desgracia mucho me temo, de una traducción francamente tendenciosa que me parece indigna de una edición tan científica y sería como, por lo demás, es ésta a la que me refiero.

Es evidente que el establecimiento de príncipes cristianos con potestad sobre los indios significa una verdadera conquista, como acabo de demostrar que Vitoria admite en el segundo párrafo de la sexta conclusión. Lo que no queda muy claro es si se trata de una conquista definitiva o temporal. Me inclino a pensar que del texto mismo se desprende lo segundo, pues ahí se especifica que será lícita la toma del poder por los españoles *en la medida en que esa acción fuere necesaria para garantizar la seguridad*. Esta especificación puede ser interpretada como una restricción en virtud de la cual debería entenderse que la dominación española habría de terminar una vez obtenida la plena seguridad de que los sacrificios humanos y la antropofagia estaban desterrados para siempre.

Sin embargo, esta última interpretación debe ser tomada con extrema cautela, porque así como el primer párrafo de la sexta conclusión adquiere, sacado de contexto, una fuerte significación antiimperialista que pierde de inmediato al situar-

445 Textualmente dice "christianos principes constituere". El verbo latino *constituere* de ninguna manera significa "intervenir", sino "constituir, instituir o establecer". Además, "christianos principes" está en acusativo de complemento directo, y no en el caso acusativo que caracteriza al sujeto de las oraciones completivas de infinitivo.

lo en contexto con el segundo párrafo, también el ilusorio sentido de imperialismo meramente provisional que manifiesta la sexta conclusión como conjunto aislado, se desvanece por completo al ponerla en contexto con otras conclusiones del mismo fragmento *De Temperantia*, y ya ni se diga al relacionarla con la *Relectio de Indis*, como atinadamente (aunque en forma incompleta) hace Gómez Robledo⁴⁴⁶.

Entre las conclusiones del fragmento que confirman la aceptación, por parte de Vitoria, no sólo de la conquista y la soberanía de España sobre las naciones americanas (conforme al enfoque de Gómez Robledo), sino de una soberanía definitiva e irrevocable (conforme a mi propio enfoque), se encuentra ciertamente la décima, que él menciona y yo transcribo íntegra páginas arriba⁴⁴⁷, pero también hay otras, que consignaré a continuación, en las que el gran teólogo-jurista adopta, teóricamente por lo menos, una postura no estrictamente colonia- lista, sino imperialista en el mejor (o menos malo) de sus sentidos, ya que propugna un imperialismo magnánimo e iguali- tario, matizado con profundos sentimientos de justicia y de solidaridad humana, pero imperialismo al fin y al cabo:

UNDECIMA CONCLUSIO: *Talis princeps qui obtinet principatum apud illos tenetur facere leges convenientes eorum reipublicae, etiam in temporalibus, ita ut bona temporalia conserventur et augeantur, et non spolientur pecunia et auro. Patet, quia tenetur curare bonum temporale rei-*

446 Vide *supra*, pp. 280-281.

447 Vide *supra*, p. 280, y cita 443, p. 281.

publicae. Unde patet sequi quod in hoc non debet haberi ratio ad utilitatem aliorum subditorum, sed illius solum reipublicae. Patet quia illa respublica non est pars huius nec ordinatur ad istam. Item si proprius rex non faceret illis leges convenientes, scienter delinqueret et ageret infideliter. Sed tantum obligatur rex advena. Ergo etc. Unde sequitur quod si expedit illi reipublicae quod aurum non trahatur extra patriam, male faceret princeps hoc permittendo. Patet ex dictis. Et confirmatur. Si rex permetteret quod ex Hispania aurum auferetur [*sic*] in Italiam, male faceret: ergo etiam de illis, seclusa alia rationabili causa⁴⁴⁸.

MI TRADUCCION: UNDECIMA CONCLUSION: Tal príncipe [el cristiano] que obtiene un principado entre ellos [los paganos] está obligado a hacer leyes provechosas para la república de éstos, incluso en las cosas temporales, de tal manera que sus bienes temporales se conserven y acrecienten, y no sean despojados de sus riquezas y de su oro.

Es evidente, porque [el príncipe] está obligado a procurar el bien temporal de la república. De donde evidentemente se sigue que en esto no se debe tener en cuenta la utilidad de los otros súbditos, sino solamente la de aquella república. Es evidente, porque aquella república [la de los indios] no es parte de ésta [España] ni se ordena a ella. Igualmente, si su propio rey no les hiciera leyes provechosas, conscientemente delinquiría y obraría en forma desleal. Es así que a lo mismo está obligado el rey extranjero. Luego... etc. De donde se sigue que si conviene a aquella república que el oro no sea sacado de su patria, mal haría el príncipe permitiéndolo. Es evidente por lo dicho. Y se confirma: si el rey permitiera que el oro fuera sacado de España y llevado a Italia, haría mal; luego [esto vale] también respecto de aquéllos, salvo que hubiese alguna causa razonable.

(...) Et in summa quidquid rex tenetur facere pro commodo suae patriae, idem tenetur facere pro barbaris quibus imperat, etiamsi antea illi non habuissent ex ignorantia vel aliunde; (...)⁴⁴⁹

448 F. DE VITORIA: *Fragmentum...*, no. 14 (pp. 112-113).

449 *Ibid.*, no. 15, Duodecima Conclusio (p. 113).

MI TRADUCCION: (...) Y en suma, todo lo que el rey está obligado a hacer en provecho de su patria, también está obligado a hacerlo en favor de los bárbaros sobre los cuales impera, aunque antes no lo hubiesen tenido por ignorancia o por cualquiera otra causa; (...)

TERTIADECIMA CONCLUSIO: *Non sufficit principi bonas leges dare barbaris, sed tenentur tales ministros ponere ut observentur; et quosque [sic] ad hoc perveniatur, rex non est immunis a culpa, vel illi potius quorum consilio res administrantur.*

Et tandem quidam [sic] simili [sic] possent barbari dicere principi christiano sicut scythae dixerunt Alexandro: Si rex noster non es, quis te constituit iudicem super nos? Si autem rex noster es, tribui [sic] tuis beneficia debes, non sua adimere⁴⁵⁰.

MI TRADUCCION: DECIMOTERCERA CONCLUSION: No basta que el príncipe les dé buenas leyes a los bárbaros, sino que está obligado a poner ministros de tal calidad que [dichas leyes] se cumplan; y hasta que se llegue a esto no está libre de culpa el rey, o más bien aquéllos con cuyo consejo se administran los asuntos.

Y finalmente, los bárbaros podrían decirle al príncipe cristiano algo semejante a lo que los escitas le dijeron a Alejandro: Si no eres nuestro rey, ¿quién te constituyó juez sobre nosotros? Y si eres nuestro rey, debes otorgar beneficios a los tuyos, no quitarles lo suyo.

Gómez Robledo opina que lo más precioso del fragmento *De Temperantia* es la undécima conclusión, cuyo primer párrafo, según señala, es uno más de los pasajes que inexplicablemente quedaron sin traducir en la versión castellana del padre Urdániz⁴⁵¹. Sin embargo, dado que admite la tesis de este último en el sentido de que Vitoria jamás pronunció en público el

450 *Ibid.*, no. 16 (p. 113).

451 Cfr. A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, pp. LXXVIII-LXXIX, y su nota 49 (mismas páginas), donde cita a TEOFILO URDANIZ: *Obras de Francisco de Vitoria*, BAC, Madrid, 1960, p. 1054.

controvertido fragmento, consecuentemente niega que tengan validez formal las atrevidas ideas que en él se manifiestan pero que, por alguna razón, el P. Vitoria decidió ya no reproducir en la *Relectio de Indis*:

(...) O sea que, según comenta Beltrán de Heredia, aun admitido el alto dominio imperial en las Indias, el emperador debía gobernarlas como otros reinos cualesquiera sujetos a su corona.

Podemos imaginar el alboroto que se habría armado si Vitoria hubiera pronunciado, en público se entiende, aquellas palabras. ¡Esto de negar a los españoles el beneficio económico de la minería, su primera y principal concupiscencia! Ni el bueno de Bernal lo negaba, cuando, por el contrario, confesaba haber venido aquí "por servir a Su Majestad, y también por haber riquezas". Pero si hemos puesto la primera frase en potencial y en condicional, es porque Vitoria, por lo que parece ser hoy lo más averiguado (así lo sustenta el padre Urdániz, su más reciente exegeta) no leyó en público, al pronunciar la Relección *De temperantia*, el consabido fragmento, sino que lo retiró a tiempo y lo remitió, seguramente en demanda de consejo, a su gran amigo el padre Manuel [sic] de Arcos, entre cuyos papeles, y no directamente entre los de Vitoria, encontró el padre Beltrán de Heredia el fragmento *De temperantia*, con ocasión de andar hurgando legajos en los archivos de Sevilla. Vitoria, por lo tanto, *no dijo* nunca nada de lo que ha corrido con su nombre en el fragmento sevillano; y siendo así, no podemos cobijar bajo su nombre lo que en él no pasó de mero proyecto. A la *Relectio de Indis*, en otras palabras, no pasan aquellas proposiciones de la *De temperantia*; y siendo así, no podemos proponer hoy como doctrina vitoriana la que el maestro, por lo que haya sido, mantuvo en silencio. Por discreción o por temor, o por otro motivo aún, Vitoria, como dice Urdániz, "no dio lectura a este fragmento". Este es el hecho escueto, y por esto sobre todo, aparte de la discusión sobre su autenticidad, de los textos vitorianos que ahora presentamos, hemos eliminado el fragmento *De temperantia*. Por lo demás, y salvo las diferencias antes apuntadas, el fragmento sevillano

sigue los lineamientos de la *Relectio de Indis*, de la cual, por tanto, puede considerarse como el primer proyecto o esbozo⁴⁵².

3.4.6.

Sexto Título:

La verdadera y voluntaria elección o aceptación
de la soberanía española
por parte de los indios

Alius titulus posset esse per veram et voluntariam electionem, puta si barbari ipsi intellegentes et prudentem administrationem et humanitatem hispanorum ultro vellent accipere in principem regem Hispaniae, tam domini quam alii. Hoc enim fieri posset et esset legitimus titulus etiam de iure naturali.

Quaelibet enim respublica potest sibi constituere dominum, nec ad hoc esset necessarius consensus omnium, sed videtur sufficere consensus maioris partis. Quia, sicut alias disputavimus in his quae spectant ad bonum reipublicae, illa quae constituuntur a maiori parte, tenentur, etiam aliis contradicentibus; alias nihil posset geri pro utilitate reipublicae, cum difficile sit ut omnes conveniant in unam sententiam.

(...) Et hic potest poni sextus titulus⁴⁵³.

MI TRADUCCION: Podría haber otro título por una verdadera y voluntaria elección, como por ejemplo si los mismos bárbaros, comprendiendo tanto la prudente administración como la humanidad de los españoles, espontáneamente quisieran, tanto los señores como los demás, recibir como príncipe al rey de España. Esto, en efecto, podría suceder, y sería un título legítimo, incluso de derecho natural.

Efectivamente, cualquier república puede constituir a su propio señor, y para ello no sería ne-

452 A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LXXIX. El nombre del P. Arcos no es Manuel, como dice nuestro autor, sino Miguel (vide *supra*, cita 437, pp. 276-277).

453 F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Sectio Tertia, no. 15 (pp. 94-95).

cesario el consenso de todos, sino que parece bastar el consenso de la mayor parte. Porque, como ya lo discutimos en otro lugar, en lo que concierne al bien de la república es obligatorio lo que establezca la mayoría, aunque los demás estén en contra; de otra forma nada podría hacerse en utilidad de la república, puesto que es difícil que todos estén de acuerdo en un mismo sentir.

(...) Y éste puede proponerse como sexto título.

No deja de llamar la atención el que Vitoria, en el sexto título legítimo, reproduzca con exactitud en lo substancial los alegatos teóricos expuestos en relación con el sexto ilegítimo. Ya en su momento hice notar⁴⁵⁴ que en aquella ocasión su rechazo obedece a consideraciones no especulativas, sino meramente prácticas, pues estima que tales "elecciones" estuvieron de hecho afectadas por vicios graves de la voluntad. De paso, esta actitud del P. Vitoria me sirve de argumento irrefutable, como después expondré más ampliamente⁴⁵⁵, en contra de los que sostienen (entre ellos el propio Gómez Robledo, en contradicción consigo mismo, como se desprende de la siguiente cita) que el teólogo-jurista español se mantuvo siempre en un plano puramente especulativo, sin hacer jamás pronunciamientos de hecho en favor o en contra de la conquista:

Pasando al sexto título, el de la elección auténtica, libre, voluntaria, que los indios quisieran hacer de los reyes de España como sus soberanos, y sobre todo cuando ha precedido la conversión, igualmente libre, de importantes núcleos de

454 Vide *supra*, p. 249.

455 Vide *infra*

población indígena, tal título es, por supuesto, irrefutable en línea de principio. Subrayamos esto último porque, hasta donde puede saberse, no se dio jamás una elección de este género en la realidad americana. Más aún, todo parece indicar que Vitoria enuncia este título como mera posibilidad y apenas por el escrúpulo de no omitir una de tal carácter. *Que la realidad era muy otra, bien lo sabía él, y por algo en el título ilegítimo de la elección forzada, habla nuestro teólogo no ya en subjuntivo o potencial, sino en el modo más denotativo de la realidad concreta, el indicativo, al referirse al miedo y la ignorancia "que intervienen en aquellas elecciones y aceptaciones", vi-ciándolas, por esto mismo, de nulidad absoluta*⁴⁵⁶.

A mí en lo particular me parecen hasta de tono irónico las líneas del primer párrafo del sexto título legítimo en que Vitoria considera la posibilidad de que los indios comprendieran "tanto la prudente administración como la humanidad de los españoles", sabedor como era de que la brutalidad y la injusticia habían sido las notas dominantes en las "gestas" de conquista y en las primeras etapas de la dominación española en América.

Por último, nótese cómo en el segundo párrafo hace el padre Vitoria, en forma concisa y convincente, la apología de la democracia mayoritaria.

456 A. GOMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, pp. LXXIX-LXXX (la letra cursiva es mía).

3.4.7.

Séptimo Título:

El derecho de auxiliar a aliados y amigos
en una guerra justa

Alius titulus posset esse causa sociorum et amicorum.

Cum enim ipsi barbari inter se gerant aliquando legitima bella, et pars quae iniuriam passa est, habet [*sic*] ius bellum inferendi, potest accersere hispanos in auxilium et praemia victoriae illis communicare, ut feruntur fecisse Talcalthedani [*sic*] contra Mexicanos, qui cum hispanis composuerunt ut eos iuarent ad debellandos mexicanos, haberent autem quicquid iure belli ad eos spectare poterat. Quod enim haec sit causa iusta belli pro sociis et amicis, non est dubium, ut etiam declarat Caietanus (Secunda Secundae, quaest. 40, art. 1), quia aequè potest respublica advocare extraneos ad vindicandum inimicos sicut contra intraneos malefactores.

(...)

(...) Et iste videtur septimus et ultimus titulus, quo potuerunt aut possent venire barbari eorumque provinciae in possessionem et dominium hispanorum⁴⁵⁷.

MI TRADUCCION: Podría haber otro título a causa de los aliados y amigos.

En efecto, dado que los mismos bárbaros a veces se hacen entre sí guerras legítimas, y la parte que ha padecido injusticia tiene el derecho de hacer la guerra, puede llamar en su auxilio a los españoles y compartir con ellos los premios de la victoria, como se dice que hicieron en contra de los mexicanos los tlaxcaltecas, quienes se pusieron de acuerdo con los españoles para que los ayudaran a derrotar a los mexicanos y obtuvieran todo lo que por derecho de guerra podía tocarles. Y no cabe duda de que ésta es una causa justa de guerra en favor de los aliados y amigos, como también lo declara Cayetano (II-II, q. 40, a. 1), porque la república puede invocar la ayuda de los extranjeros para castigar a sus enemigos, del mismo modo que puede hacerlo en contra de los malhechores de dentro.

(...)

(...) Y éste parece ser el séptimo y último título por virtud del cual pudieron o podrían caer los bárbaros y sus provincias bajo la posesión y el dominio de los españoles.

Gómez Robledo califica de inobjetable este título, y entrando en consideraciones de hecho aprueba como incuestionablemente justa la guerra de los tlaxcaltecas contra el tiránico imperialismo de la triple alianza (México, Tacuba y Texcoco), cuya más típica manifestación de barbarie eran las llamadas "guerras floridas", que por virtud de un tratado impuesto mediante la fuerza se efectuaban periódicamente con el fin de conseguir víctimas para los abominables ritos de los sacrificios humanos y la antropofagia⁴⁵⁸. Sin embargo, nuestro comentarista estima que el presente título lo es de intervención temporal, pero no de conquista:

(...) ...La mejor prueba de lo intolerable que era para los tlaxcaltecas la hegemonía azteca está en su nunca desmentida fidelidad a los españoles, aun en los momentos en que tan fácil les hubiera sido volverles las espaldas, como después de la Noche Triste: a tal punto preferían ellos, no como un bien positivo ciertamente, pero sí como un mal menor, la misma dominación española.

Reparemos, sin embargo, en la circunstancia de que *Vitoria, si bien aprueba la alianza hispano-tlaxcalteca, no por eso autoriza la conquista española, sino tan sólo el "repartir entre sí (entre españoles y tlaxcaltecas) los frutos de la victoria". No es este título, por tanto, en rigor de términos, un título de conquista. Históricamente hablando, con él o sin él se habrían quedado los españoles con lo que se quedaron, con la parte del león en la susodicha repartición, y por más que,*

458 Cfr. A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LXXX.

como era de elemental justicia, se hayan concedido más tarde ciertos privilegios al señorío de Tlaxcala, como los merecía de sobra por una cooperación sin la cual no hubiera sido posible, en aquel preciso momento por lo menos, la conquista española⁴⁵⁹.

En todo lo anterior estoy de acuerdo con el gran maestro mexicano, menos en su inexplicable aseveración de que Vitoria no presenta este título como un título de conquista propiamente dicha. Coincidiría totalmente con él si se limitara, en un plano crítico, a negar que el título en sí mismo tenga la fuerza suficiente para justificar una conquista definitiva, pero de ninguna manera puedo admitir que sea éste el pensamiento de Vitoria. Me resulta muy sorprendente -dicho sea con todo respeto- el que, a dos escasas páginas de haber criticado a su amigo y colega Rojas Garcidueñas⁴⁶⁰, Gómez Robledo caiga exactamente en la misma clase de error, guardadas las debidas proporciones (porque el primero se refiere al balance general de la Relección *De Indis* y del fragmento *De Temperantia*, mientras que el segundo habla únicamente del séptimo título legítimo). Y lo demuestro:

En primer lugar, en los pasajes que no transcribí del séptimo título (tercer párrafo y primera parte del cuarto) despliega Vitoria a toda asta las banderas del imperialismo al justificar la expansión del Imperio Romano a base principalmente de "guerras justas" en defensa de sus aliados y amigos,

459 *Ibid.*, pp. LXXX-LXXXI (la letra cursiva es mía).

460 Vide *supra*, pp. 279-281.

gracias a las cuales, conforme al derecho de la guerra, se fueron apoderando de nuevos territorios; y al invocar en apoyo de la legitimidad de dicho Imperio la autoridad de San Agustín (*De Civitate Dei*, lib. 3, cap. 10), Santo Tomás (*De Regimine Principum*, lib. 3, caps. 4 y 5), San Silvestre (Silvestre I, Papa en 314-335, que con hechos reconoció como verdadero Emperador a Constantino el Grande), y San Ambrosio (*Carta LXI. de Ambrosio a Teodosio Emperador*); en cuanto a la primera parte del cuarto párrafo (de menor relevancia), refiere ahí Vitoria el pasaje bíblico (*Génesis*, 14, 18-24) en el que se cuenta cómo Abraham, para vengar a Melquisedec, rey de Salem, y a otros reyes aliados suyos, peleó contra cuatro reyes de aquella región de los que él personalmente no había recibido injuria alguna⁴⁶¹.

En segundo lugar (y esto es lo más contundente), en la segunda parte del cuarto párrafo⁴⁶² declara Vitoria en forma inequívoca que se trata de un *título de conquista propiamente dicha*, al calificarlo de "título por virtud del cual pudieron o podrían caer los bárbaros y sus provincias bajo la posesión y el dominio de los españoles". Tan claro como la luz del día.

Sinceramente no me explico cómo todo esto pudo pasar inadvertido por una mente tan aguda y rigurosa como la del maestro Gómez Robledo, sobre todo teniendo en cuenta que los

461 Cfr. F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Sectio Tertia, no. 16 (p. 96). Las referencias bibliográficas han sido puestas o completadas por el editor.

462 Vide *supra*, pp. 291 y 292.

pasajes referidos aparecen completos en la misma edición (página 70) que él comenta.

Para concluir estos comentarios, me parece de cierto interés señalar las semejanzas y diferencias existentes entre los títulos legítimos séptimo y tercero⁴⁶³:

Semejanzas:

1) Ambos títulos se refieren a la justa defensa de aliados y amigos de los españoles.

2) En ambos se extralimita el P. Vitoria, pues no se conforma con una intervención armada temporal, que cese al obtenerse la debida satisfacción por las injusticias padecidas y al quedar restituidos en el seguro y pleno goce de sus derechos los agraviados, sino que autoriza la deposición de los gobernantes autóctonos y, con ello, la conquista definitiva. Y tal parece que en el séptimo se excede doblemente, pues aun suponiendo sin conceder que la participación de los españoles en la guerra justa de los tlaxcaltecas contra los aztecas y sus aliados les sirviera (a los hispanos) como título legítimo de conquista sobre el imperio tenochca y los señoríos de Tlacopan (Tacuba) y Texcoco (lo que es un exceso cualitativo, pues la guerra justa tiene por objeto el restablecimiento del orden de justicia y la correspondiente indemnización con los frutos de la victoria), más inadmisibile todavía resulta el extender los efectos del pretendido título a todas las demás naciones indígenas establecidas en el territorio de lo que hoy

463 Vide *supra*, pp. 263-264 y 267-268.

es México, porque esos pueblos nada les debían a los tlaxcaltecas; y Vitoria da la impresión de incurrir en este exceso cuantitativo, ya que habla en términos demasiado generales al manifestar que "éste parece ser el séptimo y último título por virtud del cual pudieron o podrían caer *los bárbaros y sus provincias* bajo la posesión y el dominio de los españoles". Sin embargo, concediéndole al gran teólogo-jurista el beneficio de la duda y tomando en cuenta que el caso concreto de la alianza hispano-tlaxcalteca lo maneja en un plano meramente ejemplificativo, también se puede entender que para la aplicación del mencionado título a otros pueblos indígenas exige que se repitan en el terreno de los hechos las mismas condiciones que en el caso de Tlaxcala y la tiranía mexicana, como parece desprenderse de la primera parte del segundo párrafo⁴⁶⁴. Pero en todo caso, el primer exceso vitoriano (el de orden cualitativo, por el que aprueba una conquista donde no debía) no admite interpretación favorable, y por tanto queda en pie sin lugar a dudas. Considerando la admirable imparcialidad que casi invariablemente caracteriza a nuestro insigne catedrático, me pregunto cómo habría juzgado las consecuencias de la Guerra Hispano-Americana del 98, al término de la cual los Estados Unidos, en pago por la "generosa" ayuda a sus aliados y amigos en contra de la decrepita tiranía española, se apoderaron de Cuba, Puerto Rico y las Filipinas, y poco les faltó para quedarse con la misma España, que hubiera sido lo más propio con-

464 Vide *supra*, p. 291.

forme a las inmoderadas conclusiones de Vitoria.

Diferencias:

1) En el tercer título, Vitoria habla en forma puramente hipotética, mientras que en el séptimo se refiere a una situación histórica de hecho, al menos en lo que respecta al ejemplo de la nación tlaxcalteca.

2) En el tercero está de por medio la protección de un derecho humano específico, a saber: la libertad de conciencia religiosa de los indios recién convertidos al cristianismo; en el séptimo, en cambio, el motivo de la intervención hispana es la defensa de todos los derechos de un pueblo que pelea una guerra justa contra otro que lo ha injuriado de diversas maneras o lo ha hecho víctima de su tiranía en forma sistemática.

3) Por último, en el título tercero considera Vitoria que los indios se han convertido en amigos y aliados de los cristianos españoles por el simple hecho de haber abrazado la fe cristiana, sin que haya mediado la celebración de un tratado expreso de alianza, por lo que, al sufrir persecución de parte de sus gobernantes para hacerlos apostatar de su nueva religión y volver a la idolatría, los españoles, sin necesidad de ser llamados, espontáneamente pueden y aun deben acudir en su auxilio; por el contrario, en el título séptimo se contempla la celebración expresa de un tratado para que los indios se conviertan, sin necesidad de hacerse cristianos, en amigos y aliados de los españoles, pacto que es indispensable para que éstos puedan intervenir en la guerra justa de aquéllos contra sus enemigos.

En mi opinión, las diferencias 2 y 3 fueron las que principalmente sirvieron de base al P. Vitoria para tratar como títulos distintos el tercero y el séptimo legítimos.

3.4.8.

Octavo Título

(dudoso):

El deber de los monarcas españoles
de establecer un protectorado
en beneficio de pueblos retrasados

Alius titulus posset non quidem asseri, sed revocari in disputationem et videri aliquibus legitimus, de quo ego nihil affirmare audeo, sed nec omnino condemnare, et est talis: Barbari enim isti, licet (ut supra dictum est) non omnino sint amentes, tamen parum distant ab amentibus, ita ut non sint idonei ad constituendam vel administrandam legitimam et ordinatam rempublicam etiam inter terminos humanos et civiles. Unde nec habent leges convenientes nec magistratus, immo nec sunt satis idonei ad gubernandam rem familiarem. Unde etiam carent et litteris et artibus, non solum liberalibus, sed etiam mechanicis, et agricultura diligentibus et opificibus et multis aliis rebus commodis, immo necessariis ad usus humanos.

Posset ergo quis dicere quod pro utilitate eorum possent principes hispani accipere administrationem illorum et constituere illis per oppida praefectos et gubernatores; immo quia semper manet ista causa, etiam illis dare novos dominos, dummodo constaret hoc illis expedire.

Hoc, inquam, posset suaderi, quia, si omnes essent amentes, non dubium est quin hoc esset non solum licitum, sed convenientissimum, immo tenerentur ad hoc principes, sicut si omnino essent infantes. Sed videtur quantum ad hoc eadem ratio de illis et de amentibus, qui *[sic]* aut nihil aut paulo plus valent ad gubernandum se ipsos quam amentes; immo quam ipsae ferae et bestiae, nec mitiori cibo quam ferae, nec paene meliori cultu utuntur. Ergo eodem modo possent tradi ad gubernationem sapientiorum.

Et confirmatur hoc apparenter. Nam si fortuna aliqua omnes adulti perirent apud illos et manerent pueri et adolescentes, habentes quidem aliqualem usum rationis, sed intra annos pueritiae et pubertatis, videtur profecto quod possent principes accipere curam illorum et gubernare illos, quamdiu essent in tali statu. Quod si hoc admittitur, videtur certe non negandum quin idem fieri posset circa barbaros, supposita hebetudine, quam de illis referunt qui apud eos fuerunt; quae multo maior est quam apud alias nationes sit in pueris et adolescentibus.

Et certe hoc posset fundari in praecepto caritatis, cum illi sint proximi nostri et teneamur bona illorum curare. Sed hoc (ut dixi) sit sine assertione propositum, et etiam cum illa limitatione, ut fiat propter bonum et ad utilitatem illorum, et non tantum ad quaestum hispanorum, barbaris in omnibus, vel nihil melius vel peius habentibus quam prius habebant. In hoc enim est totum periculum animarum et salutis; et ad hoc posset etiam prodesse illud, quod supra dictum est, quod aliqui sunt natura servi; nam tales videntur omnes isti barbari, et sic possent ex parte gubernari ut servi⁴⁶⁵.

MI TRADUCCION: Otro título podría no ciertamente afirmarse, pero sí someterse a discusión y parecer legítimo a algunos, del cual yo no me atrevo a afirmar nada, pero tampoco a condenarlo por completo, y es del siguiente tenor: Esos bárbaros, aunque (como arriba se dijo) no sean del todo dementes, distan poco de los dementes, de tal manera que no son aptos para constituir o administrar una república legítima y ordenada, incluso dentro de los límites humanos y civiles. Por lo cual no tienen ni leyes convenientes ni magistrados, y más aún, ni siquiera son suficientemente aptos para gobernar los asuntos familiares. Por lo cual también carecen de letras y de artes, no sólo liberales, sino también mecánicas, lo mismo que de una agricultura diligente, de artesanos y de muchas otras cosas convenientes y hasta necesarias para los usos humanos.

Por lo tanto, podría alguien decir que para la utilidad de aquéllos podrían los príncipes españoles hacerse cargo de su administración y establecerles, por ciudades, prefectos y gobernadores; más aún, puesto que esa causa siempre permanece,

incluso darles nuevos señores, siempre y cuando constara que esto les conviene.

Esto, digo, podría resultar convincente, porque si todos fueran dementes no hay duda de que esto sería no sólo lícito, sino muy conveniente, y más aún, estarían obligados a ello los príncipes, como si fueran del todo niños. Ahora bien, en cuanto a esto parece ser válida la misma razón para ellos y para los dementes, porque son nada o poco más capaces para gobernarse a sí mismos que los dementes, y hasta que las mismas fieras y bestias, y usan alimentos no más suaves y ropaje apenas mejor que las fieras. Luego del mismo modo podrían ser entregados al gobierno de los más sabios.

Y esto se confirma aparentemente. En efecto, si por algún azar perecieran entre ellos todos los adultos y quedaran solamente los niños y los adolescentes, que ciertamente tienen algún uso de razón, pero todavía en los años de la niñez y la pubertad, ciertamente parece que podrían los príncipes hacerse cargo de ellos y gobernarlos, durante el tiempo que estuviesen en tal estado. Pero si se admite esto, parece que ciertamente no se ha de negar que lo mismo podría hacerse con respecto a los bárbaros, supuesta la debilidad mental que de ellos cuentan los que han estado entre ellos, que es mucho mayor que la de los niños y los adolescentes de otras naciones.

Y ciertamente esto podría fundarse en el precepto de la caridad, puesto que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a cuidar de sus bienes. Pero que esto (como ya dije) quede propuesto sin afirmación, y también con la ya mencionada limitación de que se haga por el bien y para la utilidad de ellos, y no tanto para el provecho de los españoles, quedando en todo los bárbaros igual o incluso peor de lo que antes estaban. Porque en esto está todo el peligro de las almas y de la salvación⁴⁶⁶. Y para esto podría también servir aquello, que ya antes se dijo, de que algunos son esclavos por naturaleza; pues tales parecen ser todos esos bárbaros, y así podrían en parte ser gobernados como esclavos.

466 Dada su estructura morfológica y sintáctica, la correspondiente frase latina también admite perfectamente la siguiente traducción: "Porque en esto lo esencial es el peligro de las almas y de su salvación". Desafortunadamente, la palabra "*totum*" es del mismo género (neutro) que el sustantivo "*periculum*", por lo que no se puede saber si aquélla es adjetivo (en cuyo caso significaría "todo") o sustantivo independiente (significando entonces "lo esencial"). Para colmo de difi-

La profunda humildad y la candorosa sinceridad que revela un catedrático universitario de la talla de Vitoria cuando confiesa abiertamente su ignorancia y sus dudas acerca del título recién expuesto, provoca en otro maestro de inapreciable valía, don Antonio Gómez Robledo, un homenaje de admiración igualmente sincera:

Concordando casi siempre, y discrepando ocasionalmente del ideario de Francisco de Vitoria, lo que por ningún motivo puede ponerse en duda es la sinceridad de aquella conciencia diáfana, tranquila y pura. Y en ningún otro momento tal vez podemos apreciar con tanta claridad todas estas cualidades, como cuando finaliza la Relección sobre los Indios con la exposición de otro título, del cual, según dice, "no me atrevo a darlo por bueno, pero tampoco a condenarlo en absoluto". Después de tantos años de estudio, no ha podido ver en esto claro el gran teólogo, y la incertidumbre de que no ha podido salir la confiesa humildemente ante su auditorio. Quisiéramos saber de cuántos profesores o conferenciantes hemos recibido, a lo largo de nuestra vida, un mensaje semejante⁴⁶⁷.

cultades, la inflexión verbal "*est*" puede significar lo mismo "es" que "está". Y ni siquiera el contexto es de gran utilidad en este caso, porque de acuerdo con la versión que finalmente adopté, la cual concuerda en lo substancial con la del P. Urdánoz (p. 71 de la edición de Porrúa) y con la que aparece en la edición del Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Corpus Hispanorum de Pace (p. 98), Vitoria se estaría refiriendo al peligro que corre la salvación de las almas de los españoles al abusar de los indios (lo que tiene pleno sentido); y conforme a la interpretación que propongo al principio de esta nota, nuestro autor aludiría a la salvación de las almas de los indios, que está en peligro y constituye el fin esencial del protectorado español que sobre ellos se sugiere (lo que también es congruente con el resto de las ideas desarrolladas en este título). Se trata, pues, de una expresión de ambigüedad indescifrable, casi sibilina, y la única forma de llegar a una conclusión cierta consistiría -algo más que difícil- en interrogar directamente al buen padre Vitoria acerca de su verdadera intención.

467 A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LXXXI.

Respondiendo a la acusación de colonialismo que se ha lanzado en contra de Vitoria a causa de este título dudoso, Gómez Robledo destaca los humanitarios sentimientos de justicia y solidaridad que inspiran su pensamiento:

De "mentalidad colonialista" (así Höffner) se ha acusado a Vitoria por el hecho de admitir -o de dudar, mejor dicho- en este postrer título, que, dado el atraso cultural de los indígenas, pueda justificarse, inclusive en beneficio de ellos mismos, la tutela y administración española. Con esta precisa condición, en efecto, ha de asumirse por España la gobernación de estos territorios, la de que, según podemos leer, "se haga por el bien y utilidad de ellos y no solamente por el provecho de los españoles". Y además de esta condición, Vitoria establece claramente la otra de que la tutela o administración ha de ser sólo por el tiempo que los indios estuvieren en aquella situación de retraso o barbarie: *quandiu essent in tali statu*.

Mentalidad colonialista bien podrá ser, pero que se nos diga quién estuvo en aquellos tiempos exento de ella, ni siquiera nuestro amado Las Casas, según lo hemos hecho ver con antelación. Pero ni tan sólo en aquellos tiempos, sino que también hasta los nuestros y en nuestros propios días⁴⁶⁸.

En cuanto a la segunda condición señalada por nuestro comentarista, la de que "la tutela o administración ha de ser sólo por el tiempo que los indios estuvieren en aquella situación de retraso o barbarie", considero oportuno hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, en el segundo párrafo del texto de Vitoria⁴⁶⁹ aparece una frase muy importante que misteriosa-

468 *Ibid.* La obra de JOSEPH HÖFFNER que está citando nuestro autor es, casi de seguro, *La Ética Colonial Española del Siglo de Oro. Cristianismo y Dignidad Humana* (trad. del alemán por F. A. Caballero); Madrid, 1957.

469 Vide *supra*, pp. 298 y 299.

mente quedó sin traducir en las versiones de Teófilo Urdáñez (p. 71 de la edición de Porrúa) y de la edición del Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Corpus Hispanorum de Pace (p. 97). Dicha frase es la siguiente (después de punto y coma): "immo quia semper manet ista causa," (y yo la traduje así: "más aún, puesto que esa causa siempre permanece,"). La causa a la que se refiere Vitoria como *permanente*, y no en forma condicional sino asertiva, es, por supuesto, el retraso mental y cultural de los indios, que en el párrafo inmediatamente anterior acaba de pintar con sombríos colores y que constituye el motivo, razón o causa que justificaría no solamente que los reyes de España se hicieran cargo de su administración y les pusieran prefectos y gobernadores en sus ciudades, sino también que les impusieran nuevos señores o gobernantes, en forma *permanente* y con un poder de alcance ya no sólo local (como el de los prefectos y gobernadores), sino general o nacional. Obviamente, esta breve pero crucial frase, con sus ya señaladas consecuencias, debilita sensiblemente la segunda limitación mencionada por Gómez Robledo ("*quandiu essent in tali statu*"), porque al tacharse de *permanente* la situación de retraso o barbarie de los indios, se sugiere un coloniaje no tan provisional o interino, sino más bien de largo alcance, tanto geográfica como cronológicamente. Por esto me inclino a pensar, aunque quizá peque de malicioso, que la omisión de esta frase clave en las traducciones arriba citadas no es meramente fortuita ni obedece a un simple descuido, sino que procede del ingenuo propósito de ponerle sordina a la voz

colonialista de Vitoria. Pero, de ser así, se trataría de una estratagema poco hábil, que puede desorientar a quienes se basen exclusivamente en la traducción española, pero que resulta inútil para cualquiera que medio entienda el latín y tenga a la mano el texto original⁴⁷⁰.

En segundo lugar, la segunda condición o limitación mencionada por Gómez Robledo ("*quamdiu essent in tali statu*", es decir, "durante el tiempo que estuviesen en tal estado") se encuentra en el cuarto párrafo del texto de Vitoria⁴⁷¹ y no se

470 En el quinto y último párrafo del texto vitoriano (vide *supra*, pp. 299 y 300) hay otra frase que en las versiones antes mencionadas (Porrúa, p. 71, y Corpus Hispanorum de Pace, p. 98) también quedó inexplicablemente sin traducir, y es la siguiente (después de coma): "barbaris in omnibus, vel nihil melius vel peius habentibus quam prius habebant". Sin embargo, en este caso sospecho que las omisiones de que aquí acuso se debieron a pura pereza mental, por dos razones: porque la ausencia de esos conceptos no altera significativamente el sentido del pasaje, sino que tan sólo le resta vigor expresivo (por lo que no habría un interés avieso en suprimirlos); y porque se trata de una frase en sí difícil, que por lo menos a mí se me resistió enconadamente y sólo tras largo tiempo de obsesivas investigaciones y reflexiones acabó por entregármese. En efecto, el P. Vitoria eligió una construcción muy poco usual, que yo no conocía y que muy pocas gramáticas y diccionarios consignan: "melius vel peius habere", en lugar del habitual "melius vel peius se habere" (estar o encontrarse mejor o peor). Me imaginó que ante la obscuridad de esta frase, los traductores mencionados optaron por la solución más fácil: simplemente saltársela a la torera. Yo llegué a la conclusión de que su traducción literal es: "encontrándose los bárbaros, en todas las cosas, o nada mejor, o peor de lo que antes se encontraban". Finalmente, en aras de la claridad y en obsequio a la índole propia de nuestra lengua, adopté la siguiente versión, que es algo libre pero respeta religiosamente el sentido del original: "quedando en todo los bárbaros igual o incluso peor de lo que antes estaban".

Este tipo de problemas nos demuestra cuán poco confiables suelen ser muchos traductores, que se toman tantas libertades (cayendo con frecuencia en lo que yo llamaría traducciones no libres, sino libertinas) y cometen tantos errores, que no me alcanzarían las notas a pie de página para señalarlos; y es éste el principal motivo por el que he preferido elaborar mis propias traducciones y consignarlas a continuación de los textos originales, a fin de brindar la oportunidad de un cotejo inmediato y riguroso.

471 Vide *supra*, pp. 299 y 300.

refiere directamente a los indios en general, sino a los niños y adolescentes indígenas que sobrevivieran en el hipotético caso de que por algún azar murieran entre ellos todos los adultos. Pero aun así tiene razón Gómez Robledo, porque Vitoria da señales de extender indirectamente la mencionada limitación a todos los indios (incluidos los adultos) cuando manifiesta que "lo mismo [con respecto tanto al hecho mismo de la tutela como a su duración, podemos interpretar] podría hacerse con respecto a los bárbaros". Esto parece entrar en abierta contradicción con la frase del segundo párrafo⁴⁷² que fue suprimida en las traducciones ya señaladas: "immo quia semper manet ista causa", o sea, "más aún, puesto que esa causa siempre permanece". Sin embargo, quizá podríamos entender que sobre las ideas del segundo párrafo (el carácter permanente del protectorado) predominan las del cuarto (su limitación temporal), porque en éste indudablemente habla Vitoria por sí mismo, mientras que en aquél parece evidente que se limita a referir lo que otros argumentan o podrían argumentar ("Por lo tanto, podría alguien decir..."). De no ser válida esta interpretación, se trataría tan sólo de una más entre las contradicciones -aparentes o reales- en que como buen humano incurre el P. Vitoria.

Buena parte del contenido de este título, así como su tono general de etnocéntrico menosprecio, fácilmente pueden resultarnos antipáticos a los americanos. Eso de que el buen

472 Vide *supra*, nota 469, p. 302.

padre Vitoria, adoptando aires de paternalista superioridad, abogue por nuestros ancestros indígenas sin bajarlos de imbéciles y retrasados mentales, como que no nos hace mucha gracia y hasta nos trae a la boca aquel dicho tan nuestro de que "no me ayudes, compadre", o "mejor me hubieran dejado como estaba". Y poner casi al nivel de las fieras y las bestias a nuestros abuelos de por acá... eso ya calienta.

¿Acaso no habría oído hablar Vitoria de las grandes culturas americanas de la tierra firme? Vamos a suponer que al hacer tan deprimente descripción estuviera pensando tan sólo en los aborígenes antillanos, que a lo que parece respondían bastante bien a los rasgos de ese retrato, y a los que, dicho sea de paso, en muy poco tiempo borrarón para siempre de la faz de la tierra los cristianísimos españoles. Pero es muy improbable, prácticamente imposible, que no le hubieran llegado noticias, por ejemplo, de los sorprendentes logros culturales alcanzados en muchos aspectos por incas y aztecas, a través de los testimonios de los españoles sinceros (que también los hubo, lo mismo entre los conquistadores que entre los misioneros) cuya vista y cuya mente se mantuvieron lo suficientemente limpias para captar y transmitir -aunque no con la profunda comprensión de estudiosos posteriores, al estilo de un fray Bernardino de Sahagún- las manifestaciones más evidentes de la grandeza de esos pueblos.

...Acordamos de ir por Cholula: lo uno, porque decían todos que era grande poblazón y muy bien torreada y de altos y grandes cúes, y en un buen llano asentada, que verdaderamente de lejos pare-

cia en aquella sazón a nuestro Valladolid de Castilla la Vieja; y lo otro, porque estaba en parte cercana de grandes poblaciones y tener muchos bastimentos y tan a la mano a nuestros amigos los de Tlaxcala, y con intención de estarnos allí hasta ver de qué manera podríamos ir a México sin tener guerra, porque era de temer el gran poder de mexicanos...⁴⁷³

...Aquella ciudad [Cholula] está asentada en un llano y en parte y sitio donde están muchas poblaciones cercanas que son Tepeaca, Tlaxcala, Chalco, Tecamachalco, Guaxocingo y otros muchos pueblos que, por ser tantos, aquí no los nombro. Y es tierra de mucho maíz y otras legumbres, y de mucho *aji*, y toda llena de magueyales, que es donde hacen el vino. Hacen en ella muy buena loza de barro, colorado y prieto y blanco, de diversas pinturas, y se abastece de ella México y todas las provincias comarcanas, digamos ahora como en Castilla lo de Talavera o Plasencia.

Tenía aquella ciudad en aquel tiempo tantas torres muy altas, que eran *cúes* y adoratorios donde estaban sus ídolos, especial el *cu* mayor, era de más altor que el de México, puesto que era muy suntuoso y alto el *cu* mexicano, y tenía otros patios para servicio de los *cúes*. (...) Acuérdome, cuando en aquella ciudad entramos, que desde que vimos tan altas torres y blanquear, nos pareció al propio Valladolid⁴⁷⁴.

...Llevó consigo dos de nuestros soldados y ciertos indios principales de Guaxocingo; y los principales que consigo llevaba poníanle temor con decirle que luego que estuviere a medio camino de

473 BERNAL DIAZ DEL CASTILLO: *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* (Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas); 2a. ed., Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuantos...", no. 5), México, 1962, Cap. LXXIX, p. 128. La palabra *cu* (pl. *cúes*) es una voz de origen maya que Bernal emplea para designar las pirámides-templo que eran elemento esencial en la suntuosa arquitectura pública de casi todas las culturas mesoamericanas (la aclaración es mía).

474 *Ibid.*, Cap. LXXXIII, pp. 138-139. *Aji* es un vocablo de origen taíno (uno de los diversos dialectos caribes) que significa lo que en España se conoce como *guindilla* (especie de pimiento bastante picante), y en México llamamos *chile* (del náhuatl *chilli*). El "vino" al que se refiere Bernal es, por supuesto, el pulque. Curiosamente, el *mexicanísimo maguey* (que en náhuatl se dice *mell* y designa distintas variedades de pitas o agaves) lleva también un nombre taíno, y en cuanto a la palabra *pulque* (*oclli* en náhuatl), se discute si es de origen araucano o caribe (las aclaraciones son mías).

Popocatepeque, que así llaman aquel volcán, no podría sufrir el temblor de la tierra y llamas y piedras y ceniza que de él sale, y que ellos no se atreverían a subir más de donde tienen unos *cúes* de ídolos que llaman los *teules* de Popocatepeque. Y todavía Diego de Ordaz con sus dos compañeros fue su camino hasta llegar arriba, y los indios que iban en su compañía se le quedaron en lo bajo, que no se atrevieron a subir, y parece ser, según dijo después Ordaz y los dos soldados, que al subir que comenzó el volcán a echar grandes llamaradas de fuego y piedras medio quemadas y livianas, y mucha ceniza, y que temblaba toda aquella sierra y montaña adonde está el volcán, y que estuvieron quedos sin dar más paso adelante hasta de ahí a una hora que sintieron que había pasado aquella llamarada y no echaba tanta ceniza ni humo, y que subieron hasta la boca, que era muy redonda y ancha, y que habría en el anchor un cuarto de legua, y que desde allí se parecía la gran ciudad de México y toda la laguna y todos los pueblos que están en ella poblados.

Y está este volcán de México obra de doce o trece leguas. Y después de bien visto, muy gozoso Ordaz y admirado de haber visto a México y sus ciudades, volvió a Tlaxcala con sus compañeros, y los indios de Guaxocingo y los de Tlaxcala se lo tuvieron a mucho atrevimiento, y cuando lo contaba al capitán Cortés y a todos nosotros..., nos admiramos entonces de ello...⁴⁷⁵

(...) Dejemos esto y volvamos al gran Montezuma, que como llegaron sus mensajeros y oyó la respuesta que Cortés le envió, luego acordó de enviar a un su sobrino, que se decía Cacamatzin, señor de

475 *Ibid.*, Cap. LXXVIII, pp. 126-127. Con la palabra *teul* (del náhuatl *teōtl*, Dios) designa Bernal los ídolos o dioses de los indígenas, quienes a su vez llamaron *teules* a los españoles, hasta que comprobaron, demasiado tarde, que eran seres completamente humanos (la aclaración es mía).

Considero interesante comentar que gracias a la proeza relatada en este pasaje, el intrépido capitán Diego de Ordaz (junto con sus dos anónimos compatriotas) mereció la gloria de ser el primer europeo en conquistar la nevada cumbre del Popocatepetl, y, mayor gloria todavía, el primero cuyos ojos contemplaron, en sobrecogedora panorámica, la maravillosa visión de la gran ciudad lacustre de México-Tenochtitlan. En ese momento la suerte quedó echada para los futuros vencedores y vencidos, y la erupción que sacudió la tierra bajo los pies de los improvisados alpinistas fue un presagio del cataclismo que dos años después acarrearía el despiadado asesinato de toda una cultura.

Tezcuco, con muy gran fausto, a dar el bienvenido a Cortés y a todos nosotros. (...) ...Y no tardó mucho, porque luego llegó con el mayor fausto y grandeza que ningún señor de los mexicanos habíamos visto traer, porque venía en andas muy ricas, labradas de plumas verdes y mucha argentería y otras ricas pedrerías engastadas en arboledas de oro que en ellas traía hechas de oro muy fino, y traían las andas a cuestras ocho principales, y todos, según decían, eran señores de pueblos. (...)

Y cuando nuestro capitán y todos nosotros vimos tanto aparato y majestad como traían aquellos caciques, especialmente el sobrino de Montezuma, lo tuvimos por gran cosa y platicamos entre nosotros que cuando aquel cacique traía tanto triunfo, qué haría el gran Montezuma. (...) ...Luego nos partimos, y como habían venido aquellos caciques que dicho tengo, traían mucha gente consigo y de otros muchos pueblos que están en aquella comarca, que salían a vernos, todos los caminos estaban llenos de ellos, *que no podíamos andar, y los mismos caciques decían a sus vasallos que hiciesen lugar, e que mirasen que éramos teules, que si no hacían lugar nos enojaríamos con ellos. Y por estas palabras que les decían nos desembarazaron el camino e fuimos a dormir a otro pueblo que está poblado en la leguna, que me parece que se dice Mezquique [Mizquic], que después se puso nombre Venezuela, y tenía tantas torres y grandes cúes que blanqueaban...*

Y otro día por la mañana llegamos a la calzada ancha y vamos camino de Estapalapa. Y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha y por nivel cómo iba a México, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y cúes y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto, y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que veían si era entre sueños, y no es de maravillar que yo escriba aquí de esta manera, porque hay mucho que ponderar en ello que no sé cómo lo cuente: ver cosas nunca oídas, ni aun soñadas, como veíamos. Pues desde que llegamos cerca de Estapalapa, ver la grandeza de otros caciques que nos salieron a recibir, que fue el señor de aquel pueblo, que se decía Coadlabaca [Cuitláhuac], y el señor de Culucán, que entramos eran deudos muy cercanos de Montezuma. Y después que entramos en aquella ciudad de Estapalapa [Iztapalapa], de la manera de los palacios donde nos aposentaron, de cuán grandes y bien labrados

eran, de cantería muy prima, y la madera de cedros y de otros buenos árboles olorosos, con grandes patios y cuartos, cosas muy de ver, y entoldados con paramentos de algodón. Después de bien visto todo aquello, fuimos a la huerta y jardín, que fue cosa muy admirable verlo y pasearlo, que no me hartaba de mirar la diversidad de árboles y los olores que cada uno tenía, y andenes llenos de rosas y flores, y muchos frutales y rosales de la tierra, y un estanque de agua dulce, y otra cosa de ver: que podían entrar en el vergel grandes canoas desde la laguna por una abertura que tenían hecha, sin saltar en tierra, y todo muy encalado y lucido, de muchas maneras de piedras y pinturas en ellas que había harto que ponderar, y de las aves de muchas diversidades y raleas que entraban en el estanque. Digo otra vez lo que estuve mirando, que creí que en el mundo hubiese otras tierras descubiertas como éstas, porque en aquel tiempo no había Perú ni memoria de él. Ahora todo está por el suelo, perdido, que no hay cosa⁴⁷⁶.

Ya habrán oído decir en España algunos curiosos lectores y otras personas que han estado en la Nueva España cómo México es tan gran ciudad y poblada en el agua como Venecia; y había en ella un gran señor que era rey en estas partes de muchas provincias y señoreaba todas aquellas tierras de la Nueva España, que son mayores que dos veces nuestra Castilla. El cual señor se decía Montezuma, y como era tan poderoso, quería saber y señorear hasta más de lo que no podía. (...) Y como

476 *Ibid.*, Cap. LXXXVII, pp. 146-148. Según la nota 64, lo que al final del segundo párrafo aparece en cursiva está tachado en el original (el códice de Guatemala, borrador escrito de su puño y letra por el soldado cronista). A mí me pareció interesante sacar de la citada nota este pasaje y añadirlo al texto principal, porque es muy ilustrativo del clima de temor, expectación y curiosidad que suscitó entre los indígenas la entrada de los españoles en el valle de Anáhuac. Aunque muy bien supieron disimularlo, también los *teules* o dioses hispanos iban sobrecogidos de miedo, según confiesa con franqueza el propio Bernal, porque no estaban seguros de las verdaderas intenciones de Moctezuma al decidirse por fin a recibirlos: "...Le responderon que decía Uichilobos que nos dejase entrar, que allí nos podrá matar...; y como somos hombres y temíamos la muerte, no dejábamos de pensar en ello, y como aquella tierra es muy poblada, íbamos siempre caminando muy chicas jornadas y encomendándonos a Dios y su bendita madre Nuestra Señora, y platicando cómo y de qué manera podíamos entrar, y pusimos en nuestros corazones, con buena esperanza, que pues Nuestro Señor Jesucristo fue servido guardarnos de los peligros pasados, que también nos

supo que íbamos costa a costa hacia sus provincias, mandó a sus gobernadores... para saber e inquirir más por entero de nuestras personas y qué era nuestro intento. Y lo más cierto era, según entendimos, que les habían dicho sus antepasados que habían de venir gentes de hacia donde sale el sol, con barbas, que los habían de señorear⁴⁷⁷.

...Y que todos procurasen ser sujetos al gran rey de los teules, porque ciertamente sus antepasados les habían dicho que habían de señorear aquellas tierras hombres que vendrían, con barbas, de adonde sale el sol, y que por las cosas que han visto, éramos nosotros⁴⁷⁸.

Luego otro día de mañana partimos de Estapalapa, muy acompañados de aquellos grandes caciques que atrás he dicho; íbamos por nuestra calzada adelante, la cual es ancha de ocho pasos, y va tan derecha a la ciudad de México, que me parece que no se torcía poco ni mucho, y puesto que es bien ancha, toda iba llena de aquellas gentes que no cabían, unos que entraban en México y otros que salían, y los indios que nos venían a ver, que no nos podíamos rodear de tantos como vinieron, porque estaban llenas las torres y cúes y en las canoas y de todas partes de la laguna, y no era cosa de maravillar, porque jamás habían visto caballos ni hombres como nosotros. Y de que vimos cosas tan admirables no sabíamos qué decir, o si era verdad lo que por delante parecía, que por una parte en

guardaría del poder de México" (*ibid.*, p. 146). Envidiable combinación de misticismo y sentido práctico la de aquellos feroces conquistadores: a Dios rogando... y con el arcabuz dando.

477 *ibid.*, Cap. XIII, p. 21. El inicio de este texto es algo confuso, pues resulta ilógico que los que han oído decir de la ciudad de México sean los "curiosos lectores" (pues éstos leerían, no oírían) y las "personas que han estado en la Nueva España" (porque éstas, lejos de necesitar oírlo, eran, como testigos oculares, las más indicadas para decirlo o contarlo en España). En mi opinión, por tanto, no son ellos los sujetos de la oración (como parece a primera vista), sino los complementos directos de una oración impersonal que debería leerse así: "Ya en España habrán oído a algunos curiosos lectores y a otras personas que han estado en la Nueva España decir cómo México es tan gran ciudad..."

478 *ibid.*, Cap. CXXXIX, p. 271. Recomendación que el señor de Chalco, antes de morir de viruela, hizo a los principales y ancianos de su señorío, mientras los españoles y sus aliados indígenas, después de la Noche Triste, se preparaban para el gran asalto a la capital azteca.

tierra había grandes ciudades, y en la laguna otras muchas, y veíamoslo todo lleno de canoas, y en la calzada muchas puentes de trecho a trecho, y por delante estaba la gran ciudad de México; y nosotros aún no llegábamos a cuatrocientos soldados, y teníamos muy bien en la memoria las pláticas y avisos que nos dijeron los de Guaxocingo y Tlaxcala y de Tamañalco, y con otros muchos avisos que nos habían dado para que nos guardásemos de entrar en México, que nos habían de matar desde que dentro nos tuviesen. Miren los curiosos lectores si esto que escribo si había bien que ponderar en ello, ¿qué hombres [ha] habido en el universo que tal atrevimiento tuviesen?

Pasemos adelante. Ibamos por nuestra calzada; ya que llegamos donde se aparta otra calzadilla que iba a Cuyuacán, que es otra ciudad adonde estaban unas como torres que eran sus adoratorios, vinieron muchos principales y caciques con muy ricas mantas sobre sí, con galanía de libreas diferenciadas las de los unos caciques de los otros, y las calzadas llenas de ellos, y aquellos grandes caciques enviaba el gran Montezuma adelante a recibirnos, y así como llegaban ante Cortés decían en su lengua que fuésemos bien venidos, y en señal de paz tocaban con la mano en el suelo y besaban la tierra con la misma mano. Así que estuvimos parados un buen rato, y desde allí se adelantaron Cacamatzin, señor de Tezcuco, y el señor de Izta-palapa, y el señor de Tacuba, y el señor de Cuyuacán a encontrarse con el gran Montezuma, que venía cerca, en ricas andas, acompañado de otros grandes señores y caciques que tenían vasallos.

Ya que llegábamos cerca de México, adonde estaban otras torrecillas, se apeó el gran Montezuma de las andas, y traíanle de brazo aquellos grandes caciques, debajo de un palio muy riquísimo a maravilla, y el color de plumas verdes con grandes labores de oro, con mucha argentería y perlas y piedras *chalchuis*, que colgaban de unas como bordaduras, que hubo mucho que mirar en ello. Y el gran Montezuma venía muy ricamente ataviado, según su usanza, y traía calzados unos como *cotanas*, que así se dice lo que se calzan; las suelas de oro y muy preciada pedrería por encima en ellas; y los cuatro señores que le traían de brazo venían con rica manera de vestidos a su usanza, que parece ser se los tenían aparejados en el camino para entrar con su señor, que no traían los vestidos con los que nos fueron a recibir, y venían, sin aquellos cuatro señores, otros cuatro grandes caciques que traían el palio sobre sus cabezas, y otros muchos señores que venían delante del gran Montezu-

ma, barriendo el suelo por donde había de pisar, y le ponían mantas porque no pisase la tierra. Todos estos señores ni por pensamiento le miraban en la cara, sino los ojos bajos y con mucho acato, excepto aquellos cuatro deudos y sobrinos suyos que lo llevaban de brazo. Y como Cortés vio y entendió y le dijeron que venía el gran Montezuma, se apeó del caballo, y desde que llegó cerca de Montezuma, a una se hicieron grandes acatos. El Montezuma le dio el bienvenido, y nuestro Cortés le respondió con doña Marina que él fuese el muy bien estado; y paréceme que Cortés, con la lengua doña Marina, que iba junto a Cortés, le daba la mano derecha, y Montezuma no la quiso y se la dio a Cortés. Y entonces sacó Cortés un collar que traía muy a mano de unas piedras de vidrio, que ya he dicho que se dicen margaritas, que tienen dentro de sí muchas labores y diversidad de colores y venía ensartado en unos cordones de oro con almizque porque diesen buen olor, y se le echó al cuello el gran Montezuma, y cuando se le puso le iba [a] abrazar, y aquellos grandes señores que iban con Montezuma le tuvieron el brazo a Cortés que no le abrazase, porque lo tenían por menosprecio.

Y luego Cortés con la lengua doña Marina le dijo que holgaba ahora su corazón en haber visto un tan gran príncipe, y que le tenía en gran merced la venida de su persona a recibirle y las mercedes que le hace a la contina. Entonces Montezuma le dijo otras palabras de buen comedimiento, y mandó a dos de sus sobrinos de los que le traían de brazo, que era el señor de Tezcuco y el señor de Cuyacán, que se fuesen con nosotros hasta aposentarnos, y Montezuma con los otros dos sus parientes, Cuedlavaca [*Cuitláhuac*] y el señor de Tacuba, que le acompañaban, se volvió a la ciudad, y también se volvieron con él todas aquellas grandes compañías de caciques y principales que le habían venido a acompañar; y cuando se volvían con su señor estábamoslos mirando cómo iban todos los ojos puestos en tierra, sin mirarle, y muy arrimados a la pared, y con gran acato le acompañaban; y así tuvimos lugar nosotros de entrar por las calles de México sin tener tanto embarazo.

Quiero ahora decir la multitud de hombres y mujeres y muchachos que estaban en las calles y azoteas y en canoas en aquellas acequias que nos salían a mirar. Era cosa de notar, que ahora que lo estoy escribiendo se me representa todo delante de mis ojos como si ayer fuera cuando esto pasó, y considerada la cosa, es gran merced que Nuestro Señor Jesucristo fue servido darnos gracia y esfuerzo para osar entrar en tal ciudad y me haber

guardado de muchos peligros de muerte, como adelante verán. Doile muchas gracias por ello, que a tal tiempo me ha traído para poderlo escribir, y aunque no tan cumplidamente como convenía y se requiere. Y dejemos palabras, pues las obras son buen testigo de lo que digo en alguna de estas partes, y volvamos a nuestra entrada en México, que nos llevaron [a] aposentar a unas grandes casas donde había aposentos para todos nosotros, que habían sido de su padre del gran Montezuma, que se decía Axayaca [*Axayácatl*], adonde, en aquella sazón, tenía Montezuma sus grandes adoratorios de ídolos y tenía una recámara muy secreta de piezas y joyas de oro, que era como tesoro de lo que había heredado de su padre Axayaca, que no tocaba en ello. Y asimismo nos llevaron [a] aposentar [a] aquella casa por causa que, como nos llamaban *teules* y por tales nos tenían, que estuviésemos entre sus ídolos como *teules* que allí tenían. Sea de una manera o sea de otra, allí nos llevaron, donde tenían hechos grandes estrados y salas muy entoldadas de paramentos de la tierra para nuestro capitán, y para cada uno de nosotros otras camas de esteras y unos toldillos encima, que no se da más cama por muy gran señor que sea, porque no las usan; y todos aquellos palacios, muy lucidos y encañados y barridos y enramados.

Y como llegamos y entramos en un gran patio, luego tomó por la mano el gran Montezuma a nuestro capitán, que allí le estuvo esperando, y le metió en el aposento y sala adonde había de posar, que le tenía muy ricamente aderezada para según su usanza, y tenía aparejado un muy rico collar de oro de hechura de camarones, obra muy maravillosa, y el mismo Montezuma se le echó al cuello a nuestro capitán Cortés, que tuvieron bien que mirar sus capitanes del gran favor que le dio. Y después que se lo hubo puesto Cortés le dio las gracias con nuestras lenguas [*léase nuestros intérpretes*], y dijo Montezuma: "Malinche: en vuestra casa estáis vos y vuestros hermanos; descansa." Y luego se fue a sus palacios, que no estaban lejos, y nosotros repartimos nuestros aposentos por capitánias, y nuestra artillería asentada en parte conveniente, y muy bien platicado el orden que en todo habíamos de tener y estar muy apercebidos, así los de a caballo como todos nuestros soldados. Y nos tenían aparejada una comida muy suntuosa, a su uso y costumbre, que luego comimos. Y fue ésta nuestra venturosa y atrevida entrada en la gran ciudad de Tenustitlán México, a ocho días del mes de noviembre, año de Nuestro Salvador Jesucristo de mil quinientos diecinueve años. Gracias a Nues-

tro Señor Jesucristo por todo, y puesto que no vaya [sic] expresado otras cosas que había que decir, perdónenme sus mercedes que no lo sé mejor decir por ahora hasta su tiempo. Y dejemos de más pláticas, y volvamos a nuestra relación de lo que más nos avino, lo cual diré adelante⁴⁷⁹.

Era el gran Montezuma de edad de hasta cuarenta años y buena estatura y bien proporcionado, y cenefo, y pocas carnes, y el color ni muy moreno, sino propio color y matiz de indio, y traía los cabellos no muy largos, sino cuanto le cubrían las orejas, y pocas barbas, prietas y bien puestas y ralas, y el rostro algo largo y alegre, y los ojos de buena manera, y mostraba en su persona, en el mirar, por un cabo amor y cuando era menester gravedad; era muy pulido y limpio; bañábase cada día una vez, a la tarde; tenía muchas mujeres por amigas, hijas de señores, puesto que tenía dos grandes cacicas por sus legítimas mujeres, que cuando usaba con ellas era tan secretamente que no lo alcanzaban a saber sino alguno de los que le servían. Era muy limpio de sodomías; (...)

(...)
En el comer, le tenían sus cocineros sobre treinta maneras de guisados, hechos a su manera y usanza, y teníanlos puestos en braseros de barro chicos debajo, porque no se enfriasen, y de aquello que el gran Montezuma había de comer guisaban más de trescientos platos, sin más de mil para la gente de guarda; y cuando habían de comer salíase Montezuma algunas veces con sus principales y mayordomos y le señalaban cuál guisado era mejor, y de qué aves y cosas estaba guisado, y de lo que le

479 *Ibid.*, Cap. LXXXVIII, pp. 148-150. En el castellano de nuestro soldado historiador (y de su época en general), la locución "puesto que" muy rara vez tiene significado causal como en la actualidad (equivalente a "porque", "dado que", "ya que", etc.), sino que casi siempre tiene un valor adversativo, por lo que significa "aunque", "a pesar de que", "no obstante que", etc. Ejemplos de este uso los tenemos, entre muchos otros, en el primer párrafo de esta cita (vide *supra*, p. 311): "...y puesto que es bien ancha [la calzada de Iztapalapa], toda iba llena de aquellas gentes que no cabían..."; en el segundo párrafo de la cita 474 (vide *supra*, p. 307): "...el *cu* mayor [la gran pirámide de Cholula, que es el edificio de mayor volumen del mundo], era de más altor que el de México, puesto que era muy suntuoso y alto el *cu* mexicano..."; y en el primer párrafo de la cita 480 (en esta página): "...tenía muchas mujeres por amigas, hijas de señores, puesto que tenía dos grandes cacicas por sus legítimas mujeres..." (la aclaración es mía).

decían de aquello había de comer, y cuando salía a verlo eran pocas veces y como por pasatiempo. ...Cotidianamente le guisaban gallinas, gallos de papada [*guajolotes o pavos*], faisanes, perdices de la tierra, codornices, patos mansos y bravos, venado, puerco de la tierra, pajaritos de caña, y palomas y liebres y conejos, y muchas maneras de aves y cosas que se crían en esta tierra, que son tantas que no las acabaré de nombrar tan presto. (...)

(...) ...Y él sentado en un asentadero bajo, rico y blando, y la mesa también baja, hecha de la misma manera de los sentadores; y allí le ponían sus manteles de mantas blancas y unos pañizuelos algo largos de lo mismo, y cuatro mujeres muy hermosas y limpias le daban agua a manos en unos como a manera de aguamaniles hondos, que llaman *xicales*; le ponían debajo, para recoger el agua, otros a manera de platos, y le daban sus toallas, y otras dos mujeres le traían el pan de tortillas. Y ya que encomenzaba a comer echábanle delante una como puerta de madera muy pintada de oro, porque no le viesen comer, y estaban apartadas las cuatro mujeres aparte; y allí se le ponían a sus lados cuatro grandes señores viejos y de edad, con quien Montezuma de cuando en cuando platicaba y preguntaba cosas; y por mucho favor daba a cada uno de estos viejos un plato de lo que él más le sabía, y decían que aquellos viejos eran sus deudos muy cercanos y consejeros y jueces de pleitos, y el plato y manjar que les daba Montezuma comían en pie y con mucho acato, y todo sin mirarle a la cara. Servíase con barro de Cholula, uno colorado y otro prieto.

Mientras que comía, ni por pensamiento habían de hacer alboroto ni hablar alto los de su guarda, que estaban en las salas, cerca de la de Montezuma. Traíanle fruta de todas cuantas había en la tierra, mas no comía sino muy poca de cuando en cuando. Traían en unas como a manera de copas de oro fino con cierta bebida hecha del mismo cacao; decían que era para tener acceso con mujeres, y entonces no mirábamos en ello; mas lo que yo ví que traían sobre cincuenta jarros grandes, hechos de buen cacao, con su espuma, y de aquello bebía, y las mujeres le servían al beber con gran acato, y algunas veces al tiempo de comer estaban unos indios corcovados, muy feos, porque eran chicos de cuerpo y quebrados por medio los cuerpos, que entre ellos eran chocarreros, y otros indios que debieran ser truhanes, que le decían gracias, y otros que le cantaban y bailaban, porque Montezuma era aficionado a placeres y cantares...

(...) Digo que había tanto, que escribir cada cosa por sí, que yo no sé por dónde comenzar, sino que estábamos admirados del gran concierto y abasto que en todo tenía, y más digo, que se me había olvidado... tortillas amasadas con huevos y otras cosas sustanciosas, y eran muy blancas las tortillas, y traíanselas en unos platos cobijados con sus paños limpios, y también le traían otra manera de pan, que son como bollos largos hechos y amasados con otra manera de cosas sustanciales [¿tamales?], y pan pachol, que en esta tierra así se dice, que es a manera de unas obleas [¿tostados o totopos?]; también le ponían en la mesa tres cañutos [pipas] muy pintados y dorados, y dentro tenían liquidámbar revuelto con unas hierbas que se dice tabaco, y cuando acababa de comer, después que le habían bailado y cantado y alzado la mesa, tomaba el humo de uno de aquellos cañutos, y muy poco, y con ello se adormía.

(...) Acuérdomé que era en aquel tiempo su mayordomo mayor un gran cacique, que le pusimos por nombre Tapia, y tenía cuenta de todas las rentas que le traían a Montezuma con sus libros, hechos de su papel, que se dice *amal* [ámatl o amate], y tenían de estos libros una gran casa de ellos. ...Tenía Montezuma dos casas llenas de todo género de armas, y muchas de ellas ricas, con oro y pedrería...

Dejemos esto y vamos a la casa de aves... (...) ...Y de todas estas aves les pelaban las plumas en tiempos que para ello era conveniente, y tornaban a pelear... Y en aquella casa que dicho tengo había un gran estanque de agua dulce... y también en aquel estanque había otras muchas raleas de aves que siempre estaban en el agua.

Dejemos esto y vamos a otra gran casa donde tenían muchos ídolos y decían que eran sus dioses bravos, y con ellos todo género de alimañas, de tigres y leones... y otras alimañas chicas, y todas estas carniceras se mantenían con carne...

Pues más tenían en aquella maldita casa muchas víboras y culebras emponzoñadas... y estas culebras y alimañas tenían ofrecidas [a] aquellos sus ídolos bravos para que estuviesen en su compañía. Digamos ahora las cosas infernales, cuando bramaban los tigres y leones, y aullaban los adives y zorros, y silbaban las sierpes, era grima oírlo y parecía infierno.

Pasemos adelante y digamos de los grandes oficiales que tenía de cada oficio que entre ellos se usaban. Comencemos por lapidarios y plateros de oro y plata y todo vaciadizo, que en nuestra España los grandes plateros tienen que mirar en ello,

y de éstos tenía tantos y tan primos en un pueblo que se dice Escapuzalco [*Azcapotzalco*] una legua de México. Pues labrar piedras finas y *chalchiuts* [*chalchihuites*], que son como esmeraldas, otros muchos grandes maestros. Vamos adelante a los grandes oficiales de labrar y asentar de pluma, y pintores y entalladores muy sublimados, que por lo que ahora hemos visto la obra que hacen, tendremos consideración en lo que entonces labraban; que tres indios hay ahora en la ciudad de México tan primísimos en su oficio de entalladores y pintores, que se dicen Marcos de Aquino y Juan de la Cruz y el Crespillo, que si fueran en el tiempo de aquel antiguo o afamado Apeles, o de Micael Angel, o Berruguete, que son de nuestros tiempos, también les pusieran en el número de ellos. Pasemos adelante y vamos a las indias tejedoras o labranderas, que le hacían tanta multitud de ropa fina con muy grandes labores de plumas. (...) Pasemos adelante y digamos de la gran cantidad que tenía el gran Montezuma de bailadores y danzadores, y otros que traen un palo con los pies, y de otros que vuelan cuando bailan por alto, y de otros que parecen como matachines, y éstos eran para darle placer. Digo que tenía un barrio de éstos que no entendían en otra cosa. Pasemos adelante y digamos de los oficiales que tenía de canteros y albañiles, carpinteros, que todos entendían en las obras de sus casas; también digo que tenía tantas cuantas quería.

No olvidemos las huertas de flores y árboles olorosos, y de los muchos géneros que de ellos tenía, y el concierto y paseaderos de ellas, y de sus albercas y estanques de agua dulce; cómo viene el agua por un cabo y va por otro, y de los baños que dentro tenía, y de la diversidad de pajaritos chicos que en los árboles criaban, y de qué yerbas medicinales y de provecho y que en ellas tenía era cosa de ver, y para todo esto muchos hortelanos, y todo labrado de cantería y muy encalado, así baños como paseaderos, y otros retretes y apartamientos como cenaderos, y también adonde bailaban y cantaban; y había tanto que mirar en esto de las huertas como en todo lo demás, que no nos hartábamos de ver su gran poder...⁴⁸⁰

480 *Ibid.*, Cap. XCI, pp. 154-158. En el primer párrafo de esta cita menciona Bernal, en forma encomiástica por cierto, el baño que diariamente tomaba Moctezuma, lo cual me supiere comentar que el aseo personal, y en particular el baño frecuente, eran hábitos muy difundidos entre nuestros "salvajes" indígenas y acabaron por resultar insoportables

Como había ya cuatro días que estábamos en México y no salía el capitán ni ninguno de nosotros de los aposentos, excepto a las casas y huertas, nos dijo Cortés que sería bien ir a la plaza mayor y ver el gran adoratorio de su Uichilobos [*Huitzilopochtli*]... Y Montezuma como lo supo envió a decir que fuésemos mucho en buena hora, y por otra parte temió no le fuésemos a hacer algún deshonor en sus ídolos, y acordó de ir él en persona con muchos de sus principales...

(...) ...A caballo nuestro capitán con todos los demás que tenían caballo, y la más parte de nuestros soldados muy apercebidos, fuimos al Tatlulco [*Tlatelolco*]. Iban muchos caciques que Montezuma envió para que nos acompañasen; y desde que llegamos a la gran plaza, que se dice el Tatlulco, como no habíamos visto tal cosa, quedamos admirados de la multitud de gente y mercaderías que en ella había y del gran concierto y regimiento que en todo tenían. Y los principales que iban con nosotros nos lo iban mostrando; cada género de mercaderías estaban por sí, y tenían situados y señalados sus asientos. Comencemos por los merca-

para la mentalidad hispánica (y la europea en general), cuyos peculiares conceptos en esta materia nos resultan a su vez incomprendibles a los americanos, sobre todo considerando que las progresistas culturas europeas descienden, en mayor o menor grado, de una cultura madre -la romana- que llevó el hábito del baño casi a los extremos de la manía. Ya podemos imaginarnos el estupor y hasta la consternación que en el olfato de aquellos pulcros indios debió de producir el olor de semejantes dises-conquistadores, herméticamente enlatados en sus corazas y armaduras (ultramarinos finos...), marchando y peleando a brazo partido sin cesar y sin bañarse durante semanas y quizá meses enteros. Aquello sí que fue el encuentro de *dos mundos*... Y una vez establecida la dominación hispana en nuestro país, las autoridades virreinales y los misioneros lucharon denodadamente, con base en argumentos "morales", por erradicar tan "perniciosa" costumbre, con distinto éxito en las diferentes regiones. Hubo desde entonces, sin embargo, ilustrados médicos españoles que se interesaron no sólo en las excelencias de la medicina herbolaria prehispánica (muy superior a la medicina europea de la época), sino también en las virtudes higiénicas y aun curativas de ciertos métodos indígenas para baños de vapor, como el del *temazcal* (del náhuatl *temazcalli*, la casa del baño), pequeña construcción de piedras en forma semiesférica, parecida a un horno de pan, en la que hasta nuestros días se practican técnicas sorprendentemente semejantes en algunos aspectos a las de la sauna húmeda finlandesa, pues el vapor se obtiene rociando agua sobre varias piedras previamente calentadas con leña, y el bañista se flagela con ciertas clases de ramas. Particularmente en algunas zonas rurales del Estado de Puebla, en los corrales de humildes chozas, me ha cabido en suerte conocer preciosos

deres de oro y plata y piedras ricas y plumas y mantas y cosas labradas, y otras mercaderías de indios esclavos y esclavas; digo que traían tantos de ellos a vender [a] aquella gran plaza como traen los portugueses los negros de Guinea, y traíanlos atados en unas varas largas con colleras a los pescuezos, porque no se les huyesen, y otros dejaban sueltos. Luego estaban otros mercaderes que vendían ropa más basta y algodón y cosas de hilo torcido, y cacahuateros que vendían cacao, y de esta manera estaban cuantos géneros de mercaderías hay en toda la Nueva España, puesto por su concierto de la manera que hay en mi tierra, que es Medina del Campo, donde se hacen las ferias, que en cada calle están sus mercaderías, por sí; así estaban en esta gran plaza, y los que vendían mantas de *henequén* y sogas y *cotaras*, que son los zapatos que calzan y hacen del mismo árbol, y raíces muy dulces cocidas [*úcamotes con miel?*], y otras *rebusterías* [*dulces o repostería*], que sacan del mismo árbol, todo estaba en una parte de la plaza en su lugar señalado; y cueros de tigres [*jaguares*], de leones [*pumas*] y de nutrias, y de adives [*coyotes*] y de venados y de otras alimañas, tejones y gatos monteses, de ellos adobados, y otros sin adobar, estaban en otra parte, y otros géneros de cosas y mercaderías.

Pasemos adelante y digamos de los que vendían frijoles y chíca y otras legumbres y yerbas a otra parte. Vamos a los que vendían gallinas, gallos de papada, conejos, liebres, venados y anadones, perrillos y otras cosas de este arte, a su parte de la plaza. Digamos de las fruterías, de las que vendían cosas cocidas, *mazamorreras* y malcocinado, también a su parte. Pues todo género de loza, hecha de mil maneras, desde tinajas grandes y jarrillos chicos, que estaban por sí aparte; y también los que vendían miel y melcochas y otras golosinas que hacían como nuegados. Pues los que vendían madera, tablas, cunas y vigas y tajos y bancos, todo por sí. Vamos a los que vendían leña, ocote, y otras cosas de esta manera. Qué quieren más que diga que, hablando con acato, también vendían muchas canoas llenas de yenda [*excremento*] de hombres, que tenían en los esteros cerca de la plaza,

ejemplares de temazcales aún en uso, cada día más escasos por desgracia, y los he rescatado mediante la magia de la fotografía, para memoria mínima de un enorme legado cultural que irreflexivamente hemos ido dejando extinguir bajo nuestra indolente mirada, ávida, en cambio, de progreso extranjerizante.

y esto era para hacer sal o para curtir cueros, que sin ella dicen que no se hacía buena. Bien tengo entendido que algunos señores se reirán de esto; pues digo que es así; y más digo que tenían por costumbres que en todos los caminos tenían hechos de cañas o pajas o yerba, porque no los viesan los que pasasen por ellos; allí se metían si tenían ganas de purgar los vientres, porque no se les perdiese aquella suciedad. Para qué gasto yo tantas palabras de lo que vendían en aquella gran plaza, porque es para no acabar tan presto de contar por menudo todas las cosas, sino que papel, que en esta tierra llaman *amal*, y unos cañutos de olores con liquidámbar, llenos de tabaco, y otros unguentos amarillos y cosas de este arte vendían por sí; y vendían mucha grana debajo los portales que estaban en aquella gran plaza. Había muchos herbolarios y mercaderías de otra manera; y tenían allí sus casas, adonde juzgaban, tres jueces y otros como alguaciles ejecutores que miraban las mercaderías. Olvidado se me había la sal y los que hacían navajas de pedernal, y de cómo las sacaban de la misma piedra. Pues pescaderas y otros que vendían unos panecillos que hacen de una como lama que cogen de aquella gran laguna, que se cuaja y hacen panes de ello que tienen un sabor a manera de queso; y vendían hachas de latón y cobre y estaño, y jicaras, y unos jarros muy pintados, de madera hechos.

Ya querría haber acabado de decir todas las cosas que allí se vendían, porque eran tantas de diversas calidades, que para que lo acabáramos de ver e inquirir, que como la gran plaza estaba llena de tanta gente y toda cercada de portales, en dos días no se viera todo. Y fuimos al gran *cu*, y ya que íbamos cerca de sus grandes patios, y antes de salir de la misma plaza estaban otros muchos mercaderes, que, según dijeron, eran de los que traían a vender oro en granos como lo sacan de las minas, metido el oro en unos canutillos delgados de los de ansarones de la tierra, y así blancos porque se pareciese el oro por de fuera; y por el largor y gordor de los canutillos tenían entre ellos su cuenta qué tantas mantas o qué *xiquipiles* [*medidas*] de cacao valía, o qué esclavos u otra cualesquiera cosas a que lo trocaban.

Y así dejamos la gran plaza sin más verla y llegamos a los grandes patios y cercas donde está el gran *cu*; tenía antes de llegar a él un gran circuito de patios, que me parece que eran más que la plaza que hay en Salamanca, y con dos cercas alrededor, de calicanto, y el mismo patio y sitio todo empedrado de piedras grandes, de losas blan-

cas y muy lisas, y adonde no había de aquellas piedras estaba encalado y bruído y todo muy limpio, que no hallaran una paja ni polvo en todo él. (...)

Y así como llegamos salió Montezuma de un adoratorio, adonde estaban sus malditos ídolos, que era en lo alto del gran *cu*, y vinieron con él dos *papas* [*sacerdotes*], y con mucho acato que hicieron a Cortés y a todos nosotros, le dijo: "Cansado estaréis, señor Malinche, de subir a este nuestro gran templo". Y Cortés le dijo con nuestras lenguas, que iban con nosotros, que él ni nosotros no nos cansábamos en cosa ninguna. Y luego le tomó por la mano y le dijo que mirase su gran ciudad y todas las más ciudades que había dentro en el agua, y otros muchos pueblos alrededor de la misma laguna, en tierra; y que si no había visto muy bien su gran plaza, que desde allí la podría ver muy mejor, y así lo estuvimos mirando, porque desde aquel grande y maldito templo estaba tan alto que todo lo señoreaba muy bien... Y veíamos el agua dulce que venía de Chapultepec, de que se proveía la ciudad... y veíamos en aquella gran laguna tanta multitud de canoas, unas que venían con bastimentos y otras que volvían con cargas y mercaderías... y veíamos en aquellas ciudades *cúes* y adoratorios a manera de torres y fortalezas, y todas blanqueando, que era cosa de admiración, y las casas de azoteas, y en las calzadas otras torrecillas y adoratorios que eran como fortalezas. Y después de bien mirado y considerado todo lo que habíamos visto, tornamos a ver la gran plaza y la multitud de gente que en ella había, unos comprando y otros vendiendo, que solamente el rumor y zumbido de las voces y palabras que allí había sonaba más que de una legua, y entre nosotros hubo soldados que habían estado en muchas partes del mundo, y en Constantinopla, y en toda Italia y Roma, y dijeron que plaza tan bien compasada y con tanto concierto y tamaña y llena de tanta gente no la habían visto⁴⁸¹.

481 *Ibid.*, Cap. XCII, pp. 158-161. En su nota 68 (p. 149), J. Ramírez Cabañas comenta que la palabra *cutara* es de origen caribe, y en Cuba se traduciría como "chancleta". Quiero agregar que Bernal -como de costumbre- la deforma, y la aplica para designar el calzado (*caclli* en náhuatl) de los indios mexicanos, más o menos equivalente a los actuales "cacles" o "guaraches", sandalias de cuero algo parecidas a las cólidas y casi iguales a las *crepidae* o *soleae* de los antiguos romanos. Además, unas veces les llama *colanas*, como en el segundo párrafo de esta cita (vide *supra*, p. 320), y otras *colanas* (vide *supra*, tercer

(...) ¡Oh, qué cosa tan trabajosa es ir a descubrir tierras nuevas, y de la manera que nosotros nos aventuramos! No se puede ponderar, sino los que han pasado por estos excesivos trabajos⁴⁸².

Muchas veces, ahora que soy viejo, me paro a considerar las cosas heroicas que en aquel tiempo pasamos, que me parece las veo presentes, y digo que nuestros hechos que no los hacíamos nosotros, sino que venían todos encaminados por Dios; porque, ¿qué hombres [ha] habido en el mundo que osasen entrar cuatrocientos soldados (y aun no llegá-bamos a ellos), en una fuerte ciudad como es Méxi-co, que es mayor que Venecia, estando apartados de nuestra Castilla sobre más de mil quinientas le-guas...?⁴⁸³

Un abismo de diferencia separa a los bárbaros salvajes y de pocos alcances descritos por Vitoria en su octavo título, de estos indios de prodigiosa cultura, rememorada, como testi-

párrafo de la cita 479, p. 312). En cuanto a la palabra *papa*, con la que constantemente se refiere Bernal a los sacerdotes indígenas (así, por ejemplo, en mi página 322), aclara Ramírez Cabañas (en su nota 4, p. 7) que es corrupción del náhuatl *papahuaque*, "los que tienen los cabellos enmarañados y largos". El mismo Bernal (Cap. XCII, p. 163) describe así a los repugnantes sacerdotes de los templos de Tlatelolco: "...En cada casa o *cu* y adoratorio que he dicho estaban *papas* con sus vestiduras largas de mantas prietas y las capillas largas asimismo, como de dominicos, que también tiraban un poco a las de los canónigos, y el cabello muy largo y hecho que no se puede esparcir ni des-enebrar, y todos los más sacrificadas las orejas, y en los mismos cabellos mucha sangre". Cuando en 1517 vino por primera vez a estas tierras con la expedición a la que justamente se atribuye el descubrimiento de México, la de Francisco Hernández de Córdoba, los sacerdotes mayas que Bernal conoció en Campeche no eran más agradecidos que sus colegas aztecas: "...En aquel instante salieron de otra casa, que era su adoratorio de ídolos, diez indios que traían las ropas de mantas de algodón largas, que les daban hasta los pies, y eran blancas, y los cabellos muy grandes, llenos de sangre revuelta con ellos, que no se pueden desparcir ni aun peinar si no se cortan; los cuales indios eran sacerdotes de ídolos, que en la Nueva España comúnmente se llaman *papas*, y así los nombraré de aquí en adelante" (Cap. III, p. 7).

482 *Ibid.*, Cap. V, p. 10.

483 *Ibid.*, Cap. XCV, p. 171.

go presencial, por nuestro gran conquistador-cronista Bernal Díaz del Castillo, con una muy humana mezcla de admiración y desconcierto que perduraron hasta los días de su vejez, cuando se decidió a tomar la pluma para deshacer los errores, exageraciones y mentiras que ya circulaban por todas partes, y legar a la posteridad el relato verdadero de una auténtica epopeya en la que él fue uno de los actores principales y a la que hay que reconocer una grandeza y un heroísmo sin igual en la historia, muy a pesar de los actos de perfidia, de codicia y de crueldad que por desgracia la mancillaron.

Desde el momento mismo en que sus pies pisaron por vez primera lo que después sería la Nueva España y hoy nuestro México, los conquistadores españoles se dieron cuenta de la nueva clase de gente y de civilizaciones a las que tendrían que enfrentarse, acostumbrados como estaban a los atrasados aborígenes de Cuba y las Antillas en general:

...Venían estos indios vestidos con camisetas de algodón como jaquetas, y cubiertas sus vergüenzas con unas mantas angostas, que entre ellos llaman *masteles*; y tuvimoslos por hombres de más razón que a los indios de Cuba, porque andaban los de Cuba con las vergüenzas de fuera, excepto las mujeres, que traían hasta los muslos unas ropas de algodón que llaman *naguas*.

(...) Y cuando el cacique nos vio en tierra y que no íbamos a su pueblo, dijo otra vez por señas al capitán que fuésemos con él a sus casas... y comenzamos a caminar por donde el cacique iba con otros muchos indios que le acompañaban. Y yendo de esta manera, cerca de unos montes breñosos comenzó a dar voces el cacique para que saliesen a nosotros unos escuadrones de indios de guerra que tenía en celada para matarnos; y a las voces que dio, los escuadrones vinieron con gran furia y presteza y nos comenzaron a flechar, de arte que

de la primera rociada de flechas nos hirieron quince soldados; y traían armas de algodón que les daba a las rodillas, y lanzas y rodelas, y arcos y flechas, y hondas y mucha piedra, y con sus penachos; y luego, tras las flechas, se vinieron a juntar con nosotros pie con pie, y con las lanzas a manteniendo nos hacían mucho mal. Mas quiso Dios que luego les hicimos huir, como conocieron el buen cortar de nuestras espadas y de las ballestas y escopetas; por manera que quedaron muertos quinientos de ellos.

Y un poco más adelante donde nos dieron aquella refriega estaba una placeta y tres casas de cal y canto, que eran cúes y adoratorios donde tenían muchos ídolos de barro... Y después que lo hubimos visto, así el oro como las casas de cal y canto, estábamos muy contentos porque habíamos descubierto tal tierra; porque en aquel tiempo ni era descubierto el Perú ni aun se descubrió de ahí a veinte años⁴⁸⁴.

484 *Ibid.*, Cap. II, pp. 5-6. Bernal comete dos errores al decir que los taparrabos de estos indígenas son designados entre ellos con el vocablo *mastel*, en primer lugar porque se trata de indios mayas y la palabra es de origen náhuatl; y en segundo porque su forma correcta es *máxtlatl* (*máxtle*) y él la corrompe, obediendo a su propósito constante de castellanizar las voces autóctonas.

Los hechos narrados en este pasaje ocurrieron, según mis cuentas (con base en los datos que el mismo Bernal proporciona), los días 4 y 5 de marzo de 1517 (primer y segundo párrafos de la cita, respectivamente). Esta expedición, que era la de Francisco Hernández de Córdoba, avistó por primera vez tierra mexicana en el extremo noreste de la península de Yucatán, en un lugar que los descubridores bautizaron como Punta de Cotoche (hoy Cabo Cotoche), el día primero de marzo de 1517 (Bernal no menciona expresamente esta fecha, pero dice que la armada partió del puerto cubano de Axaruco -hoy Jaruco, cerca de La Habana- el 8 de febrero, y llegó a este paraje "pasados veintidós días" de navegación). Los navios estuvieron tres días fondeados cerca de la costa, hasta que el 4 de marzo por la mañana recibieron la visita de numerosos indios que se acercaron en diez grandes piraguas. Sin temor alguno estuvieron observando con detenimiento y admiración los barcos españoles, que debieron de parecerles gigantescos, e incluso una treintena de ellos, encabezados por su cacique, subieron a la nao capitana, fueron obsequiados con sendos sartalejos de cuentas verdes y anduvieron largo rato curioseándola. Este *primer encuentro formal* entre España y México (*lato sensu*) fue amistoso sólo en apariencia, como narra el propio Bernal, pues aquellos bravos mayas intuyeron de inmediato las verdaderas intenciones de dominación que traían los extraños visitantes, y la desigual escaramuza que a continuación se produjo no fue más que el preludio del tremendo choque militar y cultural que se avecinaba. Así se inició la ya larga historia de las radicales y com-

Si a estos primeros exploradores ibéricos los indios de Yucatán les parecieron "hombres de más razón" por el simple hecho de que tenían la decencia de cubrir sus "vergüenzas", en poco tiempo comprobarían que las grandes civilizaciones continentales cubrían y abarcaban muchísimas cosas más y que

plejas relaciones hispano-mexicanas, entrañablemente entretnejidas de profundos amores no siempre confesados y de ásperos rencores aún no desvanecidos, que han hecho de nosotros lo que realmente somos -bueno y malo- y nos orillan a la vital paradoja -veladamente orgullosa de sí misma- de pelear hasta por la equis de nuestro nombre y tener que expresar en mexicanísimo español los gallardos requiebros, las justas querellas y aun los pasionales denuestos que el recuerdo y la íntima presencia de la Madre Patria seguirán inspirándonos para siempre.

Dije que fue éste el primer encuentro *formal* entre los españoles y los antiguos mexicanos, porque se trataba de una aventura emprendida con el deliberado propósito de descubrir nuevas tierras; pero no hay que olvidar que desde 1511 vivían entre los mayas dos españoles, andaluces ambos, que junto con otros catorce hombres y dos mujeres, cuando se dirigían del Darién (Panamá o la Tierra Firme) a la isla de La Española (Santo Domingo), llegaron en calidad de náufragos a la costa oriental de la península de Yucatán, en el actual Estado de Quintana Roo: eran ellos Jerónimo de Aguilar (de Écija, provincia de Sevilla) y Gonzalo Guerrero (marinero originario del puerto de Palos, provincia de Huelva). El primero, que era clérigo con "órdenes de Evangelio" (aún no presbítero o sacerdote), logró evadirse antes de ser sacrificado a los ídolos, se refugió con un cacique que lo conservó como esclavo, y a principios de marzo de 1519 fue rescatado casi de milagro por la expedición de Hernán Cortés, a quien prestó valiosísimos servicios como intérprete en coordinación con la Malinche (que era bilíngüe, pues dominaba el maya y el náhuatl, y después aprendió a la perfección el castellano). El segundo se aclimató de tal manera que "tenía labrada la cara y horadadas las orejas y el bezo de abajo", llegó a ser capitán y cacique de los propios indios en cuyo poder había caído, rehusó ser rescatado por Cortés y hasta guerreó en contra de sus antiguos compatriotas, quienes, por supuesto, lo juzgaron un traidor descastado. Nosotros debemos considerarlo el primer español naturalizado mexicano y el padre de nuestro mestizaje, pues se casó con una india, hija de un cacique según parece, y con ella procreó (por lo menos) tres vástagos de los que se sentía orgulloso ("Y ya veis estos mis hijitos cuán bonicos son", le argumentó a su paisano Aguilar) y por cuyo amor decidió quedarse acá para siempre. En mi nota 159 (vide *supra*, pp. 125-126), en la que me refiero a estos interesantes personajes, por andar confiando en la memoria y en fuentes de segunda mano, incurri en dos errores -aunque no graves- que ahora corrijo: Aguilar y Guerrero llegaron juntos a Yucatán, víctimas del mismo naufragio, y no por separado como allá doy a entender; y los dos vivían no en la isla

sus proezas culturales iban mucho más allá de los taparrabos de cuyo uso prescindían -a lo mejor por pura comodidad- los buenazos y despreocupados indios antillanos, que vivían sumidos en el milenarismo y placentero letargo del "buen salvaje" y mataban los siglos de su ocio fumando con fruición exquisitos tabacos y gozando en plenitud de la lujuriente naturaleza de su entorno, hasta que de repente les llegaron los industrioses hombres blancos y los condenaron a muerte con el trabajo.

Debemos recordar, además, que los mayas que conocieron los españoles se encontraban ya en la cima de la decadencia y no eran más que la tenue sombra de la maravillosa cultura que luego asombraría a Occidente y les valdría el título de "los griegos de América". Por ello, la sorpresa y la admiración experimentadas por los barbados invasores fueron subiendo de tono.

de Cozumel, como allá digo de Aguilar y se lee de ambos en ciertos libros, sino tierra adentro, en dos pueblos cercanos entre sí que se hallaban a dos días de camino desde la región del Cabo Catoche, o quizás en Isla Mujeres (que en aquel entonces los descubridores capitaneados por Cortés parecen no haber identificado como isla y haber confundido con un cabo, ya que la bautizaron como Punta de las Mujeres, debido a los numerosos ídolos de figura femenina que allí encontraron en unos templos), porque en este punto no parece muy congruente Bernal, quien hace una relación detallada de todo esto en los Caps. XXVII-XXX, pp. 39-45, desmintiendo expresamente a López de Gómara con respecto a los hechos en cuestión.

Por último, los datos que Bernal proporciona acerca del descubrimiento del Perú son del todo inexactos, pues de tomarlos al pie de la letra nos trasladaríamos hasta el año de 1537, cuando en realidad Francisco Pizarro, asociado con Diego de Almagro y el clérigo Hernando de Lúque, descubrió en 1524 las costas del reino de Quito (hoy Ecuador), perteneciente ya al imperio de los Incas. El mal tiempo, sin embargo, los forzó a regresarse a Panamá. En 1526 intentaron de nuevo la conquista, pero esta vez desistieron de ella al darse cuenta del poderío de aquel enorme imperio. Pizarro viajó a España para firmar con el Emperador Carlos V las capitulaciones para la conquista y colonización de aquellas tierras, y la empresa, que igualó en heroísmo a la conquista de México pero la superó con creces en barbarie y crueldad.

no a medida que empezaron a alejarse de la costa y fueron ascendiendo -geográfica y culturalmente- hacia la altiplanicie mexicana, encontrando a su paso pueblos cada vez más civilizados, hasta dar con sus azorados ojos, y por desgracia también con sus mortíferas armas, en el corazón del imponente valle de Anáhuac, sofisticada urdimbre de tierra y agua señoreada por la admirable síntesis de naturaleza, cultura y urbanización que se juzgaba a sí misma el ombligo de la luna y del mundo, y por eso llevaba el glorioso nombre de México-Tenochtitlan⁴⁸⁵.

dad, se acometió -por tercera vez- en 1531, culminando con la toma de Cuzco el 15 de noviembre de 1533.

- 485 El náhuatl, complejísima y refinada lengua aglutinante, reunió en este nombre teocosmogónico los siguientes vocablos, que (en forma radical o apocopada los más de ellos) podemos ir identificando de izquierda a derecha: meztli (luna), xicli (ombligo), co (sufijo locativo); tell (piedra), nochtli (tuna), li (ligadura sufónica que suele preceder a ciertas partículas) y tlan (sufijo abundancial o colectivo que denota unión de muchas cosas de la misma naturaleza). Por lo tanto, leyendo ahora de derecha a izquierda, podemos traducir: "El [divino] tunal sobre una piedra, en el que está el ombligo de la luna". Este "ombligo" o hijo de la luna es Mexicli o Mexilli, que, procreado por la luna (la noche) y el sol poniente o viejo (algo así como el Amón de los egipcios), es el sol naciente o joven (¿Atón?), divino flechador del cielo (Ithucamina) que una y otra vez da existencia a un nuevo día matando con sus cuatrocientos fleches (centzonlli = cuatrocientos o innumerables) a las cuatrocientas (innumerables) estrellas de la noche (centzonhuitznahua = los cuatrocientos dioses del sur o región de las espines, es decir, las estrellas) y triunfando así el día sobre la noche.

Mexicli (el ombligo o hijo de la luna), Tlahuizcalpantecuhlli (el señor de la casa del alba), Mixcoatl (la serpiente de nube) y Huitzilopochtli (el colibrí del sur), todos ellos guerreros o cazadores celestes, no son sino distintas advocaciones del sol naciente o joven, y por eso todos son representados por el águila real, suprema ave cazadora del cielo, que aparece sobre un nopal en el jeroglifo azteca de México-Tenochtitlan y en nuestro hermoso escudo nacional.

Las tunas del nopal representan corazones humanos, porque el águila-sol es cazadora no sólo de estrellas, sino también del corazón del hombre mediante los sacrificios humanos. De ahí que este succulento fruto se llame cuauhnochtli (la tuna del águila) cuando tiene tal simbolismo. De hecho, las tunas del alegórico nopal frecuentemente tienen la forma del corazón humano, como puede verse en muchos códices y en

A excepción de su justificada repugnancia por aquella religión efectivamente primitiva y bárbara, Bernal Díaz del Castillo, al igual que la mayoría de sus aguerridos compañeros de aventura, sintió una sincera y profunda admiración por la cultura de los pueblos conquistados, como puede comprobarse en los numerosos pasajes que de su cautivadora historia trans-

el monolito conocido como Teocalli de la Guerra Sagrada, que se exhibe en el Museo Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México; por otra parte, en la Piedra del Sol (el famoso "Calendario Azteca"), perteneciente al mismo museo, a los lados de la cara del sol aparecen las garras del águila aprisionando sendos corazones humanos.

El carácter *divino* del tunal se deduce del hecho de que, en la iconografía azteca, la piedra (*tecll*) sobre la cual se encuentra aquél, se representa a veces con forma de doble corazón humano, como puede verse en el ya mencionado Teocalli de la Guerra Sagrada, y significa "el corazón de la Tierra", según consta en la lámina 50 del *Códice Borghia*, donde el nopal brota del pecho de la diosa de la Tierra. Sin embargo, de acuerdo con otras interpretaciones, el carácter divino del tunal está explícito en la palabra *Tenochtitlan*, ya que el elemento inicial *te* no es raíz o apócope de *tecll* (piedra), sino de *teótl* (dios), etimología que, sin ser yo un nahuatlista ni mucho menos (ni siquiera un modesto nahuatlato, cosa que mucho lamento), me atrevo a considerar menos plausible, por razones no filológicas sino simplemente lógicas, ya que deja fuera a la significativa *piedra*, atributo esencial y omnipresente en el acervo iconográfico de esta extraordinaria alegoría.

La mayoría de los datos con que compuse esta exposición se encuentran en la *Enciclopedia de México*, en 12 tomos (José Rogelio Álvarez, Director); 3a. y 4a. ediciones (tomos 4 a 12, y 1 a 3, respectivamente), Enciclopedia de México, S.A., México, 1978, art. *Huitzilopochtli* (no firmado), T. 7, pp. 94-95; y art. *México-Tenochtitlan* (firmado por JOSE CORONA NUÑEZ), T. 8, p. 609. También me auxilió, principalmente para elaborar un análisis y una traducción más literales y completos del nombre de la capital azteca, de CESAR MACAZAGA ORDÓÑEZ: *Diccionario de la Lengua Náhuatl* (con términos, expresiones e inflexiones verbales de la Gramática ["Arte de la Lengua Mexicana", edición abreviada de 1754, por Ignacio de Paredes, S.J.] del jesuita florentino [radicado en Tepetzotlán] Horacio Carochoi [Drazio Carocci], 1579-1662; enriquecido con anotaciones e iconografía de códices y piezas arqueológicas); 1a. ed., Editorial Innovación, México, 1979.

Cierro esta nota haciendo destacar, por pura curiosidad, la sorprendente semejanza entre el náhuatl *teótl* y el griego *theós* (dios, en ambos casos), lo mismo que entre el sufijo locativo *co* (que en náhuatl expresa el lugar donde algo está o sucede) y el también sufijo *ko* del éuskeru (el enigmático idioma de los vascos, de estructura aglutinante como el náhuatl), que igualmente tiene valor locativo, significando

cribo y comento páginas atrás, a grado tal que las nuevas formas de vida, de civilización y de arte que se fueron revelando a su mirada le trajeron a la mente reiterados recuerdos y comparaciones con cosas y lugares del Viejo Mundo que le eran familiares por experiencia o por referencias, tales como Castilla la Vieja y Valladolid (por su parecido con Cholula), Plascencia y Talavera de la Reina (por la buena cerámica de Cholula), Venecia (a la que se asemejaba, por el lugar y la forma de su asentamiento, la gran ciudad lacustre de México-Tenochtitlan, con la diferencia de que ésta era aún más grande), los plateros, orfebres y lapidarios de España (a los que no enviaban los de México), Apeles, Miguel Angel y Berruguete (en cuyo número se contarían algunos pintores y escultores indígenas), Medina del Campo (su ciudad natal, cuyas ferias le recordó el orden con que estaban dispuestas las mercancías en el mercado de Tlatelolco), la plaza mayor de Salamanca (que no le pareció tan grande como el recinto amurallado y el circuito

lugar de origen o procedencia, como por ejemplo en el nombre de cierto grupo de cantantes y músicos navarros que quizá sólo nos resulte familiar a los muy aficionados al folklore hispano: "Los Iruñako" (los de Iruña, o sea, en cristiano, los de Pamplona). Puede tratarse de coincidencias puramente casuales, es cierto, pero resulta más sugerente (y también más romántico) tomarlas como indicios de antiquísimos contactos o incluso de un origen común entre determinados grupos humanos a los que después separaron grandes distancias geográficas, étnicas y culturales. Lo que ya sería demasiado es que se tomara esto como base para apuntar hacia una lengua madre de todas las que han existido y existen en el mundo (tan sólo las actuales se calculan en unas 3000), primero, porque en caso de haber existido tal cosa, jamás podrá demostrarse, ya que nunca se podrá disponer de documentos lingüísticos con la antigüedad suficiente para permitir una inducción seria; y segundo, porque actualmente la teoría de lo que yo llamaría el monolingüismo originario está científicamente tan en crisis como la del monogenismo, a la que se halla estrechamente vinculada.

de patios del templo mayor de Tlatelolco), Constantinopla, Roma y muchas otras ciudades de Italia y el resto del mundo (donde ninguno de sus compañeros de armas había visto algo comparable a la gran plaza de Tlatelolco por su diseño, tamaño, orden y cantidad de gente), etc. Hay incluso ocasiones en que la emoción hace que se le atropellen las palabras, y otras en las que se queda sin ellas, llegando a veces al extremo de recurrir, en sus esfuerzos descriptivos, a la fuerza expresiva que su alma española y medieval encontraba en el mundo fantástico de las novelas de caballería, como cuando dice, al entrar por la calzada de Iztapalapa, que todo aquello "parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís", y algunos hasta dudaban "si era entre sueños lo que veían", pues sorpresivamente se encontraban ante "cosas nunca oídas, ni aun soñadas". Y lo más sorprendente -para nosotros- es que medio siglo después, desde el escritorio de sus recuerdos, Bernal se queja de que "ahora todo está por el suelo, perdido, que no hay cosa", lamento que nos parece incongruente a los que sabemos que él mismo tomó parte activa en la furiosa destrucción y en la ruina definitiva de aquellas maravillas. Sólo una absoluta falta de respeto por la cultura ajena, motivada principalmente por un distorsionado celo religioso, fanático y farisaico las más de las veces (porque la devastación y la opresión de los semejantes son incompatibles con el auténtico amor cristiano), puede darnos la clave para un intento de explicación de los lamentables resultados que -por lo menos en este aspecto- tuvo aquel "encuentro de dos mundos".

Francisco de Vitoria, que murió en 1546, no tuvo la oportunidad de conocer el testimonio escrito de Bernal Díaz del Castillo, pues éste terminó de escribir su *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* en 1568, en la ciudad de Guatemala, y la primera edición se hizo en Madrid (con supresiones, alteraciones y retoques del fraile mercedario Alonso Remón) en 1632. Tampoco pudo conocer las crónicas e historias de la conquista de México que siguen en fama a la de Bernal, tales como la del controvertido Francisco López de Gómara (que fuera capellán de Hernán Cortés en España), publicada en 1552; las de Gonzalo de Illescas y Paulo Jovio, redactadas algo después que la de Gómara (y en la cual se inspiraron en buena medida, según declara Bernal en su Cap. CXXIX, p. 247); o la de Antonio de Solís y Ribadeneyra, escrita ya en pleno siglo XVII.

Sin embargo, la segunda, tercera y cuarta *Cartas de Relación* de Hernán Cortés fueron editadas respectivamente en 1522 (Sevilla), 1523 (Sevilla) y 1525 (Toledo), y pronto alcanzaron una gran difusión, pues fueron seguidas muy de cerca por otras ediciones en español, e incluso la segunda y tercera se publicaron casi de inmediato traducidas a varios idiomas europeos, incluido el latín.

(...) Y si insisto en esto de sus traducciones al latín es para poner de manifiesto la amplísima difusión que en el mundo culto europeo de la época tenían, ya que la lengua de Roma era la lengua universal de entonces. En ella, con avidez, leía todo el mundo prácticamente las maravillas de nuestro México. Como con avidez se descifran hoy

los mensajes de los Sputniks y se leerán, cuando lleguen, las cartas de relación de la Luna, o Marte, o Venus⁴⁸⁶.

Ni para qué decir que el mundo culto europeo de la época incluía, como uno de sus mejores representantes, al P. Vitoria, por lo que sería inconcebible que no hubiera conocido las celebérrimas *Cartas de Relación* del conquistador de la Nueva España (en las que, "con avidez, leía todo el mundo prácticamente las maravillas de nuestro México", como arriba dice Manuel Alcalá), sobre todo teniendo en cuenta el gran interés que siempre mostró por los asuntos de América, de los que se procuraba toda la información que podía, ya fuese oral o escrita. Por tanto, podemos afirmar casi con certeza que nuestro teólogo-jurista, antes de pronunciar (en 1539) su primera *Relección de los Indios*, consultó tan preciosas fuentes de primera mano, que ya tenían alrededor de quince años circulando impresas en varias lenguas por toda Europa. Precisamente la segunda de dichas *cartas*

es el documento que contiene la primera descripción que se haya hecho de las maravillas de México. Désiré Charnay, en su traducción francesa de París 1896, dice que es de todas "la más interesante". Yo diría que la más dramática, calificativo que Charnay reserva a la Tercera. En efecto, afirma el propio americanista francés que hay en esa Segunda carta trozos de admiración y de horror que bien pueden pertenecer a las *Mil y una noches*⁴⁸⁷.

486 MANUEL ALCALÁ: *Nota Preliminar* a HERNÁN CORTÉS: *Cartas de Relación*; s. n. de ed. (de hecho es la primera), Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuentos..."), no. 7), México, 1960, p. XVIII.

487 *Ibid.*, p. XVI.

Dejando por la paz los trozos de horror de estas "Mil y Una Noches", transcribiré algunos de los de admiración, particularmente los relativos a los portentos de la llamada "República de Tlaxcala" y de la capital del (también por analogía) "Imperio Azteca":

La cual ciudad [*Tlaxcala*] es tan grande y de tanta admiración que aunque mucho de lo que de ella podría decir dejé, lo poco que diré creo que es casi increíble, porque es muy mayor que Granada y muy más fuerte y de tan buenos edificios y de muy mucha más gente que Granada tenía al tiempo que se ganó, y muy mejor abastecida de las cosas de la tierra, que es de pan y de aves y caza y pescado de ríos y de otras legumbres y cosas que ellos comen muy buenas. Hay en esta ciudad un mercado en que casi cotidianamente todos los días hay en él de treinta mil ánimas arriba, vendiendo y comprando, sin otros muchos mercadillos que hay por la ciudad en partes. En este mercado hay todas cuantas cosas, así de mantenimiento como de vestido y calzado, que ellos tratan y puede haber; así joyerías de oro y plata y piedras y de otras joyas de plumajes, tan bien concertado como puede ser en todas las plazas y mercados del mundo. Hay mucha loza de muchas maneras y muy buena y tal como la mejor de España. Venden mucha leña y carbón y hierbas de comer y medicinales. Hay casas donde lavan las cabezas como barberos y las rapan; hay baños. Finalmente, que entre ellos hay toda la manera de buena orden y policía, y es gente de toda razón y concierto, y así que lo mejor de África no se le iguala.

Es esta provincia de muchos valles llanos y hermosos, y todos labrados y sembrados sin haber en ella cosa vacua; tiene en torno la provincia noventa leguas y más. La orden que hasta ahora se ha alcanzado que la gente de ella tiene en gobernarse, es casi como las señorías de Venecia y Génova o Pisa, porque no hay señor general de todos. Hay muchos señores y todos residen en esta ciudad, y los pueblos de la tierra son labradores y son vasallos de estos señores, y cada uno tiene su tierra por sí; tienen unos más que otros, y para sus guerras que han de ordenar júntanse todos, y todos juntos las ordenan y conciertan.

(...) Hay en esta provincia por visitación que

yo en ella mandé hacer, ciento cincuenta mil vecinos, con otra provincia pequeña que está junto con ésta que se dice Guasincango [*Huejotzingo*], que viven a la manera de éstos sin señor natural, los cuales no menos están por vasallos de vuestra alteza que estos tascalteca⁴⁸⁹.

Nótese cómo deforma Cortés el gentilicio "tlaxcaltecas" y en su lugar escribe "tascalteca" (aunque hace bien el plural conforme al náhuatl), derivándolo de su forma incorrecta de escribir "Tascaltecal" en vez de Tlaxcala, lo cual me parece un indicio más de que fue leído por Vitoria, quien llama "Talcalthedani" a los tlaxcaltecas en su séptimo título legítimo⁴⁸⁹, con una deformación que es aún más bárbara que la de Cortés y tiene visos de proceder de ella.

Esta ciudad de Churultecal [*Cholula*] está asentada en un llano, y tiene hasta veinte mil casas dentro, en el cuerpo de la ciudad, y tiene de arrabales otras tantas. (...) La gente de esta ciudad es más vestida que los de Tascaltecal, en alguna manera; porque los honrados ciudadanos de ellos todos traen albornoces encima de la otra ropa, aunque son diferenciados de los de Africa porque tienen maneras; pero en la hechura y tela y los repapejos son muy semejantes. (...) Esta ciudad es muy fértil de labranzas porque tiene mucha tierra y se riega la más parte de ella, y aun es la ciudad más hermosa de fuera que hay en España, porque es muy torreada y llana, y certifico a vuestra alteza que yo conté desde una mezquita cuatrocientos treinta y tantas torres en la dicha ciudad, y todas son de mezquitas⁴⁹⁰.

488 HERNAN CORTES: *Segunda Carta-Relación* al Emperador Carlos V; Segura de la Frontera (hoy Tepesaca, Pue.), 30 de octubre de 1520; en HERNAN CORTES: *Cartas de Relación* (op. supra cit.), pp. 33-34.

489 Vide *supra*, cita 457, p. 291.

490 H. CORTES: *op. cit.*, p. 37. Cortés seguramente se equivocó al contar las "torres" o exageró conscientemente, y de aquí nació la leyenda de

(...) Tendrá esta ciudad de Iztapalapa doce o quince mil vecinos, la cual está en la costa de una laguna salada, grande, la mitad dentro del agua y la otra mitad en la tierra firme. Tiene el señor de ella unas casas nuevas que aún no están acabadas, que son tan buenas como las mejores de España, digo de grandes y bien labradas, así de obra de cantería como de carpintería y suelos y cumplimientos para todo género de servicios de casa excepto mazonerías y otras cosas ricas que en España usan en las casas, que acá no las tienen. Tienen muchos cuartos altos y bajos, jardines muy frescos de muchos árboles y rosas olorosas; así mismo albercas de agua dulce muy bien labradas, con sus escaleras hasta lo hondo. Tiene una muy grande huerta junto a la casa, y sobre ella un mirador de muy hermosos corredores y salas, y dentro de la huerta una muy grande alberca de agua dulce, muy cuadrada, y las paredes de ella de gentil cantería, y alrededor de ella un andén de muy buen suelo ladrillado, tan ancho que pueden ir por él cuatro paseándose; y tiene de cuadra cuatrocientos pasos, que son en torno mil y seiscientos; de la otra parte del andén hacia la pared de la huerta va todo labrado de cañas con unas vergas, y detrás de ellas todo de arboledas y hierbas olorosas, y dentro de la alberca hay mucho pescado y muchas aves, así como lavancos y zarzetas y otros géneros de aves de agua, tantas que muchas veces casi cubren el agua⁴⁹¹.

...Los unos fueron a una provincia que se dice Cuzula, que es ochenta leguas de la gran ciudad de Temixtitan [*México-Tenochtitlan*], y los naturales de aquella provincia son vasallos del dicho Mutezuma; y allí les mostraron tres ríos y de todos me trajeron muestra de oro, y muy buena, aunque sacada con poco aparejo porque no tenían otros instrumentos más de aquél con que los indios lo sacan; y en el camino pasaron tres provincias, según los españoles dijeron, de muy hermosa tierra y de mu-

las 365 iglesias coloniales de Cholula, que en realidad se calculan en 159 (número nada despreciable, de cualquier manera), sumando a las 34 de la ciudad las de los pueblos auxiliares, municipios y pueblos menores del ex distrito, ranchos y haciendas (cfr. *Enciclopedia de México* [op. supra cit.], t. 3, art. *Cholula de Rivadavia*, p. 397). Pero en lo que menos se midió Cortés fue en llamar "mezquitas" a los templos indígenas, tal vez con el obscuro propósito de equiparar a los indios con los sarracenos y justificar su "cruzada" en contra de ellos.

491 *Ibid.*, p. 41.

chas villas y ciudades y otras poblaciones en mucha cantidad, y de tales y tan buenos edificios, que dicen que en España no podían ser mejores. En especial me dijeron que habían visto una casa de aposentamiento y fortaleza que es mayor y más fuerte y mejor edificada que el castillo de Burgos, y la gente de una de estas provincias que se llama Tamazulapa, era más vestida que esta otra que habemos visto, y según a ellos les pareció, de mucha razón⁴⁹².

(...) Llámase esta ciudad Tezcoco [*Texcoco*], y será de hasta treinta mil vecinos. Tienen, señor, en ella, muy maravillosas casas y mezquitas y oratorios muy grandes y muy bien labrados. Hay muy grandes mercados; (...) ...Una muy gentil casa del dicho Cacamazin, que está junto a la costa de la laguna, y es de tal manera edificada, que por debajo de ella navegan las canoas y salen a la dicha laguna⁴⁹³.

...Seguía el camino por la costa de aquella gran laguna, y a una legua del aposento donde paré vi dentro en ella, casi dos tiros de ballesta, una ciudad pequeña que podría ser hasta de mil o dos mil vecinos, toda armada sobre el agua, sin haber para ella ninguna entrada y muy torreada, según lo que de fuera parecía, y otra legua adelante entramos por una calzada tan ancha como una lanza jinetá, por la laguna adentro, de dos tercios de legua, y por ella fuimos a dar en una ciudad la más hermosa, aunque pequeña, que hasta entonces habíamos visto, así de muy bien labradas casas y torres como de la buena orden que en el fundamento había por ser armada toda sobre agua...⁴⁹⁴

...A media legua andada, entré por una calzada [*la de Iztapalapa*] que va por medio de esta dicha laguna, dos leguas hasta llegar a la gran ciudad de Temixtitan [*México-Tenochtitlan*] que está fundada en medio de la dicha laguna, la cual calzada es tan ancha como dos lanzas, y muy bien obrada que pueden ir por toda ella ocho de caballo a la par... (...) Y así seguí la dicha calzada, y a media legua antes de llegar al cuerpo de la ciudad de Temextitan, a la entrada de otra calzada que viene a dar de la tierra firme a esta otra, está

492 *Ibid.*, p. 46.

493 *Ibid.*, p. 48.

494 *Ibid.*, p. 40.

un muy fuerte baluarte con dos torres cercado de muro de dos estados, con su pretil almenado por toda la cerca que toma con ambas calzadas y no tiene más de dos puertas, una por donde entran y otra por donde salen.

(...)

Y ya junto a la ciudad está una puente de madera de diez pasos de anchura y por allí está abierta la calzada porque tenga lugar el agua de entrar y salir, porque crece y mengua, y también por fortaleza de la ciudad porque quitan y ponen algunas vigas muy luengas y anchas de que la dicha puente está hecha, todas las veces que quieren; y de éstas hay muchas por toda la ciudad como adelante en la relación que de las cosas de ella haré a vuestra alteza verá. Pasada esta puente, nos salió a recibir aquel señor Mutezuma con hasta doscientos señores, todos descalzos y vestidos de otra librea o manera de ropa asimismo bien rica a su uso, y más que la de los otros, y venían en dos procesiones muy arrimados a las paredes de la calle, que es muy ancha y muy hermosa y derecha, que de un cabo se parece el otro y tiene dos tercios de legua, y de la una parte y de la otra muy buenas y grandes casas, así de aposentamientos como de mezquitas...⁴⁹⁵

...Para dar cuenta, muy poderoso señor, a vuestra real excelencia, de la grandeza, extrañas y maravillosas cosas de esta gran ciudad de Temixtitan, del señorío y servicio de este Mutezuma, señor de ella, y de los ritos y costumbres que esta gente tiene, y de la orden que en la gobernación, así de esta ciudad como de las otras que eran de este señor, hay, sería menester mucho tiempo y ser muchos relatores y muy expertos; no podré yo decir de cien partes una, de las que de ellas se podrían decir, mas como pudiere diré algunas cosas de las que vi, que aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración que no se podrán creer, porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos, no las podemos con el entendimiento comprender. Pero puede vuestra majestad ser cierto que si alguna falta en mi relación hubiere, que será antes por corto que por largo, así en esto como en todo lo demás de que diere cuenta a vuestra alteza, porque me parecía justo a mi príncipe y señor, decir muy claramente la verdad sin interponer cosas que la disminuyan y acrecienten.

(...)

Esta gran ciudad de Temixtitan está fundada en esta laguna salada, y desde la tierra firme hasta el cuerpo de la dicha ciudad, por cualquiera parte que quisieren entrar a ella, hay dos leguas. Tiene cuatro entradas, todas de calzada hecha a mano, tan ancha como dos lanzas jinetas. Es tan grande la ciudad como Sevilla y Córdoba. Son las calles de ella, digo las principales, muy anchas y muy derechas, y algunas de éstas y todas las demás son la mitad de tierra y por la otra mitad es agua, por la cual andan en sus canoas...

Tiene esta ciudad muchas plazas, donde hay continuo mercado y trato de comprar y vender. Tiene otra plaza tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales alrededor, donde hay cotidianamente arriba de sesenta mil ánimas comprando y vendiendo; donde hay todos los géneros de mercaderías que en todas las tierras se hallan...

Venden... perros pequeños, que crían para comer, castrados. Hay calle de herbolarios, donde hay todas las raíces y hierbas medicinales que en la tierra se hallan. Hay casas como de boticarios donde se venden las medicinas hechas, así potables como unguentos y emplastos. Hay casas como de barberos, donde lavan y rapan las cabezas. Hay casas donde dan de comer y beber por precio. (...) Hay a vender muchas maneras de hilados de algodón de todas colores, en sus madejicas, que parece propiamente alcaicería de Granada en las sedas, aunque esto otro es en mucha más cantidad. Venden colores para pintores, cuantos se pueden hallar en España, y de tan excelentes matices cuanto pueden ser. (...)

Venden mucho maíz en grano y en pan, lo cual hace mucha ventaja, así en el grano como en el sabor, a todo lo de las otras islas y tierra firme. Venden pasteles de aves y empanadas de pescados. (...) Cada género de mercadería se vende en su calle, sin que entremetan otra mercadería ninguna, y en esto tienen mucha orden. Todo se vende por cuenta y medida, excepto que hasta ahora no se ha visto vender cosa alguna por peso.

Hay en esta gran plaza una gran casa como de audiencia, donde están siempre sentadas diez o doce personas, que son jueces y libran todos los casos y cosas que en el dicho mercado acaecen, y mandan castigar los delincuentes. Hay en la dicha plaza otras personas que andan continuo entre la gente, mirando lo que se vende y las medidas con que miden lo que venden; y se ha visto quebrar alguna que estaba falsa.

Hay en esta gran ciudad muchas mezquitas o casas de sus ídolos de muy hermosos edificios... No tienen [los sacerdotes] acceso a mujer ni entra ninguna en las dichas casas de religión. Tienen abstinencia en no comer ciertos manjares, y más en algunos tiempos del año que no en los otros; y entre estas mezquitas hay una que es la principal, que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y particularidades de ella, porque es tan grande que dentro del circuito de ella, que es todo cercado de muro muy alto, se podía muy bien hacer una villa de quinientos vecinos; tiene dentro de este circuito, todo a la redonda, muy gentiles aposentos en que hay muy grandes salas y corredores donde se aposentán los religiosos que allí están. Hay bien cuarenta torres muy altas y bien obradas, que la mayor tiene cincuenta escalones para subir al cuerpo de la torre; la más principal es más alta que la torre de la iglesia mayor de Sevilla [la Giralda]. Son tan bien labradas, así de cantería como de madera, que no pueden ser mejor hechas ni labradas en ninguna parte, porque toda la cantería de dentro de las capillas donde tienen los ídolos, es de imaginería y zaquizamías [artesonados], y el maderamiento es todo de masonería y muy pintado de cosas de monstruos y otras figuras y labores. Todas estas torres son enterramiento de señores, y las capillas que en ellas tienen son dedicadas cada una a su ídolo, a que tienen devoción.

Hay tres salas dentro de esta gran mezquita, donde están los principales ídolos, de maravillosa grandeza y altura, y de muchas labores y figuras esculpidas, así en la cantería como en el maderamiento, y dentro de estas salas están otras capillas que las puertas por do entran a ellas son muy pequeñas, y ellas asimismo no tienen claridad alguna, y allí no están sino aquellos religiosos, y no todos, y dentro de éstas están los bultos y figuras de los ídolos, aunque, como he dicho, de fuera hay también muchos. Los más principales de estos ídolos, y en quien ellos más fe y creencia tenían, derroqué de sus sillas y los hice echar por las escaleras abajo e hice limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque todas estaban llenas de sangre que sacrifican, y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora y de otros santos...

Los bultos y cuerpos de los ídolos en quien estas gentes creen, son de muy mayores estaturas que el cuerpo de un gran hombre. (...)

Hay en esta gran ciudad muchas casas muy buenas y muy grandes, y la causa de haber tantas casas principales es que todos los señores de la tierra,

vasallos del dicho Mutezuma, tienen sus casas en la dicha ciudad y residen en ella cierto tiempo del año, y demás de esto hay en ella muchos ciudadanos ricos que tienen asimismo muy buenas casas. Todos ellos, demás de tener muy grandes y buenos aposentamientos, tienen muy gentiles vergeles de flores de diversas maneras, así en los aposentamientos altos como bajos. Por la una calzada que a esta gran ciudad entra [*la de Tlacopan o Tacuba*] vienen dos caños de argamasa, tan anchos como dos pasos cada uno, y tan altos como un estado, y por el uno de ellos viene un golpe de agua dulce muy buena, del gordor de un cuerpo de hombre, que va a dar al cuerpo de la ciudad, de que se sirven y beben todos. El otro, que va vacío, es para cuando quieren limpiar el otro caño, porque echan por allí el agua en tanto que se limpia; y porque el agua ha de pasar por los puentes a causa de las quebradas por do atraviesa el agua salada, echan la dulce por unas canales tan gruesas como un buey, que son de la longura de las dichas puentes, y así se sirve toda la ciudad.

Traen a vender el agua por canoas por todas las calles, y la manera de como la toman del caño es que llegan las canoas debajo de las puentes, por do están las canales, y de allí hay hombres en lo alto que hinchen las canoas, y les pagan por ello su trabajo. En todas las entradas de la ciudad, y en las partes donde descargan las canoas, que es donde viene la más cantidad de los mantenimientos que entran en la ciudad, hay chozas hechas donde están personas por guardas y que reciben *certum quid* de cada cosa que entra. Esto no sé si lo lleva el señor o si es propio para la ciudad, porque hasta ahora no lo he alcanzado; pero creo que para el señor, porque en otros mercados de otras provincias se ha visto coger aquel derecho para el señor de ellas. Hay en todos los mercados y lugares públicos de la dicha ciudad, todos los días, muchas personas, trabajadores y maestros de todos oficios, esperando quien los alquile por sus jornales.

La gente de esta ciudad es de más manera y primor en su vestir y servicio que no la otra de estas otras provincias y ciudades, porque como allí estaba siempre este señor Mutezuma, y todos los señores sus vasallos ocurrían siempre a la ciudad, había en ellas [*sic*] más manera y policía en todas las cosas. Y por no ser más prolijo en la relación de las cosas de esta gran ciudad, aunque no acabaría tan aína, no quiero decir más sino que en su servicio y trato de la gente de ella hay la manera casi de vivir que en España, y con tanto concierto

y orden como allá, y que considerando esta gente ser bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón, es cosa admirable ver la que tienen en todas las cosas.

En lo del servicio de Mutezuma y de las cosas de admiración que tenía por grandeza y estado, hay tanto que escribir que certifico a vuestra alteza que yo no sé por do comenzar, que pueda acabar de decir alguna parte de ellas; porque, como ya he dicho, ¿qué más grandeza puede ser que un señor bárbaro como éste tuviese contrahechas de oro y plata y piedras y plumas, todas las cosas que debajo del cielo hay en su señorío, tan al natural lo de oro y plata, que no hay platero en el mundo que mejor lo hiciese, y lo de las piedras que no baste juicio comprender con qué instrumentos se hiciese tan perfecto, y lo de pluma, que ni de cera ni en ningún bordado se podría hacer tan maravillosamente? (...) ...Por lo que se alcanzó, y yo de él pude comprender, era su señorío tanto casi como España... Todos los más de los señores de estas tierras y provincias... tenían sus hijos primogénitos en el servicio del dicho Mutezuma.

...Tienen caracteres y figuras escritas en el papel que hacen por donde se entienden. (...) Era tan temido de todos, así presentes como ausentes, que nunca príncipe del mundo lo fue más. Tenía, así fuera de la ciudad como dentro, muchas casas de placer, y cada una de su manera de pasatiempo, tan bien labradas como se podría decir, y cuales requerían ser para un gran príncipe y señor. Tenía dentro de la ciudad sus casas de aposentamiento, tales y tan maravillosas que me parecería casi imposible poder decir la bondad y grandeza de ellas, y por tanto no me pondré en expresar cosa de ellas más de que en España no hay su semejable.

Tenía una casa poco menos buena que ésta, donde tenía un muy hermoso jardín con ciertos miradores que salían sobre él, y los mármoles y losas de ellos eran de jaspe muy bien obradas. Había en esta casa aposentamientos para se aposentar dos muy grandes príncipes con todo su servicio. En esta casa tenía diez estanques de agua, donde tenía todos los linajes de aves de agua que en estas partes se hallan, que son muchos y diversos... (...) Había para tener cargo de estas aves trescientos hombres, que en ninguna otra cosa entendían. Había otros hombres que solamente entendían en curar las aves que adolecían. (...) Tenía en esta casa un cuarto en que tenía hombres y mujeres y niños blancos de su nacimiento en el rostro y cuerpo y cabellos y cejas y pestañas. ...En cada una de es-

tas casas había un ave de rapiña; comenzando de cernícalo hasta águila, todas cuantas se hallan en España, y muchas más raleas que allá no se han visto. (...) Había en esta casa ciertas salas grandes bajas, todas llenas de jaulas grandes de muy gruesos maderos muy bien labrados y encajados, y en todas o en las más había leones, tigres, lobos, zorras, y gatos de diversas maneras, y de todos en cantidad, a los cuales daban de comer gallinas cuantas les bastaban. Y para estos animales y aves había otros trescientos hombres que tenían cargo de ellos.

Tenía otra casa donde tenía muchos hombres y mujeres monstruos, en que había enanos, corcovados y contrahechos, y otros con otras disformidades, y cada una manera de monstruos en su cuarto por sí; y también había para éstos, personas dedicadas para tener cargo de ellos, y las otras cosas de placer que tenía en su ciudad dejó de decir, por ser muchas y de muchas calidades.

(...) La manera de como le daban de comer, es que venían trescientos o cuatrocientos mancebos con el manjar, que era sin cuento, porque todas las veces que comía y cenaba le traían de todas las maneras de manjares, así de carnes como de pescados y frutas y yerbas que en toda la tierra se podían haber. (...) Y al principio y fin de la comida y cena, siempre le daban agua a manos, y con la toalla que una vez se limpiaba nunca se limpiaba más, ni tampoco los platos y escudillas en que le traían una vez el manjar se los tornaban a traer, sino siempre nuevos, y así hacían de los brasericos.

Vestíase todos los días cuatro maneras de vestiduras, todas nuevas, y nunca más se las vestía otra vez. Todos los señores que entraban en su casa no entraban calzados, y cuando iban delante de él algunos que él enviaba a llamar, llevaban la cabeza y ojos inclinados y el cuerpo muy humillado, y hablando con él no le miraban a la cara, lo cual hacían por mucho acatamiento y reverencia. Y sé que lo hacían por este respeto, porque ciertos señores reprehendían a los españoles diciendo que cuando hablaban conmigo estaban exentos, mirándome la cara, que parecía desacatamiento y poca vergüenza. (...) Eran tantas y tan diversas las maneras y ceremonias que este señor tenía en su servicio, que era necesario más espacio del que yo al presente tengo para las relatar, y aun mejor memoria para las retener, porque ninguno de los soldados [*sultanes*] ni otro ningún señor infiel de los que hasta ahora se tiene noticia, no creo que tan-

tas ni tales ceremonias en su servicio tengan⁴⁹⁶.

Por una carta mía hice saber a vuestra majestad cómo los naturales de estas partes eran de mucha más capacidad que no los de las otras islas, que nos parecían de tanto entendimiento y razón cuanto a uno medianamente basta para ser capaz, y que a esta causa me parecía cosa grave por entonces compelerlos a que sirviesen a los españoles de la manera que los de las otras islas...⁴⁹⁷

(...) Y como vieron el daño que recibían, y considerando el porvenir, hicieron señal que se

496 *Ibid.*, pp. 50-56. Quiero aclarar, a propósito del señalamiento que entre corchetes hice en el primer párrafo de la página 340, que en tiempos de Cortés *la Giralda* todavía no se llamaba así ni tenía su altura actual (98 m.). En efecto, la "Iglesia mayor" o catedral de Sevilla (gigantesca construcción de cinco naves que es el mayor templo gótico del mundo y la tercera iglesia más grande de cuantas existen, después de la basílica de San Pedro en Roma y la catedral de San Pablo en Londres, y en la cual se encuentra el sepulcro con los supuestos restos de Cristóbal Colón, porque existe otro con las mismas pretensiones en la catedral primada de América, la de Santo Domingo) tenía tres años de haber sido terminada cuando Cortés escribió su segunda Carta de Relación, pues fue construida, en estilo gótico tardío (gótico florido, la versión española del flamígero inglés, francés y centro-europeo), de 1420 a 1517. Su única torre-campanario, a un costado del ábside, es, junto con el Patio de los Naranjos, lo único que sobrevivió de la mezquita mayor, en cuyo emplazamiento se edificó la catedral. A dicha torre, antiguo alminar de la mezquita (construido de 1184 a 1196 con una altura de 70 m.), se añadió en 1568 (21 años después de morir Cortés, precisamente junto a Sevilla, en Castilleja de la Cuesta) un campanario de cinco cuerpos en estilo renacimiento, rematado por una colosal estatua-veleta de bronce de 4 m. de altura y 1288 kg. de peso ("el Giraldillo", alegoría de la Fe), que gira sobre sí misma al mínimo soplo del viento y por eso ha dado el nombre de *la Giralda* a esta singularísima torre, orgullo y símbolo de la maravillosa reina del Betis-Guadalquivir.

Certum quid (párrafo 2 de la página 341) significa literalmente "un cierto algo", o sea, "un tanto" (en calidad de impuesto a la circulación interior de mercancías). Me aquí un claro antecedente prehispánico de las alcabalas que tanta difusión tendrían en la época virreinal y durante gran parte de nuestra etapa independiente, de gran atractivo para el fisco pero de grave perjuicio para la economía.

Al final del mismo párrafo 2 de la página 341, Cortés refiere una costumbre que aún subsiste en nuestros días, la de que operarios y maestros de los más diversos oficios ofrezcan sus servicios en lugares públicos, como puede verse junto a la catedral metropolitana, en la Plaza Mayor (el Zócalo o Plaza de la Constitución de Cádiz) de la ciudad de México.

497 HERNAN CORTES: *Tercera Carta-Relación* al Emperador Carlos V; Coyoacán,

querían dar, y pusieron las armas en el suelo. Y como mi motivo sea siempre dar a entender a esta gente que no les queremos hacer mal ni daño por más culpados que sean, especialmente queriendo ellos ser vasallos de vuestra majestad, y es gente de tanta capacidad que todo lo entienden y conocen muy bien, mandé que no se les hiciese más daño; y llegados a me hablar, los recibí bien. Y como vieron cuán bien con ellos se había hecho, hiciéronlo saber a los del otro peñol; los cuales, aunque habían quedado con victoria, determinaron de se dar por vasallos de vuestra majestad, y viniéronme a pedir perdón por lo pasado⁴⁹⁸.

...Y yo, viendo cómo éstos de la ciudad [*de Tenochtitlan*] estaban tan rebeldes y con la mayor muestra y determinación de morir que nunca generación tuvo, no sabía qué medio tener con ellos para quitarnos a nosotros de tantos peligros y trabajos, y a ellos y a su ciudad no los acabar de destruir, porque era la más hermosa cosa del mundo; y no nos aprovechaba decirles que no habíamos de levantar los reales, ni los bergantines habían de cesar de les dar guerra por el agua, ni que habíamos destruido a los de Matalcingo y Malinalco, y que no tenían en toda la tierra quien los pudiese socorrer, ni tenían de dónde haber maíz, ni carne, ni frutas, ni agua ni otra cosa de mantenimiento. Y cuanto más de estas cosas les decíamos, menos muestra veíamos en ellos de flaqueza; mas antes en el pelear y en todos sus ardídes los hallábamos con más ánimo que nunca⁴⁹⁹.

...Nunca de ellos alcanzamos dejar de tener voluntad de pelear siempre con nosotros; y estando así platicando con la lengua muy cerca los nuestros de los enemigos, que no había sino una puente quitada en medio, un viejo de ellos, allí a vista de todos, sacó de su mochila, muy despacio, ciertas cosas que comió, por nos dar a entender que no tenían necesidad, porque nosotros les decíamos que allí se habían de morir de hambre...⁵⁰⁰

...Yo me llegué una vez cerca de una puente que tenían quitada, y estando ellos de la otra parte,

15 de mayo de 1522; en HERNAN CORTES: *Cartas de Relación* (op. supra cit.), p. 144.

498 *Ibid.*, p. 104 (la letra cursiva es mía).

499 *Ibid.*, pp. 127-128.

500 *Ibid.*, p. 127.

hice señal a los nuestros que estuviesen quedos; y ellos también, como vieron que yo les quería hablar, hicieron callar a su gente, y díjeles que por qué eran locos y querían ser destruidos. Y si había allí entre ellos algún señor principal de los de la ciudad, que se llegase allí, porque le quería hablar. Y ellos me respondieron que toda aquella multitud de gente de guerra que por allí veía, que todos eran señores; por tanto, que dijese lo que quería. Y como yo no respondí cosa alguna, comenzáronme a deshonrar; y no sé quién de los nuestros díjoles que se morían de hambre y que no les habíamos de dejar salir de allí a buscar de comer. Y respondieron que ellos no tenían necesidad, y cuando la tuviesen, que de nosotros y de los de Tascaltecal comerían. Y uno de ellos tomó unas tortas de pan de maíz y arrojólas hacia nosotros diciendo: "Tomad y comed, si tenéis hambre, que nosotros ninguna tenemos". Y comenzaron luego a gritar y pelear con nosotros⁵⁰¹.

...Los capitanes de la gente de Tascaltecal y los suyos hacían muchos desafíos con los de Temixtitan, y peleaban los unos con los otros muy hermosamente, y pasaban entre ellos muchas razones, amenazándose los unos con los otros, y diciéndose muchas injurias, que sin duda era cosa para ver...⁵⁰²

501 *Ibid.*, p. 100. Este conmovedor pasaje alcanza la elevación de un genuino poema épico, con el cual el gran conquistador extremeño, como en muchos otros lugares de su obra, rinde noble homenaje al orgullo, al estoicismo y al heroico celo patriótico de sus indómitos adversarios, que en tratándose de defender su ciudad se sentían todos responsables y señores de ella, que altivamente despreciaban y aun ocultaban su hambre y sus sufrimientos de sitiados, y que prefirieron pelear hasta la muerte contra un enemigo muchas veces más poderoso, antes que aceptar una rendición que juzgaron indecorosa y, sobre todo, indigna de su agonizante grandeza (actitud ejemplar que, dicho sea de paso, si otra fuera nuestra conducta, podría hacernos sentir legítimo orgullo, en vez de ruborizarnos de vergüenza, a los cada día más desmexicanizados mexicanos). Por su parte, Hernán Cortés debió de ver en el sitio de México-Tenochtitlan una reproducción agigantada del inmortal cerco de Numancia, símbolo del heroísmo del pueblo español -rabiamente celoso de su propia libertad pero igualmente dispuesto a suprimir la ejena-, y sin duda alguna sintió desde ese momento que estaba entrando en la historia como un nuevo Escipión el Africano.

502 *Ibid.* Ya no era una más de las "guerras floridas", previa cita... Era la última de todas las guerras para los temibles aztecas, y la cita definitiva con su destino.

...Muchas veces fingían que nos daban lugar para que entrásemos dentro, diciéndonos: "Entrad, entrad a holgaros"; y otras veces nos decían: "¿Pensáis que hay ahora otro Mutezuma, para que haga todo lo que vosotros quisiéredes?"⁵⁰³

...Tenían hechas muchas albarradas y acequias y alzadas las puentes de todas las entradas de la ciudad [*Xochimilco*], la cual está de Temixtitan tres o cuatro leguas, y estaba dentro mucha y muy lucida gente y muy determinados de se defender o morir⁵⁰⁴.

...Nos vimos en harto aprieto, porque, como eran tan valientes hombres, muchos de ellos osaban esperar a los de caballo con sus espadas y rodajas⁵⁰⁵.

...Los capitanes de ellos, que venían delante, traían sus espadas de las nuestras en las manos, y apellidando sus provincias, decían: "México, México; Temixtitan, Temixtitan"; y decíannos muchas injurias, y amenazándonos que nos habían de matar con aquellas espadas que nos habían tomado la otra vez en la ciudad de Temixtitan⁵⁰⁶.

...Con el apellido de señor Santiago damos de súbito sobre ellos... de manera que de esta celada se mataron más de quinientos, todos los más principales y esforzados y valientes hombres...⁵⁰⁷

(...) Y plugo a Dios que un capitán de un bergantín, que se dice Garcí Holguín, llegó en pos de una canoa en la cual le pareció que iba gente de manera... y saltaron de presto, y prendiéronle... a aquel Guatimucín [*Cuahtémoc*]... y a otros prin-

503 *Ibid.* Demasiado tarde (hacia fines de junio de 1520) murió Moctezuma II (*Moteczuhzoma* [Señor Sañudo] *Xocoyotzin*, el Joven) a manos de los españoles o de su propio pueblo, enigma histórico que quizá nunca se podrá esclarecer. Nacido hacia 1480, su inteligencia y valor a toda prueba lo llevaron al trono azteca en 1520, por lo que resulta aún más sorprendente el carácter irresoluto y sumiso que mostró ante los invasores españoles. Sin embargo, parece injusto tacharlo de cobarde, porque su actitud obedeció principalmente a su obsesiva superstición acerca del anunciado retorno de Quetzalcóatl.

504 *Ibid.*, p. 106.

505 *Ibid.*

506 *Ibid.*

507 *Ibid.*, p. 129.

cipales que con él estaban; y luego el dicho capitán Garci Holguín me trajo allí a la azotea donde estaba, que era junto al lago, al señor de la ciudad y a los otros principales presos; el cual, como le hice sentar, no mostrándole riguridad ninguna, llegóse a mí y díjome en su lengua que ya él había hecho todo lo que de su parte era obligado para defenderse a sí y a los suyos hasta venir en aquel estado, que ahora hiciese de él lo que yo quisiese; y puso la mano en un puñal que yo tenía, diciéndome que le diese de puñaladas y le matase. Y yo le animé y le dije que no tuviese temor ninguno; y así, preso este señor, luego en ese punto cesó la guerra, a la cual plugo a Dios Nuestro Señor dar conclusión martes, día de San Hipólito, que fueron 13 de agosto de 1521 años⁵⁰⁸.

...Viendo que la ciudad de Temixtitan, que era cosa tan nombrada y de que tanto caso y memoria siempre se ha hecho, pareciónos que en ella era bien poblar, porque estaba toda destruida; y yo repartí los solares a los que se asentaron por vecinos, e hizose nombramiento de alcaldes y regidores en nombre de vuestra majestad, según en sus reinos se acostumbra; y entre tanto que las casas se hacen, acordamos de estar y residir en esta ciudad de Cuyoacán, donde al presente estamos. De cuatro o cinco meses acá, que la dicha ciudad de Temixtitan se va reparando, está muy hermosa, y crea vuestra majestad que cada día se irá ennobleciendo en tal manera, que como antes fue principal y señora de todas estas provincias, que lo será también de aquí adelante; y se hace y hará de tal manera que los españoles estén muy fuertes y seguros y muy señores de los naturales, de manera que de ellos en ninguna forma puedan ser ofendidos⁵⁰⁹.

...Como siempre deseé que esta ciudad se reedificase, por la grandeza y maravilloso asiento de ella, trabajé de recoger todos los naturales, que por muchas partes estaban ausentados desde la guerra, y... hay hoy en la ciudad poblados hasta

508 *Ibid.*, p. 136. MANUEL ALCALA (*op. cit.*, p. XIX) exalta el estoicismo y el orgullo "grandioso de Cuauhtémoc, 'el águila que cae' para no levantar más el vuelo sino en aras del sacrificio y del cautiverio. (...) Es el mismo temple de alma que el de esos numantinos tal como revive en la pluma de Cervantes. Pero superior, tengo para mí, al de otro gran vencido, Vercingetóriges, frente a otro gran conquistador, Julio César".

509 *Ibid.*, p. 139.

treinta mil vecinos, y se tiene en ella la orden que solía en sus mercados y contrataciones.

(...)

...Porque me pareció que ya tenía seguridad para cumplir lo que deseaba, que era poblar dentro en esta ciudad, me pasé a ella con toda la gente de mi compañía, y se repartieron los solares por los vecinos, y a cada uno de los que fueron conquistadores, en nombre de vuestra real alteza, yo di un solar, por lo que en ella había trabajado, demás del que se les ha de dar como a vecinos, que han de servir, según orden de estas partes, y hanse dado tanta prisa en hacer las casas de los vecinos, que hay mucha cantidad de ellas hechas, y otras que llevan ya buenos principios; y porque hay mucho aparejo de piedra, cal y madera, y de mucho ladrillo, que los naturales labran, que hacen todos tan buenas y grandes casas, que puede creer vuestra sacra majestad que de hoy en cinco años será la más noble y populosa ciudad que haya en lo poblado del mundo, y de mejores edificios⁵¹⁰.

510 HERNAN CORTES: *Cuarta Carta-Relación* al Emperador Carlos V; Tenochtitlan, 15 de octubre de 1524; en HERNAN CORTES: *Cartas de Relación* (op. supra cit.), pp. 164-165. M. ALCALA (op. cit., p. XX), a propósito de la parte final de este pasaje, comenta que "la 'ciudad de palacios' de Latrobe de los años treinta del XIX, la 'grandeza mexicana' que cantará Balbuena en 1604 ya se anunciaban en esta carta... Y ello sin hipóbole alguna, ya que como ha demostrado Kubler la ciudad de México va en el siglo XVI a la cabeza del mundo en planificación y urbanismo, y en consonancia con la ciudad ideal de los teóricos italianos".

Efectivamente, fue el viajero inglés Charles Joseph Latrobe (1801-1875) quien en su obra *The Rambler in Mexico* (El Trotamundos en México), publicada en Nueva York en 1836, bautizó a nuestra capital como "la Ciudad de los Palacios", frase que erróneamente se ha atribuido a otro viajero anterior y mucho más ilustre, el barón Alexander von Humboldt (1769-1859).

Alcalá cita a GEORGE KUBLER: *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*; Yale University Press, New Haven, 1948, T. I, pp. 77 y 97-102. Afortunadamente ya existe una estupenda versión española de esta extraordinaria obra: GEORGE KUBLER: *Arquitectura Mexicana del Siglo XVI* (trad. del inglés por Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Angel de Quevedo; revisado por Víctor Adib y Marco Antonio Pulido; coordinación de Carlos Flores Marini); 1a. reimpr. (1984) de la 1a. ed. (1983), Fondo de Cultura Económica, México. Cfr. Cap. II: *Urbanismo*, pp. 73-108 (especialmente las pp. 75, 79-80, 81, 104-106 y 108). Encontré particularmente interesantes los siguientes pasajes:

"La ciudad de México era única entre las ciudades del siglo XVI de todo el mundo, por ser una metrópoli no fortificada, ciñéndose así a un modelo urbano que tenía gran afinidad con la ciudad ideal de la teoría italiana de la arquitectura" (p. 81).

Por lo que yo he visto y comprendido cerca de la similitud que toda esta tierra tiene a España, así en la fertilidad como en la grandeza y fríos que en ella hace, y en otras muchas cosas que la equiparan a ella, me pareció que el más conveniente nombre para esta dicha tierra era llamarse la

"(...) En una palabra, Europa estaba saturada de ciudades y las posibilidades de llevar a cabo los programas teóricos de urbanismo eran obstaculizadas por la abundancia del material urbano heredado. De aquí puede deducirse que los españoles en México, trabajando con un material humano extremadamente moldeable y sin la obligación de preservar los monumentos de una cultura antigua, estuvieron en posibilidad de aplicar de manera ilimitada las teorías italianas" (p. 105).

"Sin lugar a dudas, Cervantes [de Salazar] había leído los escritos sobre la arquitectura italiana contemporánea, pero el hecho sorprendente es que todas las proposiciones de la teoría italiana estaban en práctica, como realidades físicas, para la fecha en que escribió el *Mexicus interior*. Sería un refinamiento crítico excesivo sugerir que Cervantes hizo la descripción de una ciudad ideal. *Mexicus interior* no es una fina sugerencia a los mexicanos para mejorar la fisonomía de su ciudad, sino la expresión de asombro frente a lo que era un fenómeno único entre las grandes ciudades en el siglo XVI" (p. 106).

"Las fundaciones urbanas del siglo XVI en México tienen importancia no sólo para la historia de la colonización española sino también para la historia del urbanismo en general. Tales obras constituyen uno de los capítulos más importantes dentro de la historia del urbanismo occidental e incluyeron supuestos nunca antes dados en Europa, libertad completa de experimentación, una naciente expansión y recursos ilimitados. No existe nada comparable a ello después del Imperio romano, ni antes de las creaciones industriales del siglo XIX. Es por esto que, independientemente de la desintegración económica de la ciudad mexicana de nuestros días, y el evidente descuido de su fisonomía, ésta ofrece formas urbanas que no sólo absorbieron la mayor parte de la energía de la Colonia sino que anticiparon muchas de las soluciones de la práctica europea posterior" (p. 108).

Transcribo ahora tres fragmentos de BERNARDO DE BALBUENA (1561?-1627): *La Grandeza Mexicana; en Gran Colección de la Literatura Mexicana (Clásicos de la Literatura Mexicana); La Literatura de la Colonia* (presentación de María Dolores Bravo); 2a. ed., Editorial Patria-PROMEXA, México, 1991:

"De la famosa México el asiento,
origen y grandeza de edificios,
caballos, calles, trato, cumplimiento,
letras, virtudes, variedad de oficios,
regalos, ocasiones de contento,
primavera inmortal y sus indicios,
gobierno ilustre, religión, Estado,
todo en este discurso está cifrado".

(Introducción-Síntesis del Argumento General, p. 271).

Nueva España del mar Océano; y así, en nombre de vuestra majestad se le puso aqueste nombre. Humilmente suplico a vuestra alteza lo tenga por bien y mande que se nombre así⁵¹¹.

Manuel Alcalá hace algunos comentarios acerca de la postura jurídica -bastante simplista, por cierto- que de manera

"Mándasme que te escriba algún indicio de que he llegado a esta ciudad famosa, centro de perfección, del mundo el quicio".
(Cap. I, p. 273).

"De sus soberbias calles la realeza, a las del ajedrez bien comparadas, cuadra a cuadra, y aun cuadra pieza a pieza".
(Cap. II, p. 281).

Por último, transcribo dos significativos pasajes, referentes a la majestuosa perfección de la calle de Tacuba y de la Plaza Mayor (hoy Zócalo), del humanista toledano FRANCISCO CERVANTES DE SALAZAR (1514?-1575): *México en 1554* (trad. del latín por Joaquín García Icazbalceta, 1875); en *Gran Colección de la Literatura Mexicana* (op. supra cit.):

"ZUAZO: ¿Qué calle tomaremos? ZAMORA: La de Tacuba, que es una de las principales, y nos lleva en derechura a la plaza. ALFARO: ¡Cómo se regocija el ánimo y recrea la vista con el aspecto de esta calle! ¡Cuán larga y ancha!, ¡qué recta!, ¡qué plana!, y toda empedrada, para que en tiempo de aguas no se hagan lodos y esté sucia. Por en medio de la calle, sirviendo a ésta de adorno y al mismo tiempo de comodidad a los vecinos, corre descubierta el agua, por su canal, para que sea más agradable. ZAMORA: ¿Qué te parecen las casas que tiene a ambos lados, puestas con tanto orden y tan alineadas, que no se desvían ni un ápice? ALFARO: Todas son magníficas y hechas a gran costa, cual corresponde a vecinos tan nobles y opulentos. Según su solidez, cualquiera diría que no eran casas, sino fortalezas. ZUAZO: Así convino hacerlas al principio, cuando eran muchos los enemigos, ya que no se podía resguardar la ciudad, ciñéndola de torres y murallas. ALFARO: Prudente determinación; y para que en todo sean perfectas, tampoco exceden de la altura debida, con el fin, si no me engaño, de que la demasiada elevación no les sea causa de ruina, con los terremotos que, según oigo decir, suele haber en esta tierra; y también para que todas reciban el sol por igual, sin hacerse sombra unas a otras" (*Diálogo Segundo: Interior de la Ciudad de México [Mexicus Interior]*, pp. 20-21).

"ZUAZO: Estamos ya en la plaza. Examina bien si has visto otra que le iguale en grandeza y majestad. ALFARO: Claramente que no recuerdo ninguna, ni creo que en ambos mundos pueda encontrarse igual. ¡Dios mío!, ¡Cuán plana y extensa!, ¡qué alegre!, ¡qué adornada de altos y soberbios edificios, por todos cuatro vientos!, ¡qué regularidad!, ¡qué belleza!, ¡qué disposición y asiento! En verdad que si se quitasen de en medio aquellos portales de enfrente, podría caber en ella un ejército entero" (*ibid.*, p. 24).

511 H. CORTES: *Segunda Carta...*, p. 79.

insistente manifiesta Hernán Cortés con el fin de sustentar en un título legítimo sus actos de dominación sobre los pueblos indígenas:

Finalmente, precisa señalar en esta Segunda Carta la preocupación legalista del Cortés jurista por justificar su guerra de conquista. Una de las justas causas para buena parte de la mentalidad jurídica española de entonces es la rebelión de los súbditos. Por ello, bastante al principio de la Carta, nos dice que "les envié un mandamiento, firmado de mi nombre y de un escribano, con relación larga de la real persona de vuestra sacra majestad y de mi venida, diciéndoles cómo todas estas partes y otras muy mayores tierras y señoríos eran de vuestra alteza, y que los que quisiesen ser sus vasallos serían honrados y favorecidos, y, por el contrario, los que fuesen rebeldes serían castigados con arreglo a justicia". Tal simplificación, va de por sí, no satisfará a Fray Francisco de Vitoria y menos aún a Fray Bartolomé de las Casas, el otro "conquistador conquistado", ya que Cortés lo fue en cierto modo también. Pero para la mentalidad y fines cortesianos basta⁵¹².

Ya sabemos que entre los justos títulos de conquista que solían alegarse en aquella época estaban el dominio universal del Emperador, supuesto soberano del mundo, y la potestad temporal universal del Papa, complementada con la pretendida donación de las bulas alejandrinas en favor de los monarcas españoles. Por su arrogante actitud y por los términos petulantés en que estaban redactados sus "requerimientos", podemos

512 M. ALCALA: *op. cit.*, pp. XVII-XVIII. El pasaje citado por Alcalá se encuentra, con algunas variantes, en la p. 35, y se refiere al "requerimiento" enviado por Cortés a los de Cholula antes de entrar en su ciudad y perpetrar, con fines "precautorios", la tristemente célebre matanza en la que, según él mismo confiesa (p. 36), con la ayuda de más de 5000 indios de Tlaxcala y 400 de Cempoala, "dimosles tal mano, que en pocas horas murieron más de tres mil hombres".

darnos cuenta de que Cortés se acogía a estos dos títulos, y acaso más en particular al primero. Sin embargo, me veo en la necesidad de corregir, con todo respeto, un error de apreciación que comete Alcalá al evaluar la reacción que la postura cortesiana provocaría en los padres Vitoria y Las Casas, porque en realidad al que menos satisfaría la simplificación legalista del conquistador extremeño sería al catedrático de Salamanca, que rechazaba tajantemente ambos títulos⁵¹³ y reducía los efectos legítimos de las discutidas bulas de Alejandro VI a la concesión de un derecho exclusivo de evangelización, negándoles toda validez en lo relativo a la donación de poder temporal⁵¹⁴, mientras que el protector de los indios sí admitía que los citados documentos pontificios constituyeron una genuina donación política a favor de los reyes de Castilla y León, como el medio más conveniente y aun necesario para el alto fin de la evangelización de los naturales⁵¹⁵.

En cuanto a "la preocupación legalista del Cortés jurista" (según palabras de Alcalá), tengo mis razones para sospechar que no era del todo sincera, sino que la manipulaba como un subterfugio más o menos elegante para legitimar ante los demás y quizás ante su propia conciencia sus repetidos actos de usurpación política (disfrazada de sometimiento voluntario) y de agresión militar (so pretexto de rebeldía) en perjuicio de pueblos que no cometían más "delito de rebelión" que defen-

513 Vide *supra*, pp. 237-240.

514 Vide *supra*, pp. 260, 265-266, 267 y 269-271.

515 Vide *supra*, pp. 266 y 270.

der su libertad injustamente amenazada y que en muchos casos hasta lo habían acogido en forma amistosa. Y pruebo mi dicho: en el caso -por citar un solo ejemplo- de su alianza con los tlaxcaltecas, que le fueron fieles hasta la muerte y a quienes en apariencia daba el trato de amigos y aliados (en calidad de iguales, no de pueblo sojuzgado), en el fondo tenía tan clara conciencia de que realmente les había quitado la libertad, que en su segunda carta hay un pasaje en el que, al relatar el regreso de los maltrechos conquistadores a Tlaxcala tras el desastre de la Noche Triste, de repente se le resbala la pluma y, tal vez sin advertirlo, reconoce que indebidamente tenía subyugados a los tlaxcaltecas, pues se le sale decir con todas sus letras que temía que éstos quisieran aprovechar la ocasión para recobrar la libertad perdida:

...Y ya desde allí se parecían ciertas sierras de la provincia de Tascaltecal, de que no poca alegría allegó a nuestro corazón, porque ya conocíamos la tierra y sabíamos por dónde habíamos de ir, aunque no estábamos muy satisfechos de hallar los naturales de la dicha provincia seguros y por nuestros amigos, porque creíamos que viéndonos ir tan desbaratados quisieran ellos dar fin a nuestras vidas, por cobrar la libertad que antes tenían. El cual pensamiento y sospecha nos puso en tanta aflicción cuanta traíamos viniendo peleando con los de Culúa⁵¹⁶.

Sin más comentarios...

Volviendo a los "trozos de admiración" salidos de la ágil y vigorosa pluma de Hernán Cortés, puedo perfectamente

516 H. CORTES: *Segunda Carta-Relación...*, p. 70 (la letra cursiva es mía).

imaginarme al P. Vitoria dejando correr con ávido asombro la mirada y el pensamiento por esos sorprendentes párrafos, sobre todo los que me ocupé de transcribir páginas atrás. Por otra parte, estoy seguro de que en muchas ocasiones escuchó de viva voz relatos y descripciones semejantes a los que consignaron por escrito Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo. Y esto, a mi juicio, constituye una buena base para tratar de despejar lo que yo plantearía como la duda sobre la duda con que Vitoria propone su octavo título legítimo: ¿es una duda *de facto* o *de iure*? Si estaba al tanto -como parece prácticamente seguro- de la existencia de importantes culturas indígenas fuera del área de las Antillas, podemos deducir casi sin temor a equivocarnos que su incertidumbre acerca de la legitimidad y conveniencia de establecer un protectorado sobre los pueblos americanos se refiere a cuestiones de hecho, no de derecho. En otras palabras, parece estar convencido de que un pueblo de escaso desarrollo mental y cultural efectivamente requiere (por razones puramente humanitarias) y hasta merece (por un deber de caridad cristiana) ser protegido por una nación desarrollada; y, por tanto, en lo que manifiesta dudas o reservas es en admitir que los naturales de las Indias (así, en general y como un hecho comprobado) sean mental y culturalmente tan primitivos como ciertos españoles dicen, seguramente porque así les conviene para sus fines de explotación.

Por otra parte, además de las razones extrínsecas antes señaladas, mi interpretación parece confirmarse por la misma forma de hablar del P. Vitoria al exponer el título de refe-

rencia⁵¹⁷. En efecto, en el tercer párrafo se muestra seguro con respecto a la cuestión *de iure* (la validez teórica del título), cuando dice que "si todos fueran dementes no hay duda de que esto [el establecimiento del protectorado] sería no sólo lícito, sino muy conveniente, y más aún, estarían obligados a ello los príncipes, como si fueran del todo niños". Y la misma seguridad muestra en el párrafo cuarto, donde dice que, si los indios efectivamente tienen una incapacidad semejante a la de los niños y los adolescentes, "ciertamente parece que podrían los príncipes hacerse cargo de ellos y gobernarlos, durante el tiempo que estuviesen en tal estado". Que sus dudas se refieren a la cuestión *de facto* (que los indios caigan de hecho en el supuesto del título octavo, es decir, que sean realmente incapaces) se desprende, en mi opinión, de la forma hipotética y reservada que utiliza al principio del fragmento del párrafo tercero que cito líneas arriba ("si todos fueran dementes...") y, sobre todo, al final del párrafo cuarto, donde establece que "lo mismo [hacerse cargo de ellos y gobernarlos mientras durase su incapacidad] podría hacerse con respecto a los bárbaros, *supuesta* la debilidad mental que de ellos cuentan los que han estado entre ellos".

No puedo negar que mi interpretación tropieza con las partes de los párrafos primero y tercero en que, por las formas gramaticales empleadas, parece que Vitoria afirma como un hecho la incapacidad mental y cultural de los indios, ponién-

517 Vide *supra*, pp. 298-300.

dolos prácticamente al nivel de las fieras y las bestias. Pero esto es así solamente fuera del contexto de las consideraciones que acabo de hacer, porque a la luz de éstas se puede entender que en esos pasajes el P. Vitoria no expresa necesariamente sus convicciones personales sobre el grado de desarrollo de los indios, sino que se limita a exponer en forma objetiva lo que muchos dicen de ellos, independientemente de que corresponda o no a la realidad.

Por último, al final del quinto párrafo, nuestro teólogo-jurista concluye con una afirmación que, al menos en apariencia, resulta de suma gravedad: "...Algunos son esclavos por naturaleza; pues tales parecen ser todos esos bárbaros, y así podrían en parte ser gobernados como esclavos". Una vez más, Teófilo Urdániz (edición de Porrúa, p. 71) y los traductores de la edición del Corpus Hispanorum de Pace (p. 98) intentan suavizar la expresión de Vitoria y traducen la palabra latina *servus* como "siervo", en vez de "esclavo", lo que a primera vista parece muy lógico y hasta más apegado a la forma. Sin embargo, la palabra española "siervo" tiene una connotación que la matiza quizá más de lo debido y la vincula demasiado convenientemente a la institución medieval de la servidumbre, forma muy mitigada de la esclavitud de la antigüedad y esencialmente distinta de ella en muchos aspectos. Ahora bien, que Vitoria está hablando de la esclavitud en su sentido originario (el clásico o grecorromano) se demuestra porque indudablemente está aludiendo a la doctrina aristotélica de la esclavitud por naturaleza. Así las cosas, el vocablo latino

servus (plural *servi*) que utiliza Vitoria equivale al griego δούλος (esclavo; plural δούλοι), y *natura servus* (plural *natura servi*) corresponde a φύσει δούλος (esclavo por naturaleza; plural φύσει δούλοι). De hecho, al principio de la Primera Sección de su *Relectio de Indis Prior* (y es ésta la parte a la que alude al final del quinto párrafo del octavo título legítimo cuando dice que "para esto podría también servir aquello, que ya antes se dijo, de que algunos son esclavos por naturaleza"), Vitoria refiere expresamente las ideas del Estagirita (prestigiosas para unos y escandalosas para otros) sobre esta cuestión:

...Ut Aristoteles (primo Ethicorum 5) eleganter et accurate tradit, aliqui sunt natura servi, quibus scilicet melius est servire quam imperare. Ii autem sunt quibus ratio non sufficit ad regendum etiam se ipsos, sed solum ad iussa capiendum, et quorum vis magis in corpore est quam in animo. Sed profecto si aliqui tales sunt, maxime isti barbari, qui re vera parum distare videntur a brutis animantibus et omnino sunt inhabiles ad regendum, et sine dubio melius est illis ut regantur ab aliis quam quod se ipsos regant. Et Aristoteles dicit iustum et naturale esse ut tales serviant. Ergo tales non possunt esse domini⁵¹⁸.

MI TRADUCCION: ...Como Aristóteles (Ética, I, 5) enseña con elegancia y precisión, algunos son esclavos por naturaleza, a saber, aquéllos para

518 F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Sectio Prima, no. 1 (pp. 13-14). Es errónea la referencia que aparece en el texto de Vitoria, ya que la doctrina de ARISTÓTELES sobre la justificación de la esclavitud se encuentra en los Caps. 1 y 2 del Lib. I de la *Política* (op. supra cit.), de donde transcribo a continuación los pasajes que considero más significativos: "(...) Es también de necesidad, por razones de seguridad, la unión entre los que por naturaleza deben respectivamente mandar y obedecer. (Quien por su inteligencia es capaz de previsión, es por naturaleza gobernante y por naturaleza señor, al paso que quien es capaz con su cuerpo de ejecutar aquellas providencias, es súbdito y esclavo

quienes es mejor servir que mandar. Y son aquéllos a los que la razón no les basta para gobernarse ni siquiera a sí mismos, sino sólo para recibir órdenes, y cuya fuerza está más en el cuerpo que en

por naturaleza, por lo cual el amo y el esclavo tienen el mismo interés)" (Cap. 1, p. 157). "...La familia completa se compone de esclavos y libres. (...) ...Los primeros y más simples elementos de la familia son el señor y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos. (...) ...El esclavo es un servidor que entra en la categoría de instrumentos para la acción. (...) Mandar y ser mandado pertenece a las cosas no sólo necesarias, sino provechosas, y aun en ciertos casos, y directamente desde su origen, unos seres se destinan a ser mandados y otros a mandar. (...) (...Es mejor la obra realizada con mejores elementos, y donde uno manda y otro es mandado hay una obra común). De muchas partes, continuas o discretas, se integra lo que llega a ser un todo unitario y común, en el cual se encuentra siempre un elemento imperante y uno imperado... (...) ...El animal, en primer lugar, se compone de alma y cuerpo, y de estos dos elementos el primero es por naturaleza el imperante y el segundo el imperado. (...) ...Es conforme a la naturaleza y provechoso para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte pasional serlo por la inteligencia y por la parte racional del alma, mientras que el estar todas esas partes en situación de igualdad o en posición contraria, es a todos dañoso. (...) Por más que los animales domésticos sean naturalmente mejores que los salvajes, es provechoso a todos ellos ser regidos por el hombre, pues de este modo se provee a su seguridad. (...) Aquellos hombres que difieren tanto de los demás como el cuerpo del alma o la bestia del hombre (y según este modo están dispuestos aquéllos cuya función es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que de ellos cabe esperar) son por naturaleza esclavos, y para ellos es mejor ser mandados con este género de mando, puesto que así es en los demás casos que hemos dicho. (...) Es pues manifiesto que hay algunos que por naturaleza son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa" (Cap. 2, pp. 159-162).

Tenemos que admitir, con Aristóteles, que por naturaleza hay hombres más aptos para las funciones de la inteligencia que para las del cuerpo, y otros en los que sucede exactamente lo contrario. Sin embargo, de este innegable dato empírico la única conclusión que se puede sacar es que, por naturaleza, unos hombres están destinados a mandar y otros a obedecer. Nada más. Por muy marcadas que sean en este aspecto las diferencias entre los hombres, ninguno de ellos pierde por esta causa su esencial e inalienable dignidad de ser humano, que incluye inseparablemente, entre otros, el atributo de la libertad o autonomía, que significa ser por sí, en sí y para sí mismo, jamás por otro, en otro o para otro como una parte esencialmente subordinada o un puro instrumento utilitario. Y aquí está precisamente el gran sofisma de Aristóteles, que en forma abusiva (pero con toda sutileza, nomás faltaba) extralimita sus conclusiones y con un salto lógico casi imperceptible convierte la relación funcional mando-obediencia entre dirigente y dirigido en una relación institucional propietario-cosa entre

la mente. Ahora bien, no cabe duda de que si existen algunos que sean así, lo son sobre todo esos bárbaros, que en verdad parecen distar poco de los brutos animales y son totalmente incapaces para

amo y esclavo. Ya en el simple hecho de llamar "esclavitud por naturaleza" a la condición del que tiene una disposición innata para ser dirigido y mandado por otros, se ve que el Estagirita está preparando artificiosamente la vinculación entre esta característica humana accidental y la institución legal de la esclavitud, que desvirtúa la esencia misma del hombre. Son varios los pasajes en los que Aristóteles sostiene la esclavitud civil o legal como consecuencia lógica y hasta complemento justo de la "esclavitud por naturaleza", pretextando que todo ello es en beneficio tanto del esclavo como del señor. He aquí algunos de esos textos: "'Propiedad' es un término que usamos en el mismo sentido que 'parte'; ahora bien, lo que es parte no solamente es parte de otra cosa, sino que lo es absolutamente, y del mismo modo también lo que es objeto de propiedad. De aquí se deduce que en tanto que el señor es simplemente señor del esclavo, pero sin ser algo de este último, el esclavo por su parte no es sólo esclavo del señor, sino que es por entero de él. De lo anterior resulta claro cuál es la naturaleza del esclavo y cuál es su capacidad. El que, siendo hombre, no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro, éste es esclavo por naturaleza. Y es hombre de otro el que llega a ser su propiedad en tanto que hombre; y como objeto de propiedad es un instrumento de acción y con existencia independiente" (Cap. 2, p. 160). "(...) Es pues esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro (y por esto es de otro) y que participa de la razón en cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad" (Cap. 2, p. 161). "...El esclavo es una parte del señor, como si dijéramos una parte del cuerpo, sólo que separada de él" (Cap. 2, p. 163). "...Según hemos visto, el esclavo es una parte de la propiedad del señor..." (Cap. 3, p. 163).

Ahora bien, aun suponiendo (sin conceder de ninguna manera) que fuera justo que el "esclavo por naturaleza" estuviera reducido a esclavitud civil o legal (es decir, que estuviera absolutamente privado de su libertad, como propiedad de otro hombre), aún subsistiría una abominable injusticia que constituye una aberración todavía mayor -si se puede- que la anterior, y es el hecho de que muchísimos esclavos legales no eran ni siquiera "esclavos por naturaleza" (en realidad nadie lo es, pero mucho menos ellos), sino que intelectualmente eran iguales o incluso superiores a sus amos, quienes los poseían como objetos de su propiedad simplemente porque habían cumplido con determinados requisitos bárbaramente establecidos por el derecho civil o de gentes, tales como haberlos comprado, haberlos visto nacer de otros esclavos en su casa o haberlos capturado en una guerra (justa o no). Menos mal que esto -aunque con cierta tibieza- sí fue censurado por Aristóteles: "(...) Otros, en cambio, sostienen ser contrario a la naturaleza el señorear a otros hombres, y que sólo por convención es uno esclavo y el otro libre, pero que por naturaleza es injusto, por estar basado en la fuerza" (Cap. 2, p. 160). "Por otro lado, no es difícil ver que quienes sostienen la opinión contraria [los que se oponen a la

governar, y sin duda es mejor para ellos ser gobernados por otros que gobernarse a sí mismos. Y Aristóteles dice que es justo y natural el que tales hombres sirvan como esclavos. Luego tales hombres no pueden ser dueños y señores.

esclavitud] tienen en cierto modo razón. En efecto, los términos esclavitud y esclavo se usan en doble sentido. En virtud de una convención legal hay también esclavos y esclavitud... (...) ...Y sostienen ser cosa monstruosa que quien puede usar la fuerza y es superior en poder, pueda tener a su víctima por esclavo y súbdito. (...) Hay aún quienes, apegándose por entero a lo que estiman ser un derecho (pues la ley es un cierto derecho), establecen como justa la esclavitud por causa de guerra. Pero al mismo tiempo se contradicen, pues cabe la posibilidad de que las guerras sean injustas en su origen, y nadie admitiría que sea esclavo quien no merezca la esclavitud. De lo contrario sucederá que aquéllos a quienes se tiene por los mejor nacidos podrán ser esclavos y aun hijos de esclavos, si han sido capturados y vendidos" (Cap. 2, p. 162).

(Haciendo un paréntesis, es oportuno señalar aquí que Hernán Cortés comprendió, aunque fuese en términos muy generales, la injusticia de someter a esclavitud legal a quienes no eran "esclavos por naturaleza", al manifestar [vide *supra*, cita 497, p. 444] que le parecía cosa grave por entonces forzar a los indios de la Nueva España, que eran gente de mucha razón y entendimiento, a servir a los españoles como se hizo con los naturales de las Antillas. Ya sabemos, sin embargo, que poco después y bajo la presión de poderosos intereses económicos, nuestros indios quedaron sujetos al régimen de las encomiendas, que acabaron por degenerar en una esclavitud legal más o menos mitigada y por eso fueron posteriormente abolidas).

Nótese cómo Aristóteles, por su parte, sólo critica la esclavitud por causa de guerra cuando ésta es injusta de parte de los captores, de donde se sigue que admite la justicia de dicha esclavitud cuando la guerra es justa, y que por tanto los prisioneros capturados en estas condiciones sí merecen la esclavitud, lo cual sigue encerrando muchas incongruencias, como -entre otras- la de considerar parte del botín a seres humanos, muchos de los cuales, además, están muy lejos de ajustarse a la tan traída y llevada noción del "esclavo por naturaleza". Tuvieron que pasar muchos siglos (y ni siquiera pensadores de la talla intelectual y moral de un Santo Tomás, un Francisco de Vitoria o un Francisco Suárez lograron verlo) para caer en la cuenta de que no era válido el argumento según el cual hasta se les hacía un favor a los prisioneros de una guerra justa cuando por derecho de gentes se les reducía a esclavitud en vez de matarlos; y el error allí oculto consiste en pasar por alto que, de acuerdo con las reglas de la "guerra justa" (concepto bastante anacrónico y casi totalmente superado en nuestros días), ésta tiene como única finalidad legítima reparar la injuria o injusticia padecida, y sólo se tiene el derecho de matar al número de combatientes enemigos estrictamente indispensable para ganar la guerra, por lo que no es lícito matar a los prisioneros ni, en consecuencia, "perdonarles" la vida a cambio de la esclavitud. Que el Fi-

En el lugar recién transcrito, Vitoria no habla por sí mismo, sino que expone los argumentos de quienes pretenden demostrar que antes de la llegada de los españoles los indios no eran verdaderos dueños de sus cosas ni había entre ellos legí-

lósofo cayó en la contradicción de legitimar la esclavitud legal por causa de guerra justa (a sabiendas de que muchos de los cautivos no son "esclavos por naturaleza", lo que va en contra de sus postulados fundamentales), se confirma con el siguiente texto, en el que su forma de expresarse, bajo capa de frialdad científica, desciende a niveles de verdadera vulgaridad (*amicus Aristoteles, sed magis amica veritas*): "(...) En cuanto a la ciencia de adquirir esclavos, en los casos en que es justa dicha adquisición, difiere tanto de la ciencia de saber usarlos como de saber mandarlos, y pertenece a la ciencia de la guerra o de la caza" (Cap. 2, p. 163).

Aun siendo verdad que el gran maestro del Liceo protestó contra ciertas formas de esclavitud legal que no correspondían a su machacona concepción de la "esclavitud por naturaleza", su protesta, ya de suyo tímida, quedó diluida entre sus insistentes alegatos en favor de las supuestas excelencias de la esclavitud legal de aquéllos a los que sí les habla cabido en suerte ser esclavos por naturaleza: "Es claro pues que hay cierta razón para esta distinción [entre esclavos y señores por naturaleza], y que en ciertos casos los que son esclavos o libres no lo son por naturaleza, como lo es también que en otros casos sí existe esta distinción, que es cuando a unos conviene servir y a otros señorear, y que para unos es justo y debido ser mandados y para otros mandar con la especie de mando con que nacieron para mandar, y conforme a ella deben ejercer el señorío, pues mandar malamente no puede sino ser nocivo para ambas partes. (...) ...Ahora bien, el esclavo es una parte del señor, como si dijéramos una parte del cuerpo, sólo que separada de él. De aquí que haya un interés y una amistad común entre el esclavo y el señor, como la hay recíprocamente entre quienes por naturaleza han sido señalados para una u otra función, por más que lo contrario ocurra cuando dichas funciones no les son asignadas de modo natural, sino por la ley y la violencia" (Cap. 2, p. 163). Me atrevo a afirmar que el pecado más grave de Aristóteles en esta delicada materia consistió precisamente en haber aplicado su genio privilegiado, con un entusiasmo digno de mejor causa, a la construcción de esta imagen idílica de la esclavitud, a sabiendas de que con ello estaba prestando su imponente autoridad intelectual y moral para la distorsionada y cómoda justificación de una institución social y jurídica que en la práctica se hallaba demasiado lejos de su concepción ideal, ya de por sí muy cuestionable. Es cierto que manifestó su desacuerdo con aquéllos que consideraban irracionales a los esclavos: "(...) De aquí que, en nuestra opinión, no estén en lo justo quienes despojan a los esclavos de la razón y nos dicen que con ellos no hay sino darles órdenes, cuando antes bien la persuasión debe usarse con los esclavos más que con los niños" (Cap. 5, p. 171). Sin embargo, también es cierto que

timos señores, alegando que esos "bárbaros", en masa, se ajustan perfectamente al concepto aristotélico del esclavo por naturaleza y, en consecuencia, conforme al derecho civil clásico son sujetos *alieni iuris*, por lo que carecen de la capacidad de dominio. El argumento en cuestión es puntualmente refutado por Vitoria, que también pone en evidencia a quienes artifi-

con frecuencia se expresó de ellos en una forma no sólo degradante sino incluso ofensiva, dando pábulo a la inhumana mentalidad de menosprecio y explotación imperante entre muchos de los beneficiarios de la esclavitud: "(...) La utilidad de los esclavos, además, difiere poco de la de los animales; de unos y otros, así de los esclavos como de los animales domésticos, recibimos ayuda corporal en nuestras necesidades" (Cap. 2, p. 161). "(...) El buey, en efecto, suplía al esclavo en la casa de los pobres" (Cap. 1, p. 158).

Quiero por último señalar cómo el gran Aristóteles se hace eco del soberbio etnocentrismo griego, que, con un juicio global que raya en la temeridad (por muy evidente que fuese la superioridad cultural helénica), considera esclavos por naturaleza a todos los "bárbaros", es decir, a la totalidad de los extranjeros o no griegos. Tras exponer los planteamientos y señalar las contradicciones de quienes sostienen la justicia de la esclavitud legal por causa de guerra aun en los casos en que la guerra sea injusta, comenta lo siguiente: "(...) Dicen, pues, que no quieren referirse a los griegos, sino que sólo los bárbaros pueden ser esclavos de este modo. Mas cuando así se expresan, no están investigando sino qué o quiénes son esclavos por naturaleza, que es de lo que estamos hablando desde el principio" (Cap. 2, p. 162). Es obvio que, según los resultados atribuidos a dicha investigación, los esclavos por naturaleza son los bárbaros en su conjunto, no los griegos, por supuesto. Lo que en este texto no queda quizá suficientemente explícito es que Aristóteles participe de tal opinión. Pero de ello no queda ni la menor duda en el siguiente pasaje, donde el Estagirita invoca en apoyo de sus propias ideas un fragmento de conocida tragedia (*Ifigenia en Aulide*, de EURÍPIDES, según nota 3 de Antonio Gómez Robledo, p. 311): "(...) Entre los bárbaros, sin embargo, la mujer y el esclavo tienen el mismo rango; y la causa de esto es que no tienen ellos nada que por naturaleza pueda mandar, sino que la misma sociedad conyugal es en ellos entre esclava y esclavo. Por esto dicen los poetas: 'Está puesto en razón que los griegos manden a los bárbaros', dando a entender que por naturaleza es lo mismo ser bárbaro que ser esclavo" (Cap. 1, p. 158). De todas las barbaridades aristotélicas sobre la esclavitud, fue en esta última donde más inspiración encontró el temible humanista Juan Ginés de Sepúlveda, con su legión de imitadores, para declarar esclavos por naturaleza a los "bárbaros" del Nuevo Mundo. Y poco le faltó al propio Francisco de Vitoria para extrañarse del camino real por las mismas torcidas veredas.

ciosamente arguyen que el estado de pecado y de infidelidad en que viven los indios los incapacita para tener dominio⁵¹⁹, y al final de la discusión concluye, como ya sabemos⁵²⁰, que antes de la llegada de los españoles los indios eran verdaderos dueños de sus tierras y sus cosas, y tenían gobernantes legítimos.

En cuanto al argumento relacionado con la supuesta esclavitud natural de los indígenas americanos, antes de rebatirlo, Vitoria resuelve la duda de si éstos podrían carecer de la capacidad de dominio por ser insensatos o dementes, para lo cual, procediendo con todo orden, deja claramente establecido que las criaturas irracionales no pueden tener derechos de dominio, que los niños sí tienen capacidad de dominio aun antes de llegar al uso de razón, y que dicha capacidad también se encuentra de alguna manera en los dementes, que carecen en acto y perpetuamente del uso de razón⁵²¹. Esto bastaría para echar por tierra la afirmación de que los indios tenían incapacidad de dominio por ser insensatos o dementes, aun suponiendo que de hecho lo fuesen. Pero Vitoria, a mayor abundamiento, refuerza su argumentación señalando que en realidad no lo son, y esto me interesa sobremanera, porque viene a confirmar la interpretación que propuse respecto del octavo título

519 Cfr. F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Sectio Prima, nos. 1-10 (pp. 14-25).

520 Vide *supra*, cita 367, p. 235.

521 Cfr. F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Sectio Prima, nos. 11-14 (pp. 25-29).

legítimo⁵²², en el sentido de que dicho título es presentado por Vitoria como dudoso por razones de hecho, no de derecho, y que al tachar ahí de dementes a los indios no habla por sí mismo, sino que se limita -aunque no lo aclare expresamente- a referir las opiniones de otros, porque él es de distinto parecer:

...*Sit* QUARTA PROPOSITIO: *Nec ex hac parte im-*
pediuntur barbari ne sint veri domini.

Probatur, quia secundum rei veritatem non sunt amentes, sed habent pro suo modo usum rationis. Patet, quia habent ordinem aliquem in suis rebus, postquam habent civitates quae ordine constant, et habent matrimonia distincta, magistratus, dominos, leges, opificia, commutationes, quae omnia requirunt usum rationis; item religionis speciem. Item non errant in rebus, quae aliis sunt evidentes, quod est indicium usus rationis. Item Deus et natura non deficiunt in necessariis pro magna parte speciei. Praecipuum autem in homine est ratio, et frustra est potentia, quae non reducit ad actum. Item fuissent sine culpa sua tot millibus annorum extra statum salutis, cum essent nati in peccato et non haberent baptismum nec usum rationis ad quaerendum necessaria ad salutem. Unde quod videantur tam insensati et hebetes, puto maxima ex parte venire ex mala et barbara educatione, cum etiam apud nos videamus multos rusticorum parum differentes a brutis animantibus⁵²³.

MI TRADUCCION: ...Sea la CUARTA PROPOSICION: Tampoco por esta causa están impedidos los bárbaros para ser verdaderos dueños y señores.

Se prueba, porque conforme a la verdad de las cosas no son dementes, sino que a su modo tienen uso de razón. Es evidente, porque tienen algún orden en sus cosas, puesto que tienen ciudades que se mantienen en orden, y tienen matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, oficios, comercio, todo lo cual requiere uso de razón; también tienen una forma de religión. Del mismo modo,

522 Vide *supra*, pp. 354-357.

523 F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Sectio Prima, no. 15 (pp. 29-30).

no yerran en las cosas que son evidentes para los demás, lo que es indicio de uso de razón. Además, Dios y la naturaleza no abandonan en lo que es necesario para la mayor parte de la especie. Ahora bien, lo principal en el hombre es la razón, y en vano existe la potencia que no se reduce al acto. Por otra parte, han podido estar tantos miles de años, sin culpa suya, fuera del estado de salvación, porque nacieron en pecado y no tenían ni el bautismo ni uso de razón para averiguar lo necesario para la salvación. Por lo cual considero que el hecho de que parezcan tan insensatos y débiles mentales proviene sobre todo de una mala y bárbara educación, puesto que también entre nosotros vemos a muchos hombres rústicos poco diferentes de los brutos animales.

Si comparamos, pues, este texto con el del octavo título legítimo⁵²⁴, nos daremos cuenta de que casi punto por punto se contradicen entre sí, y que, en suma, Vitoria no creía realmente que *de hecho* la capacidad de los indios apenas superara a la de los dementes o incluso a la de las fieras y las bestias (comparación que ya por sí sola resulta odiosa). En su opinión, pues, esos "bárbaros" son seres plenamente racionales, y cuando mucho admite que, al igual que muchos labriegos españoles⁵²⁵, su defectuosa educación los hace *parecer* poco diferentes de los animales. Y aun esto último hay que tomarlo con reservas, pues Vitoria, como creo haber demostrado⁵²⁶, debía de estar consciente de que en las Indias, gracias a la gran diversidad de culturas entre unos pueblos y otros, había de bárbaros a "bárbaros" y no podían ser medidos con el mismo rasero.

524 Vide *supra*, pp. 298-300.

525 No necesariamente gallegos.

526 Vide *supra*, pp. 332-333 y 354-357.

Y ahora sí, Vitoria refuta el argumento según el cual los indios carecen de la capacidad de dominio por ser esclavos por naturaleza. Sin embargo, no esperamos de él una defensa enérgica y hasta apasionada, al estilo Las Casas, tendiente a desacreditar la posibilidad misma de considerar esclavos por naturaleza a esos hombres. Lo que hace es deformar por completo la doctrina aristotélica de las relaciones entre la esclavitud natural y la civil o legal, en vez de criticarla abiertamente, con una maniobra que, por tratar de salvar a toda costa la imagen del gran Estagirita, le hace incurrir en una actitud que sinceramente me parece muy poco científica (cosa rara en él), a pesar de que finalmente llega a conclusiones con las que (fuera de la tibieza con que tolera que los indios sean vistos después de todo como esclavos por naturaleza) estoy completamente de acuerdo:

Superest respondere ad argumenta in contrarium, ubi arguebatur quod isti sunt servi a natura, quia parum valent ratione ad regendum etiam se ipsos. Ad hoc respondeo quod certe Aristoteles non intellexit quod tales, qui parum valent ingenio, sint natura alieni iuris et non habeant dominium et sui et aliarum rerum; haec enim est servitus civilis et legitima, quia nullus est servus a natura. Nec vult Philosophus quod, si qui sunt a natura parum mente validi quod [*sic*] liceat occupare patrimonia illorum et illos redigere in servitutem et venales facere; sed vult docere quod a natura est in illis necessitas, qua indigent ab aliis regi et gubernari, et bonum est illis subdi aliis, sicut filii indigent subici parentibus ante adultam aetatem, et uxor viro. Et quod haec sit intentio Philosophi patet, quia eodem modo dicit quod a natura sunt aliqui domini, scilicet qui vigent intellectu. Certum est autem quod non intellegit quod tales possint sibi arripere imperium in alios illo titulo, quod sint sapientiores, sed quia a natura ha-

bent facultatem, ad imperandum et regendum. Et sic, dato quod isti barbari sint ita inepti et hebetes, ut dicitur, non ideo negandum est habere verum dominium, nec sunt in numero servorum civilium habendi. Verum est quod ex hac ratione et titulo posset oriri aliquod ius ad subiciendum eos, ut infra dicemus. Restat ergo conclusio certa quod, antequam hispani ad illos venissent, illi erant veri domini, et publice et privatim⁵²⁷.

MI TRADUCCION: Falta responder a los argumentos en contrario, donde se argüía que esos [bárbaros] son esclavos por naturaleza porque su razón es insuficiente incluso para gobernarse a sí mismos. A esto respondo que ciertamente no es el pensamiento de Aristóteles que los de escaso ingenio sean *alieni iuris*⁵²⁸ por naturaleza y no tengan el dominio de sí mismos y de las demás cosas -pues es ésta una esclavitud civil y legal-, porque nadie es esclavo [de esta clase] por naturaleza. Tampoco quiere el Filósofo que, si algunos son de mente débil por naturaleza, sea lícito ocupar su patrimonio, reducirlos a esclavitud y ponerlos en venta; sino que quiere enseñar que por naturaleza hay en ellos una necesidad por virtud de la cual requieren ser regidos y gobernados por otros, y que es bueno para ellos subordinarse a otros, como los hijos necesitan someterse a los padres antes de la edad adulta, y la mujer al marido. Y que ésta sea la intención del Filósofo, es evidente porque del mismo modo dice que por naturaleza algunos son señores, a saber, los que son de inteligencia superior. Y ciertamente no entiende que éstos puedan arrogarse el mando sobre otros a título de que son más sabios, sino que por naturaleza tienen facultades para mandar y gobernar. Y así, aun suponiendo que esos bárbaros sean tan ineptos y débiles mentales como se dice, no por eso se debe negar que tienen verdadero dominio, ni por ello deben ser tenidos en el número de los esclavos civiles. Es verdad, sin embargo, que de esta razón y título podría surgir algún derecho para someterlos, como después diremos. Por lo tanto, queda como conclusión cierta que, antes de que los españoles llegaran a ellos, ellos eran verdaderos dueños y señores, tanto pública como privadamente.

527 F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Sectio Prima, no. 16 (pp. 30-31).

528 "De derecho ajeno", o sea, no de sí mismo, sino de otro hombre, al que se pertenece como objeto de propiedad privada. Lo contrario es *sui iuris*, es decir, "de su propio derecho" (la aclaración es mía).

Salta a la vista que la supuesta exposición del genuino pensamiento aristotélico por Vitoria es en realidad una severa y acertada crítica que éste le formula, sólo que haciéndole decir exactamente lo contrario de lo que en verdad dice, o sea, presentándonos la doctrina esclavista del Filósofo por antonomasia no como es, sino como a él le habría gustado que fuera, y como de hecho debiera ser. Basta con revisar los múltiples textos de Aristóteles sobre esta cuestión⁵²⁹ para darnos cuenta de que, totalmente en contra de la interpretación de Vitoria, establece expresamente una relación de natural complementación entre la esclavitud por naturaleza y la esclavitud legal, pues declara sin ambages, entre otras cosas, que hay hombres que *por naturaleza* no son de sí mismos, sino de otros, de los que llegan a ser objetos de propiedad en tanto que hombres; que es lógico que sea propiedad de otro el que *por naturaleza* puede pertenecer a otro (y a ello está, por tanto, naturalmente destinado); que el esclavo por naturaleza posee la facultad de la razón, pero sin tenerla en propiedad; que el esclavo forma parte de la propiedad del señor (y esto en un sentido netamente patrimonial, puesto que lo dice en el Cap. 3, dedicado a la crematística, que es la ciencia del enriquecimiento o economía política); etc. Diga lo que diga Vitoria, el hecho es, pues, que Aristóteles sí piensa que los hombres de escaso ingenio (los esclavos por naturaleza) deben ser también esclavos civiles o legales, es decir, sujetos

529 Vide *supra*, nota 518, pp. 358-363.

alieni iuris, sin capacidad de dominio sobre sí mismos y sobre sus cosas, y que, en consecuencia, es de suyo lícito reducirlos efectivamente a esclavitud civil, ocupar su patrimonio y ponerlos en el comercio. Lo único que al Estagirita le faltó decir, para "redondear" su deplorable doctrina, fue cuáles debieran ser, aparte de la cacería de la guerra justa, los procedimientos legales recomendables para lo que él llama la justa adquisición de esclavos, o, lo que es lo mismo, para denunciar esclavos naturales mostrencos y convertirlos en esclavos civiles. Tan era ésta su verdadera mente, que así lo entendió Ginés de Sepúlveda (que no era ningún tonto) y por eso, acogiéndose a la autoridad de Aristóteles, alegó la esclavitud natural de los indios como justo título de conquista a favor de España, nación superior, libre y señora por naturaleza.

Casi al final del texto que comento, Vitoria se opone a que los indígenas americanos sean tratados como esclavos civiles, pero no rechaza tajantemente la posibilidad de que, de alguna manera y en alguna medida, se les considere esclavos por naturaleza, de donde, según admite expresamente, "podría surgir algún derecho para someterlos, como después diremos"⁵³⁰. Y efectivamente lo dice, al concluir la exposición

530 Por enésima vez, los ya multicitados traductores que tengo a la vista hacen de las suyas, dándole al público versiones francamente abusivas. No obstante que todos los manuscritos y ediciones de esta Relección dicen "ex hac ratione et titulo *posset* oriri aliquod ius ad subiciendum eos" (con el verbo *posset* en pretérito imperfecto de subjuntivo, que sólo puede traducirse por "pudiera", "pudiese" o "podría", y que aquí hace las veces de potencial irreal o puramente hipotético), el P. Teófilo Urdánaz (edición de Porrúa, p. 36) traduce "de esta razón y título *puede* nacer algún derecho para someterlos"; y el equipo del

del dudoso octavo título legítimo⁵³¹, donde declara que los indios *parecen* esclavos por naturaleza, "y así *podrían en parte* ser gobernados como esclavos", aceptando, por tanto, con las dudas y reservas denotadas por su misma forma de hablar, la posibilidad de que fuera justo y hasta necesario aplicar a los aborígenes americanos la parte que considera correcta de la doctrina aristotélica sobre la esclavitud natural, tratándolos como menores de edad y sometiénolos a un régimen de tutela o protectorado que resulte honestamente provechoso -en sentido material y moral- para todos, tanto protegidos como protectores.

Así, pues, mi conclusión general sobre este octavo título legítimo, tan intensa y apasionadamente intrigante -lo mismo para Vitoria que para sus lectores-, es que, al final de cuentas, la duda que con sincera modestia confiesa el experimentado catedrático es *de facto*, y no se refiere al hecho de si los indios son dementes o razonablemente normales, sino que, puesto que afirma lo segundo, sólo nos queda entender que de lo que realmente duda es de si son o no del mismo nivel in-

Corpus Hispanorum de Pace (p. 31) lo hace todavía peor: "por esta razón y motivo *hay* algún derecho para someterlos". Es obvio, pues, que estos traductores abonan de nuevo la mala fama de la profesión mostrándose tan poco confiables, ya que manipulan a su antojo las formas gramaticales y distorsionan gravemente el pensamiento de Vitoria, quien plantea el mencionado derecho de conquista o sometimiento no como algo real y cierto, sino como mera posibilidad o hipótesis, de modo dudoso. Desafortunadamente, en muchos de los pasajes vitorianos que manejo en mi tesis he notado esta clase de infidelidades -de distinta gravedad- para con el sentido o la integridad misma de los textos, pero en la mayoría de los casos he renunciado a señalarlas, para no ser demasiado insistente.

531 Vide *supra*, cita 465, pp. 299 y 300.

telectual y cultural que los españoles y demás europeos, cosa -dicho sea en su descargo- muy difícil de apreciar con objetividad, sobre todo en su tiempo, marcado por un etnocentrismo aún más radical que el de nuestros días, porque en aquel "encuentro" (si alguna vez lo fue en el sentido creativo que creemos o queremos verle) lo primero (y para muchos lo único) fue, sin duda alguna, el brutal *enfrentamiento* de dos concepciones distintas del universo y, en efecto, de *dos mundos* extraordinariamente ricos en manifestaciones vitales irconciliablemente opuestas, cada uno con sus propios contrastes de evolución y primitivismo, de progreso y atraso material y espiritual, bastante reacios a entrar en un balance general de mundo a mundo que quizá ni debiera intentarse. Vitoria parece finalmente inclinarse por la inferioridad relativa de aquellos amados "bárbaros" (porque a su manera los ama profundamente), de aquellos extraños y distantes prójimos para los que sugiere, con muchos titubeos, un régimen político de protectorado que los saque de su real o aparente esclavitud natural, pero para los cuales exige siempre, enérgicamente y sin el menor asomo de duda, la justicia y la caridad que por su inviolable dignidad humana merecen.

Y ahora, usando del lenguaje taurino a la manera del genial estilista del pensamiento filosófico y jurídico don Antonio Gómez Robledo -por quien siento profunda admiración y al que considero *mi maestro*, aunque no tenga el honor de conocerlo personalmente-, descanso un poco en el burladero de mis pensamientos para recoger los resultados de la tarde, y después de hacer derroche de imprudencia (yo sé por qué lo digo) en mi encerrona con el poder y el trapío imponentes de quince astados en fila de las dehesas de Vitoria, esperando no haber merecido ningún aviso por la duración de mis faenas, llego por fin y no sin cierta fatiga a la verdadera hora de la verdad, que para mí es la gran pregunta: ¿Cuál es, al final de cuentas y si esto es posible de determinar, la postura históricamente real de Vitoria frente a la conquista de América, después de discutir en el plano especulativo los quince títulos legítimos e ilegítimos, alegados o alegables? En otras palabras: ¿Estuvo de hecho el gran teólogo-jurista a favor o en contra de la conquista? ¿Podrían las conciencias rectas -porque las otras no necesitan acudir a Vitoria- haber encontrado o encontrar argumentos en los justos títulos vitorianos para aprobar la conquista española como fenómeno histórico, tal como realmente se llevó a cabo?

Estoy consciente de que son preguntas de no fácil respuesta, porque hay momentos en que el pensamiento de Vitoria puede llegar a ser no solamente de gran complejidad, sino paradójico y hasta contradictorio (grande sí era, perfecto no), y al tratar de esclarecerlo lo primero que se aclara es el sentido más profundo del socrático "yo sólo sé que no sé nada". Sin embargo, son respuestas que estoy obligado a intentar -y aquí está el gran desafío-, porque en ellas se finca nada menos que la hipótesis de mi tesis.

4.1. SERENIDAD DE JUICIO, INDEPENDENCIA INTELECTUAL Y COMPROMISO HISTORICO

Para empezar, hay algo que sí es bastante claro, y así lo señala Gómez Robledo: Vitoria, a diferencia de Las Casas, no condena la conquista española como profeta iracundo ni se comporta como un apasionado defensor de los indios, sino que

procura adoptar una actitud serena y hasta fríamente científica en la difícil búsqueda simultánea de la verdad y la justicia, poniéndose a medio camino entre las altaneras apologías pro hispánicas del genial pero antipático Sepúlveda y las furiosas diatribas del amorosísimo pero no pocas veces exagerado y fanático fray Bartolomé:

(...) Y pudo ser también... que Carlos V, quien con todos sus defectos era un hombre superior, haya percibido, al leer el texto de las Relecciones, que Vitoria, con ser también dominico, no era otro Las Casas; que no era, en otras palabras, un negador implacable del dominio español en América, sino un espíritu crítico para el cual la conquista debía justificarse no por sí misma sino por algún título idóneo, pero que no la condenaba de manera tajante y apriorística como el inflamado Protector de los Indios⁵³².

No es de este lugar seguramente el historiar las múltiples peripecias por que pasó, en tan dilatado arco temporal (1511-1551), la controversia indiana. Baste decir que la defensa del indio y el enjuiciamiento de la conquista fueron asumidos principalmente por la Orden dominicana...

Dentro de este movimiento, en el cual es obligado dar a cada cual lo suyo, está Francisco de Vitoria, en comunión con sus correligionarios, claro está, pero con una postura del todo original y propia, en consonancia con su temperamento y profesión. *Por genuinos que sean sus sentimientos cristianos y humanitarios, no le guía principalmente, como a Las Casas, el amor visceral de los indios, sino una pasión muy distinta, una doble pasión, por decirlo así, porque hay en ella tanto el amor de la justicia como el afán de claridad intelectual; movimientos que radican, respectivamente, en la voluntad pura (sede de la virtud de la justicia) o en el intelecto puro, pero no en el sentimiento. Por mucho que le debamos los hispanoamericanos, nunca podríamos tener para con él sentimientos de piedad filial, como con la otra*

532 A. GOMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. XX.

Y ahora, usando del lenguaje taurino a la manera del genial estilista del pensamiento filosófico y jurídico don Antonio Gómez Robledo -por quien siento profunda admiración y al que considero *mi maestro*, aunque no tenga el honor de conocerlo personalmente-, descanso un poco en el burladero de mis pensamientos para recoger los resultados de la tarde, y después de hacer derroche de imprudencia (yo sé por qué lo digo) en mi encerrona con el poder y el trapío imponentes de quince astados en fila de las dehesas de Vitoria, esperando no haber merecido ningún aviso por la duración de mis faenas, llego por fin y no sin cierta fatiga a la verdadera hora de la verdad, que para mí es la gran pregunta: ¿Cuál es, al final de cuentas y si esto es posible de determinar, la postura históricamente real de Vitoria frente a la conquista de América, después de discutir en el plano especulativo los quince títulos legítimos e ilegítimos, alegados o alegables? En otras palabras: ¿Estuvo de hecho el gran teólogo-jurista a favor o en contra de la conquista? ¿Podrían las conciencias rectas -porque las otras no necesitan acudir a Vitoria- haber encontrado o encontrar argumentos en los justos títulos vitorianos para aprobar la conquista española como fenómeno histórico, tal como realmente se llevó a cabo?

Estoy consciente de que son preguntas de no fácil respuesta, porque hay momentos en que el pensamiento de Vitoria puede llegar a ser no solamente de gran complejidad, sino paradójico y hasta contradictorio (grande sí era, perfecto no), y al tratar de esclarecerlo lo primero que se aclara es el sentido más profundo del socrático "yo sólo sé que no sé nada". Sin embargo, son respuestas que estoy obligado a intentar -y aquí está el gran desafío-, porque en ellas se finca nada menos que la hipótesis de mi tesis.

4.1.

SERENIDAD DE JUICIO, INDEPENDENCIA INTELECTUAL Y COMPROMISO HISTORICO

Para empezar, hay algo que sí es bastante claro, y así lo señala Gómez Robledo: Vitoria, a diferencia de Las Casas, no condena la conquista española como profeta iracundo ni se comporta como un apasionado defensor de los indios, sino que

procura adoptar una actitud serena y hasta fríamente científica en la difícil búsqueda simultánea de la verdad y la justicia, poniéndose a medio camino entre las altaneras apologías pro hispánicas del genial pero antipático Sepúlveda y las furiosas diatribas del amorosísimo pero no pocas veces exagerado y fanático fray Bartolomé:

(...) Y pudo ser también... que Carlos V, quien con todos sus defectos era un hombre superior, haya percibido, al leer el texto de las Relecciones, que Vitoria, con ser también dominico, no era otro Las Casas; que no era, en otras palabras, un negador implacable del dominio español en América, sino un espíritu crítico para el cual la conquista debía justificarse no por sí misma sino por algún título idóneo, pero que no la condenaba de manera tajante y apriorística como el inflamado Protector de los Indios⁵³².

No es de este lugar seguramente el historiar las múltiples peripecias por que pasó, en tan dilatado arco temporal (1511-1551), la controversia indiana. Baste decir que la defensa del indio y el enjuiciamiento de la conquista fueron asumidos principalmente por la Orden dominicana...

Dentro de este movimiento, en el cual es obligado dar a cada cual lo suyo, está Francisco de Vitoria, en comunión con sus correligionarios, claro está, pero con una postura del todo original y propia, en consonancia con su temperamento y profesión. *Por genuinos que sean sus sentimientos cristianos y humanitarios, no le guía principalmente, como a Las Casas, el amor visceral de los indios, sino una pasión muy distinta, una doble pasión, por decirlo así, porque hay en ella tanto el amor de la justicia como el afán de claridad intelectual; movimientos que radican, respectivamente, en la voluntad pura (sede de la virtud de la justicia) o en el intelecto puro, pero no en el sentimiento. Por mucho que le debamos los hispanoamericanos, nunca podríamos tener para con él sentimientos de piedad filial, como con la otra*

figura, el Padre de los Indios, con quien lo contrastamos. Porque lo que Vitoria representa, en suma, es la conciencia crítica, pura y serena y en perfecta disponibilidad de dar a cada uno lo suyo, lo que pueda resultarle del examen objetivo de sus derechos y deberes en la situación aquella del encuentro de ambos mundos, el antiguo y el nuevo recientemente descubierto⁵³³.

Aunque no se puede negar que Vitoria no se alineó ni con los partidarios incondicionales ni con los críticos furibundos de la conquista, J. Miranda no se muestra muy convencido de su imparcialidad intelectual ni, por ende, de su supuesta independencia y originalidad, pues considera que estaba muy condicionado por su pertenencia a la Orden de Santo Domingo (oficialmente Orden de los Predicadores), en la que necesariamente había que adherirse a la escuela aristotélico-tomista y a la corriente crítica -serena o no tanto- de la conquista:

Como hemos dicho, estas ideas y estas realidades de la orden dominica condicionan la posición general vitoriana frente a los intereses de la Conquista. No podemos concebir a Vitoria moviéndose en órbita propia. Su pensamiento tuvo que ceñirse a los principios teóricos e ideológicos de la Orden a que pertenecía. La discrepancia fundamental con ellos no era admisible. Una posición contraria hubiera abierto un abismo entre Vitoria y su Comunidad. La pertenencia a la Orden y la permanencia en ella suponían la aceptación en lo fundamental de su teórica y de su ideología⁵³⁴.

533 *Ibid.*, pp. XXXIV-XXXV (la letra cursiva es mía).

534 J. MIRANDA: *Vitoria y los Intereses de la Conquista de América*; en "Jornadas", no. 57, México, 1947, p. 51; citado por REGINALDO DI AGOSTINO IANNARONE: *Génesis del Pensamiento Colonial en Francisco de Vitoria*; *Introducción II* a FRANCISCO DE VITORIA: *Relectio de Indis o Libertad de los Indios* (op. supra cit.), nota 34, p. XL.

Di Agostino, sin dejar de reconocer la originalidad, la cautela y los finos matices de la tesis de Miranda sobre la falta de independencia y originalidad intelectual de Vitoria, no está completamente de acuerdo con él, pues considera que, a pesar de las cualidades señaladas, no se libra de incurrir en apreciaciones inexactas y exageradas:

Miranda, en un estudio breve pero original, ha querido aislar la posición de Vitoria frente a los varios *intereses*, institucionales y de grupo, en que se dividían las opiniones sobre el descubrimiento de América, y no sin motivo le identifica con los de la Orden de Santo Domingo, con los grupos del poder espiritual, en particular de la Iglesia Católica de España y por fin, con los nacionales.

Aunque muy cauto y matizado en la afirmación, parece que aquí y allá, quizá obligado por su tesis, se haya dejado llevar por apreciaciones no demasiado exactas. Es incontrovertible que Vitoria se encuadra en una de las partes contendientes, a la que ofrecía toda la fuerza de su ascendiente y la lógica de sus argumentaciones, derivadas del particular sistema, aristotélico-tomista, por él profesado. No obstante, verle condicionado y determinado por las posiciones de la Orden dominica, negarle la posibilidad de moverse en una "órbita propia" es, al menos, exagerado⁵³⁵.

En la orden dominicana -continúa Di Agostino- no existía de hecho la rígida uniformidad que afirma Miranda con respecto al tomismo filosófico-teológico y a la censura de la conquista, pues la verdad es que entre los dominicos se habían venido cultivando también diversas corrientes no tomistas y, particularmente en la época de Vitoria y más particularmente aún en

535 R. DI AGOSTINO IANNARONE: *op. cit.*, pp. XXXIX-XL.

España, nadie estaba obligado a profesar el tomismo, y la mejor prueba de ello es que el mismo Vitoria fue uno de los que libremente iniciaron en su país la difusión de dicho sistema, substituyendo en su cátedra el Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo con la Suma Teológica de Santo Tomás. Por otra parte, también era un hecho que dentro de la Orden de los Predicadores (los dominicos) no faltaban quienes defendieran a todo trance la conquista, a sabiendas de los nefandos crímenes que se estaban cometiendo, especialmente en el Perú, según indignada queja de Vitoria en famosa carta a su amigo el P. Miguel de Arcos. Por último, Di Agostino argumenta con toda razón que el P. Vitoria demuestra irrefutablemente su independencia y su amor a la verdad al asumir en forma consciente una postura contraria a la opinión dominante en su orden religiosa acerca de la Inmaculada Concepción de María, creencia a la que le faltaban tres siglos para ser definida como dogma de fe y que desde la Edad Media era objeto de una acalorada discusión que había degenerado en riña facciosa (perniciosa discusión no inspirada por el amor a la verdad, según el propio Vitoria) sostenida principalmente entre franciscanos y dominicos, afirmando los primeros y oponiéndose los segundos, con base en la opinión negativa de Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, III, q. 27, art. 2)⁵³⁶.

536 Cfr. *ibid.*, pp. XL-XLI. La Inmaculada (o Purísima) Concepción de la Virgen María fue durante muchos siglos creencia y devoción popular bastante difundida (de manera muy especial en España), conforme a la cual la Madre del Redentor fue purificada -y por tanto quedó totalmente exenta- del pecado original desde el instante mismo de su concep-

Frente a tales hechos, no podemos ciertamente admitir con Miranda una tan fácil "alineación" de Vitoria con posiciones e intereses sean de quien sean. Uno de los títulos de su grandeza reside precisamente en que encontrándose de un lado del campo, ha sabido elevarse a la construcción de un sistema límpido y lógico, basado sobre aquellos fundamentos más éticos y humanitarios que quepa imaginar. Si interviene en la polémica lo hace siempre como teólogo y hombre superior, con aquella sinceridad, seriedad y ponderación que caracterizan a los auténticos hombres de pensamiento⁵³⁷.

Ahora bien, del hecho -suficientemente acreditado- de que Vitoria haya abordado el análisis de la cuestión indiana con una actitud científica superior a la de todos sus contemporáneos, buscando serenamente la claridad intelectual, la verdad y la justicia, esté del lado que esté, con un método de enfoque original y casi siempre con absoluta imparcialidad, no se sigue necesariamente que se haya mantenido siempre (ni tenía por qué hacerlo) en un plano puramente ideal, especulativo y abstracto, sin descender a las consideraciones y pronunciamientos de hecho, en el nivel real de lo concreto, de lo históricamente acontecido. Gómez Robledo, sin embargo, afirma exactamente lo contrario, fundándose, por lo visto, más

ción (y no que haya contraído el pecado original al ser concebida mediante un acto de concupiscencia carnal, y después, antes de nacer, haya sido santificada o purificada de él, como sostenía el Aquinate). Entre los más célebres opositores de esta doctrina estuvieron Santo Tomás (ya mencionado) y San Bernardo de Claraval, y entre sus defensores, Raimundo Lulio, Juan Duns Escoto y (por lo visto) Francisco de Vitoria. El 8 de diciembre de 1854, el Papa Pío IX proclamó solemnemente como dogma de fe esta creencia, y a partir de entonces su fiesta litúrgica se celebra ese día en la Iglesia universal. Para algunos de los datos consignados en esta nota, cfr. *Diccionario Enciclopédico Espasa* (op. supra cit.), T. 7, art. *Concepción*, p. 290.

537 *Ibid.*, p. XLI.

que en las efectivas declaraciones de Vitoria, en la discutible idea de que lo jurídico por excelencia es el planteamiento de los supuestos normativos abstractos, y no la aplicación de los mismos a la ordenación existencial de las situaciones vitales concretas:

(...) ...Cumple advertir que Vitoria no se pronuncia *fácticamente*, en momento alguno, por la legitimidad o ilegitimidad de la conquista, sino que, en una sucesión de juicios meramente hipotéticos, considera situaciones posibles -supuestos normativos diríamos hoy- en las cuales, y de acuerdo con los principios aplicables, puede sancionarse o reprobarse la ocupación española. Problema jurídico, en suma, y en toda su pureza normativa⁵³⁸.

Aparte de que estas apreciaciones no tienen correspondencia alguna con la realidad vitoriana (como ya he demostrado en alguna medida y sobre lo cual volveré), por ellas el maestro Gómez Robledo incurre en flagrante contradicción consigo mismo, como también ya señalé⁵³⁹, con ocasión de sus comentarios a lo que yo llamaría la identidad temática y el contraste de lo abstracto y lo concreto entre el sexto título legítimo y el también sexto ilegítimo, relativos ambos a la voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios, cuando afirma expresamente que, en el ilegítimo, "habla nuestro teólogo no ya en subjuntivo o potencial, sino en el modo más denotativo de la realidad concreta, el indica-

538 A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LII.

539 Vide *supra*, pp. 289-290.

tivo", reconociendo en Vitoria por lo menos dos pronunciamientos *fácticos*, contra la legitimidad del dominio español en este caso, a saber: que de hecho se dieron en las Indias elecciones y aceptaciones de esta clase, y que también de hecho estuvieron viciadas por el miedo y la ignorancia, por lo que quedaron afectadas de nulidad absoluta (yo más bien pensaría en una nulidad relativa). Y allí mismo ratifica Gómez Robledo su contradicción interna, al subrayar como algo notable, con respecto al sexto legítimo, que "todo parece indicar que Vitoria enuncia este título como mera posibilidad y apenas por el escrúpulo de no omitir una de tal carácter". Sinceramente no entiendo qué puede encontrar de notable o de particular en esto, después de haber afirmado tajantemente⁵⁴⁰ que no sólo lo habitual, sino lo único y exclusivo en nuestro teólogo-jurista es precisamente considerar en el puro plano especulativo situaciones teóricamente posibles, en una sucesión de juicios meramente hipotéticos (con absoluto apego a lo que yo juzgaría un frígido y anodino purismo normativo), sin hacer en ningún momento consideraciones sobre la realidad concreta ni pronunciarse fácticamente por la legitimidad o ilegitimidad de la conquista.

A esta inconsecuencia consigo mismo se ha visto arrastrado el ejemplar maestro mexicano -aplicándole con todo respeto las mismas palabras que él le aplica también con respe-

540 Vide *supra*, cita 538, p. 379.

tuosa objetividad al maestro Vitoria⁵⁴¹ con motivo de su inmoderado manejo del poder indirecto del Papa en el cuarto título legítimo-, llevado (Gómez Robledo) de su también inmoderado culto a una total "pureza normativa" que ni el mismo Vitoria quería, porque lo habría encarcelado en un irresponsable y estéril distanciamiento de la realidad histórica que precisamente lo había excitado a emprender la magna obra docente de sus Relecciones americanas. No obstante las apariencias, el apacible catedrático era a su manera un agitador consumado, pero en el mejor de los sentidos: un agitador de conciencias; y a las conciencias sólo se les agita si se les sorprende en la circunstancia concreta de su historicidad.

Sin duda alguna, para un hombre tan auténtico y comprometido como Vitoria hubiera sido una posición demasiado cómoda el conformarse exclusivamente con la formulación de puros supuestos normativos abstractos, dejando a otros por completo (con todos los peligros de manipulación que eso implicaba) la determinación de si en los hechos concretos se cumplían o no los supuestos abstractos, lo que constituye la etapa teleológicamente culminante y por tanto más delicada del derecho: la de su *aplicación*. Si el prestigiado y modesto profesor de Prima de Teología se resolvió, arrojando tantos riesgos, a pronunciar sus revolucionarias Relecciones, que sólo muy a fuerzas encajaban en los fríos programas de sus cursos, no fue ciertamente por el mero prurito académico de formular un sutil

541 Vide *supra*, cita 424, p. 268.

sistema de supuestos normativos abstractos para la ideal contemplación de situaciones puramente hipotéticas que quizás algún día pudieran presentarse, sino por el noble propósito de contribuir con su ciencia y con su sentido de la justicia al correcto tratamiento de un acontecimiento histórico descomunal en el que, bajo la mirada de Dios y del mundo, España toda -sus gobernantes, sus dirigentes espirituales, su intelectualidad, sus caudillos y su pueblo- estaba profundamente comprometida como protagonista de desenfrenados y dramáticos ejercicios de poder que evidentemente estaban causando mucha injusticia, mucha destrucción y mucho dolor, y en los que la gran nación católica que se ostentaba en todo el orbe como defensora de la pureza de la fe estaba faltando gravemente a sus deberes de humanidad y cristiandad, exceptuados, tal vez, sus gobernantes supremos, y sin duda un selecto grupo de hombres superiores.

Vitoria estaba muy consciente de ello y hasta mostraba en privado algunos signos de decepción y de amargura, como lo documentaré más adelante⁵⁴², y si no lo proclamó públicamente en forma tan abierta y airada como el polémico fray Bartolomé, fue para no irritar demasiado a los poderosos, con el realista propósito de dejarlos un poco más receptivos a sus ideas y hacer así, de modo efectivo, el mucho o poco bien que las circunstancias permitieran. Pero así y todo, él no era una máquina de hacer discursos y argumentos teóricos, sino un hombre

542 Vide *infra*

cabal en todos sentidos, por lo que le era humanamente imposible mantenerse -aun en su papel de muy académico catedrático-completamente al margen de los hechos que tanto le preocupaban y que habían sido el verdadero motor de arranque de sus extraordinarias Relecciones.

Ya quedó, pues, plenamente desvirtuada la aseveración de que Vitoria jamás externó juicios *de facto* sobre la legitimidad o ilegitimidad de la conquista de América. Una contundente refutación de esta peregrina idea la tenemos, como ya he señalado en varios lugares⁵⁴³, en el sexto título ilegítimo, que nuestro catedrático rechaza no porque en teoría sea inválido, sino por considerar que de hecho, históricamente, las elecciones y aceptaciones de la soberanía española por parte de los indios se dieron con miedo y error graves (vicios del consentimiento), por lo que fueron nulas. Es obvio que Vitoria hace aquí un clarísimo pronunciamiento *fáctico* en contra de la legitimidad de la dominación española en las Indias. Quizás otro ejemplo de este tipo de pronunciamientos o declaraciones se encuentra, pero esta vez a favor de la legitimidad de la conquista, en el séptimo título legítimo⁵⁴⁴, donde el gran teólogo, mostrándose conocedor de la historia, hace una referencia concreta al hecho real de la alianza de los españoles con los tlaxcaltecas para participar en la guerra justa de éstos contra los aztecas, por lo que parece aprobar o legitimar de he-

543 Vide *supra*, pp. 247-251, 289-290 y 378-380.

544 Vide *supra*, pp. 291-297.

cho (en forma real, no sólo hipotética) el sometimiento de la mencionada nación azteca o mexicana. Sin embargo, en este caso el pronunciamiento fáctico de Vitoria es muy problemático (por eso digo que "parece" aprobar), ya que aduce el caso de la alianza hispano-tlaxcalteca tal vez en un plano meramente ejemplificativo, y quizá ni siquiera como algo de lo que esté personalmente seguro ("como se dice que hicieron en contra de los mexicanos los tlaxcaltecas...").

4.2.

DISEÑO DE MI METODO
DE ANALISIS

Muchos otros ejemplos de declaraciones de hecho en pro o en contra de la conquista histórica (mucho más de lo segundo) señalaré a medida que se vaya desarrollando el recorrido que en seguida haré a lo largo de los quince títulos vitorianos en busca de respuesta a las dos grandes interrogantes que pocas páginas atrás⁵⁴⁵ dejé planteadas acerca del juicio real y concreto (no puramente hipotético y abstracto) del P. Vitoria sobre la conquista española, y acerca de la posibilidad de que los espíritus lúcidos y bien intencionados encuentren argumentos para la justificación de dicha conquista en las declaraciones teóricas y fácticas del benemérito maestro salmantino.

Durante este recorrido analítico, mi piedra de toque será el concepto de *supuesto normativo justificante de la conquista*. En los títulos que en sí (*de iure*) son ilegítimos (cinco de los siete que Vitoria tacha de ilegítimos en forma genérica), tal *supuesto* es inválido, propiamente *no existe*, y por eso Vitoria los descalifica. En los títulos que presenta como

545 Vide *supra*, p. 373.

legítimos *de iure* (dos de la primera serie y los ocho de la segunda), sí plantea un *supuesto justificante*, y en cada caso hay que ver si Vitoria afirma o niega que se cumplió de hecho, o si por lo menos deja la puerta abierta para que la evidencia de los hechos históricos permita a las conciencias rectas una comprobación relativamente fácil del cumplimiento o incumplimiento de los respectivos supuestos justificantes.

Si logro demostrar que Vitoria da señales de estar consciente de que los supuestos normativos de sus títulos legítimos no se habían cumplido ni se iban a cumplir en América, habré demostrado que en el fondo no era partidario de esa conquista histórica y que la exposición de dichos títulos tuvo un valor puramente didáctico y moral, como medio para recordar a sus contemporáneos que hasta en fenómenos tan inevitablemente brutales como la guerra y la conquista siguen vivas las exigencias de humanidad y de justicia que hacen del hombre precisamente eso y constituyen el fondo máspreciado del derecho natural y de gentes, por más que la guerra y la conquista incuestionablemente justas no dejen de ser puras utopías que mejor sería, por eso mismo, jamás intentar.

4.3.

TITULOS ILEGITIMOS

PRIMER TITULO: La autoridad universal del Emperador, supuesto soberano del mundo (pp. 237-238): No hay supuesto justificante. Se alega como supuesto que el Emperador (en tiempos de Vitoria, Carlos I de España y V de Alemania) es señor

del mundo y, por tanto, tiene derecho a tomar posesión de lo que es suyo (en otras palabras, si decide ocupar de hecho sus dominios, incluso mediante conquista, ésta será justa). El cumplimiento de dicho supuesto o hipótesis consistiría en el ejercicio efectivo del derecho o autoridad imperial, es decir, en que el Emperador hubiera decidido ocupar de hecho sus dominios mediante guerras de conquista, ante la rebelde oposición de sus súbditos. Vitoria niega la validez del supuesto, afirmando con valentía que el Emperador no es señor de todo el orbe, puesto que tal señorío universal no puede demostrarse ni por derecho natural, ni por derecho positivo divino, ni por derecho positivo humano⁵⁴⁶. En consecuencia, ni siquiera se preocupa por averiguar si el supuesto se cumplió o no de hecho, aunque nosotros sabemos que muchos conquistadores, entre ellos Hernán Cortés⁵⁴⁷, pretendieron justificar sus atropellos actuando en nombre del "Emperador y dueño del universo", a veces sin que el Emperador estuviera enterado de ello (en una especie de "gestión de negocios") por no haber precedido las correspondientes capitulaciones, como ocurrió en la conquista de México. Por otra parte, Vitoria declara que, aun suponiendo (sin conceder) que el Emperador fuera señor de todo el mundo, no por eso podría ocupar los territorios de los indios, deponer a sus gobernantes, imponerles otros y cobrarles tributos, argumentando brillantemente que incluso

546 Cfr. F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Sectio Secunda, no. 2 (pp. 36-42).

547 Vide *supra*, pp. 351-354.

los que atribuyen al Emperador el dominio del orbe, reconocen que no se trata de un dominio de propiedad, sino tan sólo de jurisdicción, en el cual subsiste la autoridad de los reyes y de los príncipes menores bajo la autoridad o soberanía imperial, la que no confiere al Emperador el derecho de aprovechar las provincias o los reinos para sus usos personales o andar a su arbitrio regalando ciudades, y ni siquiera tierras o fincas⁵⁴⁸.

SEGUNDO TITULO: La autoridad universal del Papa, o su pretendido señorío temporal sobre todo el orbe (pp. 238-241): No hay supuesto justificante. Se alega como supuesto que el Papa es monarca temporal en todo el orbe y, en consecuencia, pudo lícitamente donar a los Reyes de España las islas y tierras descubiertas y por descubrir en las Indias, y constituirlos soberanos de aquellos reinos y de sus naturales, por lo cual, si los monarcas españoles resolvieren ocupar de hecho lo que les fue donado, incluso, si fuere necesario, mediante guerras de conquista, éstas serán justas. El cumplimiento de este supuesto o hipótesis, que en realidad es doble, se dio, según los partidarios de este título, por virtud de dos hechos: la donación que el Papa Alejandro VI, mediante sus bulas *Inter Caetera*, hizo en favor de los Reyes Católicos (Isabel I de Castilla y León, y Fernando II de Aragón y V de España), y la ocupación que estos

548 Cfr. F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Sectio Secunda, no. 3 (p. 42).

monarcas fueron realizando, en forma progresiva y por distintos medios, de territorios y naciones de América, invocando como título la famosa donación pontificia. Vitoria hace alusión al cumplimiento de hecho de la primera parte del supuesto (el acto de donación), aunque veladamente, porque jamás hace mención expresa de las bulas alejandrinas, cuando hace notar que los partidarios de este título dicen que el Sumo Pontífice "pudo constituir príncipes de aquellos bárbaros a los Reyes de España, y así se hizo" (*pronunciamento fáctico en contra de la legitimidad de la conquista*). Sin embargo, con una imparcialidad y un valor verdaderamente admirables (sobre todo si consideramos que no sólo es español y católico, sino devoto y virtuoso miembro del clero), el padre Vitoria niega la validez de las dos partes del supuesto, declarando que el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, por lo que no puede andar donando lo que no es suyo, de donde también se sigue que los Reyes de España no tienen derecho al objeto de una donación inválida (que yo calificaría como nula de pleno derecho o incluso jurídicamente inexistente). Vitoria prueba la primera aseveración empezando por advertir que lo hará en forma breve, ya que para el tratamiento extenso de esta materia remite a su Primera Relección de la Potestad Eclesiástica (pronunciada en 1532). En primer lugar, para demostrar que el Sumo Pontífice carece de potestad universal temporal (de orden civil o político) invoca la autoridad doctrinaria de importantes filósofos, teólogos y juristas,

entre ellos hasta un Papa (Inocencio IV), que le niega tal poder al Romano Pontífice (por lo que podríamos decir que los partidarios de este título de conquista se muestran más papistas que el Papa, por lo menos en alguna medida, pues no podemos dejar de reconocer que también hubo muchos Pontífices -sobre todo en el largo período que va de San Gregorio VII a Bonifacio VIII, 1073-1303, 37 Papas y 12 anti-papas, con excepciones tan honrosas como la de Inocencio IV [1243-1254]- a quienes les encantó la teoría teocrática del papado, cuya defensa más célebre hizo el Cardenal-Arzbispo de Ostia, Enrique de Susa o de Segusio, el Ostiense u Hostiense). En seguida argumenta que el poder temporal sobre todo el mundo sólo podría venirle al Papa o por derecho natural, o por derecho positivo divino, o por derecho positivo humano. Ahora bien, por derecho natural y por derecho positivo humano es en sí mismo evidente que no (por lo que ni siquiera amerita ser discutido). En cuanto al derecho positivo divino, en ninguna parte consta la concesión de semejante poder, por lo que se trata de una afirmación gratuita y carente de todo fundamento. Más aún, conforme a la doctrina teológica más probable, Cristo no tuvo poder temporal, de donde se sigue que mucho menos lo tiene el Papa, que no es más que su vicario. Y aun suponiendo que Cristo tuviera ese poder, consta que no lo transmitió al Papa, porque éste, según admiten hasta los partidarios de la teocracia pontificia universal, no tiene jurisdicción espiritual sobre los infieles, lo cual significa que Cristo, te-

niendo indudablemente potestad espiritual en todo el orbe, lo mismo sobre los fieles que sobre los infieles, no quiso transmitirla con esa amplitud universal a su vicario (y esto se confirma con las palabras del propio Redentor, quien dijo que sólo en el fin del mundo habría un solo rebaño con un solo pastor, de lo cual se deduce que actualmente hay muchos rebaños con muchos pastores); ahora bien, siendo esto así, insistir en que el Papa recibió de Cristo una potestad temporal universal es insistir en un absurdo, ya que con ello se afirma que el Sumo Pontífice es menos vicario de Cristo en lo espiritual que en lo temporal, lo que repugna al carácter esencial y eminentemente espiritual de su vicariato y de su misión; en consecuencia, si el Papa no tiene potestad espiritual sobre los infieles (entre ellos los indios), con mayor razón no tiene sobre ellos potestad temporal. Esto es más que suficiente para destruir por completo el título de conquista que se funda en la autoridad o señorío temporal del Romano Pontífice sobre los indios. Pero Vitoria va más allá, y para que no quede la menor duda en esta cuestión, aclara que ni siquiera sobre los fieles confirió Cristo poder temporal [directo o *simpliciter*] al Papa, porque sus palabras a San Pedro: *Apacienta mis ovejas*, hablan por sí mismas de una potestad espiritual y no temporal (y por mi parte aclaro que cae fuera del estado de la cuestión el poder temporal que el Sumo Pontífice efectivamente tiene y ejerce en el llamado Patrimonio de la Iglesia -antes los Estados Pontificios y ahora el Estado del

Vaticano-, porque dicho poder no le fue transmitido por Cristo ni lo ejerce sobre los fieles en cuanto tales)⁵⁴⁹.

Lo que a Vitoria se le quedó en el tintero, para demostrar que Cristo no nombró al Papa monarca temporal de todo el orbe, fue que, aun en el supuesto (ya mencionado) de que el Salvador haya tenido la soberanía temporal sobre todo el mundo, es un hecho que no quiso ejercerla, ni sobre los fieles ni sobre los infieles ("Mi reino no es de este mundo"), y, en consecuencia, afirmar que transmitió una soberanía de esta índole a su vicario en la tierra constituye una manifestación más (entre tantas otras) de jactanciosa y hasta temeraria arrogancia, por la que (como en el caso de la pobreza evangélica, que muy pocos han comprendido con la conmovedora profundidad que le fue concedida al inefable Giovanni Francesco Bernardone, el pobrecillo de Asís) el siervo se siente ser más que el señor, el discípulo más que el maestro, el representante más que el representado y el vicario más que el titular, demostraciones todas ellas de una lamentable falta de sensibilidad al sentido estrictamente espiritual del Evangelio y del auténtico cristianismo. Por lo tanto, si no hay fundamento alguno para pensar honestamente que Cristo le dio al Papa poder temporal sobre los fieles (sobre los que sí le dio potestad espiritual), mucho menos lo hay para pensarlo con respecto a los infieles (los indios entre ellos), sobre los que ni siquiera le

549 Cfr. *ibid.*, no. 5 (pp. 46-49).

concedió poder espiritual mientras no abracen libremente la fe cristiana⁵⁵⁰. Antes de que esto suceda, el Papa sólo tiene el derecho de predicarles o mandarles predicar el Evangelio, sin la facultad de obligarlos a que se conviertan, y de aquí se derivan, respectivamente, el segundo título legítimo⁵⁵¹ y el cuarto ilegítimo⁵⁵².

Como si los anteriores argumentos en contra del falso título en cuestión no fueran suficientes, Vitoria agrega que, aun suponiendo (sin conceder) que el Sumo Pontífice hubiera recibido de Cristo la pretendida potestad temporal sobre el orbe entero, no podría cederla a los príncipes seculares, porque estaría aneja o incorporada de modo inseparable y perpetuo al papado como institución, no al Papa en lo personal, y si un Pontífice privara de ella a su sucesor, éste sería inferior a su predecesor, lo que es inadmisibles, por lo que tal cesión o donación sería nula o podría ser revocada por el siguiente Papa⁵⁵³.

Si bien es cierto que el Papa carece de poder temporal directo o *simpliciter* (lo que Vitoria llama potestad civil

550 El indudable *no ejercicio* de la supuesta soberanía temporal de Cristo (confirmado y explicado por su proclamación de un reino extramundano) es un argumento que expone brevemente A. GÓMEZ ROBLEDO (*op. cit.*, p. LVII), atribuyéndolo a Vitoria, y me pareció inobjetable como crítica no sólo a la visión teocrática del papado, sino también a la desviación que significa una Iglesia convertida en poder económico-político o aliada con él (por eso lo asumió y le dió mayor desarrollo); pero sinceramente no sé de dónde lo sacó el maestro Gómez Robledo, porque ciertamente no aparece en la Relección de los Indios ni en el fragmento de *Temperantia*. Las conocidas (pero poco comprendidas) palabras de Cristo a Pancio Pilato: "Mi reino no es de este mundo" (San Juan, 18, 36) son citadas por Vitoria en el primer título ilegítimo (primera conclusión, no. 2, p. 39), pero las invoca como prueba casi segura de que Cristo, en cuanto hombre, *no tenía* poder temporal directo en todo el orbe.

551 Vide *supra*, pp. 260-263.

552 Vide *supra*, pp. 243-245.

553 Cfr. F. DE VITORIA: *Rel. de Indis...*, Sectio Secunda, no. 6 (p. 49).

propriadamente dicha o en sentido estricto), nuestro teólogo-jurista permite que el teólogo domine en él al jurista y al filósofo, y muy explicablemente se adhiere a la corriente, muy poderosa en su tiempo, que atribuye al Sumo Pontífice lo que luego el Cardenal jesuita San Roberto Belarmino llamaría el poder temporal indirecto, es decir, la potestad temporal que el Papa, como vicario de Cristo en la tierra, tiene sobre los fieles cristianos en orden a las cosas espirituales, esto es, en todas las materias o asuntos temporales que sean necesarios para la debida administración de las cosas espirituales, en las que tiene potestad directa. Haciendo suya una lógica implacablemente rigurosa (y por eso mismo tal vez de imposible refutación intrínseca) que toma como punto de partida la superioridad del fin perseguido por la religión y la vida eclesial (el fin último del hombre, espiritual y trascendente) frente a los fines de la sociedad civil, que son temporales, transitorios y de carácter medial con respecto al fin último (relación de supra-subordinación teleológica que ningún cristiano puede negar), el razonamiento de Vitoria, estrechamente ajustado al de sus paradigmas, desemboca inevitablemente en la afirmación de una teocracia papal relativa (no absoluta como la del Ostiense y sus seguidores), teóricamente limitada por su vinculación a los fines espirituales. Con Aristóteles (Ética, I) demuestra que el arte que busca un fin superior es imperativo y preceptivo de las artes a las que corresponden fines inferiores subordinados a ese fin supe-

rior, y de esto deduce que la potestad civil, cuyo fin es la felicidad de la sociedad (la "felicidad política"), está subordinada a la potestad espiritual, cuyo fin es la felicidad última. Lo anterior se confirma porque cuando a alguien se le confía una función, se sobreentiende que también se le concede todo lo que sea indispensable para el debido cumplimiento de dicha función. Es así que el Papa es pastor espiritual de los cristianos por mandato directo de Cristo, y esta misión puede ser impedida por el poder civil. Luego indudablemente Cristo también le confirió a su vicario la potestad temporal necesaria para la buena gobernanación de las cosas espirituales. Sin mencionarlos literalmente, Vitoria aplica aquí dos principios generales del derecho que son teóricamente inobjectables: "A lo imposible nadie está obligado"; y (aplicación particular del principio anterior) "Quien está expresamente obligado a alcanzar un fin, está tácitamente facultado o incluso obligado a emplear los medios necesarios para ello". Debemos reconocer que el razonamiento de Vitoria es formalmente impecable. Acto seguido hace una lista ejemplificativa de las distintas materias temporales o civiles en las que el Papa puede lícitamente realizar actos de ejercicio de su poder temporal indirecto, como son: infringir o incluso anular las leyes civiles que fomenten el pecado (por ejemplo, las relativas a la prescripción o usucapión de mala fe); juzgar y sentenciar en los conflictos internacionales graves que amenacen con desembocar en un enfrentamiento armado, a fin

de evitar los múltiples males espirituales que necesariamente provoca una guerra entre príncipes cristianos (y en casos como éste el Papa no actuaría como árbitro por acuerdo de las partes en conflicto, sino de oficio, quedando obligadas a acatar su fallo); deponer reyes e incluso poner a otros en su lugar, como efectivamente se ha hecho alguna vez (siempre y cuando, se sobreentiende, no quede ningún otro recurso para salvaguardar los intereses espirituales de la grey cristiana). En este sentido -afirma Vitoria- deben entenderse los numerosos lugares del derecho canónico y los pasajes de los doctores (como Santo Tomás de Aquino en el Libro de las Sentencias) que dicen que el Papa tiene las dos espadas (la del poder espiritual y la del poder temporal indirecto). Más aún, nuestro teólogo-jurista declara no dudar de que también los obispos tengan el poder temporal indirecto en sus respectivos obispados o diócesis, por la misma razón por la que el Papa lo tiene en toda la cristiandad, puesto que ellos son sucesores de los apóstoles y vicarios de Cristo en sus obispados, de donde se sigue que de suyo tienen derecho a emplear medidas coactivas, tales como el destierro, penas pecuniarias, etc., para apartar del pecado a los seculares de su grey. Y de aquí saca Vitoria otro argumento en contra del poder temporal directo del Papa en todo el orbe, pues por la misma razón que él, guardadas las proporciones, cada obispo, como vicario de Cristo que es en su obispado, sería el monarca temporal en su circunscripción, lo que, con manifiesta incongruencia, niegan

hasta los mismos defensores de la teocracia papal⁵⁵⁴.

La incondicional adhesión de Vitoria a la doctrina del poder temporal indirecto del Papa repercute directamente en su concepción de los posibles títulos legítimos de conquista, y precisamente en el menos afortunado de todos, que es el cuarto, en el cual, como acertadamente señala Gómez Robledo, estas convicciones teológicas arrastran al enorme jurista a una lamentable inconsecuencia consigo mismo, consistente en aprobar una especie de conquista preventiva en defensa de aquella parte de los indígenas que ya se hubiera convertido al cristianismo, sin haberse cumplido previamente la condición que en tantos otros lugares exige con inflexible energía y con toda razón para que una guerra pueda considerarse justa, a saber, la comisión actual y efectiva (no puramente potencial, posible o inminente, como de modo contradictorio postula en el cuarto título legítimo) de una injuria, o sea, de una injusticia, de la violación de un derecho, cuya reparación (no prevención por simples sospechas o recelos) es la finalidad esencial de la guerra justa⁵⁵⁵. Pero la teoría del poder temporal indirecto del Papa adoptada por Vitoria tiene, además, otros graves inconvenientes. En primer lugar, al aplicarla también en el segundo título legítimo para justificar el monopolio misional y hasta comercial de España en América con fines estrictamen-

554 Cfr. *ibid.*, no. 7 (pp. 49-51).

555 Vide *supra*, pp. 264-265 y 268-269.

te espirituales⁵⁵⁶, Vitoria ciertamente no le confiere a ese monopolio otorgado por el Papa el carácter de título de conquista en sí mismo (sólo la obstinada resistencia de los indios a la predicación del Evangelio podría ser título legítimo), pero es indudable que con ello, tal vez sin proponérselo, ayudó indirectamente a la consolidación del dominio español, como expondré en su oportunidad⁵⁵⁷. En segundo lugar -y esto ya no se refiere a un simple problema de aplicación de la teoría a los títulos de conquista, sino a la teoría misma-, los principios generales del derecho en que se funda Vitoria para probarla⁵⁵⁸ son en sí incuestionables, pero quizá podría discutirse que el cabal desempeño de la misión espiritual del Papa deba lograrse por todos los medios, incluida la resistencia material a los obstáculos puestos y a la represión ejercida por el poder político, o la misma acción directa en contra o por encima de dicho poder, sobre todo si consideramos el ejemplo de los primeros cristianos, de los mártires y del propio Cristo, que como manso cordero, sin proferir queja, permitió que los inicuos detentadores del poder lo arrastraran al suplicio y a la muerte. Y en tercer lugar, no obstante que, como ya dije⁵⁵⁹, el poder temporal que Vitoria atribuye al Sumo Pontífice da lugar a una teocracia no absoluta sino relati-

556. Vide *supra*, pp. 260-263 y 265-266.

557. Vide *infra*.

558. Vide *supra*, p. 394, líneas 12-18.

559. Vide *supra*, p. 393, líneas 20-24.

va, teóricamente limitada por su esencial subordinación a la misión específicamente espiritual del vicario de Cristo, dicha limitación, por desgracia, es puramente teórica, porque Vitoria se conforma con proponer algunos ejemplos de las clases de acciones que el Papa puede ejecutar en ejercicio de su poder temporal indirecto (derogar leyes civiles que fomenten el pecado, fungir de oficio como juez de plena jurisdicción en conflictos graves entre príncipes cristianos, quitar y poner gobernantes, etc.), pero no establece ni puede establecer supuestos normativos exactos en los que quede claro, con certeza jurídica preestablecida, cuáles son las condiciones y circunstancias que se deben cumplir para concluir en forma objetiva y no arbitraria que se ha producido la correspondiente consecuencia de derecho, es decir, para saber con certeza, por una parte, que un acto determinado y concreto de la autoridad civil atenta gravemente contra los intereses espirituales del rebaño, y por la otra, que el Papa puede consecuentemente realizar un acto de poder temporal indirecto de calidad, modo, intensidad y alcance taxativamente determinados. En otras palabras, como acertadamente dice Gómez Robledo, "muy indirecto será este poder, pero muy sin límites, y sobre todo cuando es el propio papa quien decide cuándo, cómo y hasta dónde debe emplearlo"⁵⁶⁰. Muy a pesar, pues, de su limitación de principio o en teoría, se trata, al final de cuentas, de un

560 Vide *supra*, cita 382, p. 241.

descomunal y temible poder *ilimitado en la práctica*, y por eso con toda razón estima Rojas Garcidueñas que aceptarlo "sería tanto como aceptar de nuevo una autoridad temporal del papa universal o casi universal", apreciación que corrobora Gómez Robledo afirmando que es éste un terrible poder que, una vez reconocido, no tiene límites, y que (dentro de la cristiandad, se entiende) es equivalente, no en sus fundamentos teóricos pero sí en sus aplicaciones prácticas, al poder temporal directo sobre todo el orbe que para el vicario de Cristo reivindicaba el pensamiento teocrático radical y absoluto que en tiempos de Vitoria todavía resonaba en la gran voz medieval del Ostiense⁵⁶¹.

Vitoria, casi siempre mesurado, propugna así para el Sumo Pontífice -con la mejor voluntad del mundo, no lo dudo- un poder idealmente provechoso para la salvación de las almas (la que sinceramente le preocupaba), pero de hecho peligrosísimo en mil maneras, porque los Papas, después de todo (y él lo sabía), son hombres falibles en muchos sentidos, y la historia es testigo de que por desgracia muchos de ellos se han revelado -como dijera Nietzsche- tristemente humanos, demasiado humanos. Por fortuna, la doctrina del poder temporal indirecto del Papa ha quedado guardada para siempre en el polvoriento desván de los recuerdos, incluso entre los sectores más conservadores de la propia Iglesia,

561 Vide *supra*, cita 424, pp. 268-269 (para las opiniones de ambos autores).

lo que obedece a múltiples razones, entre ellas el hecho innegable y tal vez irreversible de que el mundo moderno, que en gran parte se identifica con lo que por alguna razón se sigue llamando la cristiandad, se caracteriza por un alto y creciente grado de pluralismo ideológico y de secularización, de tal manera que la autoridad del Romano Pontífice, ya no digamos la de carácter temporal indirecto, sino la estrictamente religiosa, dista muchísimo de tener, aun dentro de su propia Iglesia, la aceptación casi unánime de que gozaba en otros tiempos.

En el corolario de su exposición, Vitoria desarrolla un demoledor argumento confirmativo en contra de los que alegan el poder temporal directo del Papa sobre todo el orbe como título de conquista: aunque los indios se nieguen a reconocerle al Papa dominio alguno sobre ellos, no es lícito hacerles la guerra ni ocupar sus bienes, por la sencilla razón de que ningún dominio tiene sobre ellos; y esta conclusión se confirma de modo manifiesto porque (como dirá en el cuarto título ilegítimo y en el segundo legítimo, y según admiten sus mismos adversarios) aun en el caso de que los indios se nieguen a recibir por señor a Cristo y abrazar su fe, no es lícito forzarlos a ello, ni hacerles la guerra, ni despojarlos de sus bienes ni infligirles ningún otro daño, porque no se les puede demostrar con evidencia mediante razonamientos puramente naturales el divino dominio o señorío de Cristo y la verdad de la fe cristiana. Ahora bien, si (como admiten los adversarios) los indios

pueden por esta razón negarse impunemente a recibir a Cristo, es absurdísima (palabra textual de Vitoria) su afirmación de que están obligados a recibir a su vicario, y que si se niegan se les puede forzar mediante la guerra, despojar de todos sus bienes y hasta someter a suplicio, porque mucho menos se les puede demostrar con razones naturales el dominio del Papa (suponiendo que alguno tuviera sobre ellos como vicario) que el dominio de Cristo, Señor por su propio derecho⁵⁶².

Con respecto a la supuesta potestad del Papa sobre los indios (y sobre los demás infieles), la conclusión general de Vitoria es que no la tiene de ninguna índole, ni espiritual ni temporal: no tiene potestad espiritual, como ya demostró con base en el sentir prácticamente unánime de los teólogos, del que participan hasta los partidarios de la teocracia pontificia absoluta y universal; tampoco potestad temporal indirecta, porque ésta presupone necesariamente la anterior; y mucho menos potestad temporal directa, como también probó ya plenamente con varios argumentos, entre ellos la demostración de que ni siquiera sobre los cristianos la tiene (mucho menos sobre los no cristianos), y, por reducción al absurdo, la falsa conclusión de que el Papa, si tuviera potestad temporal universal y potestad espiritual limitada, sería más vicario temporal de Cristo que vi-

562 Cfr. F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Sectio Secunda, no. 9 (pp. 51-52). Se aplica aquí el principio general del derecho conforme al

cario espiritual⁵⁶³, lo que significaría -agrego yo- adular y hasta prostituir la esencia de su vicariato y de su misión, y de lo cual se seguiría el ridículo absurdo de que los indios tendrían la obligación de someterse al Papa no como enviado espiritual, sino exclusivamente como enviado político de Cristo.

Resumiendo: por lo que respecta a este título, Vitoria *desaprueba* la legitimidad de la conquista española en abstracto, hipotéticamente, *de iure* (negando el supuesto de que el Papa sea monarca temporal del mundo y de que pueda lícitamente donar a los Reyes de España su soberanía política sobre las Indias); y también *desaprueba* la legitimidad de dicha conquista en concreto, realmente, *de facto* (negándoles valor justificante a los hechos históricos de la pretendida donación política efectuada mediante las bulas *Inter Caetera* [sin nombrarlas expresamente] y de los actos de ocupación de territorios y naciones de América que los monarcas españoles efectuaron al amparo de esa supuesta donación).

TERCER TITULO: El derecho de descubrimiento y ocupación (pp. 241-243): Sí hay supuesto normativo justificante, y consiste en que, por derecho natural y de gentes, las cosas que no tienen dueño son del primero que las encuentre y ocu-

cual lo accesorio (el vicario de Cristo) sigue la suerte de lo principal (el propio Cristo) (el comentario es mío).

563 Cfr. *ibid.*, no. 8 (p. 51).

pe⁵⁶⁴; pero Vitoria niega tajantemente que dicho supuesto se haya cumplido de hecho en el caso de América (*pronunciamento fáctico en contra de la legitimidad de la conquista*), porque el Nuevo Mundo no era *res nullius* (cosa de nadie), ya que los indios eran verdaderos dueños y señores, tanto privada como públicamente.

Sin embargo, Vitoria anuncia que este título, unido a otro (el segundo legítimo), puede valer algo (una vez más, no como título de conquista, sino como antecedente y mérito histórico para que el Papa, en ejercicio de su potestad espiritual, le otorgue a España el derecho exclusivo de evangelización, y en uso de su potestad temporal indirecta le conceda también un derecho exclusivo de comercio, si lo estima necesario para evitar entre las naciones cristianas conflictos y enfrentamientos que pudieran entorpecer la tarea de la cristianización de los indios; y tampoco estas concesiones en sí mismas son consideradas como justos títulos de conquista por Vitoria)⁵⁶⁵.

Con este título, pues, Vitoria *aprueba* la legitimidad de la conquista (más propiamente de la ocupación) en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; pero la *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto* (la española, se entiende).

564 La fórmula clásica de este principio general del derecho es: *Res nullius, primo capientis* (la cosa de nadie es del que primero la tome), y es aplicación particular de un principio más general: *Præius tempore, præius iure* (el primero en tiempo es primero en derecho) (la explicación es mía).

565 Vide *supra*, pp. 260-263 y 285-288.

CUARTO TITULO: El derecho de forzar a los indios infieles a abrazar la fe cristiana (pp. 243-245): No hay supuesto normativo justificante. Se alega como supuesto que si los infieles rehusan convertirse a la fe de Cristo, no obstante que se les propone en forma persuasiva y con súplicas amorosas se les exhorta a recibirla, es justo hacerles la guerra para obligarlos a convertirse. Vitoria niega la validez del supuesto, afirmando que si la fe se les predica en forma apropiada, piadosa, con razonamientos probables y otros medios eficaces de persuasión, ciertamente los infieles están obligados en conciencia a creer y a convertirse, y pecan gravemente si no lo hacen, pero ni siquiera en ese caso es lícito forzarlos a la conversión mediante la guerra y despojarlos de sus bienes, lo cual consta por razones teológicas y de derecho natural.

Por derecho natural, sólo es justo hacer la guerra cuando ésta tiene por finalidad vengar o reparar una injusticia padecida. Es así que los indios no han cometido injusticia alguna en contra de los españoles, ni la cometen por el hecho de negarse a oír la predicación del Evangelio o de rehuser convertirse después de oírla, aun en el caso de que con ello incurran en pecado grave (eso es su problema, añado yo). Luego no es lícito por esta causa hacerles la guerra y despojarlos de sus bienes⁵⁶⁵. (Como puede verse, hay

565 Cfr. F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Sectio Secunda, Secunda Propositio, Corollarium, no. 16 (pp. 53-54). Al final de este corolario aparece la acotación (códices de Granada y Sevilla, y versión de Gre-

aquí un claro pronunciamiento fáctico en contra de la legitimidad de la conquista).

El razonamiento teológico de Vitoria tiene la siguiente secuencia: antes de que oyeran hablar de Cristo por primera vez, los indios no cometían el pecado de infidelidad por no creer en Él, puesto que se encontraban en estado de ignorancia invencible y, por ello, no culpable⁵⁶⁷. Los indios no están moralmente obligados a creer y a convertirse a la religión cristiana al primer anuncio o predicación que se les haga de ella, si dicha predicación no va acompañada de milagros o de otros medios eficaces de prueba o de persuasión, porque el simple anuncio de una nueva o distinta fe sin medios suficientes de apoyo que acrediten a los predicadores como personas fidedignas y hagan evidente y creíble la verdad de esa religión, no es motivo razonable para aceptarla; más aún, el que creyera y se convirtiera a la fe que de este modo inadecuado se le propone, estaría actuando con ligereza, en forma imprudente y hasta temeraria, máxime tratándose de algo tan trascendental, en lo que está comprometida nada menos que la salvación eterna; consecuentemente, ante una predicación efectuada en estas defectuosas circunstancias, los indios seguirían en estado de ignorancia invencible y no culpable (agrego yo, explicitando una deducción que está claramente implícita en los razona-

gorio López) de que tampoco es lícito por esta causa deponer a los gobernantes de los indios (con mayor razón, digo yo).

567 Cfr. *ibid.*, Prima Propositio, nos. 12-14 (pp. 57-61).

mientos y conclusiones de Vitoria)⁵⁶⁸. Sin embargo, los indios están moralmente obligados, bajo pena de pecado mortal, por lo menos a oír y consultar a los que pacíficamente les prediquen la fe de Cristo, rogándoles y exhortándolos a escuchar y reflexionar sobre ella, sobre todo teniendo en cuenta que en la religión de los indios hay errores gravísimos en los que creen sin tener para ello razones verosímiles o probables, por lo cual (agrego de nuevo), si se negaran a escuchar, se pondrían voluntariamente en estado de ignorancia vencible y culpable⁵⁶⁹. Si la fe cristiana es propuesta a los indios con argumentos probables y razonables, con el testimonio de una vida honesta y fervorosa conforme a la ley natural -que es un gran argumento en apoyo de la verdad-, y esto se hace no una sola vez y sólo por cumplir, sino con verdadera diligencia y dedicación, los indios están obligados en conciencia a recibir la fe de Cristo, bajo pena de pecado mortal, porque si tienen la obligación de escuchar, con mayor razón la tienen de asentir a lo que escuchan, si es razonable, y (añado una vez más) si por el solo hecho de negarse a escuchar (sin constatarles todavía que es verdad lo que se les propone) incurrir voluntariamente en ignorancia vencible y culpable, con mayor razón incurrir voluntariamente en ella cuando lo que escuchan se manifiesta con las cualidades de lo razonable y

568 Cfr. *ibid.*, Secunda Propositio, no. 15 (pp. 61-63).

569 Cfr. *ibid.*, Tertia Propositio, no. 17 (p. 64).

verdadero, y aun así se niegan a admitirlo⁵⁷⁰. Por último, aun en el caso de que los indios cometan el grave pecado de rechazar la fe de Cristo a pesar de haberles sido predicada en forma adecuada y suficiente, nadie tiene el derecho de forzarlos a que se conviertan por medio de la violencia, ni mucho menos de castigarlos por ello con la guerra y el despojo, porque el creer (y yo diría que más bien el convertirse) es un acto de la voluntad, a la que el miedo disminuye y vicia gravemente, y es un sacrilegio acercarse a los misterios y sacramentos de Cristo únicamente por temor servil; es por esto que la evangelización de los infieles debe procurarse con infatigable blandura, jamás con dureza, y los que actúan de este último modo están con ello demostrando que buscan más sus propios intereses que los de Dios⁵⁷¹; todo esto es confirmado por el hecho de que la guerra no es un argumento en favor de la verdad de la religión cristiana, y su uso (como instrumento directo o como medio preventivo de evangelización) resulta contraproducente, ya que lo único que con ello se puede lograr (además de volver odiosa la religión así "predicada") es hacer que los infieles -en este caso los indios-, bajo la presión del miedo cometan el sacrilegio de simular que creen y de incurrir en una falsa conversión al cristianismo⁵⁷².

570 Cfr. *ibid.*, Cuarta Propositio, no. 18 (p. 64).

571 Cfr. *ibid.*, Sexta Propositio, no. 20 (pp. 65-66). Vide item *supra*, cita 387, p. 244.

572 Cfr. *ibid.* (p. 66). Vide item *supra*, cita 388, p. 244.

Como puede verse, los argumentos teóricos del P. Vitoria -lo mismo los jurídicos que los teológicos- son demoleedores. Pero no satisfecho con esta implacable lógica, pasa de nuevo al terreno de los hechos históricos (otro *pronunciamiento fáctico en contra de la legitimidad de la conquista*, dentro de este mismo título) y manifiesta estar enterado de que, lejos de cumplirse los requisitos señalados en la segunda y cuarta proposiciones para que la predicación del Evangelio sea adecuada y convincente, en las Indias ha ocurrido y sigue ocurriendo exactamente lo contrario, pues en vez de escuchar buenas nuevas acerca de signos sobrenaturales, milagros y ejemplares testimonios de vida virtuosa por parte de la generalidad de los españoles, constantemente le llegan indignantes y hasta escalofriantes noticias de impiedades, escándalos y crímenes abominables que entorpecen y aun impiden la meritoria labor evangelizadora, ya de suyo difícil, de los muchos misioneros que con su virtud, su esfuerzo y su sacrificio sí dan testimonio de creer en lo que predicán. En estas vergonzosas circunstancias, la nobleza de Vitoria no le permite evitar la conclusión de que no sólo fueron injustas e impías las conquistas y demás despliegues de fuerza que se hicieron con el propósito o con el pretexto de la conversión de los naturales (aquí se aplica la sexta proposición), sino que (conforme a las proposiciones segunda y cuarta) aquella gente no estaba moralmente obligada a recibir la fe de Cristo, y todavía más, los indios (de acuerdo con la tercera proposición) ni

siquiera estaban moralmente obligados a oír semejante predicación, que nada tenía de pacífica, no por culpa de los misioneros, sino de la inmensa mayoría de los seglares que habían invadido aquellas tierras movidos por la ambición de la riqueza y del poder⁵⁷³.

Son palabras muy duras las de Vitoria, ciertamente, y más para los oídos de los incondicionales y exaltados celebradores del "Encuentro de Dos Mundos". Pero ahí están, y ahí quedan grabadas para siempre en la inmortal Relección como aleccionador documento que no deberá ser desdeniado cuando se quiera escribir la historia verdadera de la conquista material y espiritual de América, al menos para que el testimonio de este espíritu imparcial y sereno, libre de toda sospecha de amoroso fanatismo equiparable al de Las Casas, contribuya a moderar el destemplado y hasta ofensivo entusiasmo de los triunfalistas hispanófilos a ultranza, que junto con sus antípodas indigenistas no hacen sino volver cada vez más difícil el encuentro con nuestra verdad en el equilibrio del justo medio.

573 Cfr. *ibid.*, Quinta Propositio, no. 19 (p. 65). Vide item *supra*, cita 386, pp. 243-244. La expresión "bajo nuevo pecado", que aparece en el primer párrafo de la cita, no debe entenderse en el sentido de un pecado adicional, como si los indios ya tuvieran otro pecado, el de infidelidad, antes de saber de la existencia de la fe cristiana (cosa que Vitoria niega en la primera proposición, porque considera que se encontraban en estado de ignorancia invencible y no culpable), sino que simplemente significa un pecado que antes no existía y que empieza a existir, como algo nuevo, a partir del momento en que los infieles se niegan pertinazmente a recibir la fe de Cristo cuando se les propone y anuncia en forma adecuada y convincente (la aclaración es mía).

Resumiendo: por lo que a este cuarto título respecta, Vitoria *desaprueba* la legitimidad de la conquista española en abstracto, hipotéticamente, *de iure* (negando el supuesto de que es lícito hacer uso de la violencia para forzar a los indios infieles a convertirse al cristianismo, negativa que funda en razones teológicas y de derecho natural y de gentes); y también *desaprueba* la legitimidad de dicha conquista en concreto, realmente, *de facto* (aplicando sus argumentos teóricos a la forma en que históricamente se estaba llevando a cabo el sometimiento y la evangelización de los naturales de América, y haciendo, en consecuencia, por lo menos *tres pronunciamientos fácticos en contra de la legitimidad de ese proceso histórico de carácter político-religioso*, mediante los cuales, habida cuenta del inhumano y escandaloso comportamiento de la mayoría de los conquistadores y colonizadores españoles, tanto entre sí como para con los indios, declara, en primer lugar, que las conquistas consumadas con el sincero pero equivocado propósito, o peor aún, con el hipócrita pretexto de la conversión de aquellos infieles, habían sido injustas desde los puntos de vista jurídico y teológico [pues los indios no les habían hecho ninguna injusticia a los españoles, y ni éstos ni nadie tiene derecho a usar de la guerra para convertirlos a fuerza a la verdadera religión o para castigarlos por su negativa a convertirse], y más aún [esto no lo afirma Vitoria en forma explícita, pero está claramente implícito en sus declaraciones], habían sido conquistas no sólo

injustas, sino impías [pues la generalidad de los conquistadores carecía de toda autoridad moral por el pésimo ejemplo de su vida pecaminosa y de los horrendos crímenes con que deshonraba a la religión cristiana, en una actitud que a la vez constituía un indicio de que se trataba, más que nada, de una incontenible horda de valientes y codiciosos aventureros que blasfemaban el nombre de Dios queriendo hacer pasar por guerra santa lo que en el fondo era un brutal instrumento para la realización de sus burdas ambiciones materiales]; en segundo lugar, que de hecho los naturales de las Indias no estaban moralmente obligados a recibir la fe de Cristo [porque la actitud anticristiana y antiética de la generalidad de los seglares y seguramente de no pocos clérigos le quitó gran parte de su credibilidad y eficacia a la abnegada labor de los genuinos misioneros]; y en tercer lugar, que los indios, de hecho, no estaban moralmente obligados ni siquiera a oír, en esas circunstancias, la predicación del Evangelio [que no reunió satisfactoriamente, gracias al antitestimonio de la mayoría de los sedicentes cristianos, los requisitos de una predicación pacífica y amorosa]].

QUINTO TITULO: La autoridad del Papa y de los príncipes cristianos para castigar y reprimir los pecados contra naturaleza que cometen los indios (pp. 245-247): No hay supuesto normativo justificante. Se alega como supuesto que si los indios cometen pecados contra naturaleza, el Papa y los

príncipes cristianos (con la autorización del Papa) tienen el derecho de hacerles la guerra para castigarlos por ellos y obligarlos a que dejen de cometerlos. Vitoria niega la validez del supuesto, situándose una vez más muy por encima de cualquier inclinación partidaria que como cristiano y como español humanamente pudiera sentir, y fundamenta su negación argumentando que los partidarios de este título parten del falso supuesto de que el Papa tiene jurisdicción sobre los infieles. En efecto, él ya demostró plenamente en el segundo título ilegítimo que el Sumo Pontífice no tiene ninguna clase de potestad sobre los indios y los demás infieles: ni espiritual, ni temporal indirecta, ni temporal directa⁵⁷⁴, cosa que hasta los defensores de este quinto título admiten, por lo que es una incoherencia afirmar que el Papa, sin tener sobre los indios ninguna potestad o soberanía para gobernarlos y dictarles leyes, tiene sobre ellos jurisdicción para juzgarlos y castigarlos, siendo, como es, que la jurisdicción depende esencialmente de la soberanía⁵⁷⁵. Vitoria confirma su refutación aduciendo que también entre los cristianos se cometen pecados gravísimos, algunos de los cuales son objetivamente peores (por ejemplo, el homicidio y la blasfemia) que los pecados contra naturaleza por los que se quiere castigar a los indios, con la agravante (en el ámbito de la moralidad subjetiva) de

574 Vide *supra*, pp. 388-402 (especialmente las pp. 401-402).

575 Cfr. F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Sectio Secunda, Conclusio, no. 22 (p. 71).

que los cristianos saben que estos últimos son pecados, y los indios no; y sin embargo, nadie admite que por esta causa (el castigo y represión de tales pecados) el Papa pueda andar a diestra y siniestra haciendo la guerra a los cristianos y cambiando a cada rato los reinos, ni, en consecuencia (aunque Vitoria no lo diga expresamente), que los príncipes cristianos puedan por lo mismo hacerse la guerra entre sí (porque si algo sobra en todos los países, son pecadores de todas clases). Y si esto no puede hacerse con los cristianos, con mayor razón tampoco con los indios.

Por lo que respecta a las cuestiones de hecho, Vitoria admite en este título (lo mismo que en el quinto legítimo y en el fragmento de *Temperantia*) que efectivamente los indios cometen pecados contra naturaleza (pecados "torpes" o "inmundos"), tales como la antropofagia, la homosexualidad y el incesto, pero niega rotundamente que este hecho tenga valor como supuesto justificante para hacerles la guerra (*pronunciamiento fáctico en contra de la legitimidad de la conquista*).

Como puede verse, es éste un caso específico en el que Vitoria sí mide el tremendo peligro del poder temporal indirecto del Papa, y por eso niega que lo tenga sobre los cristianos (al menos para hacerles la guerra), y, con mayor razón, sobre los indios, con respecto a los cuales ni siquiera tiene poder espiritual.

A propósito de este título, por lo tanto, Vitoria *desea-*

prueba la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; y también *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad de la conquista española de América.

SEXTO TITULO: La voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios (pp. 247-251): Si hay supuesto normativo justificante, y consiste (sintetizando los requisitos que Vitoria señala negativamente en este título y positivamente en el sexto legítimo) en que, por derecho natural, cada república puede libremente elegir a sus gobernantes por consenso de la mayoría, siempre y cuando concurren los siguientes requisitos y condiciones: que exista una causa razonable para que el pueblo substituya a unos gobernantes legítimos por otros, pues de lo contrario se cometería una injusticia en contra de los gobernantes anteriores; que en caso de ser los propios gobernantes quienes nombren a otros gobernantes, cuenten para ello con el consentimiento de la mayoría del pueblo; y que, en cualquiera de los dos casos anteriores, quienes tomen la decisión lo hagan con un acto de voluntad plenamente libre, exento de todo vicio, como pudieran ser, por ejemplo, la ignorancia o el miedo.

Sin embargo, Vitoria niega de modo indubitable que los requisitos y condiciones esenciales de este supuesto normativo justificante se hayan cumplido de hecho en el caso de América (clarísimo pronunciamiento fáctico en contra de la

conquista española, y más propiamente, en contra de la soberanía de España en América; quizás el más incuestionable y categórico pronunciamiento de hecho efectuado por Vitoria en toda su obra). Efectivamente, el profundo teólogo-jurista y ejemplar catedrático nos demuestra de esta manera que su mente no vive cómodamente instalada en el limbo de las especulaciones puras, y esta actitud tan realista y comprometida de su parte constituye un rotundo mentís para quienes lo han etiquetado -no me explico con qué fundamento de incoloro y frío analista de los aspectos puramente teóricos y académicos de una conquista meramente hipotética y de abstracto valor metodológico, sin substancialidad empíricamente perceptible que tuviera cabida y relevancia en sus metafísicas lucubraciones. Así, pues, sin andarse con rodeos (en una de las exposiciones más breves de su Relección), declara en forma inequívoca que en las alegadas elecciones y aceptaciones realizadas por los indios no concurren todos los requisitos y condiciones indispensables para una elección o aceptación legítima, ya que, en primer lugar, los indios no sabían lo que hacían y tal vez ni siquiera entendían lo que les estaban pidiendo los españoles; en segundo lugar, los requerimientos de sujeción a la corona de España eran hechos por gente armada que rodeaba a indefensas turbas de pacíficos y amedrentados indios; y en tercer lugar, no consta que haya habido una causa razonable para que los pueblos indígenas substituyeran a sus gobernantes legítimos por los monarcas españoles, ni que los

propios gobernantes indígenas hayan contado con el consentimiento de la mayoría del pueblo para someterse a la soberanía española. En consecuencia, tales elecciones y aceptaciones, aparte de que muy probablemente carecieron de una suficiente fundamentación política, ciertamente estuvieron viciadas por el miedo y el error, por lo que fueron nulas.

Así, pues, con este título, Vitoria *aprueba* la legitimidad de la soberanía española sobre las Indias en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; pero la *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, porque las pretendidas elecciones y aceptaciones de dicha soberanía por parte de los indios fueron jurídicamente nulas.

SEPTIMO TITULO: La predestinación providencial o donación especial de Dios (pp. 251-252): No hay supuesto normativo justificante. Se alega como supuesto que si Dios, por un singular designio de su providencia decide castigar a los indios por sus pecados y abominaciones y entregarlos por ello a la perdición a manos de los españoles, éstos tienen el derecho de hacerles la guerra, conquistarlos y destruirlos. Pero Vitoria niega la validez de este supuesto, argumentando que, salvo rarísimos casos de excepción (como el de la entrega de los cananeos en manos de los judíos, hecha expresamente por Dios), del hecho de que Dios, en sus inescrutables designios, entregue un pueblo a su perdición a manos de otro, no se sigue necesariamente que este último esté libre de culpa al ejecutar (inconscientemente) esa re-

solución o designio divino. Tales "donaciones", pues, no deben entenderse como transmisiones de derechos, sino como simples entregas factuales de unos pueblos en manos de otros por virtud de determinaciones providenciales que respetan los esquemas de justicia e injusticia de la historia humana y que el hombre ni siquiera debe tratar de cuestionar. Así se explica, por ejemplo, que los reyes de Babilonia hayan actuado ilícita e injustamente cuando atacaron Jerusalén y condujeron al cautiverio al pueblo de Israel, no obstante que eso sucedió como castigo divino por los pecados del pueblo elegido, tal como le había sido anunciado por boca de los profetas. Por lo tanto, aun suponiendo (sin conceder) que Dios hubiera entregado a los indios en manos de los españoles como castigo por sus pecados, de ello no se sigue que los españoles hayan actuado legítimamente y sin culpa de su parte.

Además, entrando otra vez a las declaraciones de hecho, Vitoria desacredita abiertamente y hasta en forma despectiva a los falsos profetas de este título presuntuosamente providencialista (pues con cierta socarronería dice no saber ni quiénes son, y aquí siento con satisfacción a un Vitoria muy humano), negando el hecho histórico de que Dios haya decidido castigar los pecados de los indios usando como instrumento providencial a los españoles, lo que por ninguna parte consta mediante signos extraordinarios, porque, para empezar y terminar, ningún milagro confirmatorio han hecho los presuntos profetas de este título, y, en con-

secuencia, su afirmación es completamente gratuita (*pronunciamiento fáctico en contra de la legitimidad de la conquista*) y no hace falta mucha malicia -agrego yo- para darse cuenta de que se trata de una afirmación motivada por intereses que en lo que menos se interesan es en la divina providencia.

Este título, junto con el quinto ilegítimo, al que se parece mucho, pudiera parecer a la secularizada mentalidad de nuestro tiempo una simple curiosidad teológica de archivo muerto, sin trascendencia alguna en la problemática actual, pero no es así del todo, pues no hay que olvidar que, aparte de que en nuestros días todavía quedan muchos (yo entre ellos, lo confieso) convencidos de que no se mueve la hoja de un árbol sin la voluntad de Dios, también se han dado recientemente -y se siguen dando, aunque en forma más o menos velada- interpretaciones providencialistas de la historia -unas teístas y otras naturalistas- que han hecho mucho daño a la humanidad porque han sido convenientemente manipuladas para darle un cierto barniz de legitimidad a la aniquilación o el dominio imperialista de los pueblos "inferiores" por los "superiores", de lo cual tenemos aleccionadores ejemplos en los colonizadores protestantes de Norteamérica, que se sintieron (o eso decían) y de hecho actuaron, desde el siglo XVII hasta principios del XX, como pueblo santo elegido por Dios para el exterminio de los pieles rojas y demás aborígenes de esa enorme región del mundo; en la prepotente doctrina del "destino manifiesto",

que a partir del siglo pasado dio incontenible impulso a nuestros vecinos yanquis (*lato sensu*) para expandir su territorio y su área de influencia a expensas de quien tuviera la desgracia de colindar con ellos o de quedar a su alcance de cualquier otra forma; en la "resignada" mística de "la carga del hombre blanco" (*white man's burden*), que sirvió de pretexto ideal para el expansionismo colonialista de las grandes potencias en el siglo XIX; en la teoría germana de la predestinación de los arios, como raza superior, para regir a todos los demás pueblos de la tierra⁵⁷⁶; en la reivindicación, también alemana, del "espacio vital" (*Lebensraum*), que actuó como detonador de la segunda conflagración mundial de nuestro siglo; etc. "Irrracionalismo puro todo ello, pero motor tremendo, por su alto potencial emotivo, del imperialismo o del expansionismo. Y por esto es siempre bueno volver a nuestros clásicos, que nos enseñaron, como lo hace aquí Vitoria, a someterlo todo al tribunal de la razón, a la instancia objetiva e impersonal del derecho, de un derecho, bien entendido, igual para todos"⁵⁷⁷.

Personalmente no tendría yo ningún inconveniente en admitir que el hecho objetivo del azote que la conquista española constituyó para nuestros desdichados indios, se interpretara como una entrega que *tácitamente* hizo Dios de un pueblo en manos del otro (aunque haya de morirme sin enten-

576 Cfr. A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LXII, para los ejemplos que cito y desarrollo hasta este punto.

577 *Ibid.*, pp. LXII-LXIII.

der el más profundo porqué), sin que esa entrega tácita (efectuada conforme a la irresistible mecánica de lo que muchos llaman destino) haya santificado -volviéndola legítima y justa- la actuación de los ejecutores de tan arcano designio (o sea, los desalmados conquistadores); y hasta aquí estoy completamente con Vitoria. Pero como no estoy tan seguro de compartir su visión retribucionista de las relaciones entre la Divinidad y la historia humana, me resulta difícil admitir, aunque sea en calidad de hipótesis (como él lo plantea), que la plaga de la conquista haya azotado a los pueblos indígenas en castigo por sus pecados. Ahora que, en honor a su objetividad, debo señalar que también él manifiesta sus dudas acerca de que la conquista haya sido enviada por Dios para castigar los pecados de los indios a manos de los cristianos, pues ellos mismos serían los primeros que merecerían padecer una calamidad así, ya que cometen mayores pecados contra las buenas costumbres que los indios.

Para terminar con estos comentarios, me voy a permitir enmendarle la plana al P. Vitoria en cuanto a la ilegitimidad teórica de este título. En efecto, analizándolo con mayor detenimiento, me doy cuenta de que, aunque se tratase de casos de excepción (como el de los judíos y los cananeos), no sería absurdo admitir la posibilidad de que Dios, como dueño y señor del universo, concediera a un pueblo el derecho de conquistar a otro (por la razón que fuese), en cuyo caso sí habría un supuesto normativo justificante y,

por tanto, habría que incluir este título entre los teóricamente legítimos. Pero aun así, seguiría teniendo razón Vitoria en afirmar que una donación de tal naturaleza tendría que ser hecha por Dios en forma inequívocamente expresa, y en exigir pruebas fehacientes de que semejante transmisión de derechos divinos efectivamente se produjo en una situación histórica determinada, pues de lo contrario toda conquista concreta deberá ser calificada como realmente injusta. Sin embargo, por mucho que a mí se me ocurran estas consideraciones en cuanto a la calidad teórica del presente título, el hecho es que Vitoria no lo ve así, y lo presenta como ilegítimo en la teoría y en la práctica.

Y así, puedo concluir que con este séptimo y último título ilegítimo, Vitoria *desaprueba* la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; y también *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad de la conquista española de América.

4.4.

TITULOS LEGITIMOS

PRIMER TITULO: El derecho de natural sociedad y libre comunicación (pp. 253-260): Sí hay supuesto normativo justificante, y más exactamente, hay varios supuestos, los cuales consisten en una serie de derechos subjetivos que los españoles (como miembros del género humano) tienen frente a los indios, ya por derecho positivo divino, ya por derecho na-

tural, ya por derecho de gentes, y los indios (como los habitantes de cualquier otro país de la comunidad mundial) están obligados a respetar esos derechos, siempre y cuando los españoles los ejerzan en forma pacífica y sin daño alguno para la patria, las personas y los bienes de los indios; y si éstos, en tales condiciones, impiden injustamente el ejercicio de esos derechos, los españoles tienen por eso mismo causa de guerra justa contra ellos. Tales derechos de los españoles (mismos que los indios, por supuesto, tienen recíprocamente frente a España o cualquier otro miembro de la comunidad internacional) son los siguientes: a) derecho de viajar por las Indias y establecerse en ellas (primera conclusión); b) derecho de comerciar con los indios, efectuando importaciones y exportaciones (segunda proposición); c) derecho a participar de las cosas que sean comunes a los nacionales (de la respectiva nación indígena) y a otros extranjeros (tercera proposición); d) derecho de adquirir la nacionalidad y la ciudadanía del país de las Indias en que se haya nacido (*ius soli*), si se es hijo de padres españoles que tengan allí su domicilio (cuarta proposición); y e) derecho de domiciliarse en una determinada nación de las Indias y de adquirir la ciudadanía de la misma, por cualquiera de los modos prescritos para tales efectos a favor de otros extranjeros (como por ejemplo tomando esposa del lugar), siempre y cuando se asuman las cargas de los demás ciudadanos (cuarta proposición).

En caso de que los indios se opongan injustamente al

ejercicio de cualquiera de esos derechos, Vitoria señala los pasos que los españoles deben seguir gradualmente antes de ejercer en contra de ellos el derecho de la guerra: a) usar del razonamiento y la persuasión para demostrarles fehacientemente, con palabras y con hechos, que no van con la intención de hacerles daño (quinta proposición); b) si aun así los indios insisten en oponerse y acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y hacer todo lo que sea conveniente para su seguridad, llegando incluso hasta edificar defensas y fortificaciones (quinta proposición); c) si después de esto los indios cometen una injusticia en contra de los españoles, éstos pueden, de suyo, con la autoridad del príncipe vengar esa injuria ejerciendo el derecho de la guerra justa y todos los demás derechos a ella inherentes (quinta proposición); d) sin embargo, teniendo en cuenta la condición excepcional de los indios, que son ignorantes y miedosos por naturaleza, es muy comprensible que desconfíen de los españoles y les tengan miedo, viéndolos tan extrañamente ataviados, fuertemente armados y mucho más poderosos que ellos, por lo que si el temor los impulsa a atacar a los españoles, éstos tienen ciertamente derecho a defenderse, pero están obligados a hacerlo guardando la moderación de la legítima defensa y haciéndoles el menor daño posible, pues se trataría tan sólo de una guerra defensiva, y no les sería lícito ejercer los demás derechos de la guerra justa, tales como matarlos, saquearlos y ocupar sus ciudades después de vencerlos (quinta proposición);

e) también se debe tener en cuenta que si los españoles actúan con el derecho de su parte, y los indios lo hacen con ignorancia invencible, la guerra que surgiera podría ser justa para ambos bandos (objetivamente justa para los españoles, subjetivamente justa para los indios), en cuyo caso los derechos de guerra que los españoles tendrían en contra de ellos, que son inocentes e ignorantes, no serían los mismos que se tienen contra los hombres verdaderamente culpables e injustos (quinta proposición); f) Si después de intentar todo lo anterior, los españoles no obtienen suficientes garantías de paz y seguridad entre los indios, pueden, si no les queda otro recurso, ocupar sus ciudades y someterlos (sexta proposición); y g) por último, si los españoles honestamente hacen uso de todos los medios antes señalados para demostrarles a los indios, con palabras y con hechos, que no tienen intención de hacerles ningún daño, y a pesar de ello los indios, perseverando en su maldad, insisten pertinazmente en procurar la perdición de los españoles, entonces sí, éstos podrían tratarlos ya no como inocentes, sino como pérfidos enemigos, y ejercer en contra de ellos todos los derechos de la guerra, tales como saquearlos, reducirlos a cautiverio, deponer a sus gobernantes e imponerles otros, etc., todo ello, claro está, en la forma y medida que sean proporcionales a las condiciones particulares del conflicto y a la gravedad de las injurias (séptima conclusión). Quiero subrayar, como algo muy relevante para mi hipótesis de trabajo, el hecho de que Vito-

ria, al final de este título, sin salirse de los planteamientos teóricos, reitero la advertencia de que, para poder aplicar este título legítimo, es indispensable que los españoles, además de presentarse pacíficamente ante los indios, actúen "sin dolo ni fraude y no busquen causas fingidas de guerra". ¿Por qué lo diría? ¿Les sabía algo a los conquistadores, o les estaba hablando al tanteo? (ofrezco una disculpa por haber caído en la tentación de esta vulgar pero expresiva frase).

Como puede verse, si Vitoria se excede notablemente en su planteamiento de las libertades de tránsito, de establecimiento, de explotación de recursos naturales comunes y de comercio, en un arrebató de paradisiacas añoranzas que le hicieron olvidarse de dos cosas muy tristes, si se quiere, pero muy reales, que se llaman fronteras y soberanías, no podría, en cambio, mostrarse más razonable y moderado en cuanto a la oportunidad, la forma y el grado de ejercicio del derecho de guerra contra los indios en caso de violación, por parte de ellos, de aquellos derechos de carácter internacional; y a ello le mueven, indudablemente, una gran calidad humana y una sensibilidad muy delicada, que le permiten justipreciar la debilidad de los indios frente a los españoles.

Por lo que respecta a los pronunciamientos de hecho, fuera de la clara insinuación que señalo al final del primer párrafo de esta página, no hay nada en este título, pero ni falta que hace, por lo mucho que en los títulos pre-

cedentes ya dijo sobre este particular, y por lo que todavía dirá de ello en los que siguen, mostrándose perfectamente conocedor de que una ola de violencia, de injusticias, de crímenes, de escándalos y de impiedades (palabras que él usa) se fue encargando de anunciar la llegada de los conquistadores a las distintas regiones del Nuevo Continente (*pronunciamiento fáctico en contra de la legitimidad de la conquista, por razonable traslado de otros títulos a éste*).

Leyendo de principio a fin este primer título legítimo, no puedo evitar la impresión de que Vitoria lo expone con fines exclusivamente didácticos, como ocasión para enseñar determinados conceptos de derecho internacional que le parecen importantes, porque el título mismo incluye, para su aplicabilidad, demasiadas condiciones, y bien sabía Vitoria que sus paisanos conquistadores de hecho no las habían cumplido ni tenían la mínima intención de cumplirlas.

Por lo tanto, con este título el P. Vitoria *aprueba* la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; pero *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad de la conquista española de América.

SEGUNDO TITULO: El derecho de libre predicación del Evangelio (pp. 260-263): Sí hay supuesto normativo justificante, y consiste en el derecho que los cristianos tienen de predicar el Evangelio en América, y en la obligación que los indios tienen de permitir la libre predicación, de tal ma-

nera que si la impiden, o permitiéndola, impiden de cualquier manera la conversión de los que la deseen, las cosas pueden llegar a una situación extrema en la que de suyo se justifique hacerles la guerra e incluso ocupar sus territorios, deponer a sus gobernantes y ponerles otros. Esto en la línea de los estrictos principios, porque la esencia de la predicación, que busca más el bien de los indios que el de los españoles y que puede padecer resultados contraproducentes a causa de la guerra (por muy justa que sea), aconseja que los españoles renuncien a estos derechos.

Que quede muy claro que lo único a lo que los indios están *jurídicamente* obligados es a permitir la predicación, no a escucharla y mucho menos a convertirse, por lo que de ninguna manera se les puede forzar a hacerlo, como ya demostró Vitoria en el cuarto título ilegítimo, donde también explicó que la obligación de escuchar la predicación y hasta de convertirse que los indios pueden llegar a tener en determinadas circunstancias, es de carácter *puramente moral o de conciencia*, bajo pena de pecado.

Recordemos que en el segundo título ilegítimo Vitoria niega que las bulas *Inter Caetera* (ya sabemos que sin mencionarlas directamente) hayan tenido valor como instrumentos de donación política en favor de los reyes de España. Pues bien, en este segundo título legítimo vuelve sobre ellas (pero se sostiene en su decisión de no citarlas expresamente), cuando reconoce que el Papa, en ejercicio de su potestad espiritual, pudo encomendar la evangelización

de los indios a los españoles y prohibirla a todos los demás, y en uso de su potestad temporal indirecta pudo también concederle a España el monopolio comercial de las Indias, si considerase que de la competencia entre las grandes potencias pudieran surgir conflictos que obstaculizaran la labor misional. En la mente de Vitoria, ninguna de las dos concesiones exclusivas era título de conquista, pero desgraciadamente en la práctica mucho se acercaban a esta calidad, y por esto para Gómez Robledo "es indudable que aquella doble exclusión, en lo espiritual y en lo temporal, de otros pueblos, era más que coadyuvante a la radicación definitiva -y soberana- de España en el continente americano"⁵⁷⁸. Él mismo hace notar que es otro dominico español (como Vitoria), y no un protestante, quien se atrevió a señalar abiertamente que la famosa encomienda misional fue como un prelude para la justificación de la conquista: "El papa pudo comisionar, y comisionó a España y Portugal, para la evangelización del nuevo mundo, con los derechos inherentes a este mandato. De momento no hay más derecho que el derecho a enviar predicadores y protegerlos, pero allá en lontananza se divisa el derecho de conquista"⁵⁷⁹.

Por lo que respecta a las cuestiones de hecho relacionadas con este título, su estrecha vinculación con el cuarto

578 *Ibid.*, p. LXIX.

579 VENANCIO D. CARRO, O.P.: *La Teología y los Teólogos-Juristas Españoles ante la Conquista de América*, Vol. II, p. 80; citado por A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LXIX.

ilegítimo (de hecho son perfectamente correlativos entre sí) me autoriza a hacer valer aquí las duras palabras que allá escribe Vitoria acerca de los "muchos escándalos, crueles crímenes y muchas impiedades" de los españoles, gracias a las cuales puedo afirmar que nuestro teólogo no sólo estaba convencido de que los indios no estaban ni siquiera moralmente obligados a oír semejante predicación rodeada de violencia (y mucho menos a convertirse a la fe de Cristo), sino que también abrigaba la convicción de que, en lo que concierne a este segundo título legítimo, tampoco estaban jurídicamente obligados a permitir la predicación de la religión cristiana en sus dominios, simplemente porque no cumplía con el requisito de ser absolutamente pacífica y sin daño para los naturales. Y por si quedara alguna duda, en este segundo título, a mayor abundamiento, hace una nueva declaración expresa acerca de la violencia que rodeó y, por así decirlo, contaminó a la predicación del Evangelio en estas tierras, afirmando que, en el uso de la fuerza y de las armas que los españoles tuvieron que hacer para permanecer en las Indias (sin que aclare si esa obstinación en permanecer era justa o injusta, pero esto no viene ahora al caso), teme (bien que sabe) que las cosas hayan ido más allá de lo que permitían las leyes humanas y divinas (*pronunciamiento fáctico en contra de la legitimidad de la conquista*).

Con este segundo título, pues, Vitoria *aprueba* la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente,

de iure; pero *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad de la conquista española de América.

TERCER TITULO: El derecho de intervención en defensa de los convertidos a la fe cristiana (pp. 263-264): Sí hay supuesto normativo justificante, y consiste en que si existen algunos indios ya convertidos al cristianismo y sus gobernantes ejercen sobre ellos violencia física o moral para hacerlos volver a la idolatría, los españoles pueden, por razones de religión (preservar la fe de los convertidos) y de derecho natural (defender, como derecho humano fundamental, la libertad de conciencia de quienes por haberse hecho cristianos se convirtieron en sus amigos y aliados), intervenir en su defensa, haciendo uso de la guerra si es necesario, e incluso, si las circunstancias lo exigen, depoueniendo a los gobernantes indígenas.

Este título parece inobjetable en lo que mira a la defensa de los derechos humanos, pero también parece incuestionable que Vitoria se extralimita al convertirlo en título de conquista propiamente dicha y no de simple intervención temporal. Una de las cosas que no me gustan de él es precisamente que con cierta frecuencia da la impresión de tener demasiada fe en la "guerra justa", a la que parece ver como una especie de ordalía. Es cierto que pone muchas condiciones para que una guerra se considere justa, y tampoco estoy diciendo que sea belicista, pero eso sí, una vez que le da el banderazo de salida, como que le concede dema-

siada justicia a la tal "guerra justa" y la vuelve más odiosa de lo que ya es.

De pronunciamientos fácticos no hay nada en este título, pues todo parece indicar que nadie lo alegaba de hecho y Vitoria lo presenta como una simple posibilidad teórica, derivada del título inmediatamente anterior (y así lo dice al principio).

Con este título, por tanto, Vitoria se limita a *aprobar* la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*, sin emitir ningún juicio relativo a hechos.

CUARTO TITULO: El derecho o poder indirecto del Papa para dar un príncipe cristiano a los convertidos (pp. 264-265): Sí hay supuesto normativo justificante (según Vitoria, aunque resulte redundante decirlo), y consiste en que si existe la sola sospecha o temor de que un grupo de indios convertidos al cristianismo puedan ser forzados a apostatar por sus gobernantes o padecer opresión a causa de su fe, el Papa, haciendo uso de su (casi omnipotente) poder temporal indirecto, puede (ni más ni menos) deponer a los gobernantes indígenas y substituirlos por príncipes cristianos.

Este título, que es el peor de todos los que Vitoria propone como legítimos, no es más que una aplicación particular de la aterradora potestad temporal indirecta del Sumo Pontífice, que ya discutí ampliamente en el análisis comparativo del segundo título ilegítimo, y cuya aceptación por

el gran teólogo-jurista (que aquí se pasó de teólogo) le hace traicionar uno de sus más caros principios, repetido con insistencia en muchas otras partes, el de que no puede haber guerra justa sin injuria actual (no puramente potencial, como la que aquí eleva al inmerecido rango de supuesto normativo).

Al igual que en el título anterior, Vitoria no hace en éste ninguna mención de hechos, porque afortunadamente el poder temporal indirecto del Papa no tuvo en nuestro Continente -ni como doctrina ni como poder real (que más de un Pontífice ejerció de hecho en Europa)- ninguna trascendencia.

También en este título, por consiguiente, Vitoria no hace sino *aprobar* la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*, sin formular ningún juicio fáctico.

QUINTO TITULO: El derecho de intervención humanitaria en defensa de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos y de la antropofagia (pp. 271-288): Sí hay supuesto normativo justificante, y según Gómez Robledo, es el mejor entre todos los títulos vitorianos. Tal supuesto se identifica con las prácticas indígenas de los sacrificios humanos y la antropofagia (tanto la de carácter ritual como la común), que por razones de humanidad y de caridad (solidaridad humana, se diría hoy) confieren a los españoles el derecho de

intervenir en defensa de las víctimas inocentes de esas injusticias, aun en contra de su voluntad (porque nadie tiene derecho a disponer de su propia vida), y no sólo para salvar de la muerte a los que están a punto de ser sacrificados a los ídolos o de ser asesinados para servir de alimento a otros, sino para erradicar definitivamente esas nefandas prácticas, y, si es necesario para ello, llegando incluso a la deposición de los gobernantes indígenas y al establecimiento de un nuevo principado.

Entre este título y el quinto ilegítimo hay una perfecta identidad material, pues ambos se refieren a conductas que son contrarias a la naturaleza o a la ley natural, pero hay entre ellos una clara distinción formal. En efecto, en el quinto ilegítimo se habla de *pecados* antinaturales, mientras que en el quinto legítimo Vitoria habla de costumbres y leyes *tiránicas*. En otras palabras, en el título ilegítimo, Vitoria niega que el Papa y los príncipes cristianos tengan derecho a *castigar* esas conductas consideradas (desde el punto de vista de la pura moralidad, tanto natural como teológica) como *pecados*; mientras que en el legítimo afirma que los príncipes cristianos (sin necesitar la autorización del Papa) tienen derecho a *impedir* tales conductas consideradas (desde el punto de vista del estricto derecho natural) como *injusticias* en perjuicio de inocentes.

En la parte dedicada al estudio crítico de este título, inspirándome en Gómez Robledo pero yendo más allá que él,

hice una investigación detallada sobre las relaciones entre este título de la *Relectio de Indis* y el controvertido fragmento de la *Relectio de Temperantia*, concluyendo, en primer lugar (contra la tesis de Rojas Garcidueñas y otros), que aun suponiendo (sin conceder de ninguna manera) que la crucial sexta conclusión del famoso fragmento contuviera efectivamente la limitación de que la intervención armada debe cesar una vez abolidas las inhumanas prácticas de los sacrificios humanos y la antropofagia que la motivaron, por lo que el quinto legítimo no sería un título de conquista propiamente dicha, sino solamente de intervención armada temporal, sin derecho a despojar a los indios de sus tierras y de sus bienes, y mucho menos a destituir a sus gobernantes, repito, aun en este supuesto (que Gómez Robledo comete el error de admitir) la mencionada restricción no puede ser incorporada al quinto título legítimo de la Relección de los Indios, simplemente porque Vitoria, haya o no pronunciado en público el discutido fragmento cuando pronunció (en 1537 o 38) la Relección de la Templanza, por alguna razón de peso decidió retirarlo de ella (antes o después de pronunciarla en público) y no reproducirlo igual cuando volvió a tocar el tema de la antropofagia y los sacrificios humanos en la Relección de los Indios (pronunciada en público hacia el primero de enero de 1539), en la que, además de otras importantes supresiones, no hace mención alguna de la citada restricción. Y en segundo lugar (más allá de la tesis del propio Gómez Robledo) demostré, y

esto es mucho más importante, que la tan disputada restricción no existe propiamente ni siquiera en el fragmento de *Temperantia*, si relacionamos su sexta conclusión con las demás, y, sobre todo, si la leemos íntegra, porque en el segundo párrafo (que ni Rojas Garcidueñas ni Gómez Robledo parecen haber leído) Vitoria prácticamente destruye lo que dijo en el primero (que al cesar los sacrificios humanos y la antropofagia no es lícito ir más allá ni con esta ocasión ocupar los bienes o las tierras de los indios).

El quinto título, pues, sí es para Vitoria -al menos en teoría- un verdadero título de conquista, de conquista *propiamente dicha*.

En cuanto a los aspectos de hecho, debo reconocer que en este título no hace Vitoria mención *especial* o *adicional* de ellos, pero esto es así porque simplemente ya no le hace falta, pues a diferencia de todos los demás títulos legítimos, en los que al establecer la conexión entre el supuesto normativo y la consecuencia de derecho habla siempre en forma condicional (*si...*) o potencial (*puede ser...*), en éste habla en modo indicativo o afirmativo ("*porque sacrifican a hombres inocentes...*"), lo cual indica que Vitoria está convencido de la existencia real de los sacrificios humanos y de la antropofagia entre los indios (de hecho, fue este conocimiento histórico, que él refiere expresamente a los indios de Yucatán, y se quedó corto, el que lo motivó a escribir el famoso fragmento de *Temperantia*) y por

esto considera que el supuesto normativo de este título ya está cumplido de hecho y que, por tanto, la consecuencia de derecho (la facultad de los españoles para proceder a la intervención armada o incluso a la conquista en defensa de las víctimas inocentes) ya se produjo realmente, en el caso concreto de los españoles frente a los indios sacrificadores de hombres y antropófagos.

Sin embargo, para terminar con el análisis comparativo de este título legítimo de conquista, que es el de más peso teórico e históricamente el más pertinente de todos los legítimos que propone Vitoria (al menos ésta es mi opinión), y por tanto también el más delicado para desentrañar el misterio de si el inmortal catedrático aprobó de hecho o no la conquista de América en su dimensión real de fenómeno histórico, diré que, a pesar de lo arriba señalado, todavía podemos entender que Vitoria, sin darle un carácter definitivo a su juicio *de facto*, dejó abierta la posibilidad (y hasta la necesidad) de comprobar posteriormente si la conquista o las conquistas consumadas bajo la invocación de este justo título se llevaron a cabo *efectivamente* con el único y exclusivo propósito de salvar a los inocentes y acabar para siempre con aquellos primitivos y abominables ritos, o si, por el contrario, tan nobles propósitos fueron manipulados total o parcialmente como pretextos para el logro de otros fines que nada tenían de nobles ni de caritativos, de cuya comprobación dependerá el juicio histórico de legitimidad o ilegitimidad de tales conquistas. Después

de estas mis consideraciones e interrogantes, en las que deliberadamente impliqué la respuesta, supongo que ya ni falta me hace decir que, en mi opinión, el juicio histórico debe ser negativo, tan sólo considerando el hecho escueto de que, en el nombre de Dios y de la religión verdadera, y proclamando a los cuatro vientos (con ecos todavía resonantes después de medio milenio) que se hacía para salvar de tan atroces ritos y costumbres a los inocentes, se cometió la escalofriante atrocidad de asesinar o de orillar al suicidio a millones de inocentes que absolutamente en nada habían ofendido a España, y de arrasar hasta sus cimientos a numerosas culturas que, al igual que la europea, tenían sus elementos de barbarie, pero, lo mismo que ella, eran también ricas, a su muy respetable manera, en triunfos del espíritu que habrían podido aumentar generosamente el acervo cultural de aquel mundo gloriosamente redondeado por España. *¿Crímenes son del tiempo. y no de España...?* Que Victoria y el tiempo le respondan a España... y que los muertos entierren a sus muertos, porque nosotros somos lo que somos, estamos aquí y ahora, y aquí y ahora tenemos que ser y que vivir lo que el destino nos deparó, con memoria histórica libre de las ofuscaciones de duelos o festejos, y, sobre todo, sin confundir el juicio histórico objetivo con las estériles lamentaciones de plañideras ridículamente histriónicas que ni siquiera son sinceras en sus alardes de compasión por los verdaderos deudos de aquellos ofendidos de hace siglos, y que, para colmo del absurdo, casi

siempre se encuentran o aspiran a encontrarse entre los beneficiarios de aquella injusticia que satanizan de dientes para afuera y que, heredada de España, los mexicanos, sin dejar de volver la iracunda y recriminatoria mirada contra España, diligentemente nos hemos encargado de perpetuar y en muchos aspectos agravar.

No obstante estar convencido de que Vitoria, hombre honesto como pocos, jamás habría aprobado la conquista de América si hubiera vivido los siglos necesarios para ver los resultados tan dolorosos que todavía sigue produciendo y que opacan casi por completo a sus aspectos positivos, que también los tuvo (aunque hubiera sido demasiado pedir que fueran comprendidos por los manifestantes del festón negro que se adjudicaron el discutible triunfo de lograr que la conmemoración del V Centenario acabara como el rosario de Amozoc), sin embargo, sería poco serio de mi parte omitir aquí, sólo porque se sale de la media, la fórmula de evaluación final que he dedicado a todos los demás títulos. Y dice así: como es innegable que nuestro teólogo-jurista no plantea como una pura hipótesis el supuesto normativo de este título, sino que lo presenta como ya cumplido en el ámbito de la realidad, hay que admitir que Vitoria hace ahí un claro *pronunciamiento fáctico, pero esta vez a favor de la legitimidad de la conquista española de América*. En consecuencia, es mi conclusión que con este quinto título Vitoria *aprueba* la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; y también *aprueba* en concreto,

realmente, *de facto*, la legitimidad de la conquista española de América, pero en forma reservada y con la condición sobreentendida de que los españoles hagan buen uso del derecho de conquista que por este título efectivamente tienen.

SEXTO TITULO: La verdadera y voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios (pp. 288-290): Sí hay supuesto normativo justificante, y consiste en que, por derecho natural, si los indios (tanto los señores como la mayoría del pueblo), en forma verdaderamente espontánea o libre (sin error ni presiones de ninguna índole), deciden recibir como su príncipe al rey de España, dicha elección o aceptación será perfectamente válida y el monarca español se convertirá en su soberano legítimo.

Sería impropio decir que este sexto título legítimo y el sexto ilegítimo son muy semejantes, porque en realidad son absolutamente *idénticos*. En efecto, en ambos casos se trata exactamente del mismo título, sólo que manejado por Vitoria de dos distintas maneras. Desde el punto de vista teórico es perfectamente legítimo, por lo que su verdadero lugar está aquí, pero Vitoria, en una maniobra dantesca, lo mandó primero al averno de los ilegítimos (como Dante metió en su infierno privado al Papa Celestino V, San Pedro Celestino), porque le urgía proclamar que las elecciones o aceptaciones concretas que se dieron en América estuvieron afectadas de nulidad por graves vicios del consentimiento.

Yo interpreto este proceso de repetición de la siguiente manera: como una de las excusas que con más frecuencia se utilizaban para justificar los actos de usurpación que se venían cometiendo en las Indias consistía en alegar que los naturales habían elegido libremente convertirse en súbditos del rey de España, y efectivamente se habían dado muchas aparentes elecciones o aceptaciones de ese tipo, Vitoria, a quien le bastaba la simple lógica de los acontecimientos para darse cuenta de que eso no podía ser (sobre todo considerando la gran disparidad de poderío y de astucia entre los españoles y aquella gente), y que, además, a través de sus hermanos de orden religiosa estaba muy al tanto de lo que realmente estaba pasando en América, se apresuró a desenmascarar (sin mencionarlos por sus nombres) a los hipócritas falsarios que querían hacer comulgar con ruedas de molino no sólo a la opinión pública sino a las inteligencias de España, y no reparó en la incorrección lógica de colocar entre los títulos no idóneos (como él les llama) a uno que de suyo lo es perfectamente, sólo porque no fue idónea su *aplicación* al caso concreto, por mucho que fuera esto último lo que más importaba proclamar en esos momentos (y exactamente lo mismo hizo con el tercer título "ilegítimo", el derecho de descubrimiento y ocupación, que en sí mismo es absolutamente legítimo, siempre y cuando se cumplan sus supuestos). ¿Y qué pasó después? Simplemente que al llegar a la exposición de los títulos idóneos o legítimos, se dio cuenta de que a éste no podía dejarlo fuera y

optó por repetirlo, sacándolo de las llamas a que lo había condenado (que así resultaron ser las del purgatorio y no las del infierno), pero sin hacer ya una sola mención a cuestiones de hecho, para que quedara planteado como una mera posibilidad teórica, sin viabilidad histórica en lo absoluto. Y encima se alcanzó la ocurrencia (socarrona ironía, como en su momento señalé) de poner como motivo de la hipotética aceptación el hecho de que los indios comprendieran "tanto la prudente administración como la humanidad de los españoles" (quién sabe de qué españoles estaría hablando).

Este título coincide con el primero ilegítimo (el del dominio universal del Emperador) en que ambos tienen que ver con la soberanía, pero difieren substancialmente en que de acuerdo con el primero ilegítimo la aceptación por parte de los indios significaría un simple reconocimiento de la preexistente soberanía del Emperador, mientras que en el sexto legítimo la aceptación sería *constitutiva* de soberanía en favor de España.

Por último, aunque en este título haya Vitoria guardado absoluto silencio sobre los aspectos fácticos, lo que de ellos dijo (y fue mucho) en el sexto ilegítimo pasa en su integridad a éste, porque ya sabemos que "ambos" son uno solo (y por esto ni siquiera creo que sea casual el que les haya tocado el mismo número ordinal en sus respectivos grupos, sino que hay en ello una obvia intención significati-

va). Sólo por razones metodológicas repito aquí que las declaraciones *de facto* que del sexto título ilegítimo pasan necesariamente al sexto legítimo consisten en un enérgico repudio de las elecciones y aceptaciones de la soberanía española que los conquistadores arrancaron a los indios mediante la intimidación y la mala fe, entendida ésta en su sentido estrictamente jurídico de aprovechamiento de la ignorancia o el error ajenos (*pronunciamiento fáctico en contra de la legitimidad de la conquista, y más propiamente, en contra de la soberanía de España en América*). Aprovecho esta ocasión, por cierto, para hacer una aclaración terminológica en relación con los ya clásicos títulos vitorianos, a los que se ha vuelto lugar común denominar "títulos de conquista", designación que él jamás utiliza con sentido genérico en sus Relecciones, puesto que, para empezar, en latín no existe ningún vocablo que tenga equivalencia morfológica y semántica con el castellano de "conquista", y por otra parte, aunque lo hubiese, Vitoria no podría utilizarlo significando un género, porque de los títulos que maneja hay algunos que no implican guerra de conquista (ni siquiera guerra de cualquier índole), como por ejemplo éste de la libre elección o aceptación, o el relativo al derecho de descubrimiento y ocupación. Nuestro teólogo-jurista está consciente de que toda conquista (justa) produce dominio o soberanía, pero no todo dominio o soberanía es producto de una conquista, y por eso él habla genéricamente de títulos de dominio o soberanía, o si se quiere mayor precisión,

de "títulos en virtud de los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo (porque el nombre de 'indios' como que sólo le gustó para el título de su Relección) pudieron caer bajo el dominio de los españoles". No obstante, el término "títulos de conquista", a pesar de su impropiedad, está ya definitivamente consagrado por el uso y el lugar común, y no seré yo (al menos en esto) quien se oponga a los usos y lugares comunes.

En conclusión, con este título Vitoria *aprueba* la legitimidad de la soberanía española sobre las Indias en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; pero la *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, porque las pretendidas elecciones y aceptaciones de dicha soberanía por parte de los indios estuvieron viciadas por el miedo y el error, por lo que fueron jurídicamente nulas.

SEPTIMO TITULO: El derecho de auxiliar a aliados y amigos en una guerra justa (pp. 291-298): Sí hay supuesto normativo justificante, el cual consiste, si lo examinamos con detenimiento, en una concatenación de varios supuestos jurídicos y varias consecuencias de derecho, que puede expresarse de la siguiente manera: si un pueblo indígena comete una injuria o injusticia grave en contra de otro, éste tiene el derecho de hacerle la guerra a aquél; y si tiene derecho a hacer una guerra justa, también lo tiene a llamar en su auxilio a otro pueblo, el cual, a su vez, tiene el derecho de tomar parte en esa guerra y compartir con sus aliados

los frutos de la victoria. Todos estos supuestos y consecuencias son de derecho natural.

Gómez Robledo afirma que entre los frutos de la victoria no se encuentran el despojar a los vencidos de sus tierras y de sus bienes, el deponer a sus gobernantes y el someterlos a un nuevo poder político, por lo que no se trata, en rigor de términos, de un título de conquista. Sin embargo, en el estudio crítico de este título creo haber demostrado que la tesis del gran maestro mexicano carece de fundamento, no en sí misma, porque es de suyo más razonable que la de Vitoria, pero sí como interpretación del pensamiento de éste, pues si bien es cierto que Vitoria no menciona expresamente esas cosas cuando habla de los frutos de la victoria, también lo es que no las excluye, y además (lo que me parece un irrefutable argumento por analogía), junto con muchos otros autores católicos considera que el Imperio Romano fue legítimo y que logró gran parte de su expansión territorial precisamente a base de guerras justas en defensa de sus aliados y amigos (cosa muy difícil de admitir para nosotros, pero ése es su verdadero pensamiento). Y como si lo anterior no fuera prueba suficiente de que Vitoria sí lo considera un título de conquista, al final de su exposición dice textualmente que "éste parece ser el séptimo y último título por virtud del cual pudieron o podrían caer los bárbaros y sus provincias bajo la posesión y el dominio de los españoles".

En cuanto a pronunciamientos de hecho, el inmortal cate-
drático hace aquí uno que nos llega muy de cerca a los me-
xicanos, pues se refiere al pacto de alianza que los tlax-
caltecas celebraron con los españoles para que les ayudaran
en su guerra justa contra la tiranía de los aztecas (aunque
nosotros realmente sabemos quién ayudó a quién y al final
de cuentas para qué). Sin embargo, esta declaración fáctica
de Vitoria es muy problemática, pues no queda suficiente-
mente claro si asume ese hecho y su correspondiente valora-
ción en concreto como opinión segura y propia, o únicamente
como un ejemplo de cuya realidad no tiene suficiente certeza.
Yo más bien me inclino por esto último. Además, también
se podría plantear la duda de si el caso concreto de los
tlaxcaltecas lo hace extensivo para legitimar la conquista
de todos los demás pueblos de la región. Yo estimo que no,
por dos razones: primera, que como acabo de decir, hay in-
dicios de que el caso de los tlaxcaltecas es un hecho que
ha oído referir pero de cuya realidad y circunstancias pre-
cisas no tiene un conocimiento cierto ("como se dice que
hicieron los tlaxcaltecas..."); y segunda, que como Vitoria
está exponiendo los principios generales de un título de
conquista que según él puede aplicarse en cualquier parte
del mundo, debemos entender que el caso de Tlaxcala contra
México, aun suponiendo que lo considerara un hecho seguro,
lo está tomando solamente como un caso concreto de aplica-
ción del título en cuestión, y sería un insulto a su inte-
ligencia atribuirle la insensatez de aplicarlo en forma ex-

tensiva a situaciones y pueblos en los que no se habían cumplido los correspondientes supuestos normativos.

En consecuencia, con este título, Vitoria, sin duda alguna, *aprueba* la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; y también *parece aprobar* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad de la conquista de México (entendido éste, en sentido restringido, como imperio azteca).

OCTAVO TITULO (DUDOSO): El deber de los monarcas españoles de establecer un protectorado en beneficio de pueblos retrasados (pp. 298-372): De acuerdo con mi muy personal interpretación, hay suficientes indicios -aunque no precisamente fáciles de detectar- de que Vitoria sí considera que hay con respecto a este último título un supuesto normativo justificante, no necesariamente para emprender una guerra de conquista, sino para establecer un régimen de protectorado, paternalista si se quiere, pero con la generosa intención de fomentar el bienestar y el desarrollo de los pueblos que por su atraso mental y cultural no están suficientemente capacitados para gobernarse a sí mismos en forma conveniente. Por tanto -todavía de acuerdo con mi interpretación-, las dudas con que modestamente Vitoria propone este título no se refieren a la validez del supuesto, sino a la cuestión fáctica del cumplimiento o no de tal supuesto en la recién "descubierta" realidad americana.

Procuraré ser breve en el análisis comparativo de este título, en compensación por la extensión, quizás excesiva a primera vista (75 páginas), que le di a su estudio crítico en el Capítulo 3, lo que obedeció principalmente a dos razones: la primera, que es, a mi juicio, el más difícil de todos; y la segunda, que es, también en mi opinión, la parte de toda la obra de Francisco de Vitoria en que de manera más evidente se manifiesta el tremendo impacto producido por aquel encuentro de dos mundos, que por desgracia tuvo más de choque que de abrazo y que produjo en todos los ámbitos efectos tan imprevistos, de tal complejidad y de tanta magnitud que acabaron por integrar un fenómeno abrumadoramente avasallador e incontrolable que superó la capacidad de comprensión y de análisis de las mentes más profundas y lúcidas de la época, entre ellas la de Vitoria. Tanto fue así, que han pasado cinco siglos y todavía seguimos sin comprenderlo cabalmente, quizá porque somos demasiado parte de él. Y no hay más que ver a Vitoria, con todo su genio, titubeando, dudando, avanzando y retrocediendo, contradiciéndose o dando la apariencia de contradecirse a cada paso, mostrándose a veces impotente para entender cómo y qué son -además de sus prójimos, porque esto no lo pierde nunca de vista- aquellos "hombrecillos" que dijera el soberbio Sepúlveda. Definitivamente, aquel encuentro no fue fácil para nadie, y si Vitoria finalmente se salvó de perderse en aquel maremágnum de confusión, de noticias y opiniones contradictorias, de pasiones, de violencia, de prejuicios y de

intereses encontrados, no fue tanto por su inteligencia, que la tenía, y grande, sino por su profundo sentido de la justicia y su constante vocación para el amor. En mi modesta opinión, éstos son sus más genuinos timbres de gloria, y ésta es la principal lección que he sacado de esta mi larga y a veces agobiante investigación recepcional.

Las dificultades de este título empiezan desde el principio, aunque parezca redundante, porque Vitoria empieza por decir que tiene serias dudas acerca de él ("...del cual yo no me atrevo a afirmar nada, pero tampoco a condenarlo por completo"). Y después de leer por completo su exposición, una y otra vez, se saca en conclusión que la duda es doble, porque acaba uno dudando de qué duda Vitoria: ¿duda de que exista un supuesto normativo válido, o duda de que el supuesto válido se cumpla de hecho en el caso concreto de los naturales de las Indias? Al término de mi larga investigación y reflexión sobre este punto tan difícil y tan sensible para nosotros como americanos, llegué a la conclusión -de la que tampoco estoy tan seguro, pero aquí queda, como una propuesta- de que Vitoria no duda sobre la cuestión de derecho, pues da suficientes muestras de su convicción de que los débiles e incapaces deben ser protegidos y guiados por los fuertes y sabios, y esto, que vale a nivel interpersonal, vale también en el plano internacional, de donde se sigue que si España, en sus ya para entonces muchos y dilatados caminos, se encontrara con pueblos de escaso desarrollo que necesitaran de su ayuda, no sólo po-

dría, sino que estaría moralmente obligada a brindarles su protección y su guía mediante el establecimiento de un adecuado régimen de tutela. Bellísimas ideas, salidas de una mente límpida y de un corazón generoso, que no será comprendido -por desgracia con sobrados motivos no imputables a Vitoria- por los teóricos del anticolonialismo. Profunda tristeza provoca la contemplación de una humanidad tan cuerda y tan realista en la que llaman extraordinariamente la atención los hombres con la suficiente falta de cordura para creer de verdad en estas ideas y atreverse a ponerlas en práctica (estoy pensando, por ejemplo, en las reducciones jesuitas del Paraguay, y más cerca de nosotros, entre nosotros para siempre, las Utopías que sí encontraron lugar, primero en Santa Fe y luego en Michoacán, y que dejaron imborrable en la memoria comunal de los purépechas el recuerdo del irrepetible Tata Vasco, gloria inmortal de la mejor hispanidad, de la hombría de bien y también, por qué no decirlo, de la verdadera abogacía). Mi conclusión, en consecuencia, es que la duda de Vitoria se refiere al hecho de si el supuesto de este octavo título -la situación de atraso que amerite el establecimiento de un protectorado sobre ellos- se cumple o no en los indios. Y mi siguiente conclusión me lleva a sostener que Vitoria, aunque a veces da la impresión de tener un pésimo concepto de aquellos "bárbaros", realmente piensa que son hombres normales a los que diversos factores, entre ellos la mala educación, han hecho semejantes a los esclavos por naturaleza, por lo que

se inclina a pensar, con sus dudas y todo, que se encuentran en situación de relativa inferioridad intelectual y cultural frente a los españoles y demás europeos, y que, consecuentemente, quizá deben ser vistos como menores de edad a los que les conviene quedar temporalmente sujetos, hasta alcanzar la madurez, a un régimen político de tutela a cargo de los monarcas españoles, que debe tener como finalidad esencial el provecho material y espiritual de esas naciones, y no la explotación de su oro, su plata y demás riquezas por España, y que para ello debe organizarse sobre las más firmes bases de justicia, de caridad y de respeto a la inviolable dignidad humana de los indios. No veo qué objeción se le puede hacer al colonialismo vitoriano, a no ser, quizá, que en su más grande cualidad -su generoso altruismo- está su más grave defecto: su imposibilidad de realización en este mundo dominado por el egoísmo.

Y ahora sí, por fin (no prometí ser breve, sólo dije que lo procuraría), termino esta sección y con ella este capítulo, con la formulita casi ritual que diseñé para resumir mi análisis comparativo de las declaraciones *de iure* y *de facto* de Francisco de Vitoria respecto de cada uno de sus célebres títulos de conquista, proponiendo mi teoría de que con su dudoso octavo título legítimo, el inmortal teólogo-jurista ciertamente *aprueba* la legitimidad del régimen político de tutela o protectorado en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; y también *aprueba, pero con sus dudas y reservas*, en concreto, realmente, *de facto*, el eventual esta-

blecimiento y la consiguiente legitimidad de regímenes políticos de tutela o protectorado administrados responsablemente por España en beneficio de los pueblos retrasados de América.

CAPÍTULO 5

BALANCE GENERAL: EL VERDADERO SENTIR DE VITORIA SOBRE LA VERDADERA CONQUISTA DE AMÉRICA

Curiosamente, este último capítulo, con sus 90 páginas, ocupa entre todos los de la tesis el tercer lugar en extensión, después del Cap. 1 (175 páginas) y el Cap. 3 (146 páginas), y también el tercer lugar en brevedad, después del Cap. 2 (46 páginas) y el Cap. 4 (79 páginas), posición cuantitativamente intermedia que por pura casualidad simboliza su carácter cualitativamente *central* como el capítulo que, en cierto sentido, es el más importante de mi investigación recepcional, porque en él llego a la culminación que necesariamente debe coronar a todo esfuerzo analítico que aspire a tener algún valor, por muy extenso, minucioso y hasta profundo que sea en sí mismo el análisis: tal coronamiento es, por supuesto, la *síntesis*; en este caso, la evaluación sintética del recorrido crítico y analítico que por todos los llamados "títulos de conquista" -legítimos e ilegítimos- he realizado en los dos capítulos precedentes, títulos cuya pública discusión en solemne ceremonia de relección celebrada hacia el primero de enero de 1539 en la españolísima y universalmente prestigiosa Universidad de Salamanca, acrecentó la ya grande y bien ganada fama de su muchas veces ovacionado catedrático de prima de Teología, el alavés o burgalés (no se sabe con certeza) fray Francisco de Vitoria, O.P. (de la Orden de los Predicadores, mejor conocida como Orden de Santo Domingo o de los dominicos), en una época -no sé si mejor o peor, pero sí muy distinta de la nuestra- en que los eventos universitarios marcaban el ritmo de la vida ciudadana y eran seguidos con gran interés por buena parte del pueblo, como hoy sucede, guardadas la proporciones, con ciertos eventos deportivos y otros fenómenos sociales de consumo. Pero después de aquel acto estrictamente académico hubo alguien muy especial que mostró

particular interés, y no precisamente en buenos términos, por la sonada actuación del profesor Vitoria: el Emperador Carlos en persona, I de España y V de Alemania, que antes de concluir el año en que el apacible académico tuvo el atrevimiento de enjuiciar públicamente todos los títulos de conquista o de soberanía imaginables para tratar de justificar la irreversible pero muy cuestionable presencia de España en América, dirigió al prior del convento de San Esteban de Salamanca, donde casualmente residía el tal catedrático, una carta fechada en Madrid el 19 de noviembre de 1539 y redactada en términos bastante severos, por medio de la cual, en pocas palabras, le ordena imponer voto de silencio a todos los religiosos de esa famosa residencia que en sus sermones y "repeticiones" (relecciones) han puesto en tela de juicio su soberano derecho a las Indias, así como la autoridad del Sumo Pontífice, y que igualmente se encargue de recoger todos los papeles que sobre eso hayan escrito y de prohibirles la publicación de cualquier impreso sobre esa materia. A ninguno de esos frailes habladores menciona el Emperador por su nombre, pero es indudable que la carta iba dirigida especialmente contra Vitoria, a quien Carlos V conocía, consultaba y apreciaba sinceramente desde tiempo atrás, habiendo incluso asistido en 1534 a una de sus lecciones en la Universidad de Salamanca, y a quien, en una demostración de su nobleza, después de este incidente siguió estimando y consultando sobre diversos asuntos, entre ellos el envío de misioneros a la Nueva España⁵⁸⁰.

580 Cfr. A. GOMEZ ROBLEDD: *op. cit.*, pp. XIX-XXI. Cfr. item R. DI AGOSTINO IANNARONE: *op. cit.*, pp. XXXVIII-XXXIX.

Ahora bien, el enojo de Carlos V contra su amigo y consejero Vitoria de ninguna manera era gratuito, y su causa se identifica en el fondo con la hipótesis de mi tesis en general y con el objetivo de este capítulo en particular: el padre Vitoria, al ventilar desde su prestigiada tribuna académica la cuestión indiana, no se mantuvo en el plano de la abstracción pura e inofensiva, según afirman autores como Gómez Robledo, sino que valientemente tomó posiciones de compromiso con la realidad histórica y política de su tiempo, a través de una serie de pronunciamientos fácticos acerca de la conquista y la dominación española en América, y, lo más importante, casi todos esos pronunciamientos fueron *en contra* de la legitimidad de aquellos hechos históricos que estaban produciendo repercusiones trascendentales en todo el planeta, con lo cual el que pudo haber optado por mantenerse en la cómoda seguridad del púlpito y la cátedra divorciados de la verdadera y apremiante problemática de su entorno social, por amor a la verdad y a la justicia se resignó al grave inconveniente de afectar los intereses reales y concretos (no hipotéticos y abstractos) de los poderosos de su tiempo, entre los que se contaban, nada más para empezar, un Emperador y un Papa. De lo contrario no se explicaría la alarma que la difusión de sus reelecciones provocó en el monarca más poderoso de la tierra, que desde el punto de vista de sus personales e imperiales intereses tenía razón en molestarse con aquel fraile que a golpe de discursos le estaba arrebatando de la conciencia y de la opinión pública los cuatro títulos que más le acomodaban para vestir de legi-

timidad su dominación efectiva y creciente en el Nuevo Mundo: el de su carácter de soberano de todo el mundo; el de la potestad temporal universal del Papa, que lo facultaba para sentirse heredero legítimo de la soberanía sobre las Indias que sus abuelos los Reyes Católicos habían a su vez recibido del Papa Alejandro VI por virtud de sus famosas bulas; el del descubrimiento y ocupación del Nuevo Continente, que también por herencia le beneficiaba; y el de la aceptación voluntaria de su soberanía por parte de los indios, que fue tachada de nulidad por Vitoria, aun siendo legítimo el título en abstracto. Y en cuanto a los otros títulos que Vitoria dejó subsistentes como teóricamente válidos y que tenían alguna relación directa con el Emperador, el de las alianzas con naciones indígenas para participar en sus guerras justas contra otras naciones de aquellas tierras, no le servía de gran cosa, no obstante que Vitoria pareciera alentarlo con su probable aprobación concreta de la alianza con los tlaxcaltecas, porque esos pactos no eran cosa de todos los días y él necesitaba agilizar sus operaciones de conquista; y el del protectorado, viéndolo bien, era una carga y no un beneficio para España.

Después de este repaso con Vitoria y Carlos V frente a frente, con el cual he demostrado que, muy a pesar de la amistad y el respeto mutuo que los unían, el verdadero sentir de aquel fraile dominico aparentemente insignificante era un grave obstáculo y de ninguna manera un apoyo para los intereses del Emperador y de España en América, sólo me queda por recordar en esta apretada síntesis el tratamiento teórico y prácti-

co por él dispensado a los restantes ocho títulos, de los cuales desecha tres de plano como ilegítimos *de iure* (la conversión forzosa de los indios al cristianismo, el castigo de sus pecados contra naturaleza y su entrega en manos de los españoles por la providencia divina). Los otros cinco reciben su aprobación como legítimos *de iure*, pero en la práctica quedan hechos trizas por sus declaraciones o insinuaciones *de facto*, o resultan inútiles por su falta de relación con la realidad americana. Este último es el caso de los títulos relativos a la ayuda de los cristianos a los indios recién convertidos que ven amenazada su fe por la opresión de sus propios gobernantes (situación que nunca se produjo de hecho, o por lo menos no se conoció) y al poder temporal indirecto del Papa para deponer a los gobernantes indígenas ante la sospecha de que pretenden hacer apostatar u oprimir a los recién convertidos (supuesto poder, aceptado por Vitoria, que afortunadamente jamás se hizo ni el mínimo intento de aplicar en nuestro Continente). Por lo que respecta a los últimos tres, considerados por Vitoria como legítimos en teoría pero que quedaron prácticamente anulados por sus declaraciones *de facto* o por la evidencia inmediata de los hechos históricos, tenemos lo siguiente: el derecho de natural sociedad y libre comunicación quedó, en su calidad de justo título de conquista, como pura teoría, pues a lo largo de la Relección abundan los reconocimientos y declaraciones de Vitoria en el sentido de que el peregrinar de los españoles en América fue todo, menos pacífico y amistoso, por lo que no fue injusta la resistencia que les opusieron

los naturales. El derecho a la libre predicación del Evangelio también quedó anulado en la práctica como título de conquista por los mismos hechos que señalo en el título inmediatamente anterior y que son abiertamente reconocidos por Vitoria, de lo cual se sigue que hasta la predicación de los más abnegados misioneros se vio gravemente obstaculizada y perdió credibilidad por los pésimos ejemplos de conducta anticristiana e incluso inhumana que dieron a los indios los conquistadores en general, de tal manera que, en esas circunstancias y de acuerdo con los principios establecidos por Vitoria, no sólo era ilícito hacerles la guerra a los indios por su negativa a convertirse, sino que también lo era por el hecho de que no permitieran la predicación, ya que no era pacífica en su conjunto. Por último, el derecho de intervención humanitaria (conocida en el léxico moderno como "intervención de humanidad") en defensa de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos y la antropofagia (el quinto título legítimo, considerado el mejor entre todos los títulos vitorianos por Antonio Gómez Robledo), amerita una evaluación muy particular y cuidadosa de nuestra parte, pues es el único en el que Vitoria, desde el momento mismo de su formulación o planteamiento teórico, nos presenta el supuesto normativo justificante (las prácticas, costumbres o ritos de los sacrificios humanos y de la antropofagia) no como hipótesis pura, sino como hipótesis ya cumplida en la realidad, lo cual significa que innegablemente estamos frente al caso en el que Vitoria hace su más claro pronunciamiento fáctico en favor de la legitimidad de la conquista es-

pañola, pues es obvio, conforme a la lógica jurídica, que si él está convencido de que la hipótesis normativa ya está efectivamente cumplida en la realidad histórica, necesariamente también está convencido de que ya se produjo en concreto la correspondiente consecuencia de derecho, que consiste en la creación o surgimiento, dentro de la esfera jurídica de los españoles en América, del derecho a llevar a cabo una intervención armada cuyo único y exclusivo fin consiste en salvar a las víctimas inocentes de los sacrificios humanos y de la antropofagia y en garantizar plenamente la total y definitiva desaparición de esos ritos y costumbres lesivos de la justicia y de la dignidad humana, y en el extremo caso de que para esto último no quedara más recurso que destituir a los gobernantes indígenas y establecer un nuevo principado, los españoles tienen el derecho de hacerlo. Si tomamos en cuenta únicamente estos elementos de juicio proporcionados por Vitoria, sería anticientífico negar o desconocer que de ellos tenemos que inferir en él una actitud concreta de franco apoyo a la conquista española. Pero aquí está precisamente, a mi juicio, la clave para desentrañar la incógnita de la verdadera opinión de Vitoria acerca de la conquista histórica: es que no estamos considerando la totalidad de los elementos de juicio por él aportados. No olvidemos, en efecto, que para la válida aplicación de este título legítimo (lo mismo que para todos los demás de esta clase), Vitoria exige que se actúe con la recta intención de realizar exclusivamente los fines a los que el título está esencialmente ordenado, y que en muchos otros lugares de la

Relección (no en la exposición de este título, ciertamente) Vitoria externa opiniones *de facto* que no dejan lugar a dudas acerca de su convicción de que las conquistas y demás despliegues de violencia armada que sus infatigables compatriotas habían llevado y seguían llevando a cabo en el Nuevo Mundo, cualquiera que fuese el título invocado, tenían como verdadero móvil la desenfrenada codicia de riquezas, honores y poder, y no el altruista y generoso propósito de librar de la injusticia a los indios, que si de alguna injusticia necesitaban urgentemente ser librados, era de la que bajo todas las formas imaginables y con inaudito lujo de crueldad cometían en contra de ellos los propios conquistadores. ¿Habría alguien tan ingenuo -pregunto yo- como para creer sinceramente, por ejemplo, que Hernán Cortés y sus compañeros de armas se tomaron el trabajo de llegar hasta la poderosa capital azteca con el único o principal propósito de tumbarles sus ídolos a aquellos pobres ignorantes y con abnegado heroísmo salvar del sacrificio a los inocentes? (aunque Cortés, hay que reconocerlo, no se estaba quieto un momento y se daba tiempo para todo). Vitoria, por tanto, aunque no lo diga precisamente al ocuparse del quinto título legítimo -pues no porque lo diga en otra parte, máxime si lo hace en la misma Relección, sus ideas dejan de ser suyas-, nos da a entender en forma inequívoca que estaba bien consciente de lo que estaba sucediendo en las Indias y de que ninguna de las conquistas hasta entonces conocidas -y ya iban muchas- podía legitimarse al amparo del quinto título, muy a pesar de la envolvente retórica de los conquistadores (ahí es-

tán, por ejemplo, las cartas de Cortés, cuyos fines autoapolo-
géticos saltan a la vista).

Después de presenciar y evaluar a fondo esta impresio-
nante masacre de títulos de conquista organizada con refinada
estrategia por el campeón de la justicia y del derecho inter-
nacional, y ejecutada mediante aplastantes tácticas con las
devastadoras armas de sus declaraciones *de iure* y *de facto*,
¿quién se atrevería a llamar verdadero partidario de la verda-
dera conquista de América a Francisco de Vitoria? No yo, por
cierto. Pero así y todo, no ha faltado quien lo acuse de que
su crítica fue en realidad una justificación de la conquista,
sólo que más sutil que la corriente⁵⁸¹; acusación cuya insubs-
tancial sutileza puedo demostrar tan sólo pasando revista de
bajas y sobrevivientes después de la fulminante acción vito-
riana: primeros siete títulos: todos aniquilados por ilegíti-
mos *de iure* (se cuentan entre las bajas el Emperador y el Pa-
pa); títulos legítimos *de iure*: natural sociedad y libre comu-
nicación: eliminado *de facto*, porque los españoles no llegaron
a América en son de paz; libertad de predicación: eliminado
de facto, porque la predicación fue pacífica de parte de mu-
chos misioneros, pero no de parte de los demás españoles; au-
xilio a los indios convertidos al cristianismo: sobrevive, pe-
ro de nada sirve, porque esta situación nunca se dio; potestad
temporal indirecta del Papa: también sobrevive, pero en las

581 Así, por ejemplo, K. BRANDI, citado en forma genérica por A. TRUYOL
Y SERRA: *op. cit.*, Vol. II, p. 57.

mismas penosas condiciones que el anterior; liberación de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos y la antropofagia: eliminado *de facto*, porque los conquistadores hicieron mal uso de él para satisfacer su codicia; elección o aceptación voluntaria de la soberanía española: eliminado *de facto*, porque las elecciones y aceptaciones fueron nulas por vicios del consentimiento; tratados de alianza: sobrevive, pero es de poca utilidad porque estos casos fueron muy raros; régimen de tutela o protectorado: eliminado *de facto*, porque a pesar de que Vitoria lo aprueba (con dudas) en abstracto y en concreto para la realidad americana, lo hace con la condición esencial de que se establezca no tanto para el provecho de los españoles sino de los indios, sin que éstos queden igual o peor de lo que antes estaban, y bastaba con no ser ciego para darse cuenta de que en realidad estaba ocurriendo todo lo contrario.

Resultados: de catorce títulos⁵⁸² que estaban en pie de guerra antes de que Vitoria iniciara sus operaciones, quedaron en el desolado campo de batalla once muertos y tres sobrevivientes, de los cuales uno casi completamente inútil (el séptimo legítimo), porque se refería a situaciones muy poco frecuentes en el Nuevo Mundo durante la invasión y dominación españolas, y los otros dos completamente inútiles (el tercero y

582 A pesar de que estoy incluyendo el octavo título legítimo (el de la tutela o protectorado), que muchos omiten porque Vitoria lo presenta como dudoso, cuento solamente 14 títulos en total, ya que, como aclaré en su oportunidad, el sexto de ambas series es exactamente el mismo (la elección o aceptación voluntaria de la soberanía española por parte de los indios), sólo que tratado de dos modos distintos por Vitoria.

cuarto legítimos), porque no tuvieron relación alguna con la realidad americana.

Si esto es ser partidario de la conquista española, me pregunto cómo serían sus adversarios. Y si se insiste en considerar su defensor al que le causó semejantes estragos en su imagen pública y en su estima moral, tendríamos que decir de la tal conquista, con arreglo al dicho popular, que con esos amigos para qué quería enemigos.

No es nada sencillo comprender cabalmente el proceso a través del cual Francisco de Vitoria llegó a estos resultados, porque se trata de un proceso muy largo en el que intervino una complejísima combinación de factores psicológicos, emocionales, espirituales, doctrinales, lógicos y epistemológicos, cuyas relaciones recíprocas son muy difíciles de establecer y controlar.

Dice el P. Urdániz que Vitoria, tanto al principio como al final de su Relección, parece seguro de la justicia global de la conquista:

La actitud de Vitoria es serena y diáfana. Cita con gran respeto a los Reyes Católicos y a Carlos V y cree indudable, por considerarlos gobernantes cristianos y rectos, que en tales problemas han obrado después de largas consultas que les hayan dado seguridad de conciencia. Lejos, pues, de lanzar anatema y condenación general sobre gobernantes, consejeros y colonizadores, de nuevo supone y cree que la cuestión en su conjunto "ha sido examinada y comprobada" según sanos criterios morales. Pero en negocio tan vasto sospecha que haya "otras dudas particulares" sobre injusticias cometidas que merezcan dilucidarse, pues en fuerza de oírse "tantas muertes, espoliaciones e injurias"

allí cometidas no parece que ha quedado en todo salva la justicia.

Vitoria, pues, no parece abrigar dudas -desde el punto de partida y menos en las palabras finales de la elección- sobre la justicia global de la conquista, sino sobre los fundamentos teóricos que se daban y sobre cuestiones o hechos particulares de administración y gobierno. Son los que él va a dedicarse a demoler, para construir nuevos títulos o una nueva fundamentación teórica, verdadera para toda ética colonial y derecho internacional futuros⁵⁸³.

La opinión de Urdániz en el sentido de que Vitoria no parece abrigar dudas sobre la justicia global de la conquista, me parece, cuando menos, apresurada (ya volveré sobre ella), pues sin suficiente fundamento desestima otras posibilidades de interpretación de su actitud personal ante la conquista histórica, o sea, frente a la conquista y la dominación españolas sobre las Indias, tal como verdaderamente se habían llevado a cabo, muy al margen de la piedad cristiana y la rectitud moral de los Reyes Católicos y de Carlos V, juicio que, por otra parte, tal vez sea justo con respecto a doña Isabel y les quede un poco grande a los otros dos, sobre todo a don Fernando, que sin ser perverso, era un pícaro redomado y malagradecido con sus mejores colaboradores, como podrían testificar Cristóbal Colón y el Gran Capitán, entre otros.

Dependiendo del punto de partida de Vitoria, es decir, de los *supuestos* por él adoptados y de su *intención inicial* al abordar la discusión de la cuestión indiana, el proceso pudo

583 T. URDANIZ: *Síntesis Teológico-Jurídica...*, pp. LVIII-LIX.

haber revestido alguna de las siguientes cuatro formas:

A) Es algo probable que Vitoria se haya superado a sí mismo como crítico de la conquista y la dominación españolas en América, si es que, partiendo del supuesto de que esa conquista y esa dominación eran justas globalmente consideradas (como interpreta Urdánoz), solamente quería demostrar o señalar que había muchas cuestiones particulares en las que había fallado o estaba fallando gravemente la justicia, con el fin de que se corrigieran; pero entonces demostró más de lo que quería o hubiera querido demostrar, ya que después de refutar todos los títulos ilegítimos de conquista y substituirlos por otros que consideraba legítimos (con el propósito de dar fundamentos verdaderamente sólidos a una conquista y un dominio en cuya legitimidad global supuestamente creía de antemano, quién sabe por qué motivos), acabó comprobando, con gran sorpresa y decepción de su parte, que eran tantas las irregularidades e injusticias que desde el principio se habían cometido y seguían todavía cometiéndose (lo que expresa con sus declaraciones o pronunciamientos *de facto*, directos e indirectos), que se veía forzado a concluir (por su irrenunciable apego a la verdad y a la justicia) que la conquista y la dominación españolas en América, globalmente consideradas, habían adolecido de *ilegitimidad de origen* (aunque luego tuviera que admitirlas como hechos consumados, por razones pastorales), porque las irregularidades e injusticias cometidas por los españoles fueron tantas y de tan diversa índole, que anularon *de facto*

todos los títulos de legitimidad teóricamente aplicables e históricamente viables en América.

COMPLEMENTO DE A) Me tomaré el atrevimiento de tratar de ilustrar este proceso recreando imaginariamente las reflexiones que debieron de pasar por la mente atormentada del padre Vitoria:

"Cuando empecé esta indagación, estaba sinceramente convencido de que la conquista y la dominación de España en las Indias, consideradas globalmente, eran legítimas y justas; pero sabía que también se habían cometido y seguían cometándose muchas irregularidades e injusticias en contra de aquellos pobres bárbaros, nuestros prójimos, y mis compromisos de hombre, de cristiano y de sacerdote con la verdad y la justicia hicieron que me sintiera obligado a denunciarlas, para que nuestro Emperador y sus administradores hicieran algo por corregir esa situación, que no puede seguir así.

"Empecé por refutar los títulos de justificación que se alegaban, porque sinceramente me parecieron falsos e inválidos, y algunos de ellos hasta absurdos y ridículos, y en vez de servir a la causa de nuestro Soberano Príncipe y de nuestra santa religión, la perjudicaban. Además, aunque nadie se hubiera dado cuenta de la invalidez de tales títulos, estaba convencido -y aún lo estoy- de que la falsedad y la mentira jamás deben utilizarse para defender la verdad y la justicia, por muy importantes que éstas sean. Estaba consciente de que con ello de alguna manera iba a dejar mal parados a nuestro

augusto Emperador y a Su Santidad el Sumo Pontífice, y eso no me agradaba en lo absoluto. Pero *amicus Plato, sed magis amica veritas* (Platón es mi amigo, pero más mi amiga es la verdad). Y también *fiat iustitia, ruat mundus* (hágase justicia, aunque se venga abajo el mundo).

"Claro que no podía conformarme con una crítica destructiva, y por esto propuse los títulos que honestamente me parecieron legítimos e idóneos para dotar de fundamentos verdaderamente sólidos a la legitimidad y la justicia que hasta ese momento yo aún veía sin lugar a dudas en la conquista y el dominio de mi patria en las Indias, considerando el asunto en forma general. Encontré para ello siete títulos seguros y uno dudoso, en el que todavía no he podido llegar a una opinión cierta.

"Desgraciadamente (pues me duele como español y como cristiano), durante el desarrollo de mis indagaciones fue cambiando gradualmente mi visión de las cosas, y al final de mi búsqueda, por más que humanamente me resistía a admitirlo, acabé comprobando que las irregularidades e injusticias que se habían cometido desde el principio y que se seguían cometiendo en perjuicio de aquellos hermanos nuestros, abusando de su poca capacidad y de su debilidad, eran más numerosas, de más diversa índole y de mayor gravedad de lo que yo creía, y así como yo destruí con mis razonamientos todos los títulos ilegítimos, aquellos miserables pecadores con su pésima conducta y con sus abusos hicieron añicos en la práctica todos mis títu-

los legítimos (bueno, no todos, pero los que me dejaron más o menos intactos de nada o casi nada servían allá en las Indias), por lo que no puedo evitar admitir que la conquista y el dominio de mi nación sobre aquellas gentes inocentes que jamás nos hicieron injuria ni daño alguno, *fueron ilegítimos e injustos desde su origen mismo.*

"Todavía no me repongo de la sorpresa y del disgusto... ¿Y ahora qué hago? Sería faltar a la verdad y a la justicia volver la mirada hacia otra parte y hacer como que no he visto nada. Pero mucho me temo que tampoco convendría lanzar abiertamente una condena absoluta y descomedida, como ha venido haciendo el padre Las Casas, mi hermano en religión, porque tal vez con eso haría más daño que provecho, pues perdería por completo el ascendiente que tengo sobre algunos poderosos del reino que confían en mí y conmigo suelen aconsejarse, empezando por Su Majestad el Emperador. Además, son muchos ya los naturales de las Indias que -tuerto o derecho- han abrazado la fe de Cristo. ¿Qué será de ellos si España se retira de aquellas tierras y los deja abandonados a su suerte? Sé perfectamente, porque no soy tan ingenuo, que nadie se retirará de allá sólo porque yo lo pida y hasta lo exija en nombre de la justicia y el derecho natural. Pero aun así, por cuestión de principios, siento que no debo pedirlo, y ni siquiera pensarlo, por el bien de aquellos nuevos cristianos. Menudo lío en el que me he metido... Yo que pensaba tan sólo criticar los aspectos particulares de injusticia de un dominio justo en su conjunto, ahora tengo que criticar de raíz y en su conjunto la

justicia y la legitimidad de ese dominio, que es nada menos que el de mi propia nación sobre las Indias. Pero no obstante la extraña angustia que estoy sintiendo, debo tomar una resolución. Y después de meditarlo largamente delante de Dios, honestamente siento que en estas circunstancias tan malo sería callar como hablar de más (no por miedo a lo que a mí como misero mortal pudieran hacerme, porque en ese caso callaría, y hasta aprobaría y alabaría servilmente, como están haciendo muchos, incluso dentro de mi orden, que tanto ha defendido en general a aquellos indefensos bárbaros). Y si estimo, ponderándolo en presencia de Dios y con pureza de intención, que esa actitud de prudente denuncia es la correcta en mis circunstancias concretas, debo entender entonces que esto es lo que me está pidiendo en estos difíciles momentos la voluntad de Dios Nuestro Señor, y por tanto diré la verdad, pero con discreción tal que ni quede oculta para el que sepa escuchar y leer con cuidado, ni ofenda en demasía al Emperador y a los principales del reino que todavía tienen algo de conciencia y aún tienen disposición para dejarse guiar y aconsejar, en materia tan grave, para hacer a través de ellos toda la justicia y todo el bien que Dios sea servido permitirme, aunque no sea mucho, porque es mejor poco que nada. Y que Dios nos socorra, y que nos perdone a todos por lo que hemos hecho con los bárbaros del Nuevo Mundo, aquellos inocentes hijos suyos, nuestros hermanos".

...
...
...

B) También es probable (aunque mucho menos que la hipótesis anterior) que Vitoria haya sido un *pésimo defensor de la conquista y la dominación españolas en América*, si es que, partiendo del hecho de que había demasiados elementos de injusticia que daban la apariencia de una casi segura ilegitimidad en tal conquista y dominación, *se propuso demostrar su legitimidad* (creyendo en ella de modo global, porque de lo contrario este esquema hipotético iría en contra de su honestidad intelectual y moral, que están probadas más allá de toda duda); pero entonces *no sólo no logró demostrar lo que quería, sino que demostró todo lo contrario*, ya que después de desechar los títulos ilegítimos (por las razones señaladas en la hipótesis A y en su complemento, la meditación hipotética del P. Vitoria), acabó por comprobar, seguramente con un sentimiento de profunda frustración, que los títulos legítimos con que se había propuesto demostrar la legitimidad de la conquista y dominación españolas de las Indias resultaron inaplicables en concreto (por las razones *de facto* también ya señaladas en A y su complemento), por lo que, en honor a la verdad y a la justicia, no tuvo más remedio que admitir la *ilegitimidad de origen* de esos fenómenos históricos, dándolo a entender en forma discreta en su Relección (por las razones ya explicadas).

C) También pudo ser (por qué no) que Vitoria haya sido *el más refinado y demoleedor crítico de la conquista y el dominio de España en América*, si es que, sincera y penosamente

convencido (después de todo, era un buen español y auténtico cristiano) de la ilegitimidad e injusticia radicales de esos fenómenos que parecían tener más de sísmico y de cataclísmico que de histórico, *se propuso demostrar esa ilegitimidad e injusticia de origen; y en ese caso logró eficazmente su propósito*, empezando por arrasar hasta sus cimientos, uno tras otro, los siete títulos ilegítimos que por error, por ignorancia, por imprudencia o por interés invocaban sus adversarios. Después de cerciorarse de que no había dejado piedra sobre piedra, siguió adelante con sus planes y taimadamente propuso los títulos legítimos, a sabiendas de que sólo los estaba sacando al balcón para luego echarlos al foso de los leones, pues estaba bien consciente de que ninguno de esos títulos, por válido que fuera en teoría, podría resistir la prueba de su confrontación real con las desenfundadas manifestaciones de violencia, de injusticia y de impiedad que eran casi la esencia de la conquista y del dominio español en las Indias (maniobra que de suyo no sería incoherente con la personalidad de un hombre como Vitoria, que siendo uno de los más dignos émulos de Erasmo en España, sabía armonizar la rectitud moral con sanas dosis de la sagacidad, la ironía y la mordacidad características del gran humanista de Rotterdam). Una vez así demostrada con toda sutileza la *ilegitimidad de origen* de la conquista y el dominio de España en América, también sutilmente, casi en clave, la dejó expresada en su Relección.

D) Por último, es sumamente probable (y es la hipótesis a la que yo más me inclino, por las razones que luego expon-

dré) que nuestro teólogo-jurista, adoptando una postura intermedia entre las anteriores, haya tenido un punto de partida relativamente neutro, consistente en la duda, tal vez real, tal vez puramente metódica (preludiando a Descartes), acerca de la legitimidad o ilegitimidad de la conquista y el dominio de España en las Indias, en cuyo caso, iniciando su investigación con *absoluta imparcialidad científica*, la prosiguió de esa manera hasta el final, siempre dispuesto a aceptar lo que la evidencia objetiva le dictara, y dándoles así su oportunidad simultáneamente a ambas hipótesis, la de la legitimidad y la de la ilegitimidad. Fue esta última la que sostuvo al concluir la investigación, pues los títulos de legitimidad que se habían venido alegando resultaron inválidos en sí mismos, y los que él propuso, aun siendo válidos en sí mismos o en abstracto, resultaron inválidos en concreto, es decir, inaplicables a las situaciones reales sujetas a examen, debido a las multicitadas injusticias e irregularidades que *viciaron de origen* la conquista y el dominio de España en América.

Antes de proponer mis cuatro hipótesis acerca del proceso heurístico de Vitoria en torno al problema indiano, como conclusión del cual *descubrió* nuevos fundamentos y principios teóricos de valoración, nuevos hechos a valorar y, sobre todo, nuevas valoraciones concretas, comenté que considero apresurada y desprovista de fundamento suficiente la opinión expresada por el P. Teófilo Urdánoz en el sentido de que, desde el punto de partida de su Relección (luego me referiré a las palabras

finales de la misma, para no revolver problemas distintos), Vitoria no parece abrigar dudas sobre la justicia global de la conquista, basando esta interpretación de la postura vitoriana inicial probablemente en la circunstancia de que el teólogo-jurista está seguro de que los Reyes Católicos y Carlos V fueron y son personas moralmente rectas, de que han hecho muchas consultas sobre su conquista y dominación de las Indias, y de que, por tanto, en esa materia han obrado con seguridad de conciencia. Esta triple convicción de Vitoria acerca de la calidad personal, de la conducta y de la tranquilidad de conciencia de los mencionados monarcas, consta, efectivamente, en el Preludio o Introducción de la Relección (no tardaré en transcribir, traducir y comentar ese pasaje). Lo que resultaría increíblemente simplista y superficial en un filósofo y teólogo de la reputación del P. Urdánoz, es que de ahí sacara en conclusión que Vitoria, el profundo teólogo, jurista y filósofo de la moral, a partir de esa su triple convicción sobre la muy respetable (y hasta admirable) pero muy *subjetiva* moralidad de los monarcas españoles con respecto a la justicia de la conquista, deduce (él, en el fuero interno de su propio entendimiento y de su propia conciencia) que la conquista es *objetivamente* justa, justa *en sí misma*, como si fuera un profano en la materia y no supiera distinguir entre moralidad *objetiva* y moralidad *subjetiva* de los actos humanos, y tampoco entre conciencia *verdadera* y conciencia simplemente *recta*, y como si no estuviera consciente de que, en consonancia con las anteriores distinciones, es perfectamente posible que una per-

sona, obrando con error invencible (por ejemplo, erróneamente aconsejada por los expertos en la materia, como podría haberles sucedido a los monarcas españoles), realice de buena fe, con conciencia recta y segura (no culpable) un acto ilícito, sin que por ello ese acto deje de ser *objetivamente* ilícito. Para decirlo en forma más sencilla: si Urdánóz realmente creyera (cosa que me parece sólo teóricamente probable, pero prácticamente inadmisibile, dada su calidad intelectual) que Vitoria admite personalmente la justicia global de la conquista basándose exclusivamente en la seguridad de conciencia de los monarcas españoles y en la opinión de sus consejeros, le estaría achacando al gran teólogo-jurista el siguiente razonamiento, modelo acabado de primitivismo lógico y ético: "Los virtuosos y prudentes monarcas españoles, después de muchas consultas con Dios sabe quiénes, creen de buena fe y con seguridad de conciencia que la conquista fue justa; luego *la conquista* fue justa" (!!). Me parece más que evidente que semejante disparate es absolutamente inconcebible como producto de la mente de Vitoria, y a la vez nos sirve de indicio de que es poco creíble que Urdánóz haya realmente querido imputárselo.

Veamos el texto en que a primera vista parece que fundamenta Urdánóz su opinión de que Vitoria desde el principio parece convencido de la justicia global de la conquista, pues en dicho pasaje se establece como antecedente la seguridad de conciencia de los monarcas españoles, y como consecuente lo superfluo y hasta temerario de discutir de nuevo la cuestión indiana, lo cual parece significar que ésta ha sido ya suficientemente "examinada y comprobada" en su conjunto:

Et primum, cum principes nostri, scilicet Ferdinandus et Isabella, qui primi occupaverunt regiones illas, fuerint christianissimi, et Imperator Carolus Quintus sit princeps iustissimus et religiosissimus, non est credendum quin habeant exploratissima et exquisitissima omnia, quae spectare possunt ad securitatem sui status et conscientiae, maxime in tanta re. Atque adeo non solum supervacaneum, sed etiam temerarium videri potest de his disputare, et hoc videtur esse quaerere nodum in scirpo et iniquitatem in domo iusti⁵⁸⁴.

MI TRADUCCION: Y en primer lugar, puesto que los príncipes nuestros que fueron los primeros en ocupar aquellas regiones, a saber, Fernando e Isabel, fueron cristianísimos, y el Emperador Carlos V es un príncipe justísimo y religiosísimo, no es de creer que no tengan examinado y escudriñado en grado sumo todo lo que pueda referirse a la seguridad de su estado y de su conciencia, sobre todo en un asunto de tanta importancia. Y por esto puede parecer no sólo superfluo sino temerario el discutir estas cuestiones, y esto parece ser lo mismo que buscar el nudo en el junco y la iniquidad en la casa del justo⁵⁸⁵.

584 F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Praeludium, no. 1 (p. 5). En el inicio del párrafo hay una variante: en los Códices de Palencia, Valencia y Granada se lee "Et primum" ("Y en primer lugar"), mientras que las ediciones de Lyon y Salamanca dicen "Et praeterea" ("Y además"), que es lo más lógico, puesto que en el párrafo precedente ya se dijo "Primo" ("En primer lugar"). Sin embargo, respeté la lectura adoptada (no sé por qué razón) por la edición del Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Corpus Hispanorum de Pace (Madrid), que es la que he venido manejando a lo largo de mi tesis.

585 "Buscar el nudo en el junco y la iniquidad en la casa del justo". De acuerdo con las explicaciones que da Vitoria en el párrafo inmediatamente posterior a ésta (no. 2, pp. 5-6), puedo interpretar esta alegoría como expresión del principio aristotélico según el cual no tiene caso deliberar y consultar sobre las cosas que son o necesarias o imposibles, por lo cual en ética tampoco hay que deliberar y consultar sobre las cosas que son o notoriamente buenas y lícitas ("necesarias", como por ejemplo honrar a los padres) o notoriamente malas e ilícitas ("imposibles", como por ejemplo perjurar), pues en ambos casos ya se sabe de antemano el resultado de la deliberación y la consulta. De acuerdo con esto, sólo se debe deliberar y consultar sobre las cuestiones dudosas. En consecuencia, la frase alegórica de referencia significa que la justicia del dominio español en las Indias es tan notoria y cierta, que es ocioso y hasta temerario andar haciendo indagaciones, como la que se propone realizar Vitoria, para averiguar si tal dominio puede acaso ser injusto, sabiendo de antemano que es imposible encontrar tal injusticia, así como también se sabe de antemano que es

No quisiera parecer insolente (y sé que por desgracia lo voy a parecer en estos momentos), pero hay ocasiones en que los intereses de la verdad y de la claridad exigen hablar en forma franca, directa y sin cortapisas. Errar es muy humano, y por tanto nadie se ve libre de esta implacable ley. Pero en el error, como en casi todo, hay diversos grados. Grados de gravedad, y paralelamente, grados de tolerancia. Y hay personas en las que, por virtud de su especial preparación o de su carácter profesional, puede y aun debe tomarse como negligencia criminal el error que en otro sujeto sería comprensible y excusable. Digo esto porque el P. Teófilo Urdánoz es tenido por uno de los grandes vitorianistas de nuestro tiempo, y por ello tenemos derecho a ser especialmente exigentes con él. Ningún interés tengo en lanzar un solo ataque contra su respetable persona (ni siquiera sería de caballeros), pero sí lo tengo, y mucho, en impugnar -con lo único de que dispongo, mis argumentos- sus irresponsables afirmaciones sobre la anuencia "global" de Vitoria (¡de Vitoria!) a la global monstruosidad de la conquista, de principio a fin de su Relección, que es toda ella un prudentísimo y sutil "yo acuso", el más eficaz y duradero que se pudo lanzar desde el corazón mismo de la na-

imposible encontrar nudos en el liso junco y encontrar iniquidad en la impoluta casa del justo, por lo que sería una insensatez perder el tiempo en buscar esas cosas. Pero, ATENCION: estas afirmaciones sobre la incuestionable justicia del dominio ejercido por los muy virtuosos y prudentísimos monarcas españoles en América *no son de Vitoria*, sino de los adversarios -reales o metodológicamente imaginarios- que oponen esta objeción al proyecto de Vitoria de abrir una nueva discusión sobre el problema indiano, objeción o dificultad que él se encargará de resolver en un pasaje posterior que también transcribiré y evaluaré.

ción conquistadora, porque su calculado bajo tono y su premeditada ausencia de pasión, que sólo ocasionalmente se interrumpen, fueron y siguen siendo sus mejores coartadas contra toda sospecha de retórica y de demagogia. Según creo haber ya demostrado a estas alturas de mi tesis, los títulos ilegítimos de conquista están ahí como siete brillantes alegatos sobre lo que de hecho y por desgracia fue, no debiendo haber sido, seguidos de los ocho legítimos como alegatos igualmente irrefutables de lo que debiendo haber sido no fue. Y si ninguno de los títulos teóricamente legítimos tuvo correcta aplicación concreta en América, tal como demuestro que unas veces se infiere y otras de plano se lee en las declaraciones *de facto* de Vitoria, ¿de dónde pudo haber sacado el gran teólogo-jurista, en contra de sí mismo, su sorprendente convicción de la "justicia global" de la conquista? Sólo de la imaginación del padre Urdáñez, que parece contarse entre los representantes del triunfalismo paternalista que en la Madre Patria, como explicable mecanismo psíquico de autodefensa, se las ha ingeniado para sobrevivir a los casi dos siglos de nuestra recriminatoria Independencia, negándose obstinadamente a reconocer su obsolescencia y tratando de desacreditar por todos los medios los testimonios que no contribuyan a sofocar los bien disimulados o incluso subconscientes remordimientos de su conciencia nacional por lo que hicieron en todo un Continente con los millones de hombres y los centenares de culturas que no supieron valorar ni respetar. Y no hay rencor en lo que digo, porque el profundo amor que naturalmente siento por mi patria me mue-

ve de cuando en cuando a removerle la tierra alrededor de las raíces, y cada que lo hago, a mis ojos se ofrece, con una evidencia objetiva que se impone por sí sola sobre cualquier punto de vista subjetivo y sobre cualquier visión parcial y fraccionaria, la *realidad total* de una complicada trama en la que aparecen entrelazadas, en unos puntos con cierta armonía y en otros en forma más bien caótica, pero casi en todas partes de manera tan estrecha y tan apretada que se confunden entre sí y a simple vista se nota que es absolutamente imposible separarlas, *profundas y robustas raíces indias y españolas*, de todas las cuales sube por igual la savia que nutre el frondoso árbol de la *mexicanidad*. Sería no sólo inútil, sino necio, negar la realidad de este hecho que se impone por sí solo, o peor aún, tratar de socavarle las raíces al árbol o intentar separar unas de otras para arrancar las que erróneamente son vistas como extrañas o extranjeras, porque allá abajo nada es extraño o extranjero, puesto que todas son auténticas y propias raíces que se hunden con igual fuerza en nuestra propia tierra y que sostienen y nutren con igual vigor un solo árbol al que con toda razón y con todo derecho defendemos como lo más indisputablemente nuestro: el árbol de *nuestra compleja y hasta trágica pero única verdadera nacionalidad*.

Y esto que digo de lo que más cercana y estrechamente es mío, vale de lo que también me pertenece, y mejor aún, de aquello a lo que también pertenezco por extensión histórica, cultural y emocional: el bosque hispanoamericano, cada uno de cuyos árboles tiene, con diferentes proporciones, raíces de

composición básicamente igual a las de los demás, y todas esas raíces se comunican y entrelazan en las profundidades del subsuelo, desde las más septentrionales latitudes de mi México, que sólo en lo geográfico es norteamericano (quisiera con toda el alma no equivocarme), hasta la punta más meridional con la que todos juntos -después de rebasar dos trópicos y un ecuador- tocamos virtualmente los hielos eternos de la Antártida, sin olvidar que en muchos puntos de esa tan complicada trama radical también se encuentra la presencia, con distinta relevancia aquí y allá, de lo que actualmente apenas empieza a ser reconocido en toda su entidad de "tercera raíz": la africanidad americana. El mapa de Iberoamérica que aparece en el escudo de nuestra Universidad es una clara -y más bien obvia- alegoría de esta realidad, y en ella está inspirado también el bellissimo y original lema vasconceliano: "Por mi raza hablará el Espíritu", en el cual la palabra que -según se dice- quedó sobreentendida, no sugiere la idea de un espíritu hablando en defensa de una raza -cosa que ya hicieron los nobles espíritus de Vitoria y muchos otros como él- sino el mucho más elevado concepto de una raza nueva, que ya no es sólo india ni sólo española, de una raza cósmica a través de la cual, por boca de la cual el Espíritu divino habrá de comunicarse una vez más con el género humano. Se ha dicho -muchas cosas se han dicho y aún están por decirse del incomprendido Maestro de América- que estas enigmáticas palabras encierran más el arrebató lírico del poeta o el éxtasis metafísico del visionario que la proposición serena y objetiva del científico, y acaso en esta

crítica no anda del todo ausente la razón; pero sin duda alguna responden con inigualable belleza y energía a los incontrastables hechos, a la realidad enorme que en estas páginas estoy tratando de expresar a mi manera. Y de esta enormidad geográfica y espiritual, cuya esencial unidad sólo a los ojos de los ciegos puede escapar y cuyo llamado -de eternas resonancias bolivarianas- a formas más concretas y efectivas de unidad y de acción solamente a los sordos puede pasar inadvertido, hay una sola responsable: *ESPAÑA*.

Y quiero hacer notar, por si no hubiera quedado suficientemente claro, que hasta este punto de mi reflexión acerca de las raíces y el proceso de formación de lo que yo llamaría nuestra supranacionalidad hispanoamericana, no he formulado ningún juicio de valor -positivo o negativo- sobre la intervención de España en todo esto, sino que me he limitado a una fría comprobación de *hechos*, de hechos cuya evidencia es tan objetiva que hasta extraña resulta la sola posibilidad de que se pongan a discusión. Y los hechos, aun aquéllos que violan gravemente la justicia -y aquí empiezan los juicios de valor-, producen fatalmente otros hechos y pueden incluso llegar a generar derecho. La usucapión de mala fe, por citar un solo ejemplo, es un atentado contra la estricta justicia, y sin embargo, por razones de elemental certeza jurídica, que es el triunfo del más crudo realismo sobre el idealismo, el orden jurídico positivo le atribuye consecuencias de derecho favorables al violador de la justicia. Y el derecho internacional público, en una de las manifestaciones más dramáticas de su

imperfección, se basa en gran medida en este burdo esquema fáctico-jurídico por virtud del cual ciertos hechos manifiestamente injustos y violatorios de fundamentales derechos humanos -invasiones, conquistas, usurpaciones, despojos, colonizaciones, expansiones o como se les quiera llamar- generan atroces situaciones *de facto* que con el solo transcurso del tiempo (discreto cómplice que más tarde o más temprano todo lo borra o lo manda por lo menos al olvido) acaban por arrancarle su bendición al derecho y obtienen así, mediante prescripción positiva, la legitimación jurídica que jamás habrían recibido en el instante de su espurio nacimiento. Y todo ello, al igual que en el derecho privado, al conjuro de esa permanente intrusa en la casa de la justicia que lleva por nombre el eufemismo de "certeza jurídica". Pero si es desolador comprobar que las cosas *son* así en las relaciones internacionales, más lo es el tener que admitir que así *deben* ser en la imperfecta normatividad del derecho internacional, simple y sencillamente porque *no pueden* ser de otra manera, pues de no ser así resultaría absolutamente imposible, por la complejidad casi infinita del devenir histórico y la también casi infinita limitación del conocimiento humano, determinar con certeza la legitimidad de la inmensa mayoría de las situaciones reales, tanto del presente como del pasado, ya que la indagación retrospectiva en busca de la situación que haya sido legítima desde su origen mismo caería en un proceso al infinito por el que estaría condenada a recorrer interminables cadenas de hechos ilegítimos, y en el remoto caso de que la investigación lograra dar

con una situación originariamente legítima (sin ningún vicio de origen), casi seguramente ya ni siquiera existirían aquellos a los que habría que restituir en sus derechos.

Esta es, nos guste o no, la fuerza de los hechos, la fuerza arrolladora de una realidad casi siempre inexplicable, ante la que muchas veces no nos queda más remedio que allanarnos si queremos sobrevivirla. Y fue hace ya muchos años cuando la fuerza de los hechos constitutivos de eso que todo hombre normal ve, siente y ama como patria y como nacionalidad, hechos que entonces -pecados de juventud- reverenciaba sinceramente como providencial bendición venida de la cristianísima España a través de una dolorosa pero saludable y enriquecedora conquista, me impulsó de modo irresistible a interesarme por España, a la que veía por todas partes, con relativa pureza o mestizada en diversos grados y formas, hasta en el más apartado rincón de mi patria y de mí mismo, y no hicieron falta mucho tiempo ni esfuerzo para acabar amándola profundamente, con gratitud y con pasión. Aún la amo con la profundidad de entonces y casi con la misma pasión, pero ya no por gratitud, porque el encanto de la visión providencial ha desaparecido también bajo la fuerza bruta de los hechos que tan gravemente ofendieron a tantos de mis antepasados y siguen ofendiendo todavía a la mayoría de mis compatriotas, no obstante que sólo mintiendo y cayendo en la demagogia que tanto odio podría yo decir que me encuentro entre los directamente perjudicados por tales acontecimientos históricos. La amo -y es *mi* decisión, que ya ni siquiera me interesa demasiado compartir con nadie-

porque la considero en sí misma una nación digna de ser admirada y amada en muchos sentidos y por muchas razones, independientemente de la relación que se tenga con ella, y porque posee, además, debido a que ella misma me los dejó (aunque fuese más por arbitraria imposición que por generosa donación), los elementos -idioma, cultura, tesitura espiritual- que me permiten conocerla, apreciarla y amarla mucho más de cerca que aquéllos que le son completamente extraños, porque del conocimiento nace el amor, y de más y mejor conocimiento, más y mejor amor. La magia de los libros primero, y luego un dilatado peregrinar de varios meses a lo largo y lo ancho de la piel de toro en la más absoluta y meditativa soledad, me concedieron el invaluable e irreplicable privilegio de conocer a España en la más callada y enriquecedora intimidad y de sentirla muy de cerca mía en todo aquello y en la justa medida en que por herencia histórica era ya, desde hacía cuatro siglos al menos, indisputable y definitivamente mía: los imaginativos y a cada paso distintos prodigios de la naturaleza y la invención humana que la hacen inmensa e intensamente bella; sus grandiosas realizaciones culturales, que destacan en forma excepcionalmente deslumbrante sobre un fondo de fuertes contrastes y grandes desequilibrios (no es España, por cierto, país de equilibrios y de justos medios); su original y poderosa personalidad en lo nacional y en lo individual; el señorial y altivo sentido de la propia dignidad en su pueblo, que sabe padecer con gallardía la adversidad y la pobreza, sin permitir que por ningún motivo se le humille o se le haga menos (dicen en

Bélgica que los españoles son los últimos señores de Europa, y no es éste un mal momento para considerar que un pueblo tan altivo estaba fatalmente condenado a ser terrible como conquistador y como amo); la noble hospitalidad de su gente, extraordinariamente abierta y cordial con los extranjeros, y muy particularmente con los hispanoamericanos, a los que todavía nos tratan con cierto ingenuo paternalismo (pecadillo venial que fácilmente se perdona a fuerza de tantas muestras de afecto y tantas atenciones); su forma de hacer y decir las cosas, franca, abierta, directa, sin ambages, sin eufemismos, sin diminutivos, que resulta brusca y a veces ofensiva a nuestra sensibilidad excesivamente cortés y ceremoniosa de ex conquistados; su gusto por la vida, su alegría desbordada y bullanguera, sin caer en los extremos del ridículo y la ramplonería tan frecuentes, por ejemplo, entre los alemanes, su fino sentido del humor y su gracia en el decir, casi siempre involuntarios, su extraordinario manejo del léxico y el lenguaje en general, incluso en las clases menos instruidas (exceptuada la dicción, bastante defectuosa en general), su carácter extrovertido y comunicativo, su forma excesivamente ruidosa de conversar y departir, que suele alcanzar volúmenes insoportables para los no habituados, su calidad de buen comedor y mejor bebedor, que muy rara vez se rebaja a los niveles de la embriaguez, su lealtad y honradez proverbiales... Por todas estas cualidades y con todos estos defectos, que no son más que una muestra parcial de su complejísima y rica personalidad, amo a España. Pero quizá la amo sobre todo por una necesidad instin-

tiva y visceral de *integrar* el proceso de toma de conciencia de mi identidad y de fortalecimiento de mi autoestima, porque en Hispanoamérica somos inmensa mayoría -todos los criollos y todos los mestizos- los que jamás lograremos la integración interior sin contar con España y las raíces que en esta parte del mundo dejó echadas -con derecho o sin él- hasta lo más hondo y para siempre.

Sin embargo, estoy perfectamente consciente de que mi experiencia de reencuentro con España es absolutamente incommunicable y del todo inútil para muchos de mis compatriotas, principalmente los indios, que siguen sufriendo hasta la fecha -ahora a manos de sus "hermanos" mexicanos, y lo mismo pasa en toda Hispanoamérica- las desastrosas consecuencias de la conquista, y de los cuales sería no sólo ilógico sino incluso ofensivo esperar ya no digamos amor, sino la mínima simpatía y tolerancia hacia España, su verdugo. Ellos tendrán que sustentar la reafirmación y el desarrollo de su identidad en elementos que nada tengan que ver con el amor a España. Esto es obvio. El día en que el padre Urdániz y todos los Urdániz de España y de América entiendan esto, no se volverá a caer en la torpe ingenuidad de esperar que los pueblos americanos (que nada o casi nada tienen que ver con sus gobiernos), y principalmente las grandes masas de indios y mestizos, festejen jubilosamente Centenarios -del número que sean- del "Encuentro de Dos Mundos", como si estuvieran obligados a celebrar el glorioso día en que se forjaron los primeros eslabones de las cadenas con que los cargarían durante trescientos años y se

emprendieron en su contra el genocidio, la explotación, los despojos, las violaciones y las humillaciones, con la exigencia, encima, de que algún día dieran por ello las más cumplidas gracias. Como que es mucho pedir...

Todos debemos *conmemorarlo*, porque es mentalmente saludable enfrentar directamente los hechos que se encuentran en el fondo de nuestra personalidad y nuestra identidad como nación, y cuyas consecuencias son el verdadero suelo que pisamos y sobre el cual tenemos que crecer y madurar, simplemente porque no tenemos alternativa y más nos vale aceptarnos como somos y con lo que tenemos. Pero si de *celebrar* se trata, que lo hagan los que sacaron ventaja de todo aquello, y hasta ellos podrían pararse a reflexionar un poco y deliberar entre celebrar y pedir perdón, como hizo humildemente el Papa Juan Pablo II, con un gesto inesperado y seguramente provocado en buena parte por la presión de las protestas, por medio del cual reconoció públicamente que hasta la visión idílica y triunfalista de la evangelización de América debe cambiar. Y este solo paso es ya un gran cambio.

A estas alturas de la historia, encuentro razonablemente viables y hasta deseables los sentimientos de hermandad y solidaridad entre los pueblos de Hispanoamérica y España, pero de una hermandad fundada sólidamente en la verdad y en la reconciliación, no en la burda mentira de que la conquista fue "globalmente justa", y mucho menos en la mentira de que ése fue sin lugar a dudas el verdadero sentir de hombres como

Francisco de Vitoria, que representan la mejor conciencia de aquella España conquistadora y desbaratadora incontenible y uno de los pocos islotes de dignidad y verdadera grandeza en aquella inundación de sangre, de violencia y de codicia que tan cuantiosos daños causó en ambos lados del océano, de distinta manera en cada parte.

Por eso no debemos permitir -y yo hago aquí lo que buenamente puedo para impedirlo- que ni Urdániz ni nadie, español o no español, nos secuestre a Vitoria para hacerlo callar o cambiar su testimonio, porque si su persona pertenece a los españoles, ello es así solamente porque tuvieron el privilegio de que naciera entre ellos (y eso con el misterio del dónde y del cuándo), pero ciertamente su testimonio en favor de la verdad y la justicia, antes que de ellos, es de nosotros y del mundo entero, ya que de humilde aunque renombrado catedrático universitario, fray Francisco de Vitoria se transfiguró hasta convertirse en el padre del moderno derecho internacional porque tuvo la hombría de seguir su conflictiva⁵⁸⁶ y comprometedora vocación de mediador de la razón y el derecho en las relaciones internacionales establecidas por el golpe de suerte de Cristóbal Colón entre España, por entonces la nación más poderosa de la tierra, y las naciones indígenas recién "descubiertas" en el Nuevo Mundo, a las que, sin importar su peque-

586 Quien no considere y comprenda el tremendo conflicto de lealtades -a su patria por una parte, y a la verdad y la justicia por la otra- que de seguro desgarró interiormente a este hombre admirable, jamás podrá valorar justamente su ejemplar actitud.

ñez y debilidad relativas, y ni siquiera su condición pagana, el imparcial teólogo-jurista tuvo la grandeza y la entereza de reconocerles, de entrada, plena personalidad como sujetos de derecho internacional, en un plano de absoluta igualdad jurídica frente a todas las demás naciones integrantes del *totus orbis* o comunidad mundial, revolucionario concepto de profunda raigambre humanista y radicalmente secularizado a la vez con el que este español universal preparó su glorioso acto de procreación del moderno derecho internacional público. Con esta hazaña de proyección cósmica, nuestro Francisco de Vitoria trascendió las fronteras culturales de España y los límites doctrinarios del problema indiano para convertirse en patrimonio de la humanidad, como finalmente ha reconocido, por aclamación unánime, la comunidad científica internacional.

Volvamos, pues, al texto que motivó ésta que seguramente parecerá una larga digresión⁵⁸⁷, mismo que dejé literalmente transcrito, con su correspondiente traducción, en mi página 475, a fin de servirme de su análisis comparativo con el texto de Urdánoz (págs. 463-464) para fortalecer y ampliar mis defensas contra los intentos de este ilustre vitorianista por escamotearnos el valioso testimonio del P. Vitoria en contra

587 Larga sí es, pero no digresión, si bien se la mira, pues se trata de una reflexión que responde, en el momento más oportuno, a la necesidad de contrastar el triunfalismo simplista, representado en este caso por Urdánoz y aún vigente en casi toda España y en los medios ultraconservadores de Hispanoamérica, con una percepción realista e imparcial del problema de la conquista y la formación de las nacionalidades hispanoamericanas, extraída de la experiencia de alguien, como es mi caso, que está completamente a salvo de cualquier sospecha de hispanofobia. En estas mismas páginas, haciendo a un lado toda demagogia pseudomexi-

de la legitimidad de la verdadera conquista española, que tantos esfuerzos me ha costado obtener como conclusión cardinal de mi tesis.

Para situarnos de nuevo en el estado de la cuestión, recordemos que en las páginas 464 y 472-474 calificué de apresurada la forma en que el P. Urdánoz llega a la conclusión de que Vitoria, desde el punto de partida de su Relección de los Indios, no parece abrigar dudas sobre la justicia global de la conquista, pero también declaré que, a pesar de las apariencias, descarto prácticamente la posibilidad de que el célebre vitorianista piense en verdad que la opinión del catedrático salmantino a favor de la legitimidad de la conquista histórica (opinión que ni siquiera existe, según ya demostré) tenga como fundamento esencial su convicción de que los Reyes Católicos y Carlos V eran personas moralmente rectas y profundamente cristianas, que habían llevado a cabo muchos exámenes, reflexiones y consultas sobre su conquista y dominación de las Indias y que, por todo ello, habían obrado con seguridad de conciencia en tan grave asunto, porque ni siquiera un principiante se atrevería a imputar al gran teólogo-jurista un razonamiento tan primitivo y absurdo, que implica una supina ignorancia de la distinción entre moralidad subjetiva y moralidad objetiva de los actos humanos, así como de la paralela distinción

canista, confesé con sinceridad mi hispanofilia; sin embargo, *amica Hispania, sed magis amica veritas*. Y si de tomar posiciones históricas se trata, soy mitad indigenista y mitad hispanista, que es la única forma de ser íntegra y genuinamente *mexicanista*.

entre conciencia recta y conciencia verdadera. En otras palabras, semejante razonamiento produciéndose en la mente de Vitoria es algo *absolutamente inverosímil*, de tal manera que si efectivamente se le encuentra ahí en su Relección con toda la apariencia de haber sido escrito por su pluma y haber sido producido y creído por su propia mente, automáticamente tenemos que dudar de lo segundo y buscar de inmediato una explicación que no ofenda su inteligencia y no lo haga quedar como un tonto.

Naturalmente, tal explicación existe, con una claridad tan meridiana que no pudo quedar inadvertida ni siquiera por Urdániz, y está precisamente en el texto vitoriano de donde a primera vista podría parecer que él saca su errónea conclusión sobre la mente de nuestro teólogo-jurista con respecto a la "justicia global" de la conquista histórica, texto que transcribo y traduzco íntegro en la página 475.

En la primera parte de ese crucial párrafo (todo el primer período, desde el principio del párrafo hasta el punto y seguido), Vitoria, en efecto, prácticamente canoniza a los Reyes Católicos y a Carlos V. Si realmente los creía así de cristianísimos, justísimos y religiosísimos (podría parecer que me estoy yendo grande con los adjetivos, pero es él quien textualmente los utiliza) y así de escrupulosos en lo tocante a la seguridad de su estado y de su conciencia, o si simplemente está recurriendo a la hipérbole para darle más fuerza a la objeción o dificultad que por razones metodológicas está armando en su propia contra (atención, que en esto que acabo de decir está la clave), o, finalmente, si se expresa así de

sus soberanos (creyéndolos realmente buenos y conscientes, pero tal vez no a esos niveles de santa perfección) sólo por respeto reverencial y por no buscarse más dificultades de las que ya de por sí le esperan por lo que está pensando hacer (discutir lo que para la mayoría era indiscutible, empezando por el primer interesado en ese negocio: el Emperador), es cosa que aquí no tiene la menor importancia. *Lo verdaderamente importante* es que, como ya declararé al final de mi nota 585 (pág. 476), la segunda parte del párrafo analizado (el segundo período, que va del punto y seguido al punto y aparte, que en mi transcripción aparece como punto final) *no contiene el verdadero sentir de Vitoria* acerca de lo que esas pocas líneas expresan en forma muy específica. En otras palabras, *Vitoria no está hablando por sí mismo* cuando escribe que "puede parecer no sólo superfluo sino temerario el discutir estas cuestiones" (la justicia o injusticia de la conquista y el dominio de los monarcas españoles en las Indias), o lo que es lo mismo, *no es suya* la afirmación allí implícita de que es indudable, incuestionable e indiscutible la justicia del dominio ejercido por los cristianísimos, justísimos, religiosísimos y prudentísimos monarcas españoles en América, sino que la está poniendo en boca de los adversarios -reales o metodológicamente imaginarios- que la oponen como objeción a su proyecto de abrir en su Relección un nuevo debate sobre el problema indiano, objeción o dificultad que luego resolverá de modo certero y contundente en el párrafo inmediatamente posterior a su Tercera Proposición, que por supuesto tendré que analizar y eva-

luar debidamente en su oportunidad. Y que se trata de una dificultad u objeción de los adversarios y no del pensamiento de Vitoria, no es una afirmación gratuita de mi parte: hay pruebas clarísimas de ello por todos lados, tanto antes como después del pasaje discutido. Señalaré solamente tres: a) Vitoria da comienzo a la Introducción o Preludio de su Relección precisamente objetando, en contra de su propio proyecto, que parece inútil y ocioso, tanto para él mismo como para los encargados de considerar y administrar los asuntos de España en las Indias, discutir por virtud de qué derecho los indios cayeron bajo el dominio de los españoles⁵⁸⁸, y presenta el párrafo discutido (el que transcribo en mi página 475) precisamente como la segunda prueba de la supuesta validez de esa objeción (si empieza diciendo "Y en primer lugar", ello se debe, como ya aclaré en mi nota 584, pág. 475, a una variante existente entre los distintos códigos y ediciones, pues la primera prueba se encuentra en el párrafo inmediatamente anterior⁵⁸⁹, en el cual se aduce que ni los monarcas españoles ni sus consejeros y administradores están obligados a examinar de nuevo los derechos y títulos de dominio sobre los que ya antes se dictaminó, porque de lo contrario se daría un proceso al infinito); b) el párrafo inmediatamente posterior al párrafo discutido comienza diciendo que "para la solución de esta cuestión" se debe tomar en cuenta la doctrina de Aristóteles⁵⁹⁰ (aquí tam-

588 Cfr. F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Praeludium, no. 1 (p. 4).

589 Cfr. *ibid.* (pp. 4-5).

590 Cfr. *ibid.*, no. 2 (p. 5).

bién hay variantes, y éstas apoyan mi argumento, pues los Códices de Palencia y Valencia dicen "cuestión", el Códice de Granada dice "duda", y en las ediciones de Lyon y Salamanca se lee de plano "objección"); y c) el párrafo inmediatamente posterior a la Tercera Proposición, en el que Vitoria resuelve directamente la dificultad planteada acerca de la posibilidad y la oportunidad de discutir de nuevo el problema indiano, concluye diciendo expresamente que "esta discusión no parece del todo superflua, y con esto queda clara la respuesta a la objeción"⁵⁹¹ (compárese esto con la segunda parte del párrafo por mí discutido, transcrito y traducido en mi página 475).

Así resulta, pues, por todo lo que acabo de demostrar, que sostener que Vitoria llega a la conclusión de que la conquista y la dominación de España en América son "globalmente" justas porque el ponerlo en tela de juicio y discutirlo es superfluo y hasta temerario, ya que de esa justicia global se muestran honestamente convencidos, después de numerosas y prudentes consultas que les dieron seguridad de conciencia, los cristianísimos, religiosísimos y justísimos monarcas españoles, equivaldría a cometer un doble desaguisado en contra del gran teólogo-jurista, porque en primer lugar (como señalo en mis páginas 472-474 y 489-490) se le estaría achacando la utilización de un razonamiento verdaderamente pueril y tonto, y en segundo lugar, porque el contenido y la responsabilidad del único texto vitoriano que podría dar pie a esta torpe imputa-

591 *Ibid.*, no. 7 (p. 10).

ción... ni siquiera son de Vitoria.

Que no es el multicitado texto vitoriano el que sirve de fundamento a Urdáñez para su errónea opinión de que Vitoria no parece abrigar dudas -desde el punto de partida de su Relección- sobre la justicia global de la conquista, podemos inferirlo del hecho de que todos los signos evidentes de que dicho texto no representa el pensamiento de Vitoria sino el de sus adversarios reales o hipotéticos (signos que aduzco como pruebas en mis páginas 492-493) se encuentran en su propia traducción de la Relección de los Indios, que es anterior en siete años (Obras de Francisco de Vitoria, Biblioteca de Autores Cristianos [BAC], Madrid, 1960) al estudio introductorio que en 1967 publicó en la edición del Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Corpus Hispanorum de Pace, al que pertenece el pasaje en que hace sus inadmisibles declaraciones (ver mis páginas 463-464). Dicha traducción, que Gómez Robledo en un gesto de excesiva generosidad califica de "buena", como salida de la pluma de un miembro de la orden de los dominicos, "entre los cuales persevera aún -quién sabe por cuánto tiempo- el dominio del latín"⁵⁹², es reproducida en la edición de Porrúa (Colección "Sepan Cuantos...", 1a. ed., México, 1974), en cuyas páginas 23-24 y 26 aparecen, inculcablemente evidentes y con toda su fuerza demostrativa, los textos-prueba a que me refiero.

Y es precisamente el desempeño del P. Urdáñez como tra-

592 A. GÓMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LXXXIX.

ductor en este delicado punto -el crucial texto vitoriano que transcribo y traduzco en mi página 475- el primero de los dos motivos por los que me sentí irresistiblemente impulsado a declarar, como primer comentario a ese texto (en mi página 476), que este connotado vitorianista español, habida cuenta de su alto grado de capacidad y responsabilidad como especialista en ambas materias -el arte de la traducción y el pensamiento de Vitoria-, puede y debe ser acusado de negligencia criminal (delito gravemente culposo) o quizás hasta de delito doloso (intencional) por el inexcusable error o la premeditada maniobra con que deforma profundamente el pensamiento de nuestro teólogo-jurista. Si en muchos otros lugares de mi tesis he expresado mis quejas por sus frecuentes errores y arbitrariedades en este terreno, aquí ya no puedo conformarme con una simple querrela o denuncia, por lo que elevo una formal y enérgica *protesta* en contra de este señor que, usurpando el delicado papel de traductor, hace lo que se le antoja con los textos y, lo que es peor, con el pensamiento de Vitoria, faltando gravemente a sus deberes de justicia para con el autor traducido y para con sus indefensos lectores, a los que con demasiada frecuencia desorienta, confunde y hasta engaña, traicionando la confianza en él depositada. Y para que no se piense que estoy hablando sólo por echar habladas, a las pruebas -como creo haber ya demostrado que es mi costumbre- me remito: en la segunda parte del párrafo vitoriano sometido a análisis (ver mi página 475), donde Vitoria consigna la conclusión que sus adversarios reales o hipotéticos indebidamente extraen del hecho

de que los monarcas españoles han obrado con seguridad de conciencia en lo relativo a su conquista y dominación de las Indias, Urdánóz traduce de modo tal (página 24 de la edición de Porrúa) que falsea severamente la dicha conclusión, agravando, en consecuencia, tanto a Vitoria como a sus adversarios. Efectivamente, su traducción reza: "*Es, por tanto, inútil y hasta temerario el poner sobre el tapete tal cuestión*", siendo (como se puede verificar en el texto original que en mi página 475 transcribo con religiosa fidelidad) que la correspondiente frase latina no es asertiva o afirmativa, sino *potencial y dubitativa* a la vez (doble debilitamiento de la aserción), puesto que no dice "*est*", sino "*videri potest*". Es por ello que yo traduzco: "*Y por esto puede parecer no sólo superfluo sino temerario el discutir estas cuestiones*", porque me allano ante la evidencia objetiva de que el texto a traducir no admite ninguna interpretación que difiera esencialmente de ésta, y me esfuerzo indefectiblemente por ceñirme en forma estricta y meticulosa a mi papel de humilde y dócil traductor (no coautor) que no tiene ningún derecho a despremiar la voluntad del autor, añadiendo cosas de su propia cosecha que modifiquen -para mejorarlo o empeorarlo- su verdadero pensamiento, máxime cuando éste es nítidamente claro.

Los traductores de la edición del Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Corpus Hispanorum de Pace cometen el mismo atentado, porque es obvio que en este punto, como en muchos otros, con una absoluta falta de espíritu crítico y de creatividad, copian servilmente a Urdánóz: "*Es, por tanto,*

inútil y hasta temerario poner sobre el tapete esta cuestión" (p. 5). Como puede verse, Luciano Pereña, José M. Pérez Prendes y Angel Sánchez de la Torre imitan a Urdánoz (o tal vez al dominico Luis Alonso Getino o al canónigo Jaime Torrubiano Ripoll, en cuyas traducciones se basa a su vez Urdánoz) hasta en el lenguaje figurado que no emplea Vitoria, pues en ninguna parte del texto sujeto a discusión aparece mención alguna de "tapetes" o cosas por el estilo.

Y por favor, que no me vengan el padre Urdánoz y el flamante equipo de traductores-revisores del Corpus Hispanorum de Pace con que no saben distinguir entre un *est*, un *videtur* y un *videri potest*, que significan, respectivamente, cosas tan radicalmente distintas como "es", "parece" y "puede parecer". Y si convertir un "puede parecer"⁵⁹³ en un "parece" es ya una grave adulteración, transformarlo como por arte de magia en un "es" constituye una adulteración gravísima y un verdadero fraude, delito que, como se desprende de las irrefragables pruebas que he ofrecido y desahogado, efectivamente cometieron todos los traductores involucrados, con todas las agravantes de la ley (la sagrada ley de las traducciones y de la honestidad intelectual).

Pudiera parecer que estoy exagerando la importancia del asunto, pero de ninguna manera es así, pues ese precioso "puede parecer", alrededor del cual pretenden levantar una densa

593 Que es lo que está en el texto de Vitoria, y no como suyo, sino claramente atribuido a sus adversarios.

cortina de humo los traductores de marras, es una valiosísima prueba en favor de mi teoría de que Vitoria, muy a pesar de las peregrinas y gratuitas afirmaciones de Urdánoz, abriga serias dudas sobre la justicia global de la conquista y el dominio de España en América desde el punto de partida de su Relección, porque si plantea estas cuestiones de modo tal que ni siquiera sus adversarios están seguros de que es superfluo y temerario el discutir las (ya que sólo manifiestan que "puede parecer" superfluo y hasta temerario hacerlo), mucho menos lo está él mismo (por simple aplicación del principio de mayoría de razón).

En mis páginas 494-495 dije que son dos los motivos por los que el P. Urdánoz puede y debe ser acusado de haber incurrido en negligencia criminal y quizás hasta en maniobras doloosas durante el proceso por medio del cual llega a la falsa conclusión de que Vitoria no parece abrigar dudas -desde el punto de partida de su Relección- sobre la justicia global de la conquista. El primer motivo, que acabo de exponer y acreditar de modo fehaciente, es la forma en que el renombrado vitorianista (secundado por sus imitadores-"traductores" del Corpus Hispanorum de Pace) violenta el pensamiento de Vitoria con una torpe o más probablemente amañada traducción. El segundo es la forma igualmente torpe o malintencionada en que maneja el texto vitoriano en que pretende fundamentar su errónea afirmación de que nuestro teólogo-jurista "supone y cree que la cuestión en su conjunto 'ha sido examinada y comprobada' según sanos criterios morales" (ver mi página 463). Después

de peinar todo el Preludio o Introducción en busca del lugar o lugares en que el renombrado vitorianista pudo haberse basado para formular su desacertada aseveración, encontré que no puede tratarse más que de uno, y es precisamente el último párrafo del Preludio, que Urdánoz traduce así:

En tercer lugar, [respondo] que aunque lo principal y más importante de la cuestión esté suficientemente examinado y comprobado, ¿caso no pueden, en asunto tan grande, ocurrir algunas dudas particulares que merezcan dilucidarse? Y a la verdad que no ya algo inútil ni ocioso, pero obra de gran valía creyera haber hecho si desarrollara esta cuestión con la dignidad que merece⁵⁹⁴.

Si se lee con cuidado este trascendental texto y se le pone en contexto con los que le preceden (cosas que obviamente no hizo Urdánoz), de inmediato saltan a la vista tres datos decisivos, ninguno de los cuales favorece la interpretación (más bien todo lo contrario) del multicitado vitorianista hispano. Ahora mismo los expongo, yendo de menos a más (como los toros de casta) en importancia:

a) Urdánoz, como de costumbre, manipula el texto original y junto con él, por supuesto, el pensamiento de Vitoria, traduciendo como "comprobado" donde el original latino dice "cierto" (*certa*, en género femenino, que efectivamente debe pasar al español en masculino, por razones de casticismo). En estricta lógica (lógica material o gnoseología), y esto lo sa-

594 Edición de Porrúa (Colección "Sepan Cuantos...", no. 261), 1a. ed., México, 1974, p. 27.

be perfectamente Urdániz el filósofo, de ninguna manera es lo mismo lo "cierto" que lo "comprobado", ya que la certeza (seguridad con que la mente se adhiere a un juicio, es decir, lo acepta como verdadero) es un estado subjetivo que desafortunadamente puede corresponder o no a la verdad objetiva, es decir, a la concordancia del pensamiento con la realidad de los objetos o cosas en sí, mientras que el concepto de "comprobación" tiene una fuerte connotación objetivista que lo vincula a la realidad misma, más allá de la simple opinión subjetiva, mediante la imparcial percepción y la rigurosa verificación de hechos y principios incontrastables que pueden ser confirmados por otros observadores. Urdániz, pues, está haciendo decir a Vitoria más de lo que realmente quiso decir en cuanto a la correspondencia entre la opinión sobre la justicia global de la conquista y la realidad objetiva.

b) Al interpretar la postura de Vitoria (ver cita en mi página 463 y las tres últimas líneas de mi página 498), Urdániz dice que, para nuestro teólogo-jurista, la cuestión en su conjunto ha sido examinada y comprobada "según sanos criterios morales". En primer lugar, en ninguna parte del texto vitoriano aparece esta especificación (no cabe duda de que, cuando quiere, el padre Urdániz puede ser tan fértil de imaginación cuan corto de vista). Y en segundo -lo que está todavía peor- tenemos el hecho insoslayable de que precisamente en el párrafo que precede al texto en cuestión, Vitoria afirma de manera tajante (y como opinión indubitablemente *suya*) exactamente lo contrario de lo que Urdániz añade de su propia cosecha, a sa-

ber: que el problema indiano (o sea, la cuestión de la justicia o injusticia de la conquista y dominación de España en las Indias), hasta donde él sabe, no ha sido examinado y resuelto según criterios teológicos y morales (contenidos en las leyes divinas, tanto positivas como naturales o morales), sino únicamente según criterios de derecho positivo humano, lo que es a todas vistas insuficiente, primero, porque los indios no estaban sujetos a ese orden jurídico-positivo (el vigente en España), y segundo, porque se trata de cuestiones pertenecientes al fuero de la conciencia, en las que no son competentes para dictaminar los jurisconsultos, sino tan sólo los teólogos⁵⁹⁵.

c) Lo más importante: además de las dos adulteraciones de carácter material (de substancia o contenido) que señalo y demuestro en los incisos a y b, Urdániz adultera esencial y absolutamente el texto-problema en el aspecto formal de su verdadera procedencia o autoría al afirmar tranquilamente y con aparente candidez que el gran teólogo-jurista "supone y cree" que la cuestión en su conjunto ha sido examinada y comprobada según sanos criterios morales (ver de nuevo la cita en mi página 463 y las tres últimas líneas de mi página 498), presentándonos así falazmente estas ideas como propias de Vitoria, cuando en realidad *no lo son*. En efecto, Vitoria de

595 Cfr. F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Praeludium, no. 8 (p. 11). Me sorprende, me desconcierta y me molesta cada vez más el hecho de que estas contundentes declaraciones de Vitoria aparezcan intactas y con deslumbrante claridad en la propia traducción del P. Urdániz (edición de Porrúa, p. 27), y aun así, éste, procediendo cachazuda o desfachatamente como si tales declaraciones no existieran o no las hubiera visto en lo absoluto, nos endilgue en forma tan irresponsable su absurda y desorientadora afirmación.

ninguna manera lo cree (otro infame invento de Urdánoz), sino que *simplemente lo supone* (y ni siquiera como algo "comprobado", según dice falsamente Urdánoz, sino tan sólo "cierto", como ya demostré en el inciso a); es decir, lo toma como un falso supuesto, como un supuesto no real sino puramente hipotético, en el sentido dialéctico del rutinario "suponiendo sin conceder". Y lo demuestro: primero, porque según acabo de probar en el inciso b, en el párrafo inmediatamente anterior al pasaje-problema afirma categóricamente nuestro teólogo jurista que la cuestión no ha sido examinada y resuelta en forma suficiente, ya que en su examen y resolución no se han aplicado criterios teológicos y morales, sino únicamente jurídicos, por lo que sus palabras (ver cita 594, página 499, para apegarnos incluso a la traducción del propio Urdánoz) al principio del párrafo-problema: "...aunque lo principal y más importante de la cuestión esté suficientemente examinado y comprobado", necesariamente deben entenderse como un "suponiendo sin conceder", porque Vitoria necesitaría haber perdido la cordura para caer en tan flagrante y burda contradicción a tan escasas líneas de distancia; y segundo, porque varios párrafos atrás, inmediatamente después de la Tercera Proposición, lejos de afirmar o siquiera dar a entender que no abriga dudas sobre la justicia global de la conquista y dominación españolas en América por creer que tal cuestión en su conjunto (en lo esencial, principal o más importante de ella) ha sido suficientemente examinada y comprobada, con palabras terminantes la califica -en su conjunto o generalidad- de sumamente dudosa en

cuanto a su justicia o injusticia, pues considera que hay razones de peso en favor tanto de uno como del otro extremo, por lo que se trata de una cuestión que bien merece ser discutida de nuevo⁵⁹⁶.

Así, pues, con base en todas las consideraciones y demostraciones hasta aquí expuestas, me siento autorizado para declarar, en síntesis, que las afirmaciones del P. Teófilo Urdániz -uno de los más renombrados vitorianistas de nuestro tiempo- en el sentido de que Francisco de Vitoria, desde el punto de partida de su celebérrima Relección de los Indios, no parece abrigar dudas sobre la justicia global de la conquista y el dominio de España en América porque supone y cree que la cuestión en su conjunto ha sido examinada y comprobada según sanos criterios morales, constituyen, en perjuicio del inmortal teólogo-jurista, graves imputaciones de las cuales lo menos malo que se puede decir es que fueron hechas a la carrera, con ligereza, superficialidad, simplismo e irresponsabilidad inconcebibles, por lo que representan una falla tan grave e inexcusable en un especialista de su talla, que debe ser calificada de negligencia criminal; y que por desgracia hay demasiados indicios que permiten sospechar algo peor: que tan torpes imputaciones, ciertamente gratuitas, falsas y hasta absurdas, son producto de maquinaciones dolosas inspiradas por

596 Cfr. *ibid.*, no. 7 (p. 10). También esta expresa e inequívoca actitud de duda por parte de Vitoria sobre la justicia o injusticia global de la conquista aparece con resplandeciente nitidez en la traducción de Urdániz (edición de Porrúa, p. 26), por lo que valen aquí, de principio a fin (*mutatis mutandis*), las impresiones y comentarios que externé en mi nota 595 (p. 501).

intereses distintos de la verdad, como podría ser, muy probablemente, la justificación de un trasnochado triunfalismo cultural y nacionalista que lleva cinco centenarios negándose a admitir que lo que se ha querido ver como la epopeya más heroica y gloriosa en la historia de España, tuvo sin duda mucho de esto desde ciertos puntos de vista, pero en muchísimos aspectos fue un gigantesco acto de destrucción material y humana, de arbitrariedad y de injusticia, perpetrado en nombre del progreso y de la religión verdadera, la religión de la mansedumbre y del amor⁵⁹⁷.

Insisto: en ninguna parte del Preludio a su Relección admite Vitoria que la cuestión indiana, es decir, la relativa a la justicia o injusticia de la conquista y el dominio de España en las Indias, haya sido examinada y *comprobada* de manera adecuada, suficiente y satisfactoria. Lo más que concede es que tal cuestión ya ha sido examinada y resuelta o sentenciada por los juristas, exclusivamente conforme a criterios de derecho positivo humano, lo que no es ni adecuado, ni suficiente ni satisfactorio. En este sentido se manifiesta cuando dice, por ejemplo, que de los derechos y títulos de los monarcas españoles para la ocupación de las Indias "*alias deliberatum est et decretum*" (ya en otro tiempo se deliberó y resolvió, decretó o sentenció)⁵⁹⁸. Aquí sí traduce Urdániz correctamente como

597 Perdona usted la crítica tan dura, reverendo padre, pero prefiero ser tomado por insolente (aunque mucho me haya esforzado por no serlo ni parecerlo) que por ciego o mudo (o tonto).

598 F. DE VITORIA: *Relección de Indis...*, Praeludium, no. 1 (p. 5).

"derechos y títulos sobre los que ya se deliberó y sentenció" (edición de Porrúa, p. 23).

Para nuestro teólogo-jurista, pues, se trata de un asunto legalmente juzgado y *sentenciado*, pero de ninguna manera comprobado de modo definitivo e incuestionable, porque él, antes y por encima de su carácter de jurista, es teólogo y filósofo, por lo que no se ve limitado por el criterio relativamente estrecho del abogado o, peor aún, del leguleyo. En consecuencia, no se deja poner las cadenas del derecho procesal, en el que la sentencia ejecutoriada es definitiva e inatacable (y esto nada más dentro del mismo juicio, porque todavía quedaría el recurso de casación, y en México la vía del amparo). Vitoria está bien consciente de que tan trascendental cuestión pertenece primordialmente a los dominios de la teología (la que hoy se designa como "teología de las realidades terrestres") y la filosofía, donde no hay (fuera de los dogmas teológicos definidos) sentencias firmes, inimpugnables y definitivas, ni existe la "cosa juzgada", y donde por fortuna no es necesaria -como sí lo es en el derecho procesal- la artificiosa y casi absurda separación entre la "verdad real" (como si hubiera de otra) y la "verdad legal" de la cosa juzgada; gracias a lo cual, lo único que en el terreno filosófico hace falta para modificar o incluso revocar cualquier "sentencia" (sin necesidad de apelación formal ni de juicio de amparo filosófico) es pensar más allá que el otro y *demonstrar* que se piensa mejor que él. No olvidemos que en filosofía el argumento de autoridad (*Magister dixit*) es el más débil. O piensas

por tí mismo, o mejor te dedicas a otra cosa. Lo cual no significa que haya que tirar al cesto de la basura el valioso acervo heredado de los predecesores (como hacen muchos por afán de originalidad y de notoriedad); pero siempre hay algo que aportar, y por tanto, siempre hay que aportar algo.

Y vaya que aporta el P. Vitoria, gracias a que su espíritu independiente no se impresiona demasiado ni se deja sojuzgar por lo que otros han juzgado sobre el asunto que tanto le preocupa y que con gran sentido de responsabilidad, contra viento y marea, resuelve retomar y discutir a fondo, en consonancia -como él mismo dice- con la dignidad de la cuestión.

En seguida transcribo y traduzco los pasajes que ya invoqué en forma no textual para demostrar, contra la insostenible postura del P. Urdániz, que Vitoria, al inicio de su gran Relección, tiene sus dudas sobre la justicia global de la conquista y el dominio de España en las Indias:

PRIMA PROPOSITIO: In rebus dubiis quilibet tenetur consulere illos ad quos spectat haec doceri; alias non est tutus in conscientia, sive illa dubia sint de re in se licita sive illicita.

SECUNDA PROPOSITIO: Si post consultationem rei dubiae diffinitum sit a sapientibus illud esse illicitum, quilibet tenetur sequi sententiam illorum et contrarium faciens non excusatur, etiamsi alias illud esset licitum.

TERTIA PROPOSITIO: E contrario, si post consultationem rei dubiae diffinitum sit a sapientibus illud esse licitum, qui sequitur sententiam illorum est tutus, etiamsi alias esset illicitum.

Ergo redeundo ad propositum negotium barbarorum, nec est de se ita evidenter iniustum ut non possit disputari de iustitia illius, nec rursus ita evidenter iustum, ut dubitari non possit de iniustitia illius, sed in utramque partem videtur

habere speciem. Nam primum cum videamus totum illud negotium administrari per viros et doctos et bonos, credibile est recte et iuste omnia tractari. Demum cum audiamus tot hominum caedes, tot spolia hominum alioquin innoxiorum, deturbatos tot dominos possessionibus et ditionibus suis privatos, dubitari merito potest iure an iniuria haec facta sint. Et sic haec disputatio non videtur omnino supervacanea et per hoc patet responsio ad obiectionem.

Et primum, dato quod nullum esset dubium in tota hac quaestione, non est novum disputationes theologicas institui de re certa; nam disputamus de incarnatione Domini et de aliis articulis fidei. Non enim semper disputationes theologicae sunt in genere deliberativo, sed pleraeque in genere demonstrativo, id est, non ad consultandum, sed ad docendum susceptae.

Quod si quis occurrat dicens licet aliquando fuerint aliqua dubia circa hoc negotium, sed fuisse iam haec tractata et diffinita a sapientibus, et sic ex consilio eorum iam omnia administrari, nec opus esse nova examinatione, respondetur primo: si ita est, benedictus Deus, nec nostra disputatio quicquam obstat, nec ego movere volo novas querelas.

Secundo, dico quod haec determinatio non spectat ad iurisconsultos, vel saltem non ad solos illos, quia cum illi barbari, ut statim dicam, non essent subiecti iuri humano, res illorum non sunt examinandae per leges humanas, sed divinas, quarum iuristae non sunt satis periti, ut per se possint huiusmodi quaestiones diffinire. Et cum agatur de foro conscientiae, hoc spectat ad sacerdotes, id est, ad Ecclesiam, deffinire. Unde (Deut., 17, [18]), praecipitur regi, ut accipiat exemplar legis de manu sacerdotis. Nec satis scio an unquam ad disputationem et determinationem huius quaestionis vocati fuerint theologii qui digne audiri de tanta re possent.

Tertio, ut summa rei sit satis examinata et certa, nonne in tanto negotio possunt alia peculiariora dubia occurrere, quae merito disputari possint? Itaque non solum non otiosum aliquid et inutile, sed magnopere pretium me facturum putarem, si hanc quaestionem pro eius dignitate possem tractare³⁹⁹.

599 *Ibid.*, nos. 5-8 (pp. 9-11).

MI TRADUCCION: PRIMERA PROPOSICION: En las cosas dudosas, toda persona está obligada a consultar a aquéllos a quienes incumbe enseñarlas; de otra manera no está segura en conciencia, ya sea que esas dudas se refieran a una cosa en sí lícita o ilícita.

SEGUNDA PROPOSICION: Si después de una consulta sobre una cosa dudosa los sabios resuelven que eso es ilícito, toda persona está obligada a seguir el parecer de aquéllos, y si hace lo contrario no se excusa, aunque por otra parte eso fuera lícito.

TERCERA PROPOSICION: Por el contrario, si después de una consulta sobre una cosa dudosa los sabios resuelven que eso es lícito, quien siga el parecer de aquéllos estará seguro, aunque por otra parte fuera ilícito.

Por lo tanto, volviendo al propuesto asunto de los bárbaros, ni es de suyo tan evidentemente injusto que no se pueda discutir sobre la posibilidad de que sea justo, ni es, a la inversa, tan evidentemente justo que no se pueda tener la duda [o sospecha] de que es injusto, sino que parece tener el aspecto suficiente para inclinarse hacia una y otra parte. Primeramente, en efecto, viendo que todo ese asunto es administrado por varones doctos y buenos, es creíble que todo sea tratado recta y justamente. Por fin, oyendo hablar de tantas matanzas de hombres, de tantos despojos en contra de hombres por lo demás inofensivos, de tantos señores desalojados violentamente de sus posesiones y privados de sus poderes, con toda razón se puede dudar de si todo esto se ha hecho justa o injustamente. Y así, esta discusión no parece del todo superflua, y con esto queda clara la respuesta a la objeción.

Y en primer lugar, aun suponiendo [sin conceder] que no hubiera ninguna duda en toda esta cuestión, no es novedad emprender discusiones teológicas sobre materias ciertas, puesto que discutimos de la encarnación del Señor y de otros artículos de la fe. En efecto, no siempre las discusiones teológicas son del género deliberativo, sino que la mayoría son del género demostrativo, esto es, emprendidas no para consultar [o investigar], sino para enseñar.

Y si alguien replica que aunque alguna vez haya habido algunas dudas acerca de este asunto, ya fueron tratadas y resueltas por los sabios, y así con su consejo ya se administra todo y no hace falta un nuevo examen, se responde en primer lugar: si así es, bendito sea Dios, y nuestra discusión en nada obsta, ni quiero yo promover nuevas querellas.

En segundo lugar, digo que esta determinación no incumbe a los jurisconsultos, o por lo menos no a ellos solos, porque como aquellos bárbaros, según diré en seguida, no estaban sujetos al derecho humano, sus cosas no deben ser examinadas conforme a las leyes humanas, sino conforme a las divinas, en las que los juristas no son lo suficientemente expertos como para poder resolver por sí mismos esta clase de cuestiones. Y como se trata del fuero de la conciencia, corresponde a los sacerdotes, esto es, a la Iglesia, el resolverlo. Por lo cual (Deuteronomio, 17, [18]) se ordena al rey que reciba un ejemplar de la ley de mano del sacerdote. Y no sé muy bien si alguna vez a la discusión y determinación de esta cuestión han sido llamados teólogos que pudieran ser dignamente oídos sobre una materia de tanta envergadura.

En tercer lugar, aun suponiendo [sin conceder] que el asunto en lo general [o en su conjunto] haya sido suficientemente examinado y sea algo cierto, ¿acaso no pueden, en un asunto tan grande, presentarse algunas dudas particulares que puedan con razón ser discutidas? Y así, estimaría que voy a hacer algo no sólo no ocioso e inútil, sino sobremediano valioso, si pudiera tratar esta cuestión de acuerdo con su dignidad.

Antes de seguir adelante, unos breves comentarios adicionales sobre estos importantes textos.

En los tres primeros párrafos (Primera, Segunda y Tercera Proposiciones) expone Vitoria en forma muy sintética pero sobradamente clara la doctrina clásica de la distinción entre moralidad objetiva y moralidad subjetiva de los actos humanos, y entre conciencia verdadera y conciencia simplemente recta, a la que me referí al principio de mi crítica a la tesis de Urdáñez⁶⁰⁰. En efecto, nuestro teólogo-jurista afirma, por una parte, que cuando una persona realiza un acto teniendo motivos

600 Vide *supra*, pp. 473-474.

razonables (en este caso, el dictamen de los expertos en la materia) para considerarlo inmoral (ilícito), incurre en una conducta subjetivamente inmoral (ilícita y pecaminosa) por obrar con conciencia insegura (no recta), aun cuando el acto sea objetivamente moral (lícito); y por otra parte, que cuando una persona realiza un acto teniendo motivos razonables (el parecer de los sabios o expertos) para considerarlo moral (lícito), realiza una conducta subjetivamente moral (lícita y no pecaminosa) por obrar con conciencia segura (recta, aunque falsa), aun cuando el acto sea objetivamente inmoral (ilícito en sí). Por lo menos a mí me resulta meridianamente claro que Vitoria, quien jamás actúa de balde, hace estas consideraciones, y muy particularmente la última (contenida en su Tercera Proposición), con el fin de caracterizar técnicamente desde el punto de vista de la ética la actitud de los monarcas españoles (los Reyes Católicos y Carlos V) y hacer patente que, muy a pesar de que éstos, siguiendo el parecer de sus sabios consejeros, estuvieran sinceramente convencidos (con conciencia recta y segura) de la justicia de la conquista y del dominio que ejercían en América, era todavía posible y razonable abrigar serias dudas sobre la justicia o moralidad objetiva de tales hechos; y la mejor prueba de lo que digo es que precisamente en el párrafo contiguo a la Tercera Proposición (en la que retrata la conducta subjetivamente moral o correcta de los monarcas hispanos) manifiesta Vitoria de modo inequívoco sus propias dudas acerca de la moralidad objetiva o justicia en sí de la conquista y dominación españolas en América.

Efectivamente, en el cuarto párrafo, que constituye el más rotundo mentís a las peregrinas afirmaciones del P. Urdánoz, Vitoria dice en forma expresa, clara y contundente (y lo dice como suyo, como su opinión propia y personalísima, puesto que está respondiendo explícitamente a la objeción de sus adversarios) que el asunto de los bárbaros no es tan evidentemente justo que no se pueda tener la duda o sospecha de que es injusto, con lo que está declarando que abriga serias dudas sobre la justicia *global* de la conquista y dominación de España en las Indias, ya que está hablando del asunto de los bárbaros (*negotium barbarorum*) *en general*, y no de determinadas "cuestiones o hechos *particulares* de administración y gobierno"⁶⁰¹ (disculpe, R.P. Urdánoz: ¿no sabe usted leer?). Además, si analizamos este punto con todo detenimiento, caeremos en la cuenta de que los indicios de injusticia que menciona Vitoria son mucho más objetivos y fuertes que los de justicia, y, a diferencia de éstos, van hasta la raíz u origen del asunto, ya que, en efecto, nuestro teólogo-jurista dice que es creíble que el "negocio" o asunto de los indios sea *tratado* recta y justamente (sin que ello signifique nada en cuanto a la justicia de su origen) porque es *administrado* (en el presente) por varones doctos y buenos (en primer lugar, sólo Dios sabe a quiénes se está refiriendo, y podría tratarse de una pura fórmula de cortesía, y en segundo, aunque la participación de tan sabios y virtuosos administradores en el negocio indiano fuera

601 Vide *supra*, segundo párrafo de la cita 583, p. 484.

verdad, el argumento adolecería en buena medida de la subjetividad y la debilidad propias del argumento de autoridad, ya que hasta los más sabios y virtuosos -humanos al fin y al cabo- pueden equivocarse y cometer injusticias); mientras que los indicios de injusticia señalados por Vitoria son terribles hechos objetivos, hechos notorios que se erigen no en simples indicios indirectos (como los otros), sino en constitutivos directos de la radical injusticia de la conquista y dominación de las Indias por España desde su origen mismo. En consecuencia, aunque en este crucial párrafo manifieste Vitoria formalmente una actitud de duda equidistante entre la justicia y la injusticia de la conquista globalmente considerada, realmente se inclina mucho más a la duda sobre su justicia, es decir, se muestra casi seguro de la injusticia original y global de la conquista y el dominio de España en América.

En cuanto al quinto párrafo, una aclaración de forma y una de fondo: es ilógico que empiece diciendo "Y en primer lugar", ya que nunca llega un "segundo lugar" en ese orden de ideas. Esta pequeña incoherencia se debe a una variante en el texto vitoriano: los Códices de Palencia, Valencia y Granada y la edición de Lyon dicen "Et primum" ("Y en primer lugar"), y solamente la edición de Salamanca dice lo que parece correcto: "Et praeterea" ("Y además"). Como de costumbre, respeté la lectura adoptada por la edición del Corpus Hispanorum de Pace, no obstante que ésta, en una manifestación más de incongruencia, traduce "Y además" (versión que, como más lógica, adopta también Urdáñez; ver edición de Porrúa, p. 26). Por lo que al

fondo del pasaje se refiere, sólo quiero aclarar (aunque pudiera resultar ocioso, pues más vale que sobre y no que falte) que si después del gerundio "suponiendo" agrego entre corchetes la locución adverbial "sin conceder", es porque esta trascendental reserva se deduce con absoluta certeza del párrafo inmediatamente anterior, en el cual, como ya vimos, Vitoria deja bien claro que *si hay dudas* (y muy serias) en toda esta cuestión, por lo que aquí está manejando un falso supuesto (meramente hipotético) deliberadamente ordenado a demostrar que incluso en el caso de que el problema indiano fuera una materia cierta ("de investigado derecho", como dirían los juristas), por estar ya plenamente probada la injusticia o, más aún, la justicia global de la conquista y dominación españolas de las Indias, seguiría siendo útil llevar a cabo una discusión de carácter didáctico sobre ese tema. Y siendo esto así, con mucho mayor razón es útil y hasta indispensable realizar una investigación de tipo deliberativo o indagatorio acerca de semejante materia, habida cuenta de que en realidad es muy dudosa.

Formulismo puro es, en el sexto párrafo, la aceptación, esta vez no necesariamente hipotética, de que determinados sabios han resuelto ya todas las dudas planteadas por la cuestión indiana, y de que ésta es ya administrada con el consejo de los mismos, porque de inmediato niega Vitoria la conclusión que de ahí podrían querer sacar sus adversarios, a saber, que no hace falta un nuevo examen: en primer lugar, un nuevo examen (el que él se dispone a efectuar) en nada puede estorbar;

en segundo, según lo establecido en el quinto párrafo, aunque efectivamente no hubiera ninguna duda en esta cuestión, no sólo no estorbaría una nueva discusión, sino que sería sumamente útil aunque sólo fuese con fines de enseñanza; y en tercero, conforme a lo demostrado en el cuarto párrafo, realmente el asunto, a pesar de todos los exámenes, discusiones y dictámenes de que ha sido objeto, sigue siendo de suyo sumamente dudoso (con razones de más peso para dudar de su justicia que de su injusticia, como ya hice notar), porque incluso concediendo que ha sido tratado y resuelto por "los sabios", con cuyo consejo es ahora administrado, se trata de los sabios menos capacitados -los juristas- para tratar, determinar y resolver una materia de tal índole, como afirma tajantemente nuestro teólogo-jurista en el párrafo séptimo.

En el séptimo párrafo, efectivamente, Vitoria no se anda ya con rodeos ni con fórmulas de cortesía, y con una actitud que a primera vista parece arrogante pero que en el fondo obedece a un sano realismo sin afectaciones hipócritas ni falsas modestias, rechaza lo que filósofos modernos como Alfonso López Quintás llaman "intrusismo cultural"⁶⁰² (el hecho de que cualquiera, al amparo de una abusiva libertad de expresión, se sienta autorizado para opinar y hasta pontificar en materias en las que no es experto o incluso es un perfecto lego) y reivindica enérgicamente para los teólogos el derecho primordial

602 Cito de memoria: curso de actualización para maestros impartido en la Universidad Anáhuac (Huixquilucan, Edo. de México), julio-agosto de 1989.

de discutir, determinar y resolver la cuestión indiana.

Por último, en el octavo párrafo, al igual que en el quinto, después del gerundio "suponiendo" añadido entre corchetes la locución adverbial "sin conceder", debido a que, como ya demostré al refutar la tesis del P. Urdánoz⁶⁰³, este pasaje no contiene ideas propias de Vitoria, sino que simplemente expresa un falso supuesto, un supuesto puramente hipotético y de carácter metodológico, como se deduce con absoluta certeza del párrafo inmediatamente precedente (el séptimo), en el que nuestro teólogo-jurista sostiene de modo categórico que la cuestión indiana *no ha sido examinada y resuelta en forma suficiente*, ya que en su examen y resolución no se han aplicado criterios teológicos y morales, sino solamente de derecho positivo humano; y como también se deduce con plena evidencia del párrafo cuarto, donde sostiene de modo igualmente categórico que el asunto de los indios (los bárbaros), *considerado en lo general o en su conjunto*⁶⁰⁴, lejos de ser algo cierto, indudable o seguro, *es sumamente incierto, dudoso o inseguro*. Así, pues, en este octavo párrafo, con el que concluye todo el Preludio de la Relección, Vitoria maneja, con fines metodológicos, un falso supuesto (meramente hipotético) deliberadamente ordenado a demostrar que, incluso en el irreal caso de que el problema indiano en lo general o en su conjunto hubiera sido suficientemente examinado y fuera algo cierto, seguiría

603 Vide *supra*, pp. 499-506, especialmente el inciso c (pp. 501-503).

604 Vide *supra*, p. 511.

siendo útil y aun necesario llevar a cabo un nuevo examen con el fin de aclarar las dudas particulares que inevitablemente habrían de presentarse en un asunto de tamaña magnitud y que por su importancia merecerían ser discutidas. Y siendo esto así, con mucho mayor razón es útil y hasta indispensable realizar una investigación exhaustiva, a la luz de criterios teológicos y morales, sobre el problema indiano en su generalidad o en su conjunto, habida cuenta de que en realidad es un asunto que en lo general o en su conjunto sigue siendo sumamente inseguro, dudoso o incierto, porque hasta ese momento ha sido insuficientemente examinado, solamente a la luz de estrechos, superficiales e incluso inaplicables criterios de derecho positivo humano.

Así, pues, en virtud de los argumentos y consideraciones hasta aquí expuestos, estimo que he probado suficientemente mi hipótesis⁶⁰⁵ de que Francisco de Vitoria, al iniciar su Primera Relección de los Indios (*Relectio de Indis Prior*), adopta como punto de partida una postura relativamente neutral, consistente en la duda, tal vez real, tal vez puramente metódica, acerca de la justicia o injusticia global (la legitimidad o ilegitimidad) de la conquista y el dominio de España en las Indias. Más aún, de dichos argumentos y consideraciones se desprende que Vitoria realmente se inclina mucho más a la duda sobre la justicia o legitimidad, es decir, se muestra casi seguro de la injusticia o ilegitimidad original y global de la

605 Vide *supra*, hipótesis D, pp. 471-472.

conquista y el dominio de España en América⁶⁰⁶, por lo que no sería descabellado encuadrar su actitud inicial y su intención en mi hipótesis C⁶⁰⁷, según la cual el insigne catedrático, sinceramente convencido de la ilegitimidad o injusticia radical de esos fenómenos históricos, se propuso demostrarla en forma sutil pero efectiva.

Una vez así establecida y fundamentada mi tesis de que Vitoria empieza su Relección poniendo seriamente en tela de juicio (y quizás hasta negando) la legitimidad o justicia global de la conquista y dominación españolas en las Indias, debo proceder, de acuerdo con lo prometido en mis páginas 472-473, a refutar la segunda parte de la afirmación del P. Urdániz, según el cual, si Vitoria no parece tener dudas sobre la justicia global de la conquista al principio de su Relección (lo que ya refuté), menos parece tenerlas en las palabras finales de la misma⁶⁰⁸. Veamos esas problemáticas palabras finales, que empiezan inmediatamente después del último párrafo del octavo título legítimo⁶⁰⁹:

Sed ex tota disputatione videtur sequi quod, si cessarent omnes isti tituli, ita quod barbari nullam rationem iusti belli darent nec vellent habere hispanos in principes, etc., quod [sic] cessaret tota illa peregrinatio et commercium cum magna iactura hispanorum et etiam proventus principum magnum detrimentum acciperent, quod non esset ferendum.

606 Vide *supra*, pp. 511-512.

607 Vide *supra*, pp. 470-471.

608 Vide *supra*, segundo párrafo de la cita 583, p. 464.

609 Vide *supra*, quinto párrafo de la cita 465, pp. 299 y 300.

Respondetur primum: Commercium non oporteret ut cessaret, quia, ut iam declaratum est, multa sunt apud barbaros, quibus ipsi abundant et per commutationem possent hispani advehere. Item multa etiam sunt quae ipsi pro desertis habent vel sunt communia omnibus volentibus occupare; et lusitani magna commercia habent cum similibus gentibus, quas non subiecerunt, et cum magno commodo.

Secundo, fortasse regii reditus non minores essent. Nam aequè iuste posset imponi vectigal super aurum et argentum quod a barbaris reportaretur, vel ad quintam partem, vel etiam ad maiorem, pro rei qualitate; et merito, cum navigatio fuerit a principe inventa et sua auctoritate essent tuti negotiatores.

Tertio patet quod iam, postquam ibi facta est conversio multorum barbarorum, nec expediret nec liceret principi omnino dimittere administrationem illarum provinciarum⁶¹⁰.

MI TRADUCCION: Pero de toda la discusión parece seguirse que si resultaran inaplicables todos estos títulos, de tal manera que los bárbaros no dieran ningún motivo de guerra justa ni quisieran tener a los españoles como príncipes, etc., cesarían todos aquellos viajes y transacciones comerciales, con grandes pérdidas para los españoles, y también los aprovechamientos de los príncipes sufrirían un gran detrimento, lo que no tendría por qué tolerarse.

Se responde en primer lugar: El comercio no tendría por qué cesar, porque, como ya se declaró, entre los bárbaros hay muchas cosas en las que ellos abundan y que los españoles podrían importar a través de intercambios. Asimismo, también hay muchas cosas que ellos tienen por abandonadas o son comunes a todos los que las quieran ocupar; y los portugueses tienen mucho comercio con naciones similares, a las que no conquistaron, y con gran provecho.

En segundo lugar, tal vez las rentas reales no serían menores, pues en forma igualmente justa se podría imponer un tributo sobre el oro y la plata que se trajeran de con los bárbaros, ya fuese de la quinta parte o incluso más, según la calidad de la mercancía; y con justa razón, puesto que esa ruta de navegación fue descubierta por el príncipe y por su autoridad disfrutarían de seguridad los mercaderes.

610 F. DE VITORIA: *Relectio de Indis...*, Sectio Tertia, no. 17 (pp. 98-99).

En tercer lugar, es evidente que después de que se ha efectuado allí la conversión de muchos bárbaros, ya no le sería ni conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias.

Los tres primeros párrafos de esto que podríamos llamar el epílogo de la Primera Relección de los Indios no ofrecen ninguna dificultad de especial relevancia. Si antes de transcribirlas calificué de "problemáticas" estas palabras finales, me estaba refiriendo, por tanto, al cuarto y último párrafo, en el que Vitoria, en forma sorpresiva hasta cierto punto, acaba mostrándose de acuerdo con la permanencia definitiva del poder español en las Indias.

Sin embargo, *atención*: este delicado texto amerita, a mi juicio, por lo menos dos aclaraciones muy importantes.

En primer lugar, por ningún motivo puede interpretarse esta declaración vitoriana, como desatinadamente hace el padre Urdánoz⁶¹¹ (ahí voy de nuevo, aunque ya parezca pleito personal), en el sentido de una afirmación de la justicia global de la conquista. Para darse cuenta de lo absurdo de esta interpretación basta y sobra con simplemente leer los párrafos anteriores (cada vez me sorprende más la falta de seriedad con que el renombrado vitorianista manejó esta cuestión tan trascendental), en los cuales -y muy especialmente en el primero- está clarísimo que Vitoria se está refiriendo a una situación

611 Vide *supra*, segundo párrafo de la cita 583, p. 484.

en la que *toda conquista y dominación de las Indias por España ha quedado de modo manifiesto sin justificación alguna*⁶¹², tal como consta -sin necesidad de hacer grandes razonamientos- porque simple y llanamente así lo dice Vitoria en forma expresa: en el primer párrafo describe una situación o estado de cosas en el que han quedado sin posibilidad de aplicación (han "cesado", dice literalmente el original latino) *todos los títulos de conquista teóricamente legítimos o idóneos* (y con mayor razón los ilegítimos o no idóneos), y hasta hace una breve enumeración ejemplificativa en la que señala que los indios no han dado ningún motivo para que los españoles les hagan justamente la guerra y que no han aceptado o elegido libremente el someterse a la soberanía de los monarcas españoles, enumeración que, para dar a entender que es exhaustiva, termina con un significativo "etcétera"; en el segundo párrafo describe una situación en la que se dan relaciones de amistosos intercambios comerciales entre España y las naciones americanas como naciones soberanas e independientes entre sí, de las cuales *ninguna ha sido legítimamente conquistada por otra*, y hasta pone el ejemplo de Portugal, la pequeña gran nación pionera de los descubrimientos y de las grandes rutas de la navegación mercantil europea hacia el lejano Oriente, que comerciaba in-

612 A pesar de que Vitoria presenta *formalmente* esta situación como *hipo-
dítica*, pues en los cuatro párrafos se expresa gramaticalmente en po-
tencial-condicional, a estas alturas me siento autorizado para afirmar
que *en el fondo* se está refiriendo a *la situación real del problema
indiano*, porque en la parte central de mi tesis ya demostré -según
estimo- que el gran teólogo-jurista se pronuncia *de facto* o en concre-
to por la injusticia o ilegitimidad global de la conquista y el domi-
nio de España en América.

tensamente, *de igual a igual*, con muchas naciones semejantes a las americanas (naciones "bárbaras"), sin necesidad de haberlas conquistado previamente; y en el tercer párrafo plantea la posibilidad de que la corona española, *sin ejercer soberanía sobre las naciones americanas*, aproveche las relaciones de amistoso comercio con ellas para obtener atractivos ingresos por concepto de impuestos a la importación de metales preciosos. *En consecuencia*, la situación que plantea Vitoria en el problemático cuarto párrafo, aun cuando implica una cierta forma de permanencia definitiva del poder español en las Indias (y aquí está específicamente el problema), *no consiste* en una relación de *dominio pleno* de una nación conquistadora (España) sobre otras naciones (las americanas) *legítimamente* conquistadas; o sea, no se trata de una situación en la cual, *ab origine* (desde su origen), la conquista y la dominación efectivas de América por España puedan ni por asomo calificarse de "globalmente justas", como en forma gratuita e irresponsable afirma Urdániz que hace Vitoria en las palabras finales de su grandiosa Relección (calumniándolo una vez más).

Continuando en la línea de la primera aclaración, debo señalar que tampoco tiene razón don Antonio Gómez Robledo cuando, para refutar la tesis de su colega y amigo José Rojas Garcidueñas⁶¹³, sostiene que Vitoria sí *justifica* la conquista definitiva de América (y no una simple intervención armada temporal) por parte de los españoles, en apoyo de lo cual in-

613 Vide *supra*, pp. 279-281.

voca, entre otros argumentos, "las últimas palabras de la misma *De Indis*, en las cuales Vitoria acaba por aceptar sumisamente el *fait accompli* [el hecho consumado] (yo por lo menos no puedo entenderlas de otro modo) al declarar que 'una vez que se han convertido allí muchos bárbaros, no sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias'"⁶¹⁴. Estoy de acuerdo con Gómez Robledo en que la admisión hipotética por parte de Vitoria, en el fragmento *De Temperantia*, de que el príncipe cristiano haya podido obtener un "reino legítimo" sobre los paganos, así como la aprobación que da, en varios de los títulos legítimos de la Relección *De Indis*, a la eventual deposición de los señores autóctonos, constituyen pruebas incontrovertibles (en contra de la tesis de Rojas Garcidueñas) de que el gran maestro salmantino justifica *en teoría o en abstracto* una conquista definitiva; pero disiento de él en que las últimas palabras de la Relección puedan entenderse como una justificación (de cualquier índole, ya sea en abstracto o en concreto) de la conquista española, en virtud de las pruebas (también incontrovertibles, a mi juicio) que extraje de los tres primeros párrafos del epílogo de la Relección, donde Vitoria, como ya señalé, describe claramente una situación en la que toda conquista y dominación de las Indias por España ha quedado ostensiblemente sin justificación alguna, por haber resultado inaplicables en la práctica todos los títulos de conquista

614 A. GOMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. LXXVIII.

teóricamente legítimos (y con mayor razón los ilegítimos, que son inaplicables incluso en teoría), en la que España y las naciones indígenas de América comercian amigablemente como naciones soberanas e independientes entre sí (de igual a igual, sin que ninguna haya conquistado legítimamente a otras) y en la que los monarcas españoles, sin ejercer soberanía sobre los pueblos indianos, obtienen importantes ingresos por concepto de impuestos a la importación del oro y la plata legítimamente adquiridos en América; todo lo cual demuestra que Gómez Robledo indebidamente interpretó el cuarto párrafo del epílogo (y último de la Relección) completamente fuera de contexto. Además (aunque tal vez sea esto aquí de menor importancia), el gran maestro mexicano, al afirmar (erróneamente, como acabo de probar) que Vitoria justifica la conquista definitiva de América por España cuando acaba por aceptar sumisamente el *hecho* consumado, incurre una vez más en flagrante contradicción con su propia tesis de que "Vitoria no se pronuncia *fácticamente*, en momento alguno, por la legitimidad o ilegitimidad de la conquista"⁶¹⁵.

Resumiendo comparativamente mi primera aclaración al problemático cuarto párrafo: José Rojas Garcidueñas se equivoca cuando afirma que Vitoria, tanto en el fragmento *De Temperantia* como en la Relección de los Indios, justifica en abstracto, a lo sumo, una intervención armada temporal, pero en ningún caso justifica en abstracto la conquista definiti-

615 Vide *supra*, cita 538, p. 379.

va (habría acertado si hubiera especificado que Vitoria no justifica *en concreto* la conquista definitiva, que es lo que yo demuestro en mi tesis). Antonio Gómez Robledo está en lo correcto cuando afirma (en contra de la tesis de Rojas Gardidueñas) que Vitoria sí justifica en abstracto la conquista definitiva (pues me consta que, en efecto, las justificaciones o aprobaciones teóricas por parte de Vitoria abundan tanto en el fragmento *De Temperantia* como en los títulos legítimos de la Relección de los Indios), pero se equivoca cuando interpreta el controvertible párrafo cuarto del epílogo no sólo como una sumisa aceptación de la conquista histórica como un *hecho* consumado (y ésta es, efectivamente, la única interpretación que admite), sino que, yendo mucho más allá, lo entiende también como una *justificación en concreto* de la conquista de América por España, lo cual, a la luz de los tres primeros párrafos, como ya demostré, resulta absolutamente insostenible. Por último, Teófilo Urdáñez cae en el mismo inexplicable error que Gómez Robledo (y más bien al revés, porque Urdáñez publicó esta opinión varios años antes que Gómez Robledo) al manifestar que Vitoria, todavía más que en el inicio de su Relección, en las palabras finales de la misma (el multicitado cuarto párrafo) se muestra seguro de la justicia global de la conquista en concreto.

La segunda aclaración que el cuarto párrafo del epílogo amerita es muy breve, pero no por ello menos importante que la primera, y consiste en hacer notar que, si bien es cierto que Vitoria, aun cuando la conquista no se justifique, se

muestra de acuerdo con la permanencia definitiva del poder español en América, *no se refiere a una plena soberanía, sino a un poder limitado*, como resulta patente (para el que sepa y quiera leer de verdad) por las palabras mismas que utiliza Vitoria: "...no le sería ni conveniente ni lícito al príncipe abandonar *por completo* la administración de aquellas provincias". *A contrario sensu* (porque al buen entendedor, pocas palabras), nuestro teólogo-jurista obviamente postula como conveniente y lícito (y hasta obligatorio, si me apuran) un abandono o retiro *parcial* por parte de las autoridades españolas del Nuevo Mundo, y es evidente que no está pensando en una retirada física o geográfica, sino funcional (administrativa) o jurisdiccional; interesantísima circunstancia en la que ni Urdánoz ni Gómez Robledo parecen haber reparado.

Y así, a la luz de mis anteriores aclaraciones sobre el cuarto párrafo de lo que he denominado "epílogo" -las casi esotéricas veintiún palabras latinas con que Vitoria remata su gloriosa Relección-, puedo concluir lo siguiente:

1) En el contexto de los tres primeros párrafos del epílogo, de los que es culminación el cuarto, resulta completamente disparatado interpretar este último como una justificación -en abstracto o en concreto- de la conquista de América por España, puesto que en los mencionados párrafos contextuales plantea Vitoria con meridiana claridad una situación (hipotética en la forma, real en el fondo) en la que ni uno solo de los títulos teóricamente legítimos resultó aplicable en la

práctica.

2) La sola conversión de una parte de la población indígena al cristianismo, por muy importante que sea numéricamente, no es considerada por Vitoria como título legítimo superveniente de conquista, en primer lugar, porque de ser así, no habría planteado en el primer párrafo esa drástica situación en que la falta absoluta de razones legitimantes de la conquista y el dominio de España en las Indias parece poner en grave riesgo la continuación de los viajes, las exploraciones y el tráfico comercial emprendidos con energías inagotables por esta pujante nación en el Nuevo Mundo, al mismo tiempo que amenaza con una severa reducción de los ingresos de la corona; y en segundo lugar, porque en los títulos legítimos tercero y cuarto establece Vitoria que la conversión de grupos indígenas a la fe cristiana puede dar a los españoles ocasión de guerra justa y hasta de conquista únicamente cuando se produzcan de hecho o exista el peligro de que se produzcan actos de represión por parte de los gobernantes indígenas encaminados a hacer que los indios recién convertidos vuelvan a la idolatría o a oprimirlos a causa de su nueva religión, y no es ésta la situación contemplada en el epílogo, ya que en el primer párrafo Vitoria expresa clarísimamente la circunstancia de que los indios no han dado ningún motivo de guerra justa.

3) Aunque tanto Urdániz como Gómez Robledo yerran al interpretar el cuarto párrafo como una justificación en concreto de la conquista y el dominio de España en América, el segundo

tiene razón cuando afirma que en dicho pasaje el P. Vitoria acaba por aceptar los hechos consumados, siempre y cuando se entienda (corrigiendo la opinión de Gómez Robledo) que tal aceptación no es tan "sumisa" como él dice, sino que tiene un carácter condicionado (a la conversión de un considerable número de indios) y limitado (a la conservación de un poder o administración parcial, de alcance no absoluto y genérico, sino funcionalmente relativo y específico, por parte de los monarcas españoles, como explicaré en otra de mis conclusiones).

4) Que el cuarto párrafo del epílogo deba entenderse, según he demostrado, no como una justificación de la conquista y dominación españolas, sino como una aceptación de hechos consumados, me pone (debo confesarlo) en la tentación de llevar el agua a mi molino diciendo que se trata de una aceptación de hechos puros, descarnados y desnudos, sin ninguna significación o dimensión normativa, por parte del P. Vitoria. Sin embargo, manteniéndome firme en mi propósito de emular a los más auténticos y objetivos investigadores, resisto a tal tentación y declaro -como es mi deber- que semejante actitud de mi parte sería una deshonrosa concesión al simplismo que tanto he criticado a lo largo y ancho de este mi trabajo recepcional. Debo admitir, en efecto, que la conclusión propuesta por Vitoria es mucho más compleja que eso (aceptación de simples hechos, motivada exclusivamente por un realismo crudo y desesperanzado), pues establece claramente no sólo la inconveniencia, sino la *ilicitud* (y aquí está la significación o dimensión *normativa* de los hechos consumados y aceptados como

tales) del completo abandono de la administración de las Indias por la corona española, de donde se sigue que el gran teólogo-jurista confiere a los hechos consumados (la conquista y dominación realizadas *de facto* en América) la capacidad de generar ciertas *consecuencias de derecho* a favor de España (y más en el fondo, en beneficio de los indios convertidos al cristianismo, como en seguida señalaré).

5) Si bien es cierto, como he mostrado en mi cuarta conclusión, que las palabras finales del epílogo vitoriano (lo que podríamos llamar el epílogo del epílogo) constituyen una aceptación de la conquista y dominación españolas en América como hechos consumados que a pesar de su ilegitimidad de origen no carecen de efectos jurídicos en favor de la nación injustamente conquistadora, igualmente es cierto que Vitoria tampoco considera que esos hechos arbitrarios y violatorios de los derechos humanos y del derecho internacional hayan dado ya lugar, mediante la prescripción positiva que por el solo transcurso del tiempo suele operar en este imperfecto ámbito jurídico, a una situación que deba ser reconocida como de pleno derecho por la comunidad internacional, puesto que no le atribuye a España una soberanía plena sobre las naciones americanas, sino tan sólo -como ya mostré en mi tercera conclusión- una administración condicionada y funcionalmente limitada.

6) Como consecuencia de todo lo anterior, es decir, de que Vitoria no considera la situación concreta de dominación efectiva derivada de la conquista histórica ni como un puro

hecho sin valor jurídico alguno ni como una situación ya completamente saneada con respecto a su falta de legitimación originaria y en la cual los monarcas españoles hayan adquirido por prescripción una soberanía plena sobre los pueblos americanos, resulta obligado admitir que nuestro teólogo-jurista se está refiriendo a una situación muy peculiar, de carácter intermedio, que se justifica por razones esencial, primordial y exclusivamente misionales o pastorales, y que consistiría en la conservación, por parte de los reyes de España, del poder y de las facultades administrativas estrictamente indispensables para velar por los intereses espirituales de la nueva grey integrada por los muchos indios convertidos a la fe de Cristo. Yo por lo menos -parafraseando a Gómez Robledo- no puedo entender de otro modo el párrafo final del epílogo y de toda la Relección de los Indios.

7) Lo que quedará tal vez para siempre en el misterio es lo que Francisco de Vitoria, al escribir y pronunciar estas últimas palabras de su inmortal Relección, tenía en mente (si es que lo tenía) acerca de la forma específica y concreta que a su juicio deberían asumir las limitadas atribuciones administrativo-religiosas de la corona española en el Nuevo Mundo y, sobre todo, acerca de la forma en que dichas atribuciones habrían de ejercerse en la práctica a fin de armonizarlas con el poder soberano que, por reconocimiento implícito del propio Vitoria, conservarían en tal situación los legítimos gobernantes indígenas. He aquí el gran *busillis* de la solución final que, hasta donde yo he alcanzado a entender como fruto de mi

larga y espinosa investigación -que ya por fin toca también a su fin-, sugiere para la polémica y apasionante cuestión indiana el fundador del moderno derecho internacional, que no por ecuánime y discreto en su aguda defensa de los débiles merece menos que otros el agradecido y honroso título de Padre de los Indios.

Con esto termina la parte propiamente demostrativa de este capítulo que he consagrado a la ingente tarea de desenrañar, mediante un balance general de los hallazgos realizados en los capítulos 3 y 4, el verdadero sentir de Francisco de Vitoria sobre la verdadera conquista de América.

Lo que sigue no tiene valor probatorio público, por así decirlo, porque en su tiempo se mantuvo dentro de la esfera de la intimidad del P. Vitoria, pero sí posee una enorme fuerza confirmativa de mi ya probada tesis de que el sabio y virtuoso catedrático salmantino, muy a pesar de su aceptación del concepto teórico de conquista justa, era contrario a la conquista de América por España en concreto, tal como se había producido históricamente y se seguía produciendo en las distintas regiones del Nuevo Continente. Se trata de la carta, ahora ya célebre, escrita por Vitoria el 8 de noviembre de 1534 (poco más de cuatro años antes de pronunciar su primera Relección de los Indios) a su entrañable amigo y compañero de orden religiosa, el P. Miguel de Arcos, a propósito de la salvaje conquista del Perú, consumada exactamente un año antes (el 15 de noviembre de 1533, con la toma de Cuzco).

En dicha carta, escrita en castellano, Vitoria intercala numerosas locuciones y hasta frases completas en latín, a la usanza (supongo) de quienes en su época manejaban constantemente en su trabajo y en su trato cotidiano la dialéctica escolástica. En seguida transcribiré los fragmentos que considero más interesantes de esta epístola, transcribiendo las expresiones latinas tal como las consigna Vitoria y traduciéndolas consecutivamente al español entre corchetes.

En el párrafo inicial, el experimentado catedrático confiesa que, no obstante estar acostumbrado -en virtud de su trabajo- a tratar todo tipo de cosas y de problemas, la reciente conquista del Perú le impresiona vivamente porque se sale de los patrones usuales de la ambición y la brutalidad humanas:

Cuanto al caso del Perú, digo a V.P. que ya, *tam diuturnis studiis, tam multo usu* [de tan prolongados estudios, de tanta experiencia], no me espantan ni me embarazan las cosas que vienen a mis manos, excepto trampas de beneficios y cosas de Indias, que se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas⁶¹⁶.

Los "peruleros" (españoles que regresaban ricos a España como consecuencia de los atropellos y saqueos de la conquista del Perú) y, en general, los que de alguna manera habían re-

616 FRANCISCO DE VITORIA: *Carta al P. Miguel de Arcos sobre Negocios de Indias; Salamanca, 8 de noviembre de 1534; Apéndice I a FRANCISCO DE VITORIA: *Relectio de Indis o Libertad de los Indios* (op. supra cit.), p. 137.*

sultado beneficiarios de aquella gigantesca injusticia, se habían encargado de crear en la península una opinión pública favorable a sus intereses, de tal manera que gente como Vitoria, a la que no se podía hacer comulgar con ruedas de molino y estaba perfectamente consciente de lo que verdaderamente estaba ocurriendo en América bajo capa de guerras justas de conquista, procuraba rehuir el trato con aquellos criminales encumbrados y, por prudencia o incluso por miedo, solía refugiarse en una actitud de fingida ignorancia, hasta que (al menos en el caso de nuestro catedrático), al sentirse acorralada, el sentido de la justicia y la indignación acababan por hacerle soltar la lengua y comprometerse:

Lo que yo suelo hacer es *primum, fugere ab illis* [primeramente, huir de ellos]. (...)

Lo mismo procuro hacer con los peruleros, que aunque no muchos, pero algunos acuden por acá. No exclamo, *nec excito tragoedias* [ni provocho movimientos patéticos] contra los unos y contra los otros, sino, ya que no puedo disimular, ni digo más, sino que *no lo entiendo*, y que no veo bien la seguridad y justicia que hay en ello, que lo consulten con otros que lo entiendan mejor.

Y los unos allegan al Papa, y dicen que sois cismático, porque pones duda en lo que el Papa hace; y los otros allegan al Emperador, que condenáis a su Magestad y que condenáis la conquista de las Indias; y hallan quien los oiga y favorezca. *Itaque fatcor infirmitatem meam* [Y así, confieso mi debilidad], que huyo cuanto puedo de no romper con esta gente. Pero si *omnino* cogor [de plano me veo forzado] a responder categóricamente, al cabo digo lo que siento⁶¹⁷.

Nótese cómo en el tercer párrafo de la cita anterior está perfectamente claro que ya desde entonces Vitoria era acusado de cisma con respecto al Romano Pontífice y de desacato a la autoridad imperial de Carlos V por los que alegaban el poder temporal universal de uno y otro como justos títulos de conquista, porque ya desde entonces, obviamente, nuestro teólogo-jurista, además de condenar la conquista de las Indias en concreto (él mismo confiesa que de eso se le acusaba, y por algo sería, digo yo), mostraba en el plano de los principios teóricos (al considerar en abstracto el problema de la conquista) la imparcialidad y la independencia de criterio frente a los dirigentes supremos de su Iglesia y de su nación que cuatro años después (alrededor del primero de enero de 1539, fecha en que pronunció su primera Relección de los Indios) le llevarían, al refutar los dos primeros títulos ilegítimos, a negar en forma categórica, pública y solemne la pretendida autoridad universal del Emperador y del Papa como títulos justificantes de la conquista de América. Por tanto, hay que leer con suma cautela los pasajes posteriores de esta carta en los que Vitoria da toda la apariencia de reconocer en teoría la soberanía originaria del Emperador hispano sobre los naturales del Perú, su derecho a conquistarlos o más bien someterlos en calidad de súbditos rebeldes (a los que ni siquiera conocía antes de hacerles la guerra), etc., declaraciones todas que, conforme a lo que hago notar líneas arriba, sólo pueden entenderse como alusiones a lo que los mismos peruleros alegaban como justificación de sus actos, o bien como falsos supuestos

teóricos que -sin conceder- Vitoria expresa con el fin de hacer resaltar aún más, por antítesis entre la teoría y la práctica, la injusticia de la conquista histórica del Perú y de las Indias en general (pues un poco más adelante en su carta dice expresamente que las conquistas posteriores a la del Perú han sido todavía más ruines que ésta, lo que ya es mucho decir; y en cuanto a la de México, estoy seguro de que tenía información suficiente para estar convencido de que, ciertamente sin los extremos inauditos de ruindad alcanzados en el Perú, sus compatriotas no se habían comportado precisamente como modelos de justicia y de lealtad frente a sus nobles adversarios).

En el mismo tercer párrafo de la cita que comento, las últimas palabras ("al cabo [al fin] digo lo que siento") son una brevísima y preciosa síntesis, salida de la pluma del propio Francisco de Vitoria, de mi tesis sobre su verdadero sentir acerca de la verdadera conquista de América, sentir que es, patentemente, de total repulsa.

Después de estos comentarios preparatorios, veamos lo que considero más importante del resto de la carta:

Primum omnium [Lo primero de todo], yo no entiendo la justicia de aquella guerra; *nec disputo* [y no discuto] si el Emperador puede conquistar las Indias, que presupono que lo puede hacer strictísimamente. Pero, a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa [Atahualpa], nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningund agravio a los cristianos, ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra. *Sed* [Pero], responden los defensores de los

peruleros, que los soldados ni eran obligados a examinar esto, 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 parar aquí. Yo doy todas las batallas y conquistas por buenas y santas. Pero hase 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, contra gente que realmente ignora la justicia de esa 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 *verissime sunt innocentes quantum attinet ad bellum* [sin la menor duda son inocentes en lo tocante a la guerra]. Y así, *supposita tota justitia belli ex parte hispanorum, non potest bellum ultra procedere* [aun suponiendo que la guerra sea totalmente justa de parte de los españoles, no puede ir más allá la guerra] más de hasta sujetarlos y compelerlos a que resciban por su príncipe al emperador, *in quantum fieri poterit, minimo damno et detrimento illorum* [en la medida de lo posible, con el mínimo daño y detrimento de ellos], y no para robarlos y echarlos a perder, *quantum spectat ad bona temporalia* [en lo que se refiere a sus bienes temporales].

Que la guerra, máxime con los vasallos, hase de tomar y proseguir por bien de los vasallos y no del príncipe, si *quid habet vatum praesagia. id est* [algo valen los presagios de los vates, esto es], los dichos de los santos y doctores. Ni sé por dónde puedan robar y despojar a los tristes de los vencidos de cuanto tienen y no tienen⁶¹⁸.

En los siguientes dos párrafos, con los cuales termino mis citas de esta preciosa carta, vibra como en ninguna otra parte el verdadero Francisco de Vitoria; no el formal y solem-

618 *Ibid.*, p. 138.

ne catedrático institucionalmente obligado a una ecuánime y hasta fría serenidad, sino el hombre justo y justiciero, el ser humano de carne y hueso, con sangre caliente en las venas, que también sabe imprimir a su voz varonil el tono emocional de los profetas iracundos de la verdadera caridad cristiana al estilo del padre Las Casas; en una palabra, el auténtico e insobornable amante de la verdad y la justicia que en un medio casi completamente adverso se siente condenado a reprimir constantemente su santa ira y da ya algunas muestras del desencanto y la tristeza en que se irá sumiendo poco a poco hasta el final de su vida, como afligido testigo del brutal aplastamiento de los ideales éticos y del derecho por la arrolladora fuerza de los hechos históricos que, tomando su principal inspiración e impulso en el inagotable manantial de la codicia humana, estaban transformando la faz de la tierra, al tiempo que, con lujo de crueldad, culturas y naciones enteras quedaban arrasadas y desaparecidas para siempre:

En verdad, si los indios no son hombres, sino monas, *non sunt capaces injuriae* [carecen de capacidad para padecer injusticia]. Pero si son hombres y prójimos, *et quod ipsi prae se ferunt* [y lo que los mismos conquistadores manifiestan], vasallos del emperador, *non video quomodo* [no veo cómo] excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé qué tan grand servicio hagan a su magestad de echarle a perder sus vasallos.

Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vaco, y me lo hoviesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia de estos peruleiros, 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, *etiam in-*

tra Ordinem Praedicatorum [incluso dentro de la Orden de los Predicadores], quien los dé por libres, *immo laudet, et facta, et caedes, et spolia illorum* [y hasta alabe sus hazañas, sus matanzas y sus despojos]⁶¹⁹.

GRAN SINTESIS
DE LA ACTITUD DE VITORIA
ANTE LA CONQUISTA
COMO CONCEPTO Y COMO FENOMENO

- 1) El R.P. Francisco de Vitoria, O.P., sin lugar a dudas, es un hombre sabio, bueno y pacífico que, a pesar de ciertas apariencias, no ama la guerra ni las conquistas.
- 2) Su pensamiento vigoroso, complejo y no pocas veces paradójico es capaz de irradiar intensas luces lo mismo que de proyectar a veces densas sombras, como suele ocurrir con los pensadores de fuerte personalidad.
- 3) Su primera Relección de los Indios es, en cierta forma, como la caja de Pandora, pues de ella pueden salir argumentos en pro y en contra de la conquista, principalmente en el plano teórico o abstracto.
- 4) Por su formación filosófica tradicional, está totalmente imbuido del concepto y los principios de la "guerra justa", teoría muy a tono con su época pero que, a mi juicio, admite sin gran espíritu crítico, no obstante que, según se dice, la adapta creativamente a la nueva realidad histórica.
- 5) Es un apasionado de la verdad y la justicia como principios abstractos, y por esto es implacable cuando su férrea lógica le hace ver que un determinado título de conquista es ilegítimo o no idóneo: así lo proclama sin cortapisas, caiga quien caiga (de Emperadores y Papas para abajo). Su de-

619 *Ibid.*, pp. 138-139.

fensa de los débiles contra los abusos de los poderosos, por tanto, empieza con la demolición de los títulos ilegítimos de conquista.

- 6) Ciertamente no incurre en el ingenuo optimismo de concebir la guerra justa como una especie de ordalía (juicio de Dios) en la que necesariamente haya de salir victorioso el beligerante que tenga la razón y la justicia de su parte. También está bien consciente de que la guerra justa es un recurso completamente inoperante en la práctica cuando la nación ofendida es pequeña y débil en comparación con la autora de la ofensa o injusticia, y no ignora los terribles males que toda guerra -justa o injusta- acarrea, porque es parte de su naturaleza desatar las peores pasiones del hombre y producir gran destrucción material y humana. Sin embargo, la conciencia de todo esto no le conduce (ni podía conducirlo, sobre todo en aquella época) a un rechazo absoluto de la guerra como medio para reparar las injusticias y resolver los conflictos internacionales, sino que tan sólo le mueve (lo que no es poca cosa) a considerar la guerra justa como un último recurso y a exigir la máxima prudencia al tomar la resolución de emprenderla, así como la máxima moderación al llevarla a cabo (moderación que, por otra parte, no debe llegar al extremo de comprometer la victoria, y de aquí, a mi juicio, la esencial barbarie de la guerra), de tal manera que no dé lugar a nuevas injusticias ni provoque mayores males que los que trata de reparar. Así, pues, aun con todas estas limitaciones, condiciones y exigencias, su aceptación de la guerra justa le impide ser un teórico del pacifismo y un opositor absoluto de las conquistas. De hecho, por ejemplo, dejándose arrastrar (muy a la ligera, en mi opinión) por la primera corriente del pensamiento cristiano (la patrística), admite la legitimidad del Imperio Romano, construido principalmente, según él, a base de la reiterada participación de Roma como aliada de otros pueblos en sus guerras justas. Y en términos genera-

les, siempre y cuando se cumplan determinadas condiciones bastante estrictas, se muestra partidario de un colonialismo de tipo paternalista que sea justo y benéfico para todos, pero muy especialmente para los pueblos sujetos a esta clase de tutela o protectorado.

- 7) En consonancia con lo que señalo en el inciso inmediatamente anterior, Vitoria desarrolla su teoría de la conquista justa y del justo colonialismo o imperialismo al exponer los que en abstracto él considera títulos legítimos o idóneos de conquista.
- 8) Uno de sus más graves defectos en el plano teórico consiste en que cuando su lógica de la guerra justa lo lleva a admitir que ésta es procedente en una determinada situación, tiene una marcada tendencia a excederse en sus conclusiones y con demasiada frecuencia, como si se le borrara de la mente la distinción entre uno y otro concepto, justifica conquistas (ocupaciones definitivas) donde sólo debiera justificar simples guerras destinadas a reparar las injusticias (injurias) padecidas, bajo la forma de intervenciones armadas temporales.
- 9) Ese defecto, sin embargo, se compensa ampliamente porque, además de lo que señalo en el inciso 5, es también un apasionado de la verdad y la justicia en las situaciones concretas, lo que (en confirmación de mi hipótesis de trabajo) le impulsa a hacer numerosos pronunciamientos fácticos, casi siempre para delatar la ilegitimidad de conquistas reales o concretas en las que no se cumplieron debidamente los supuestos normativos del justo título teóricamente aplicable.
- 10) El BALANCE GENERAL nos arroja el siguiente saldo:
 - a) El verdadero sentir de Francisco de Vitoria sobre la verdadera conquista de América es decididamente *en contra*, esto es, de *desaprobación* de la justicia y legitimidad de tal fenómeno histórico, no porque sea un teóri-

co del pacifismo o un absoluto opositor de las conquistas y del colonialismo o imperialismo (ver incisos 6 y 7), ni porque no le hubiera gustado demostrar la legitimidad de la conquista y el dominio de su patria en el Nuevo Mundo, sino porque tal conquista y tal dominación, en las condiciones y por la forma en que históricamente se llevaron a cabo, fueron tan arbitrarias y atroces que -valga la expresión- no le dieron tela de donde cortar para su aprobación o justificación concreta. Con esto puedo responder plenamente a la primera gran pregunta o interrogante planteada en mi página 373: ¿Cuál es, al final de cuentas y si eso es posible de determinar, la postura históricamente real de Vitoria frente a la conquista de América, después de discutir en el plano especulativo los quince títulos legítimos e ilegítimos, alegados o alegables? En otras palabras: ¿Estuvo de hecho el gran teólogo-jurista a favor o en contra de la conquista? Y mi respuesta es, en primer lugar, que tras largo -larguísimo- tiempo de investigación, y al final de los varios centenares de páginas en que rindo cuentas de mi ardua y fatigosa labor heurística, me siento autorizado para afirmar, no sin satisfacción, que sí me ha sido posible determinar la postura históricamente real del P. Vitoria frente a la conquista y dominación de América por España después de haber discutido en el plano especulativo y haber expuesto en su primera Relección de los Indios todos los títulos alegados (ilegítimos) o alegables (legítimos); y en segundo lugar, que tal postura es de desaprobación y hasta de disgusto, repugnancia y rechazo, para no hablar de la vergüenza que, como hombre decente, seguramente también sentía (aunque en ninguna parte lo diga expresamente) ante los extremos de desenfreno y salvajismo de que se estaba revelando capaz (sin contar con lo que todavía faltaba) una nación que se decía civilizada y cristiana. En otras palabras, el gran teólogo-jurista estuvo de hecho en contra de la

conquista y la dominación españolas en América, aunque no en la forma abierta y sin reticencias que hubiera sido de desear si una cierta prudencia y diplomacia no le hubieran sido impuestas por su delicada posición de catedrático universitario y de consejero de los gobernantes supremos de su país.

- b) En respuesta a la segunda gran pregunta o interrogante planteada en mi página 373 (¿podrían las conciencias rectas haber encontrado en aquella época o encontrar en nuestros días, en los justos títulos vitorianos, argumentos para aprobar la conquista española de América en tanto que fenómeno histórico, tal como realmente se llevó a cabo?), puedo afirmar, ya sin temor a equivocarme, que los numerosos y exigentes requisitos de validez teórica y de aplicabilidad práctica o concreta (sobre todo el de la recta intención) establecidos por Francisco de Vitoria con respecto a los títulos legítimos de conquista históricamente relevantes o pertinentes en América (todos, menos el tercero y el cuarto), aunados al hecho de que él mismo, en muchos casos, hace expresos pronunciamientos fácticos en contra de la legitimidad de la conquista declarando que dichos requisitos no se cumplieron en la práctica, y en otros deja las puertas abiertas de par en par para que la evidencia de los hechos históricos permita a las conciencias rectas una comprobación relativamente fácil del incumplimiento de tales requisitos, todo ello -repito- hace prácticamente imposible que una conciencia recta y dotada de un cierto grado de agudeza haya encontrado en otras épocas o encuentre en nuestros días, en los justos títulos vitorianos, argumentos para aprobar la conquista y el dominio de España en América en su dimensión real y concreta de fenómenos históricos, existencial e irreversiblemente consumados.

Y ASÍ, CON BASE EN TODAS LAS CONSIDERACIONES, ARGUMENTACIONES Y RELACIONES DE HECHOS HASTA AQUÍ EXPUESTAS, ESTIMO, EN FORMA FUNDADA Y MOTIVADA, QUE MI TESIS HA QUEDADO DEBIDAMENTE PROBADA.

- 0 -

E P Í L O G O

Como he repetido en varios lugares de mi tesis, la conquista española de América y la dominación imperialista que a partir de ese arrollador hecho histórico se estableció y se perpetuó a sangre y fuego en nuestro Continente durante tres largos siglos (cuatro en algunas partes, como Cuba y Puerto Rico), fueron únicas en la milenaria historia universal de la opresión de unos pueblos por otros, gracias a un cierto número de rasgos muy peculiares entre los que destacan especialmente dos que me parecen muy importantes: para empezar, fue la primera (y hasta ahora la única) conquista en que la nación conquistadora, a través de sus inteligencias más brillantes y de sus conciencias más puras, cuestionó nada menos que su derecho de conquista, en un sincero examen de conciencia tan radical que alcanzó la intensidad de un agrio debate: la célebre "polémica indiana", que se prolongó por cuatro décadas y en la que participaron numerosas personalidades, pero cuyos papeles estelares fueron desempeñados, como es bien sabido, por el gran humanista de rabiosa filiación aristotélica Juan Ginés de Sepúlveda, a favor de la conquista, y el encomendero-misionero-obispo fray Bartolomé de las Casas, en contra. En segundo lugar, fue también la primera (y una vez más la única) conquista en que, junto con los fieros conquistadores, llegó una verdadera pléyade de hombres íntegros (la mayoría misioneros, pero también algunos gobernantes) que con más valentía que los más intrépidos conquistadores, en vez de buscar la fortuna y

el poder como el resto de sus compatriotas, consagraron sus vidas con ejemplar abnegación a la heroica defensa de los débiles y los oprimidos, no sólo con su pensamiento y su palabra, sino con su eficaz acción en el terreno de los hechos.

Fray Francisco de Vitoria, desde las aulas universitarias y, sobre todo, desde su residencia en el convento de San Esteban de Salamanca, colaboró directamente en la preparación y selección de numerosos misioneros e incluso algunos intelectuales de primera línea (como fray Alonso de la Veracruz, primer catedrático de filosofía, teología y derecho en la recién fundada Universidad de México) que trabajaron muy activamente en la promoción de la cultura cristiana y en defensa de los derechos humanos en América, y muy particularmente en la Nueva España. Sin embargo, por diversas razones, entre ellas su enorme responsabilidad como titular de la cátedra más importante de la más importante universidad de España (y tal vez del mundo, en aquellos días gloriosos de la cultura hispánica), Vitoria no tuvo la oportunidad de venir a las Indias para poner en práctica las revolucionarias ideas y los nobles sentimientos humanitarios que fueron la inspiración de su admirable docencia salmanticense, que se prolongó durante veinte largos años, de 1526 a 1546, fecha de su muerte. Y qué bueno que así haya sido: que no haya podido o no se le haya ocurrido venir al Nuevo Mundo a misionar, y que se haya quedado por allá a enseñar, que era lo que mejor sabía hacer, según demostró más que sobradamente, dando cátedra de cómo dar cátedra, no sólo a los ávidos estudiantes que atestaban su aula salman-

tina y por falta de cupo se agolpaban fuera de ella para tener el privilegio de oír sus lecciones, sino al mundo entero, que todavía hoy puede, si quiere, seguir escuchando y aprovechando sus imperecederas enseñanzas.

Si la benemérita Universidad de Salamanca en su orgulloso lema se autoproclamaba la primera en todas las ciencias y se gloriaba de centrar su esencia institucional en enseñarlas, Francisco de Vitoria, sin necesidad de proclamarlo, era efectivamente el primero en la primera, como brillante titular de la cátedra de prima de Teología, la de más alto rango en esa extraordinaria casa de estudios y, por tanto, en toda España. Gracias a Vitoria, Salamanca pudo dar proyección universal a su esencial misión de enseñanza, porque si los conquistadores españoles con su reprobable conducta enseñaron al mundo lo que no se debe hacer cuando las naciones poderosas se encuentran con las débiles, los que -tan españoles como los otros- con su apostolado o con sus ideas se convirtieron en luchadores de la justicia y del amor, dieron también a todo el mundo una inolvidable lección sobre lo que se debe hacer en esas circunstancias; y entre los grandes españoles que lucharon por el bien con las armas del pensamiento, el más grande sin duda es nuestro teólogo-jurista, el más célebre catedrático de prima de Teología de todos los tiempos en la gloriosa Universidad de Salamanca, el ingenio que mejor aprovechó para la dilatación del conocimiento humano el magno acontecimiento del encuentro de dos mundos, que le sirvió de ocasión para concebir en forma novedosa y hasta revolucionaria la comunidad mundial y las re-

laciones entre los pueblos de la tierra, con base en los principios -jamás antes intuitos con tanta fuerza y profundidad por mente humana alguna- de la justicia, la solidaridad y la absoluta igualdad jurídica de todas las naciones, independientemente de sus diferencias de tamaño, poderío, cultura y -algo verdaderamente inaudito en su época- credo religioso, imponiendo así, a partir de entonces y para siempre, la noción de una comunidad mundial (*totus orbis*) de carácter secular o laico, fundada exclusivamente en el derecho natural, y dando nacimiento, en consecuencia, al moderno derecho internacional. Con tan memorables proezas de su espíritu excepcional, Vitoria demostró que supo seguir con ejemplar fidelidad su exigente vocación y cumplir con total dignidad el grandioso destino que desde la eternidad le estaba deparado, glorificando de este modo singular a su supremo Hacedor y, seguramente mucho más allá de lo que él mismo hubiera podido sospechar, prestigiando con su sencilla grandeza a la Universidad que le brindó el medio propicio para que sus lecciones y relecciones traspasaran las poéticas riberas del Tormes e iluminaran al mundo, a la patria que permitió a sus afluentes de sangre judía confundirse armónicamente con el río caudaloso de la más noble y gallarda hispanidad, y al género humano que en él modeló, en el más digno y honroso sentido del término, un *hombre* entero de pies a cabeza.

Francisco de Vitoria es uno de esos hombres geniales que aparecen de tarde en tarde en el horizonte de la historia. Siempre es oportuna su aparición; pero lo es sobre todo en momentos de crisis como enviados providenciales para dar solución

a la serie de problemas creados por las injusticias y ambiciones humanas que rompen el equilibrio del orden natural, con la consiguiente cadena de atropellos a los débiles y desvalidos. Si a esto se añade que, conscientes de su alta misión, se esfuerzan por corresponder a ella, su paso por el mundo deja una estela de gratitud y recuerdo que, lejos de extinguirse, crece con los años hasta rayar en la inmortalidad.

He aquí la perspectiva histórica de aquel gran maestro, un poco olvidado en tiempos de abandono, como lo fueron en España los siglos XVII y XVIII, pero que vuelve a revivir con más fuerza en cuanto la crítica reflexiva de la época contemporánea dirige sus miradas hacia la fuente del río caudaloso que fecunda el pensamiento de las normas de convivencia pacífica social e individual⁶²⁰.

En fatal cumplimiento de la ineluctable ley metafísica de la contingencia, la existencia prestada y precaria de todo lo que empieza, tiende irresistiblemente, por la fragilidad de su mísera esencia, a *acabar* (aunque esta pobre tesis, junto con mi pasantía, diera muchas veces la desesperante apariencia de todo lo contrario y amenazara con nunca concluir). Esta ley de nuestro existir, que solemos sentir como dura cuando en el fondo debería sernos reconfortante, no perdonó, naturalmente, al padre Vitoria.

No sabemos aún con certeza, y quizá permanezca para siempre en el misterio, dónde y cuándo vino al mundo aquel niño que por la línea materna muy probablemente pertenecía a la estirpe de Abraham y era miembro de la influyente clase de los conversos, que tantas glorias de la cultura y aun de la espiritualidad cristiana diera a *Sefarad* (España), y al que siglos

620 V. BELTRAN DE HEREDIA: *op. cit.*, p. XIII.

después Marcelino Menéndez y Pelayo honrosamente apodaría "el Sócrates Alavés": ¿Vitoria? ¿Burgos? ¿1480? ¿1483? ¿1486? ¿1492?

El P. Getino, basándose en testimonios de la época, según los cuales Vitoria no vivió ni más de 63 años ni menos de 60, sitúa su nacimiento entre 1483 y 1486⁶²¹. En cambio el P. Beltrán de Heredia, quizá su más minucioso biógrafo en nuestros días, ha ofrecido a la comunidad científica sendas pruebas documentales de las que, a su juicio, se sigue como prácticamente seguro que nuestro ilustre personaje no nació en la capital de la provincia vascongada de Álava (Vitoria), sino en la capital de Castilla la Vieja (Burgos, *Caput Castellae*), hacia 1492⁶²². De haber sido así -no puedo dejar de observarlo-, el nacimiento de Francisco de Vitoria habría coincidido con tres acontecimientos capitales en la historia de su patria, dos de ellos entrañablemente asociados a su persona como individuo y como futuro creador del derecho internacional: la consumación de la Reconquista con la toma de Granada, la expulsión de sus hermanos de raza y el encuentro de dos mundos con el descubrimiento de América. Señalado destino de grandeza, el suyo.

En contraste con las dudas acerca de su origen, conocemos con dolorosa certeza el lugar y fecha de su muerte, al fi-

621 Cfr. L. ALONSO GETINO: citado en forma genérica por A. GOMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, p. IX.

622 Cfr. V. BELTRAN DE HEREDIA: *op. cit.*, pp. XIII-XV.

nal de una larga y penosa enfermedad: Salamanca, España,
12 de agosto de 1546:

La gota, en fin, le aquejó reciamente, sobre todo en sus últimos años, por lo que llegó a serle imposible subir la cuestecilla que media entre el Convento de San Esteban y la Universidad. Y entonces ocurrió lo que nos ha conservado la vieja crónica: "Llegó a tanto extremo el amor que tenía a los discípulos y el deseo grande de que aprovecharan, que cuando ya estaba de todo punto tullido y manco y sin poder menearse y cercado de gravísimos dolores, se hacía llevar a la Universidad en una silla, donde era recibido como padre y maestro y mirado y reverenciado como oráculo".

En estas condiciones, era natural que Vitoria se haya visto obligado a declinar la invitación que tanto el emperador Carlos V como el príncipe heredero don Felipe le hicieron en 1545, para concurrir, como miembro de la delegación española, al Concilio de Trento. Con el deseo del emperador concurría, además, el del romano pontífice, el del papa Paulo III, el cual, ocho años antes, cuando el Concilio iba a reunirse en Mantua, escribió a la Universidad salmantina, pidiéndoles que enviaran a Vitoria, por haber llegado a sus oídos la fama de su alto magisterio: *...de cuius singulari doctrina celebris apud nos fama personat* [de cuya singular doctrina resuena entre nosotros célebre fama]. A tantos y tan altos requerimientos oponía, no obstante, su insalvable veto la naturaleza, por lo que Vitoria hubo de dirigir la siguiente carta de excusa al Príncipe heredero:

"Muy alto y muy poderoso Señor: Yo recibí la cédula de Vuestra Alteza con otra cédula de Su Majestad el Emperador Nuestro Señor, en que Su Majestad me manda que yo vaya a esta santa convocación del Concilio, que con la gracia de Dios se ha de tener en Trento. Demás del servicio que a Su Majestad en este trabajo yo hiciera, que fuera gran buena-ventura y consolación para mí, cierto yo deseara mucho hallarme en esta congregación donde tanto servicio a Dios se espera que se hará y tanto provecho y remedio para toda la cristiandad; pero ibendito Nuestro Señor por todo yo estoy más para caminar para el otro mundo que para ninguna parte de éste; que ha un año que no me puedo menear solo un paso, y con gran trabajo me pueden mudar de un lugar a otro; y vengo de quince en quince días a llegar a punto que por ningún arte me pueden menear, y he estado seis meses como crucificado en una cama. Cierito yo no dejara esta jornada

por ningún trabajo si alguna forma se pudiera tomar en mi ida, pero no la hay. Su Majestad y Su Alteza sean servidos de aceptar mi excusa... Besa los reales pies de Vuestra Alteza, Fray Francisco de Vitoria".

La crucifixión de que habla Vitoria, la crucifixión física, podrá haber sido sólo de sus últimos años. De toda su vida, sin embargo, la crucifixión moral, aquélla de que habló Federico Ozanam al resumir su vocación de escritor y maestro con estas palabras: *Crucifié à ma chaire et à ma plume* [Crucificado en mi cátedra y en mi pluma].

"Sabio, sencillo y santo" describen sus contemporáneos a Vitoria, quien, con gran mansedumbre, soportó sus largos y penosos achaques. Cuando siente llegar el fin, dice a los religiosos que rodean su lecho: "Al Emperador visitan y curan sus criados por su interese; a mí cercanme ángeles por hacer conmigo caridad".

Sobre la muerte misma de Vitoria no me atrevo, como es natural, a decir nada por mí mismo, pero sí pido venia para ensamblar libremente los relatos de las viejas crónicas en la forma siguiente:

"Llegó el plazo de soltar el espíritu de un cuerpo viejo y enfermo y bien trabajado, y que volase a su Hacedor, que experimentó su paciencia para adelantar sus coronas. Rompió Dios sus ataduras y llevóle consigo para verlo cara a cara y penetrar sus secretos mejor que acá los entendía, de sesenta y tres años de edad, a los doce días de agosto, año de 1546, en el octavo día de la fiesta del bienaventurado confesor y padre Santo Domingo. Púsose el sol de Salamanca y de toda España; en suerte secáronse las corrientes caudalosas de aquella fuente clara. Lloráronle los religiosos, la nobleza, los doctores, la Universidad, y todos celebraron sus exequias, llevando su cuerpo en hombros los catedráticos de prima de todas las facultades, y pusieron la luz debajo de la tierra"⁶²³.

...El magisterio vitoriano... está hoy tan actual y tan vivo como cuando por primera vez resonó en los ámbitos de la Universidad salmantina. Por Vitoria, entre otros, pudo decir Cervantes, de la clara ciudad del Tormes, que "enhechiza la voluntad", y no será enmendarle la plana añadir que también el pensamiento"⁶²⁴.

623 A. GOMEZ ROBLEDO: *op. cit.*, pp. XIV-XVI.

624 *Ibid.*, p. LXXXVIII.

POST SCRIPTUM

Después de cerradas mi investigación y mi tesis, no sé si providencial o fatídicamente llegó a mis manos una interesantísima y bien escrita obra de divulgación, de autor español, firmada en Sevilla el 12 de octubre de 1991 y editada al año siguiente en Barcelona, que me pareció no sólo oportuno sino necesario -por imperativos de estricta justicia- citar aquí, aunque fuese bajo la forma de esta especie de postdata, porque en ella se tocan directamente y con una afinidad casi increíble algunas cuestiones a las que hice referencia en ciertas partes de mi trabajo. Hay, sin embargo, algunos puntos en los que este escritor, bien documentado y de mente y pluma muy ágiles, hace unos razonamientos que, si bien es cierto que yo los tuve en cuenta y les reconocí su justo valor, no lo hice en forma tan completa, precisa y contundente como él, y tienen que ver principalmente con el juicio de censura contra España por su intervención en América, que sobre todo últimamente, en las cercanías del V Centenario, se ha vuelto casi una moda en toda América (incluidos los países anglosajones) y en algunos sectores de la misma intelectualidad española.

Tales razonamientos aparecen en la última parte del último capítulo del mencionado libro, bajo el epígrafe de "El anticientenario", donde su autor, después de haber dado a todo lo largo de su obra pruebas más que suficientes (particularmente para un español) de objetiva imparcialidad y hasta de

crudeza al narrar y juzgar el comportamiento de los conquistadores y colonizadores hispanos en el Nuevo Mundo, empieza por describir la forma triunfalista y hasta carnalesca en que se celebró en 1892 el IV Centenario del Descubrimiento:

El Cuarto Centenario fue celebrado en Europa y América en un ambiente de exaltación colombina y orgullo nacional. A decir verdad todavía se glorificaba más la clara figura de la Reina Católica que la del turbio genovés. Hubo un concurso de sonetos a la reina, premiado con mil pesetas, que ganó doña Juana Pacheco, viuda de Zorrilla, con una de las más detestables composiciones de su esposo. Por Madrid desfiló una lucida comparsa de emplumados indios en sayal y esparteñas. Todavía Hollywood no había impuesto la imagen de las vestimentas de ante con largos flecos en las mangas. *Nadie se avergonzaba aún de la obra española en América.* Todo el mundo aplaudía las palabras del cronista López de Gómara: "La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de las Indias"⁶²⁵.

Una sola aclaración, con respecto a lo que transcribí en cursiva: no dudo que en esa época de romántico triunfalismo nadie se avergonzara de ninguna de las muchas malas obras que, junto con las buenas, había hecho España en América, pero no estoy de acuerdo en que hasta entonces nadie se hubiera avergonzado *aún*, porque no todos los españoles habían sido tan inconscientes y superficiales. Recordemos tan sólo a fray Bartolomé, al padre Vitoria y al propio fray Antonio de Montesinos

625 JUAN ESLAVA GALAN: *El Enigma de Colón y los Descubrimientos de América*; Editorial Planeta (Colección Memoria de la Historia), Barcelona, 1992; 1a. reimpr., Editorial Planeta Mexicana, México, noviembre de 1992, pp. 233-234 (la letra cursiva es mía).

(el dominico que con un incendiario sermón encendió la famosa polémica indiana), entre muchos otros, que no se sentían precisamente orgullosos de lo que sus compatriotas estaban haciendo y seguirían indefinidamente haciendo con los desdichados indios. También estoy consciente de que aún hoy son inmensa mayoría los españoles que siguen sin avergonzarse aunque sea un poquito, más por ignorancia que por otra cosa.

Acto seguido señala nuestro autor el enorme contraste entre la atmósfera del Cuarto Centenario y la imperante en las proximidades del Quinto:

(...) Hoy, después de casi dos siglos de sacralización de Colón, asistimos a su acoso y derribo. En Estados Unidos un movimiento *anticentenario* coordina comités de protesta y promueve publicaciones que bajo el lema "*Rethink our history*" denuncian el genocidio del indio americano perpetrado por los colonos blancos y proponen una nueva visión de la colonización de América expurgada del racismo y eurocentrismo de los blancos. Se aduce que aquel continente era un paraíso donde los nativos vivían felices en perfecta armonía con la naturaleza. Los europeos que tomaron a saco el continente y exterminaron la población india perpetraron genocidio y *ecocidio*. Colón no fue más que "un miserable traficante de esclavos... un vagabundo inquieto desprovisto de sentido familiar: ningún afecto para su padre o su madre, débiles vínculos con la esposa o con la amante, apego al hijo solamente como transmisor de su apellido, sin hogar estable... Ni siquiera tenía nombre preciso y fijo porque lo cambiaba según el país donde vivía y al final lo transformó en una firma indescifrable y cabalística... su deseo más fuerte era siempre marchar a otro lugar... Las tribus indígenas fueron sometidas por la arrogancia, la brutalidad y las enfermedades contagiosas de Europa. El regalo de Colón a América fue la esclavitud para aquéllos que salieron a recibirlo".

Tan simplista y maniqueísta revisión de la his-

toria considera al indio un ingenuo salvaje y al europeo un asesino sin escrúpulos⁶²⁶.

Juan Eslava, al fin y al cabo europeo (o español, como se quiera), muy explícitamente tacha de simplismo maniqueísta una "revisión de la historia" que en nada halaga sus naturales sentimientos nacionalistas ni lo mucho o poco que en él, a pesar de su evidente esfuerzo de apertura mental, seguramente queda todavía de blanco eurocentrismo histórico; mas no por humanamente comprensible su juicio deja de ser contradictorio en buena medida, pues él mismo, a lo largo de su apasionante librito, avala esa imagen contradictoria y poco loable del descubridor de América, al que líneas arriba incluso llama "el turbio genovés" (ver la quinta línea de la cita anterior), e igualmente confirma el terrible hecho histórico de la explotación, esclavización y en muchos casos exterminio (aunque no le guste la palabra "genocidio") de las poblaciones indígenas por los invasores europeos. Estoy de acuerdo con él en que es una exageración anticientífica, simplificadora y maniquea establecer una separación químicamente pura entre los absolutamente buenos (los indios), por una parte, y los absolutamente malos (los europeos) por la otra; pero es un hecho incontrastable que los indígenas, con sus humanos vicios y virtudes, eran en general mucho más ingenuos y leales que los europeos, y que sin ser el Nuevo Mundo precisamente un paraíso terrenal del que estaban desterradas la maldad, la injusticia, las guerras,

626 *Ibid.*, p. 234.

el hambre y las enfermedades y en el que todo el mundo había alcanzado altos niveles de bienestar y vivía en la felicidad perfecta, ello no obstante, repito, sus muchos millones de moradores efectivamente vivían (como todos los pueblos tecnológicamente menos evolucionados) en mucho mayor armonía con la naturaleza que los comparativamente más artificiosos y materialistas europeos. Es incuestionable que la mayor ingenuidad y lealtad relativas de los indios fueron uno de los principales factores de su perdición a manos de unos cuantos puñados de aventureros europeos entre los cuales, por desgracia, de hecho predominaban o por lo menos abundaban los asesinos sin escrúpulos (por mucho que yo, al igual que Eslava Galán, estime injusto que esta cualidad se tome como la esencia del europeo de entonces o de cualquier época) y que en términos generales eran hombres astutos y pérfidos que no se detenían ante nada con tal de lograr sus obsesivos propósitos de enriquecimiento, de poder y de gloria, de lo que son elocuentes ejemplos la traición de Cortés y sus secuaces al Emperador Moctezuma II, que los recibió y les brindó hospitalidad no sólo como amigos, sino como dioses, y a sus fidelísimos aliados tlaxcaltecas, a los que luego también sojuzgaron, aunque fuese con menos dureza que a los demás indios de la Nueva España; o la repugnante deslealtad con que Pizarro y su banda de rufianes increíblemente temerarios (eso ni quién lo niegue) sorprendieron la buena fe de su prisionero Atahualpa y tras hacerlo pagar un fabuloso rescate en oro lo "ajusticiaron" con lujo de crueldad, faltando vergonzosamente a la palabra empeñada (y

eso que los españoles, sobre todo los de entonces, se decían muy celosos del honor), lo que puede darnos una escalofriante idea de cuán fementidos y faltos de escrúpulos serían los protagonistas hispanos de las feroces conquistas posteriores a las de México y Perú, que según reconoce con indignación en carta a su amigo el padre Miguel de Arcos el padre Francisco de Vitoria (al que se le "helaba la sangre en el cuerpo" con las noticias que le llegaban de las Indias), fueron todavía "más ruines"⁶²⁷ (y de lo que menos puede acusarse al ecuánime y serenísimo Vitoria es de arrebatos melodramáticos). Por su parte, los colonizadores europeos de Norteamérica, desde que por primera vez echaron pie a tierra a principios del siglo XVII y durante el largo proceso de su incontenible expansión hacia el Sur y hacia el Oeste, en cumplimiento de su "destino manifiesto", aventajaron a sus competidores españoles en astucia, perfidia, falta de escrúpulos y brutalidad, despojando despiadadamente de sus tierras y sus medios de vida a aquellos millones de orgullosos guerreros nómadas, a los que siempre vieron con un asco racista que se resumía admirablemente en la humanitaria, caritativa y civilizadora consigna de que el mejor indio era el indio muerto, y en contra de los cuales organizaron con diabólica frialdad verdaderas cacerías sólo interrumpidas estratégicamente por una serie casi interminable de tratados de paz que en su totalidad, uno tras otro, fueron desvergonzadamente violados por los blancos, ante la atónita

627 Vide *supra*, pp. 530-537.

incredulidad de aquellos "salvajes" que, en esto por lo menos muy por encima de los europeos, eran verdaderos hombres de honor y de palabra que respetaban con ejemplar virilidad sus pactos, máxime cuando habían sido solemnemente sellados con su sangre. Y aquellos colonizadores protestantes eran, por supuesto, cristianísimos, tanto o más que los "papistas" españoles, con la diferencia de que entre ellos no se levantó ninguna voz o acción significativa en contra del genocidio, que se llevó a cabo de modo cuasiperfecto, reduciendo a los contadísimos sobrevivientes de aquellas gallardas naciones de nombres sonoros y evocadores, que antes corrían por sus bosques, praderas y desiertos tan libres como el viento, al humillante confinamiento de miserables "reservaciones" y a la triste condición de atractivos turísticos, hollywoodescamente ridículos y penosos a la vista de quien tenga la más elemental sensibilidad ante la degradación humana y sepa cómo fueron estos hombres hasta hace apenas un siglo.

Así las cosas, me pregunto qué tanto tiene realmente de simplismo maniqueísta la denuncia-protesta del movimiento *anticientenario* estadounidense y sus equivalentes hispanoamericanos. Y en el peor de los casos, no se trataría más que de una continuación, sólo que ahora en sentido contrario y de este lado del Atlántico, del simplismo maniqueísta con que los ensoberbecidos y petulantes europeos durante siglos han visto a los indios americanos por parejo como una chusma de emplumados salvajes que fueron providencialmente salvados de la barbarie por sus cultos y generosos descubridores, en el caso

de la región que cayó bajo el dominio de España, o que no merecían la posesión de tantos recursos naturales inexplorados, en el caso de Norteamérica, y tuvieron que ser eliminados como estorbos para el progreso de la humanidad, como si ellos no formaran parte de ella.

En lo que hasta cierto punto estoy de acuerdo con don Juan Eslava es en que no se debe juzgar con los criterios actuales a los hombres del pasado, como indiscriminadamente hacen los críticos estadounidenses del V Centenario, incurriendo, por añadidura, en la manifiesta injusticia de tratar por igual a los conquistadores hispanos del siglo XVI y a los colonizadores norteamericanos de tres siglos después, y peor aún, en la detestable hipocresía de poner el acento en la censura de la intervención española, haciendo pasar a segundo plano las tropelías más graves aún cometidas por sus propios antepasados:

(...) Se juzga con criterios modernos el comportamiento de unos hombres de mentalidad y principios muy distintos a los nuestros y se mide con el mismo rasero a los conquistadores españoles del siglo XVI y a los colonos anglosajones del XIX, Séptimo de Caballería incluido.

Es injusto equiparar a los acompañantes de Colón, producto de una sociedad medieval que valora en muy poco la vida humana, con los políticos norteamericanos que deciden el expolio y el exterminio sistemático de los pieles rojas. Éstos son ya hombres cultos que han pasado por el tamiz humanizador de la Ilustración; aquéllos eran unos fanáticos ignorantes que todo lo cifraban en el derecho de conquista del valiente que gana honor y hacienda con las armas. *La diferencia estriba quizá en la mentalidad racista de los anglosajones frente a la meramente mercantilista de los latinos. Por eso los españoles produjeron un mestizaje y*

*una nueva comunidad cultural en el solar donde antaño habían florecido las culturas indias, en tanto que los anglosajones se limitaron a transplantar la suya, anulando por completo la autóctona. A pesar de lo cual, en estas vísperas de Centenario las voces que se alzan contra la colonización española resuenan con especial virulencia en Estados Unidos, como ignorando su propia y reciente historia*⁶²⁸.

En la presentación de la cita anterior dije que sólo hasta cierto punto estoy de acuerdo con Eslava Galán en que no se debe juzgar con los criterios y principios de nuestra época la conducta de los hombres de épocas pretéritas, y aquí lo sostengo. En efecto, es muy cierto que nuestros criterios y principios morales han cambiado sensiblemente, se supone que para mejorar, aunque sólo en teoría, por desgracia, porque en la práctica seguimos casi igual, como demuestran los penosos ejemplos de los enfrentamientos "religiosos" en Irlanda del Norte; las devastadoras incursiones en media Europa de los "hooligans", temibles embajadores de la más violenta chabacanería británica; el criminal terrorismo separatista en España; el incontenible imperio de la Mafia en Italia; los rebrotes de xenofobia y racismo "neonazi" en la Alemania reunificada; los feroces enfrentamientos interétnicos en la extinta Unión Soviética y en la también desaparecida Yugoslavia; la violencia étnica y religiosa en la "mística" India; el odio insaciable entre árabes y judíos en el Medio Oriente; la inanición de gran parte del África negra, agravada por la criminal in-

628 J. ESLAVA GALÁN: *op. cit.*, pp. 234-235 (la letra cursiva es mía).

consciencia de las facciones tribales y políticas en pugna; la violencia racial en Sudáfrica; la interminable guerra civil entre musulmanes y cristianos en Líbano; las condiciones in-frahumanas de vida de las grandes mayorías en los países tercermundistas (México entre ellos); las constantes violaciones de los derechos humanos de los indios en Latinoamérica; la perpetuación del racismo y de la discriminación de las minorías étnicas en Estados Unidos, la nación más poderosa y la sociedad más "progresista" del orbe; el envenenamiento de la juventud con las drogas y el irrefrenable crecimiento del narcotráfico transnacional; las guerras petroleras del Golfo Pérsico, emprendidas contra un dictador semidemente entronizado por las mismas potencias occidentales que ahora lo combaten y barnizadas con la legalidad de un dudoso derecho internacional por el Consejo de "Seguridad" de la O.N.U.; la insolencia del sistema judicial estadounidense, que se dice muy celoso de la legalidad en su casa al mismo tiempo que autoriza impúdicamente la violación de la soberanía de otros países, sobre todo si son débiles; la represión y la tortura de los disidentes en casi todo el mundo; etc. A pesar de todas estas inmoralidades, que se entrelazan como eslabones de una interminable cadena, los criterios y principios teóricos -lo repito- han evolucionado, pero no a tal grado (y aquí es donde me aparto de Eslava Galán) que tengamos que ser completamente tolerantes con los hombres del pasado y darles por buenas las acciones que en su propia época eran absolutamente reprobables conforme a elementales normas éticas de todos conocidas, y así tengamos que de-

jar de juzgar injustos a los injustos, ladrones a los ladrones y asesinos a los asesinos, por mucho que hayan vivido a la salida de la "heroica" y poco ilustrada Edad Media. El ambiente y la mentalidad común de su época, conforme al muy trillado pero igualmente válido cliché, puede explicar pero jamás justificar la conducta de aquellos conquistadores, y la mejor prueba de ello es que en su propio tiempo hubo mentes lúcidas que los juzgaron como lo que realmente eran: por ejemplo, cada uno a su estilo, los padres Las Casas y Vitoria. El segundo, en su reveladora carta al P. Arcos (la que acabo de citar cinco páginas atrás) confiesa que se le "hiela la sangre en el cuerpo" cuando oye hablar de las "hazañas" de sus paisanos en las Indias; que no entiende la justicia de aquella guerra (la conquista del Perú, pero nosotros bien entendemos que vale para todas las demás conquistas y colonizaciones efectuadas por todos los europeos en toda América), porque los indios no habían hecho ningún agravio a los cristianos (católicos o protestantes), y por eso con toda razón pensaban que estaban siendo tiranizados por ellos, con el único propósito de robarlos y despojarlos de todo cuanto tenían; que los españoles eran reos de la máxima impiedad y tiranía por tratar como monas (changos) a los indios, que son hombres y, por tanto, prójimos; y, en suma, que afirmar la inocencia de aquellos aventureros, conociendo los hechos, las matanzas y los saqueos que estaban llevando a cabo en contra de inocentes, sería una cosa completamente inhumana y fuera de toda cristiandad. Tan claro como la cristalina luz de su cielo andaluz, Sr. Eslava, y

por eso no estoy de acuerdo con usted en que el abstenerse de juzgar con criterios modernos el comportamiento de aquellos hombres cuyos principios y mentalidad eran, en efecto, muy distintos en muchos aspectos (pero no en todos) a los nuestros, signifique que tengamos que ser más indulgentes de lo que fueron con ellos sus propios contemporáneos, guardadas las justas proporciones, eso sí, entre el Séptimo Cuerpo de Caballería comandado por el General George A. Custer, que no era más que un matón profesional y ventajoso con muchos fusiles y revólveres bajo su mando (quien el domingo 25 de junio de 1876, en Little Big Horn, Montana, recibió por fin su merecido a manos de un ejército de aliados siux, cheyennes, miniconjús o dakotas, hunkpapas, sinarcos y oglalalas, capitaneados por Toro Sentado, Caballo Loco, Gall, Dos Lunas y otros grandes jefes)⁶²⁹, por una parte, y por la otra las reducidas huestes de Cortés o los Trece de la Fama capitaneados por Pizarro, que eran hombres fuera de serie y soldados muy superiores a Custer y sus similares en muchos aspectos, pues en abrumadora inferioridad numérica y con intrepidez sin paralelo enfrentaron riesgos nunca antes asumidos libremente por ejército alguno en la historia universal de las armas (y válgales esto solamente en abono de su hombría, que no de su hombría de bien).

Luego afirma nuestro autor que la actitud de los críticos norteamericanos de la colonización española es una mani-

629 Cfr. GEORGE FRONVAL: *La Fabulosa Historia del Lejano Oeste* (trad. del francés por Jaime Calcedo); Librería Editorial Argos, Barcelona, T. II (1a. ed., abril de 1974), Cap. 14 (*El Último Combate del General George A. Custer*), pp. 84-91.

festación de "papanatismo", y de igualmente papanatas califica a los españoles que comparten tal postura:

El papanatismo inherente a esta postura es compartido por muchos compatriotas nuestros, algunos de ellos intelectuales de cierto prestigio. En el municipio gaditano de Puerto Real se pretende levantar un monumento a "las víctimas de la invasión europea de 1492". Los promotores de la idea se confiesan avergonzados como españoles por su cuota de responsabilidad histórica en el genocidio y explotación del indio. Naturalmente ignoran los aspectos positivos de la colonización. En la misma línea se inscribe la payasada celebrada por una treintena de jóvenes libertarios disfrazados de indios que *okuparon* la catedral de Sevilla el 12 de octubre para escenificar una ceremonia de desagravio al indio frente a la tumba de Colón⁶³⁰.

Aquí hay mucho que puntualizar. Primeramente, más que papanatismo es hipocresía farisaica y falta de vergüenza lo que demuestran los norteamericanos que se ceban en España con sus críticas al colonialismo, teniendo como tienen en casa tanta tela de donde cortar. Ahora bien, si los críticos virulentos a que se refiere Eslava Galán son los descendientes de los indios y de otras minorías explotadas de Estados Unidos, entonces sí que merecen el calificativo de papanatas, porque están vilmente engañados si creen que tienen que volver la mirada a España para encontrar a la responsable histórica de sus males. En cuanto a sus propios compatriotas, creo que el autor de referencia no maneja el mencionado adjetivo con suficiente cuidado. En efecto, merecerían ser tachados de papanatas si el

630 J. ESLAVA GALAN: *op. cit.*, p. 235.

repudio de la actuación de su patria en América fuera tan sólo producto de la imitación de la campaña orquestada por el movimiento anticientenario y los comités de protesta en Estados Unidos, en cuyo caso estaría ocurriendo algo semejante a la oleada de críticas que últimamente se ha levantado, proveniente en buena medida de los países anglosajones y más en particular de Estados Unidos, en contra de la tauromaquia. Estoy convencido de que, en sí misma considerada, la fiesta brava es un espectáculo pedagógica y moralmente poco edificante por su lujo de crueldad (¡lástima que sea tan bella!); pero me disgusta profundamente que tantos de mis compatriotas caigan en la papanatería de dejarse envolver por una retórica inspirada en la "sensibilidad" de una cultura ajena a la nuestra, que sólo por denigrarnos se rasga las vestiduras ante nuestras "salvajes" corridas de toros (que estúpidamente relaciona con el circo romano), al mismo tiempo que fomenta espectáculos aún más salvajes y degradantes, como el boxeo (éste sí, sobre todo el profesional, directamente emparentado con los espectáculos gladiatorios que tanto satisfacían la sed de sangre del populacho romano). Esta clase de críticas, hechas por unos imbéciles que ni siquiera se toman el trabajo de conocer a fondo lo que critican y que lo que primordialmente se proponen es denostar nuestra cultura y no tanto defender los "derechos" de los animales (que bien merecen ser protegidos, pero a los que solamente la ignorancia supina puede ver como titulares de derechos), me orillan a seguir defendiendo lo que ya no quisiera defender. Me imagino que algo así le pasa a don Juan Es-

lava con las críticas y la vergüenza de sus propios paisanos por la intervención de España en América, actitud que en gran parte considera, según parece, influida por la más reciente y malintencionada propaganda antiespañola de los anglosajones, y de ser así, hasta yo estaría de acuerdo con él en no permitir por ningún motivo la erección en Puerto Real ni en ninguna otra parte de España del tal monumento "a las víctimas de la invasión europea de 1492" mientras no se levanten simultáneamente monumentos iguales en las costas de todos los países que, en reñida competencia con España, también sacaron su tajada del gran botín americano, empezando, naturalmente, por el litoral inglés (por decir algo, en las cercanías de Southampton, de donde zarpó en 1620 el Mayflower con su primera remesa de colonos) y siguiendo con los de Francia, Holanda y el propio Portugal.

Sin embargo, también es posible (y me parece incluso más probable) que la actitud revisionista de la actuación de España haya surgido entre esos españoles en forma independiente del extranjero, y en ese caso es una ofensa inmerecida llamarles papanatas. Muy por el contrario, estimo que su valiente postura, abierta a la verdad por penosa que resulte, ya estaba haciendo falta de nuevo en un pueblo que en otros tiempos supo dar lo mismo Corteses y Pizarros que Las Casas y Vitorias. Si al señor Eslava, aun sabiendo todo lo que demuestra saber, le resulta tan difícil pedir perdón, no por culpas suyas como individuo, sino como parte de una conciencia histórica nacional, eso sí que es problema suyo. Pero que deje en paz a los que

son no más papanatas, sino más nobles que él. Yo ni por asomo pienso que las culpas se hereden de padres a hijos, y por tanto estoy perfectamente consciente de que los españoles de hoy, como personas individuales, no le deben ni un centavo de responsabilidad a Hispanoamérica. Pero si es muy natural y hasta legítimo que los individuos, aun sin méritos personales, se enorgullecen de la grandeza de la nación a la que pertenecen (y algo saben de esto los españoles, que durante algunos siglos se han nutrido mentalmente de sus pasadas glorias), también lo es que se avergüencen con dignidad, aunque sin culpa en lo personal, de sus lacras nacionales, sobre todo de las que han dejado profunda huella en la historia del mundo. Y los españoles de hoy que humildemente reconocen su cuota de responsabilidad histórica en el genocidio y explotación del indio no necesariamente ignoran, como afirma sin fundamento alguno el señor Eslava, los "aspectos positivos" de la colonización, máxime cuando una buena parte de esos aspectos no fueron más que nobles intentos de paliar de alguna manera los enormes daños producidos por la propia conquista y colonización. Y si con toda razón se habla de genocidio y hasta de holocausto por el exterminio de seis millones de judíos (y la esencia de esa atrocidad no cambiaría aunque la cifra hubiera sido desmesuradamente inflada con fines propagandísticos, como parece por desgracia lo más probable, porque es un crimen ensuciar la verdad defendiéndola a base de mentiras), todavía con mayor razón puede y debe hablarse muy alto del genocidio del indio americano, porque está plenamente probado que tan sólo en el

primer cuarto de siglo posterior a cada una de las conquistas que se fueron escalonando en el Nuevo Mundo perecieron mucho más, pero muchísimo más de seis millones de indígenas a consecuencia de las mismas guerras, los asesinatos, el hambre, las enfermedades, la esclavización y los trabajos forzados, los suicidios individuales y, sorprendentemente triste, el suicidio como especie, porque hubo regiones en que los indios se abstuvieron deliberadamente de todo trato sexual para no traer al mundo nuevos miembros de su despedazada raza que siguieran padeciendo las mismas vejaciones que ellos. Y si en los antiguos campos de concentración y de exterminio diseminados por media Europa abundan, con la esperanza de que aquello jamás se repita, los monumentos a las víctimas del holocausto, no veo qué tiene de descabellado (de novedoso sí, particularmente en España) el proyecto del monumento en Puerto Real a las víctimas del gran genocidio americano. Y que el señor Eslava Galán lo considere un proyecto de papanatas, me parece, sinceramente, una burla sangrienta y una lamentable falta de respeto.

Después de tanto desacuerdo y tanta crítica, tenía yo que llegar, por fin, a lo que originariamente motivó este añadido de mi tesis: aquello en lo que al principio dije que estoy de acuerdo con el autor de esta pequeña pero valiosa obra que alguien muy cercano puso en mis manos en forma extemporánea pero nada casual. Me refiero a una dolorosa verdad que ya había yo señalado en varias partes de mi trabajo recepcional, a saber: que los sobrevivientes del gran genocidio, nuestros indios, aún hoy, después de casi dos siglos de independencia,

siguen siendo marginados, expoliados, explotados, vejados y humillados igual o peor que bajo el dominio de España (porque los monarcas españoles se preocuparon al menos por expedir ejemplares leyes protectoras de los indios, las celebérrimas Leyes de Indias, que algún bien hicieron aunque muchas veces fueran anuladas en la práctica por los malos españoles de América con el cínico "se acata, pero no se cumple", y también porque durante la dominación española hubo un nutrido y selecto grupo de hombres verdaderamente virtuosos, incluidos entre ellos no pocos virreyes y demás gobernantes, que con eficaces acciones diametralmente opuestas a nuestra actual demagogia indigenista, consagraron su vida, alcanzando muchas veces las alturas del verdadero heroísmo, a mitigar el infortunio de los vencidos y elevar el nivel de vida de los grupos indígenas menos adelantados), lo que nos resta autoridad moral para seguir recriminando a España, como es nuestra machacona costumbre. E igualmente había yo señalado la desconcertante verdad, correlativa de la anterior, de que paradójicamente las voces de recriminación y de protesta que con mayor saña y hasta odio se levantan actualmente desde Hispanoamérica en contra de España no proceden casi nunca de los verdaderos perjudicados por la conquista y la colonización, que son los mestizos y, sobre todo, los indios (porque éstos carecen en general de la instrucción y la conciencia histórica que se requieren para la formulación de este tipo de censuras y protestas), sino casi siempre de los antes llamados criollos, es decir, los que descenden predominantemente de españoles y otros europeos y pertene-

cen casi invariablemente a las clases socioeconómicas dominantes y directamente beneficiarias de la conquista y colonización que tanto satanizan de dientes para afuera, con estériles gritos y lamentaciones de plañideras ridículamente histriónicas que por supuesto no son sinceras en sus alardes de compasión por los verdaderos deudos de aquellos ofendidos de hace siglos, cuya situación de injusticia, heredada ciertamente de España, nosotros -los hispanoamericanos de las clases medias y altas- convenientemente nos hemos encargado de perpetuar y en muchos aspectos agravar, sin dejar de lanzar, no faltaba más, nuestras iracundas miradas y voces de recriminación y de protesta en contra de la Madre Patria⁶³¹.

Tal como dije al principio de esta postdata⁶³², el escritor español cuyas opiniones he venido comentando y criticando, expresa al final de su libro las dos amargas verdades (la verdad no peca, por mucho que incomode) que acabo de reconocer por segunda vez en el largo párrafo precedente, pero él -también lo reconozco- las expone, por lo menos en un aspecto muy específico que yo no había sabido captar, en forma más completa, precisa y contundente que yo, pues afirma que, aun en el falso supuesto de que los pecados y las culpas se heredaran de padres a hijos, a los que hoy en día se debería reprochar por ser los verdaderos herederos del pecado y la culpa de la conquista y colonización españolas en América, somos los

631 Vide *supra*, pp. 485-486 y 437-438 (en este orden).

632 Vide *supra*, p. 551.

hispanoamericanos -cosa en verdad inesperada-, y no los españoles. Y como a lo largo de toda mi tesis he formulado, junto con los merecidos reconocimientos, no pocas críticas y acusaciones (espero que siempre constructivas) en contra de España, es de estricta justicia (y sólo por esto alargué aún más mi tesis) concederle al acusado el derecho a una justa defensa, por lo que aquí y ahora cedo el uso de la palabra a la voz de la España de hoy:

El número de los que reprochan a España las atrocidades de su conquista aumenta, como es lógico, entre los hispanoamericanos. El confuso españolito que se ve en el desagradable trance de ser acusado del genocidio indiano no tuvo, naturalmente, parte alguna en el delito. Ni siquiera sería culpable si el pecado se transmitiera con la sangre, como antiguamente se creía. Él desciende de los españoles que permanecieron en la madre patria. Es su interlocutor, el hispanoamericano vecino de asiento con el que comparte vuelo y conversación, el que desciende de los encomenderos que explotaron al indio y perpetraron cuantos crímenes y genocidios imputa ahora alegremente a su vecino. Y es él, también, el que, conquistada su independencia y después de casi dos siglos de autodeterminación, no parece haber superado el denigrado modelo colonial de explotación interracial que denuncia, ni haber hecho nada por mejorar sustancialmente la existencia del indio⁶³³.

¡Zas! Sonora bofetada, y con guante no muy blanco que digamos, que recibo sumisamente y sin chistar, por la parte que de todo ello pueda tocarme. Dejado de lado el hecho, no tomado aquí en cuenta por este escritor, de que también hay

633 J. ESLAVA GALAN: *op. cit.*, pp. 235-236.

por allá en la Península bastantes españoles (aunque tal vez sean minoría) que descienden de los españoles que regresaron a su patria enriquecidos con el producto de sus abusos en América (no sé si ya desde aquellos siglos se les conocía como "indianos"), y de que no fueron solamente los conquistadores, encomenderos y colonizadores españoles que se quedaron para siempre por acá los que medraron escandalosamente a costillas de los indios, sino que también y sobre todo la España de allá se llevó cuantiosísimas riquezas provenientes del saqueo de los recursos naturales (principalmente el oro y la plata) pertenecientes originariamente a los indios (que no dejaban de ser suyos por el hecho de que entonces no los codiciaran y ni siquiera los apreciaran como los europeos), riquezas que España, por culpa suya y de nadie más, no supo aprovechar, y después, con una torpeza imperdonable, cayó en la más abyecta miseria; sin tomar en cuenta -repito- todas estas omisiones en que descuidada o mañosamente incurre el autor de referencia, sólo para no entrar en una nueva polémica, no puedo dejar de reconocer, sin embargo, que en términos generales está en lo cierto cuando dice que todos los hispanoamericanos que llevamos (y a mucha honra, al menos por lo que a mí respecta) sangre española en las venas descendemos de los abusones colonizadores que explotaron al indio y perpetraron cuantos crímenes y genocidios imputamos ahora a los españoles de la España actual (exceptuados, le aclaro al señor Eslava, los descendientes de los muchos inmigrantes españoles que nos han seguido llegando después de separarnos de la metrópoli y han encontra-

do acá -los que han dejado arrumbada para siempre la odiosa espada del ex conquistador y han sabido agradecer la hospitalidad de nuestras conflictivas pero generosas naciones- un nuevo hogar y una segunda patria). Y sobre todo, también reconozco, y ahora lo hago sin reserva alguna, que *tiene toda la razón del mundo* don Juan Eslava Galán cuando en brillante defensa del honor de su patria, injusta e incesantemente ultrajado desde una veintena de naciones que desde hace casi dos siglos ya no son sus colonias, y en una incontestable acusación lanzada contra las interminables protestas y censuras de que farisaicamente seguimos haciendo objeto a España, afirma (y actuando en suplencia de la queja lo diré todavía más completo que él) que *todos los hispanoamericanos de hoy, y de ninguna manera los habitantes de la España contemporánea, somos los únicos responsables de que los indios de Hispanoamérica sigan igual o incluso peor de lo que estaban bajo el dominio de España, porque no les hemos dedicado más que gestos de hipócrita sensiblería y estériles programas de demagogia indigenista, porque no hemos superado en nada el denigrado modelo colonial de explotación interracial de que tanto acusamos a España, porque no hemos hecho nada efectivo por mejorar substancialmente su existencia y porque ni siquiera hemos logrado reconocer sinceramente -con hechos, no con discursos- su dignidad humana y su calidad de dueños originarios de la tierra donde ahora viven como parias. Es como si todos los españoles nos replicaran a coro, en una fundamentada y merecida reconvención: "Ya es tiempo de que dejéis de fastidiarnos por*

cosas de las que nosotros no tenemos ninguna culpa, y de que os pongáis de una vez por todas a hacer algo positivo por vuestros 'amados' indios, que el buen juez por su casa empieza, y sois solamente vosotros a quienes toca reparar ahora el daño que hicieron vuestros propios antepasados españoles, no los nuestros".

Y al final de cuentas, más allá y por encima de todo frustrante rencor y de toda estéril polémica, sólo queda en pie la gran verdad de los hechos irreversibles que se imponen por sí solos, con todo lo que de bueno y de malo tiene inevitablemente lo humano:

Quizá vaya siendo hora de que el europeo y el americano se alejen de periclitadas ideas imperiales y de estériles triunfalismos y asuman con entereza la defensa de una perdurable obra civilizadora que, a pesar de sus muchas lacras y contradicciones, extendió al continente americano la savia civilizadora de Grecia y Roma de la que se nutre el más fértil y poderoso tronco de la humanidad⁶³⁴.

C O N C L U S I O N E S

PRIMERA PARTE: PREVIAS (HISTORICO-DOCTRINALES)

PRIMERA: Dentro del vastísimo ámbito de la rama del saber humano conocida como filosofía del derecho, el iusnaturalismo o teoría del derecho natural es una corriente a su vez muy amplia y en ciertos aspectos bastante heterogénea, en la cual podemos identificar un buen número de subcorrientes que presentan marcadas diferencias entre sí. Todas ellas, sin embargo, coinciden fundamentalmente en sostener la existencia de un sistema de normas o principios de alguna manera derivados de la naturaleza del hombre y de las cosas, que tienen validez intrínseca, que son los únicos capaces de conferir auténtica validez al derecho positivo y que deben servirle de inspiración en la búsqueda de toda una serie de valores superiores al orden por el orden mismo, entre los cuales corresponde el primado indisputable a una justicia objetiva y eterna de alguna manera, de validez prelegal y supralegal.

SEGUNDA: La ya muy vieja pero nunca desgastada y mucho menos muerta cuestión del derecho natural debe su perenne vitalidad al hecho de que tal sistema normativo, que equivale a la ética social de justicia, constituye el más sólido (o por lo menos el menos débil) criterio definidor y determinador del origen, esencia, validez y sentido del derecho positivo, el cual, divorciado del derecho natural, degenera conceptual y realmente en mera técnica formalmente organizativa cuyo errático rumbo es total y fatalmente determinado por las eventualidades historicosociales, o peor aún, en arbitraria imposición peligrosamente sujeta a los personales intereses y a los cambiantes caprichos del legislador humano, que según la visión positivista no tiene ante sí ninguna exigencia moral ni axiológica objetiva a la cual someterse en el momento crucial de crear el derecho.

TERCERA: El problema del derecho natural es de tanta trascendencia que algunos pensadores iusnaturalistas, como por ejemplo D'Entrèves, lo consideran el problema central de la filosofía del derecho y de la filosofía política misma.

CUARTA: Incluso muchos de los pensadores que se dicen ajenos y hasta contrarios al iusnaturalismo, cuando sinceramente se preocupan por cimentar sobre bases sólidas sus construcciones jurídicas teóricas se comportan como iusnaturalistas camuflados, pues muchas de las cuestiones que pretenden resolver y que designan con nombres novedosos y hasta rimbombantes, son, en substancia, los viejos pero siempre vigentes problemas y temas del derecho natural, tales como la esencia y la definición del derecho, la determinación de sus límites, las condiciones de su validez, las normas de justicia, la equidad, el sentimiento del derecho, el derecho justo, el derecho correcto, los juicios de valor, etc.

QUINTA: De las múltiples subcorrientes o subescuelas en que se divide la varias veces milenaria corriente iusfilosófica del iusnaturalismo, sin duda alguna la más importante y respetable es el *iusnaturalismo escolástico* (dentro del cual se encuadra de lleno el pensamiento de Francisco de Vitoria, al que esta tesis ha sido dedicada), que se ha ganado en buena lid esta primacía absoluta e indiscutible por la heroica perseverancia, la plurisecular continuidad, la inusitada seriedad, la implacable lógica, el férreo rigor metodológico y la excepcional profundidad con que ha sostenido -contra viento y marea- el más elevado concepto y los más puros principios del derecho, tanto natural como positivo. De todas las teorías iusnaturalistas, la escolástica es la única que ha resistido los embates del tiempo y ha sido cultivada ininterrumpidamente desde su nacimiento -hace la friolera de ocho siglos- hasta nuestros días por amplios y respetables sectores de la intelectualidad occidental, superando una y otra vez sus crisis internas y llegando hasta el presente con una vitalidad renovada y pujan-

te, desconcertante perennidad que por sí sola debería bastar para hacer del iusnaturalismo escolástico un fenómeno digno de la más detenida atención, incluso por parte de quienes con ingenuo o maligno prejuicio lo menosprecian por el simple hecho de su vinculación confesional con el catolicismo.

SEXTA: Además de la primacía que, según lo expresado en la quinta conclusión, corresponde entre las distintas teorías del derecho natural al iusnaturalismo escolástico por su intrínseco valor doctrinal y por su plurisecular continuidad, esta doctrina filosófica tiene una primacía específica para nosotros los mexicanos, por nuestra pertenencia a la cultura occidental cristiana en general y a la comunidad cultural hispanoamericana en particular, debido a la decisiva influencia que en la formación de ambas ejerció dicha corriente del pensamiento. En efecto, se puede estar de acuerdo o no con el acervo dogmático del catolicismo, pero no se puede ignorar el hecho de que este gran movimiento religioso y su correspondiente ideario filosófico desempeñaron un papel *esencial* -a veces muy positivo y a veces no tanto, esto último más por factores estructurales o institucionales que doctrinales- en la configuración de la llamada cultura o civilización cristiana occidental, a la que nuestra actual patria fue abruptamente incorporada hace ya casi cinco siglos por la desmedida codicia de los conquistadores españoles y por otra pasión todavía más grande que ésta: el amor de los valientes y abnegados misioneros que, con sus humanas deficiencias y todo, inspirados tanto en los principios evangélicos como en los criterios humanistas de la doctrina escolástica del derecho natural, amortiguaron en mucho el brutal impacto de la conquista sobre los desdichados de los vencidos, que gracias a ellos se salvaron de ser declarados animales.

SEPTIMA: De las distintas etapas y escuelas en que a su vez se subdivide el iusnaturalismo escolástico, sin lugar a dudas la más importante por el grado de madurez alcanzado es la que se conoce como *segunda escolástica, baja escolástica o escolásti-*

ca renacentista (siglos XVI-XVII), que fue *italiana* en sus orígenes, gracias a la meritoria obra de comentaristas y pensadores como Francisco Silvestre de Ferrara (1474-1526) y el Cardenal dominico Tomás de Vio (Cayetano) (1469-1534), pero totalmente *española* en el momento de su máximo esplendor, gracias a los extraordinarios trabajos de una gloriosa pléyade de profundos pensadores hoy universalmente conocidos como los *teólogos-juristas españoles*, por lo que sin faltar a la justicia, la segunda escolástica, baja escolástica o escolástica del Renacimiento puede identificarse casi del todo con la llamada *escuela española del derecho natural*, y más específicamente todavía, *escuela española del derecho internacional*.

OCtava: Dentro de la escuela española del derecho natural o escuela española del derecho internacional, por encima de las cumbres -ya de suyo difíciles de igualar- representadas por figuras como los dominicos Melchor Cano, Domingo de Soto y Domingo Báñez, el franciscano Alfonso de Castro, los juristas (no sacerdotes) Fernando Vázquez de Menchaca y Baltasar de Ayala, los jesuitas Luis de Molina, Juan de Mariana y Gabriel Vázquez, etc., destacan como cimas eminentísimas, al principio y al final de esta cadena casi interminable, el dominico Francisco de Vitoria (1492?-1546) y el jesuita Francisco Suárez (1548-1617); al primero le cupo la gloria de fundar el moderno derecho internacional público, y al segundo la de llevarlo a su máximo desarrollo conceptual, sentando ambos las incommovibles bases sobre las que descansa en nuestros días la regulación jurídica de las relaciones entre los Estados integrantes de la comunidad mundial.

NOVENa: La figura ya inmortal de Francisco de Vitoria se ha ido agigantando cada vez más a partir del momento, relativamente reciente, en que los internacionalistas de todas las tendencias y nacionalidades reconocieron por fin en él, en un acto de elemental justicia, al verdadero fundador de su especialidad, y a medida que han ido descubriendo, cada vez con mayor sorpresa y admiración, que sus sabias enseñanzas constituyen

no sólo una genial anticipación de muchas de las realidades y concepciones que caracterizan a lo que se conoce como la modernidad, sino también una inagotable fuente de inspiración, plena de perenne actualidad, para la construcción de una verdadera *comunidad* internacional, cada vez más unida, más solidaria, más igualitaria y más respetuosa de los derechos y deberes recíprocos de sus miembros.

DECIMA: Si Vitoria, por las razones señaladas en la novena conclusión, es de una constante actualidad en nuestros días, su importancia se acrecienta de manera muy particular en la magna ocasión del *V Centenario del Encuentro de Dos Mundos*, cosa que muy pocos parecen haber notado, tanto entre los partidarios como entre los impugnadores de dicha conmemoración. Tan especial relevancia del pensamiento del inmortal teólogo-jurista y catedrático salmantino en estas fechas se debe al hecho, que no debemos olvidar jamás, de que el descubrimiento del Nuevo Mundo no sólo le sirvió de ocasión para descubrir -inventar- una nueva disciplina jurídica, el moderno derecho internacional público, sino también -algo de proyección quizá menos universal, pero ciertamente de un sentido y un valor más profundamente humanos- para enjuiciar con todo el poderío especulativo de su inteligencia privilegiada y en un acto de honestidad y de valentía sin precedentes en la historia, los supuestos títulos de conquista con que se pretendía justificar y aquéllos que de suyo podrían en teoría legitimar la ocupación de las Indias por España, su patria, y, sobre todo, como ya demostré en el cuerpo de mi tesis y señalaré en las conclusiones centrales de la misma, para tomar en concreto el único partido de que él era capaz: el de la verdad y la justicia, en el brutal enfrentamiento de los débiles con la entonces nación más poderosa de la tierra.

UNDECIMA: La ejemplar actitud de fray Francisco de Vitoria, que lo mismo puede calificarse de idealismo realista que de realismo idealista, debería ser tomada como ejemplo por los fanáticos celebradores e impugnadores que con su falta de equili-

brío y de ponderación convirtieron el V Centenario en ocasión y hasta pretexto para una agria y estéril polémica que produjo entre los mexicanos en particular y los hispanoamericanos en general aún más desunión de la que hemos venido padeciendo desde que, en un estado de absoluta inmadurez ciertamente imputable a España, nos independizamos de ella, movidos más por oscuros intereses ajenos a nosotros (léase el incipiente imperialismo estadounidense) que por nuestra propia decisión, en una coyuntura histórica en la que desafortunadamente tan malo era seguir unidos a nuestra decadente y caótica metrópoli como separarnos de ella. Si los hispanófilos triunfalistas emularan a Vitoria en la serena imparcialidad con que supo buscar al mismo tiempo la verdad y la justicia, dejarían por fin de seguir haciendo daño con su torpe actitud de considerar no sólo justo sino incluso maravillosamente providencial el hecho de la sangrienta conquista y la arbitraria hispanización de América; y si en ello lo imitaran también los indigenistas resentidos y fanáticos, acabarían por admitir de una vez por todas la gran verdad de que por muy crueles y arbitrarias que hayan sido la dominación y la transculturación de las naciones americanas por España, son hechos consumados e irreversibles que forman parte de las raíces mismas de nuestra nacionalidad y cuya presencia e influencia imperecederas resulta pueril negar o ignorar.

DUODECIMA: Dado que Francisco de Vitoria llevó a cabo su enjuiciamiento teórico e histórico -en abstracto y en concreto- del encuentro de dos mundos basándose casi exclusivamente en principios y normas de derecho positivo divino y de derecho natural y de gentes, y oponiéndose a los serviles juristas áulicos que con un enfoque incoherente e injusto pretendían resolver la cuestión indiana aplicando el derecho positivo romano y español (a los que los indios no estaban sujetos), los excelentes resultados obtenidos por el gran teólogo-jurista en cuanto a la verdad y justicia de sus conclusiones constituyen un contundente argumento a favor del iusnaturalismo y en contra del positivismo jurídico, demostrando que este último representa

una visión empobrecedoramente estrecha y esencialmente incompleta del derecho, que adolece de una total impotencia para resolver en forma razonable y adecuada los problemas reales de las relaciones interindividuales e internacionales, sobre todo en situaciones tan delicadas y cruciales como la que surgió del casual descubrimiento de todo un Nuevo Mundo.

DECIMOTERCERA: De la duodécima conclusión se sigue que es muy importante conocer, aunque sólo sea en sus rasgos fundamentales, los antecedentes, origen y desarrollo histórico del iusnaturalismo escolástico y de la doctrina sobre el derecho de gentes, que fueron, junto con la teología escolástica, las más ricas fuentes de inspiración del pensamiento vitoriano y sus más eficaces instrumentos normativos para la solución del problema indiano a través del análisis de todos los títulos que se alegaban o podían alegarse para legitimar la conquista y dominación de América por España.

DECIMOCUARTA: Dentro de la tradición cultural de Occidente, los primeros antecedentes del iusnaturalismo de que tenemos noticia se encuentran en la antiquísima concepción helénica, cantada por Homero (siglo IX A.C.) y Hesíodo (siglo VIII A.C.), según la cual existe una ley vinculada ónticamente a la justicia, fundamento del orden cósmico.

DECIMOQUINTA: En el siglo V A.C., Sófocles (ca. 496-406), en un pasaje ya célebre de su tragedia *Antígona*, expresa con gran claridad una de las más antiguas y grandiosas concepciones del iusnaturalismo teológico, conforme a la cual existen leyes promulgadas por los dioses, no escritas, eternas, inmutables, imborrables, venerables, fincadas en la naturaleza misma del hombre y de las cosas, de justicia absoluta, trascendentes y oponibles a las leyes humanas injustas.

DECIMOSEXTA: En el mismo siglo, los sofistas, típicamente representados, entre otros, por Antifón (segunda mitad del siglo V A.C.), profesaron un iusnaturalismo bastante primitivo y pecu-

liar, de carácter individualista y pragmático, que se basa en el orden prescrito por la naturaleza para criticar las "leyes convencionales" (leyes humanas o derecho positivo), consideradas contrarias por lo general a las necesidades e inclinaciones naturales, cuya satisfacción es indispensable para obtener el provecho personal y vivir verdaderamente bien.

DECINOSEPTIMA: Platón (ca. 427-347 A.C.) supera el particularismo nacionalista de su maestro Sócrates inspirándose en el contraste (establecido en la concepción de los sofistas y en otras anteriores) entre las leyes humanas locales (relativas y cambiantes) y la ley natural (absoluta, inmutable y universal), así como en la antigua noción expresada por los poetas Homero y Hesíodo (ver la decimocuarta conclusión). Así, el maestro de la Academia concibe la justicia como una virtud general que incluye a todas las demás, tanto en lo individual como en lo social, y cuyo objeto consiste en introducir orden y armonía -a imagen y semejanza de los que reinan en el universo y en el mundo superior de las ideas- entre los diversos elementos constitutivos del individuo (racional, fogoso y apetitivo) y de la sociedad (individuos, familias, clases sociales y gobernantes), con el fin de propiciar el desarrollo de la personalidad individual y el bien común del todo social. En cuanto al derecho positivo estatal, Platón sostiene una concepción genética consuetudinaria al afirmar que sus normas deben al mismo tiempo corroborar y guiar las costumbres de cada sociedad, aunque también deben basarse en la razón verdadera y recta, que originariamente proviene de la divinidad, medida de todas las cosas. Sin embargo, algunos intérpretes opinan que el concepto platónico de la justicia es formalista en alto grado, pues la ve como una virtud orientada a la realización de cualquier clase de orden en la coexistencia humana, siempre y cuando ese orden permita a los miembros de un grupo conservar la unidad y obrar con una finalidad común, cualquiera que ésta sea (buena, mala o indiferente).

DECINOCTAVA: Aristóteles (384-322 A.C.), el más directo antecedente pagano de las corrientes tomistas del iusnaturalismo escolástico, fue el primero en formular una teoría considerablemente madura, sistemática y clara del derecho natural. El derecho, para él, no es una técnica con fines meramente formales, sino que está esencialmente destinado a establecer un orden que debe fundarse en una noción racionalmente *objetiva* de la justicia, la que a su vez tiene como fin esencial crear y conservar, en todo o en parte, la felicidad de la comunidad política, que sólo puede alcanzarse mediante la plena realización o perfección de la facultad más específicamente humana, a saber: la razón (como puede verse, aquí se encuentran ya los tres fines esenciales y supremos del derecho que un amplísimo sector del pensamiento jurídico seguirá repitiendo sin cesar a lo largo de los siglos hasta nuestros días: justicia, seguridad jurídica, bien común). Finalmente, el Estagirita distingue nítidamente entre el derecho natural (igual en todas partes, independientemente de las distintas opiniones) y el "derecho convencional-utilitario" o derecho positivo (variable en el espacio y en el tiempo).

DECINONOVENA: La concepción aristotélica de la justicia objetiva y el derecho natural de ella derivado, fue abrazada con verdadero entusiasmo por los estoicos, que la desarrollaron magistralmente hasta producir la teoría iusnaturalista más acabada y admirable de la antigüedad clásica. Según esta sorprendente doctrina, representada principalmente por Zenón de Citio o Kitión (ca. 335-264 A.C.) y Crisipo de Soles (ca. 281-208 A.C.), fundador y sistematizador de la Stoa, respectivamente, existe un orden universal de origen divino en el que los animales participan por medio del instinto, y los hombres por medio de la razón. En el ámbito humano se encuentra una justicia objetivamente racional que debe ser fuente de inspiración y fin esencial del mejor orden jurídico. Así, el derecho humano queda vinculado a la justicia, y ésta a la ley natural, que se identifica con una parte de la Razón Eterna o Ley Divina, absoluta, inmutable, inmanente al mundo y a todas las cosas

(concepción de fuertes connotaciones panteísticas), rectora de toda la naturaleza y del orden cósmico universal. Y algo muy importante en el estoicismo: el conocimiento de esta parte de la Razón Eterna o Ley Divina, a saber, la ley natural (que después se llamará también derecho natural), es accesible a todos los hombres a través de su *recta razón*, que es su característica más específica, por la que todos ellos participan de la naturaleza divina (como hijos de Dios) y gracias a la cual todos los hombres, sin distinción de raza, nacionalidad, cultura, religión, condición social y económica, etc., son no sólo esencialmente iguales, sino *hermanos* (una de las más indiscutibles glorias del pensamiento estoico: su cosmopolitismo o ecumenismo). Sólo cerrando los ojos (y muchos lo han venido haciendo durante siglos) puede dejar de verse que en el estoicismo se encuentran -y no en germen, sino en madurez casi plena- maravillosas y fecundas ideas cuya autoría se atribuirá después indebidamente al cristianismo, tales como (por mencionar tan sólo las aquí reseñadas) las de ley eterna o divina, derecho natural o ley natural como participación de la ley eterna en la criatura racional (piénsese en la definición de Santo Tomás), el carácter de los hombres como hijos de Dios y, por tanto, esencialmente iguales y hermanos entre sí, y, por último, la dimensión ecuménica, católica o universal de la comunidad humana.

VIGESIMA: Marco Tulio Cicerón (106-43 A.C.), gran jurisconsulto y príncipe de los oradores romanos, no fue, ni con mucho, un filósofo profundo ni original, pero sí un eficiente divulgador, de pensamiento ecléctico, y sin duda alguna el más elocuente portavoz de la filosofía estoica, particularmente de su segunda etapa o *Stoa media* (cuyos máximos representantes fueron su maestro Posidonio y Panecio). A él debemos, contenida en un texto que providencialmente se conservó tan sólo en una cita del apologista cristiano Lactancio (ca. 260-340 D.C.), la más bella apología-definición del derecho natural que jamás se haya hecho, con la que nos enseña que la ley natural es una verdadera ley que se identifica con la *recta razón* y que es

acorde a la naturaleza, universal (difundida entre todos los hombres), constante (firme), sempiterna, inmutable, que impone genuinos mandatos y prohibiciones, que por voluntad divina no puede ser substituida por otra ley, ni ser abrogada, derogada o dispensada por ninguna autoridad humana, que está tan clara y firmemente grabada en el corazón del hombre que cada quien puede entenderla sin necesidad de que otro se la explique o interprete, que desobedecerla equivale a huir de sí mismo y despreciar la naturaleza del hombre, haciéndose merecedor de las más severas penas, y, finalmente, que un solo Dios es el autor, dador y árbitro de esta ley, maestro común y gobernador de todos los hombres y todas las naciones. Esta grandiosa visión pagana de un derecho natural inscrito en un orden cósmico o universal de carácter absolutamente teocéntrico (aunque panteísta), conmovedoramente encaminada hacia el monoteísmo, se confirma con deslumbrante claridad en muchos otros pasajes de la vasta obra de Cicerón, en los cuales, entre otras cosas, afirma lo siguiente: el derecho de legítima defensa se funda en una ley (el derecho natural) no escrita, sino constituida en forma natural, no aprendida, ni leída, ni recibida por tradición, sino extraída de la naturaleza misma y de la cual estamos imbuidos; la naturaleza del derecho se deriva de la naturaleza del hombre; la estirpe o raíz del derecho es la naturaleza; la ley natural es la razón suprema confirmada y perfeccionada en la mente del hombre, mandando lo que se debe hacer y prohibiendo lo contrario (recordar de nuevo a Santo Tomás de Aquino); el origen del derecho se deriva de la ley natural, que es la fuerza de la naturaleza, la mente y la razón del hombre prudente, la regla de lo justo y de lo injusto, y que a su vez se deriva de la ley suprema que existe eternamente, antes y por encima de cualquier ley escrita (derecho positivo) y de cualquier Estado; los dioses inmortales gobiernan con su inteligencia, voluntad y poder toda la naturaleza; el hombre es el único ser viviente a quien el dios supremo creó dotado de razón, el atributo más divino de todos; los hombres tienen en común con dios no sólo la razón, sino la recta razón, y con ella la ley, porque la recta razón es la ley; al

compartir los hombres y los dioses una misma ley, también se da entre ellos comunión de justicia y forman parte de una misma comunidad que obedece al dios prepotente; el hombre está formado de un cuerpo mortal y un alma inmortal infundida por dios, gracias a lo cual podemos decir que entre el hombre y la divinidad existe una relación de parentesco consanguíneo comparable a la agnación; etc. Por razones obvias, no puedo evitar la conclusión de que en la filosofía estoica se encuentran, con un grado de madurez bastante considerable (como ya dije al final de la decimonovena conclusión), prácticamente todas las ideas que durante siglos -por error o por manipulación interesada, pero indebidamente en todo caso- han sido consideradas creaciones originales del cristianismo, cuyo verdadero mérito consiste, según lo que estoy afirmando, en haber llevado estas ideas a desarrollos aún mayores y, sobre todo, particularmente durante la etapa primitiva, en haberlas llevado a la práctica con un amor eficazmente operativo y hasta con verdadera pasión, cosa que, en general, no hicieron los estoicos. Por último, debo señalar que Cicerón comparte con los estoicos la convicción de que la esclavitud, aunque sea de derecho de gentes, es contraria al derecho natural, puesto que todos los hombres son por naturaleza esencialmente iguales (en lo cual ya se habían adelantado los sofistas), condena teórica que desgraciadamente no fue adoptada por el cristianismo, así como la idea de que las leyes promulgadas por los gobernantes no son verdadero derecho si se oponen a la ley natural, concepción esencialmente teleológico-axiológica del derecho que arraigará profundamente en la filosofía cristiana, como puede comprobarse, por ejemplo, en San Agustín y en Santo Tomás, para quienes la ley injusta ni siquiera merece el nombre de ley.

VIGESIMOPRIMERA: El naciente cristianismo y posteriormente la poderosa Iglesia Católica y su constelación de extraordinarios pensadores (filósofos, teólogos, juristas, literatos, etc.) hicieron suyo un concepto del derecho natural acerca del cual, gracias a la espléndida labor de profunda continuidad realizada principalmente entre Aristóteles y los estoicos, ya casi

todo había quedado claramente dicho y sólidamente establecido (conforme a lo señalado en mis tres conclusiones inmediatamente anteriores), por lo que, a mi juicio, muy a pesar del sentir popular y aun de la opinión de la inmensa mayoría de los pensadores cristianos de todos los tiempos (incluido el nuestro), es un tópico cada vez menos sostenible el pretendido carácter original y revolucionario del cristianismo en cuanto a las ideas del amor como eje central de las relaciones humanas, de la exaltación de los humildes (incluidos los esclavos), de la igualdad esencial de todos los hombres basada en su comunidad de origen, de naturaleza y de destino gracias a su calidad de hijos legítimos y amados del mismo Padre, y de la catolicidad o universalidad del Evangelio o buena nueva. Como ya indiqué en mi vigésima conclusión (pág. 586), lo que sí hizo el cristianismo, sobre todo el de los primeros tiempos (que indudablemente fue el más puro), fue imprimir un desarrollo aún mayor a las admirables ideas recibidas directamente del estoicismo, enriquecerlas por lo general en aspectos no esenciales sino de matiz, y adaptarlas con gran ingenio a sus dogmas religiosos; y en lo que sí se comportó de modo totalmente novedoso y hasta revolucionario (pero no en sentido sociopolítico) fue en poner puntualmente en práctica estas ideas con ejemplar fervor, en una actitud de congruencia entre el pensamiento y la acción que, salvo raras excepciones, no se dio entre los estoicos.

VIGESIMOSEGUNDA: Otro lugar común que carece por completo de fundamento científico es el afirmar que el cristianismo desplegó una acción revolucionaria en sentido propio, que tuvo por efecto la destrucción de las instituciones sociales y políticas inhumanas del mundo antiguo. En realidad, dichas instituciones jamás fueron atacadas directamente por la nueva religión, debido a que desde su nacimiento y durante casi dos milenios se consideró a sí misma como un movimiento de carácter estrictamente moral, y, por añadidura, con una equivocada visión excesivamente individualista de la moral, lo que la hizo concentrarse exclusivamente en la reforma y santificación de

los individuos, en el marco de instituciones sociales y políticas radicalmente injustas que eran vistas como inevitables por ser consecuencia del pecado, y que a fuerza de ser así explicadas y aceptadas como hechos, mediante un salto lógico casi imperceptible acabaron por ser justificadas en el plano de los principios. Un buen ejemplo de esto es la esclavitud, que muy a pesar de lo que muchos autores católicos han tratado de demostrar falseando los hechos por preocupaciones no científicas sino apologéticas, jamás fue condenada formalmente como institución por la Iglesia, ni tuvo ésta un papel determinante en su desaparición, aunque hay que reconocer que en el terreno de los hechos luchó ardentemente en contra de sus injusticias y abusos más flagrantes e hizo todo lo que pudo por humanizarla y mitigar sus rigores, defendiendo eficazmente, como nadie antes lo había hecho, los derechos religiosos y civiles de los esclavos, reconociendo como matrimonio legítimo su unión conyugal (a la que el derecho romano no confería ningún carácter jurídico y calificaba de simple contubernio), admitiéndolos al sacerdocio, procurando por todos los medios la manumisión del mayor número posible de ellos e influyendo para multiplicar las causas legales de manumisión, etc. En resumen, ante el problema de la esclavitud, el estoicismo acertó en el juicio teórico o de principio al condenar la institución de la esclavitud como contraria a la dignidad humana y al derecho natural, pero falló en la acción, porque nunca hizo nada en concreto por suprimirla ni por humanizarla y mitigar el sufrimiento de los esclavos o lograr su liberación en lo individual; con el cristianismo, en cambio, ocurrió exactamente lo contrario: falló en el juicio teórico o de principio, porque nunca condenó formalmente la esclavitud como institución social, pero acertó en la acción, ya que, aunque en la práctica jamás hizo directamente nada por suprimirla (y en esto coincidió con el estoicismo), sí actuó enérgicamente y en ocasiones hasta con heroísmo por mejorar cada vez más la condición de los esclavos y obtener su libertad a través de la manumisión. Y en el fondo, las actitudes del estoicismo y del cristianismo ante la esclavitud se complementaron mutuamente y a largo pla-

zo acabaron por producir, de modo indirecto pero eficaz, su desaparición definitiva (al menos en las naciones de cultura occidental), pues por una parte el conjunto de la actitud práctica de la Iglesia reveló siempre una viva repugnancia por la esclavitud, lo cual influyó de manera importante para que en la Edad Media se transformara en la institución mitigada de la servidumbre y quedara abolida por lo menos entre cristianos (exceptuados los negros, que ni siquiera mediante su conversión al cristianismo se libraron de esa maldición, que pesó sobre ellos hasta las postrimerías del siglo XIX, con la penosa circunstancia de que en la América española y portuguesa la Iglesia toleró abiertamente esa situación -luchando siempre, eso sí, por hacerla menos dura-, llegándose en algunos casos a extremos tan increíbles como el de fray Bartolomé de las Casas, que para aliviar las penalidades de sus amados indios apoyó la importación de esclavos africanos); y por otra parte, la abolición de la institución de la esclavitud propugnada doctrinalmente por los estoicos como una exigencia de la dignidad humana tuvo el valor intrínseco y la energía suficientes para convertirse en una memorable censura teórica que sobrevivió durante siglos, llegó intacta y fresca hasta el momento de su oportunidad histórica y desempeñó un papel trascendental -aunque pocas veces reconocido justamente- en el proceso casi universal que en el siglo XIX culminó con la abolición definitiva de la esclavitud como institución formalmente aceptada (aunque lamentablemente tengamos que admitir que substancialmente sigue existiendo en nuestros días sutilmente disfrazada bajo nuevas formas de inhumana y anticristiana explotación del hombre por el hombre).

VIGESIMOTERCERA: De la conclusión inmediatamente anterior se desprende que si se quiere seguir hablando del cristianismo como un movimiento subversivo o revolucionario, sólo puede hacerse en un sentido metafórico referido estrictamente a los aspectos religiosos y morales, no a las instituciones sociales, políticas y culturales del mundo antiguo, las cuales se derrumbaron estrepitosamente por su propio peso de decadencia y caducidad,

sin que la nueva religión hiciera directamente nada significativo para provocar o evitar su caída. Sin embargo, no se puede negar que, así entendida, la "subversión" cristiana tuvo el gran acierto de desechar casi todos los elementos caducos del antiguo orden contra el que primero se levantó moralmente, al que después en cierta forma se alió y a cuya decadencia y desaparición finalmente logró sobrevivir, aprovechando de él todo lo que era aprovechable de acuerdo con su nueva concepción del mundo y de la vida.

VIGESIMOCUARTA: El cristianismo, atendida su verdadera esencia, no es, obviamente (aunque la historia parezca desmentirnos, porque no siempre ni para todos resultó así de claro), ni una empresa o sistema con fines de poder económico, social o político, ni una filosofía, sino una *religión*, cuyo único fin esencial y primario consiste en establecer una relación personal entre el hombre y Dios, de acuerdo con un conjunto de verdades que se admiten como reveladas por la divinidad. Ello no obstante, muy pronto (demasiado pronto) asumió los papeles que no debía en los dominios del poder económico-financiero, social y político, alcanzando en todo ello niveles y formas que seguramente ruborizarían a su fundador y lo harían empuñar de nuevo el látigo con santa ira, como en su tiempo hizo contra los cambistas y mercaderes del templo. Sin embargo, entre las transformaciones sufridas por el cristianismo hubo al menos una que indudablemente puede calificarse de positiva, y fue la que consistió en dar lugar en su seno a un riquísimo pensamiento filosófico, destinado a exponer y defender, sobre todo ante los no cristianos, sus creencias y su modo de pensar y de obrar desde un punto de vista puramente racional, sin recurso a argumentos extraídos del dogma revelado; y este sistema de pensamiento puede ser propiamente designado como *filosofía cristiana* en la medida en que las tesis que defiende en forma estrictamente racional (con la sola luz de la razón natural) concuerden y, en algunos casos, hasta corroboren las verdades conocidas por medio de la revelación.

VIGESIMOQUINTA: En el importante y hasta grandioso proceso de transculturación a través del cual el cristianismo heredó casi toda su forma de pensar filosóficamente y muchísimas de sus manifestaciones existenciales y aun religiosas de la Antigüedad pagana, especialmente de la última de sus grandes escuelas o corrientes espirituales, el estoicismo, intervino un factor de enlace cuya imprescindible y decisiva participación, siendo de suyo insoslayable, no siempre ha sido justamente atendida y valorada, a saber: la máxima expresión del genio nacional de Roma, la *jurisprudencia*, entre cuyos más profundos y merecidamente célebres cultivadores se encuentran, pertenecientes a la categoría de los jurisconsultos "antiguos" o "viejos", cuya obra se sitúa en los siglos I A.C. y I D.C., personalidades como Q. Mucio Escévola, su discípulo M. Tulio Cicerón, M. Antístio Labeón, Próculo y Masurio Sabino; y en el grupo de los llamados "clásicos", que florecieron durante la época imperial, aproximadamente del 120 al 230 D.C., P. Juvencio Celso, Salvio Juliano, Gayo, Emilio Papiniano, Domicio Ulpiano, Julio Paulo, Herenio Modestino, etc.; todos los cuales, impregnados de la doctrina estoica del derecho natural, con su lúcido sentido de lo práctico, con su connatural sensibilidad a las exigencias lógicas y de sentido común de las realidades y vivencias cotidianas, expresables mediante la creación y aplicación de un derecho positivo profundamente pragmático y justo a la vez, y con una técnica formal impecable, desempeñaron un inapreciable, esplendoroso y hasta bello papel como puente de comunicación entre el mejor iusnaturalismo de la Antigüedad pagana, el estoico, y la primera filosofía cristiana, que después de algunos retoques no dudó en incorporarlo a su sistema doctrinal. Los más grandes méritos de aquellos genios de la jurisprudencia consistieron en haber adoptado ideas filosóficas ajenas, principalmente las elevadísimas y abstractísimas especulaciones de los estoicos sobre el derecho natural, y haber sabido utilizarlas magistralmente para construir algo muy propio -muy romano- y de mucho mayor eficacia social que las sesudas y profundas lucubraciones metafísicas que le sirvieron como punto de arranque y como fuente de inspiración, a saber:

un imponente sistema de derecho positivo meticulosamente justo en general y flexiblemente práctico al mismo tiempo, desarrollado hasta un grado tal de perfección material y formal que no sólo satisfizo plenamente las necesidades del Estado romano originario como *ius civile* o *ius civitatis* (derecho civil o de la Ciudad), sino que realizó la impresionante hazaña -nunca antes vista y nunca después repetida- de convertirse en el derecho común de un enorme Imperio multinacional y, más tarde, de todo un mundo cultural, llegando su dos veces milenaria influencia hasta nuestros días a través de la supervivencia de casi todos sus principios doctrinales y de muchas de sus normas e instituciones en los actuales sistemas jurídicos de tradición románica, entre ellos, naturalmente, el de nuestra patria.

VIGESIMOSEXTA: La primera filosofía cristiana, producto colateral de la nueva religión surgida en los albores del Imperio romano, es anterior en muchos siglos a la escolástica (nacida en la baja Edad Media) y debe su existencia a la ingente labor de todo un ejército de apologistas, teólogos y filósofos que se nutrieron de la sabiduría pagana y tuvieron la extraordinaria habilidad de transformarla en todo lo necesario para adaptarla perfectamente al espíritu, creencias y sentimientos de su religión. Estos notables pensadores, conocidos como Padres de la Iglesia (Padres orientales, predominantemente griegos, y Padres occidentales o latinos), configuraron y dieron nombre al primer período de la teología y la filosofía cristianas, la Patrística, que floreció del siglo II al VIII (hasta los tiempos de Carlomagno) y tuvo como figura máxima a *San Agustín de Hipona* (el afrorromano Aurelius Augustinus, 354-430), cuyas ideas, vigorosamente plasmadas en un impecable latín tardío, rico en pasajes de gran belleza literaria, reflejan por lo general claras influencias platónicas recibidas a través del neoplatonismo de Plotino. Según la interpretación de Giorgio Del Vecchio, San Agustín, por la tormentosa trayectoria de su evolución intelectual y espiritual y por la difícil época en que le tocó vivir (las invasiones de los bárbaros y la progre-

siva desintegración de su admirado Imperio romano), fue el iniciador de la "línea dura" en el pensamiento cristiano, tanto en cuestiones de teología dogmática y moral (predestinación, condenación eterna de un gran número de pecadores, etc.) como de doctrina jurídico-política, predominando en sus concepciones una visión hosca y catastrófica de las cosas humanas y de la historia, en la que los valores humanos terrenales son sacrificados en aras de la vida trascendente, enfoque que se manifiesta de modo muy especial en la marcada antítesis que establece entre la "ciudad terrena" (el Estado, mal necesario que existe como consecuencia del pecado original y que sólo temporalmente debe ser tolerado) y la "Ciudad de Dios" (la Iglesia o comunidad de los fieles, a cuyos fines está subordinado el Estado, que habrá de desaparecer para que impere solamente la Ciudad de Dios y se restablezca el Reino del Señor). En cuanto al pensamiento agustiniano sobre el derecho en general y el derecho natural en particular, sus ideas fueron casi totalmente calcadas de las de los estoicos, sobre todo en su versión ciceroniana, retocadas con algunas pinceladas platónicas y con oportunas adaptaciones al dogma católico, que se encontraba en pleno proceso de consolidación. En efecto, para el venerable santo de Tagaste (luego Obispo de Hipona) el derecho natural o ley natural se deriva, por participación, de la ley eterna (divina), a la que concibe como la Razón y la Voluntad de Dios, que manda la conservación del orden instituido en su creación y prohíbe su destrucción o alteración. La ley natural es una participación de la ley eterna en el hombre, a través de su razón, ya que se encuentra transcrita en el alma racional (noción típicamente estoica que, como casi todas las demás, también será repetida al pie de la letra por Santo Tomás de Aquino). El derecho positivo o leyes humanas, para ser genuinas leyes, deben inspirarse en la ley natural, única fuente de la verdadera justicia. El papel del derecho positivo consiste en conservar coactivamente el orden y la paz en la comunidad de los hombres, organizada bajo la inspiración del amor. Finalmente, quizá lo más genial de la filosofía jurídica agustiniana sea su concepción del derecho natural como un orden

absoluto pero a la vez adaptable a las cambiantes situaciones y circunstancias de la vida, pues distintas circunstancias y situaciones deben ser reguladas por distintas normas particulares de derecho natural, lo cual está previsto de antemano (y de aquí su carácter absoluto) por la Mente Divina en la ley eterna, teoría impregnada de un sentido de lo histórico casi increíble para su tiempo, que doce siglos más tarde sería brillantemente sistematizada y ampliada por otro gigante del pensamiento universal, el jesuita español Francisco Suárez, y que en pleno siglo XX sigue provocando la sorpresa y la admiración de propios y extraños.

VIGESINOSEPTIMA: Tras tocar a su fin la semibarbarie de la alta Edad Media (siglos V-X), en la que sólo brillaron, como luces excepcionales, primero la patrística y luego el efímero renacimiento carolingio (finales del siglo VIII y principios del IX), a fines del siglo XII ocurrió un hecho trascendental: la recuperación de las obras de Aristóteles, que durante un largo intervalo sólo se habían conocido a través de traducciones y comentarios árabes. Este redescubrimiento fue un factor decisivo para el desarrollo y consolidación de lo que se denomina primera escolástica, alta escolástica o escolástica medieval del apogeo. Este poderoso movimiento renovador de la filosofía cristiana alcanzó su clímax en el siglo XIII y tuvo como figura cimera a *Santo Tomás de Aquino* (1225-1274), autor de una de las más grandiosas, sistemáticas y originales síntesis filosóficas de la historia del pensamiento universal, en la que aprovechó y desarrolló, con crítico sentido de independencia, elementos de casi todos los sistemas precedentes, pero muy particularmente del de Aristóteles. Ante el "Doctor Angélico", verdadero coloso del pensamiento no sólo cristiano, sino universal, palidecen los demás protagonistas de la gloriosa escolástica del siglo XIII, entre los que se cuentan, por mencionar sólo a unos cuantos, pensadores de la talla de San Alberto Magno (maestro de Santo Tomás en París y en Colonia), San Buenaventura, Roger Bacon, Raimundo Lulio, Juan Duns Escoto, etc. Una de las características más notables de esta corriente fue

el gran esfuerzo realizado para poner de acuerdo la filosofía griega (principalmente la aristotélica) con el dogma cristiano, transformación que, llevada a cabo con una insuperable agudeza y habilidad dialéctica (especialmente en el distinguir y subdistinguir), ha sido vista -según el ángulo de mira adoptado- como una adulteración (así, por ejemplo, el profesor Del Vecchio) o como una superación del pensamiento original (como interpretan, por supuesto, los comentaristas católicos). Al igual que en San Agustín, las ideas de Aristóteles y los estoicos se transparentan nítidamente en la grandiosa concepción aquiniana de la ley, que en perfecta concordancia con sus modelos griegos convierte en centro de toda la filosofía del derecho las relaciones entre la razón divina, la ley eterna, la ley o derecho natural y la ley humana o derecho positivo. A mi juicio, para la cabal comprensión de la teoría tomista de la ley son indispensables por lo menos seis nociones fundamentales, mismas que expongo basándome directamente (y, en la medida de lo posible para mi síntesis, al pie de la letra) en los textos del Aquinate: *Ley en sentido amplísimo* (concepto aplicable a todo tipo de ley, tanto en sentido óptico-operativo-descriptivo, o sea, las leyes físicas, naturales o cosmológicas, como en sentido propiamente normativo, referido a la conducta específica de los seres dotados de entendimiento y voluntad, y, por tanto, capaces de obediencia y desobediencia de la ley) es una cierta regla y medida de los actos, conforme a la cual alguien [o algo] es inducido a actuar o es retraído (apartado) de actuar; y se llama "ley" porque viene de "ligar", puesto que obliga [o, en el caso de los irracionales, determina forzosa o necesariamente] a actuar o no actuar. *Ley eterna* es la razón misma de Dios, la cual existe en Él eternamente, y del mismo modo, por ser la razón del creador y príncipe del universo, eternamente preconoce y preordina (previamente conoce y rige o gobierna) las cosas que integran toda la comunidad del universo, porque todas esas cosas, incluso cuando todavía no existen en sí mismas, existen de alguna manera en Dios, en cuanto que son por Él eternamente reconocidas y preordinadas. *Ley temporal* (entendida como realiza-

ción o participación de la ley eterna en las criaturas, tanto irracionales como racionales, existentes de hecho en el tiempo) es la misma ley eterna ya efectivamente impresa en los seres contingentes creados por Dios y, por tanto, temporalmente existentes, por virtud de la cual todos esos seres sometidos a la divina providencia son regulados, regidos o gobernados mediante las connaturales inclinaciones a sus propios actos y fines; la ley eterna se vuelve temporal en las criaturas racionales al serles promulgada a través de su razón (y por esto se trata de una ley propiamente dicha o ley en sentido normativo, perteneciente al mundo del deber ser), mientras que en los seres irracionales de la naturaleza la ley eterna se hace temporal al promulgárseles en forma no racional, mediante la impresión de los principios activos intrínsecos que ciegamente los mueven a sus propios actos y fines, por lo que sólo impropiamente se pueden llamar "leyes" [leyes físicas, naturales o cosmológicas, pertenecientes al mundo del ser], por simple semejanza con las leyes propiamente dichas o leyes normativas. *Ley propiamente dicha o en sentido estricto* (en sentido normativo, es decir, la que es recibida por el sujeto a través del conocimiento racional y constituye lo que actualmente se denomina "mundo del deber ser") sólo puede ser aquella en la que una criatura racional participa intelectual y racionalmente de la ley eterna, precisamente porque la ley es algo que esencialmente pertenece a la razón; teniendo en cuenta las cuatro cuestiones o preguntas fundamentales de las que depende su esencia (¿qué facultad es productora de la ley, la razón o la voluntad?, ¿cuál es el fin esencial de la ley?, ¿quiénes pueden hacer leyes con su razón?, ¿pertenece la promulgación a la esencia de la ley?), la ley propiamente dicha o en sentido estricto (en sentido normativo) se define como una cierta ordenación de la razón para el bien común, promulgada por aquél que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad. *Ley natural o ley moral* (de la que forma parte el derecho natural) es la participación de la ley eterna en la criatura racional; lo cual significa que, entre todos los demás seres creados, la criatura racional está sometida a la divina providencia de un

modo más excelente, en cuanto que ella misma es hecha partícipe de la providencia, cuidando de sí misma y de otros; esto se explica porque la criatura racional tiene muchas cosas en común con las criaturas irracionales, pero también tiene cosas que le son propias o específicas en tanto que racional, y a ello se debe que esté sometida a la ley eterna de los dos modos en que pueden someterse a dicha ley los seres creados, a saber: por una parte, en lo que la criatura racional coincide con los seres irracionales de la naturaleza, participa de la ley eterna por modo de acción y de pasión a través de los principios motores impresos en su naturaleza [principios motores mecánicos o instintivos, de actuación constante, regular, necesaria o inevitable, que actualmente se conocen como leyes físicas, naturales o cosmológicas], y por otra parte, en lo que la criatura racional tiene como propio, es decir, en lo que tiene de específicamente racional, participa de la ley eterna por modo de noción o conocimiento de la misma [conocimiento del que se derivan, para decirlo en el lenguaje moderno, normas naturales propiamente pertenecientes, a diferencia de las leyes físicas, al mundo del deber ser, en cuanto que imponen genuinos deberes que dejan a salvo la libertad psicológica o libre albedrío del sujeto, por lo que dichas normas pueden de hecho ser obedecidas o desobedecidas, o lo que es lo mismo, los deberes que imponen pueden de hecho ser cumplidos o no]. Las normas que la criatura racional así obtiene en forma natural como participación de la ley eterna por modo de conocimiento de la misma, constituyen, obviamente, la ley natural o ley moral [de la que forma parte el derecho natural], a la que [basándose Santo Tomás en un bello error de traducción de la Vulgata latina de San Jerónimo] se refiere el versículo 6 del Salmo 4, que dice: "Grabada está en nosotros la luz de tu rostro, Señor"; como que, por así decirlo, la luz de la razón natural, con la que discernimos lo que es bueno y lo que es malo (función propia de la ley natural), no es otra cosa que una impresión de la luz divina en nosotros. *Ley positiva humana* (en especial el derecho positivo civil o estatal y el derecho de gentes) es el conjunto de disposiciones particulares

inventadas conforme a la razón humana y derivadas, como de principios generales, de los preceptos de la ley natural, cumplidas las demás condiciones que pertenecen a la esencia de la ley, a saber, que se ordenan al bien común, que han sido hechas por la comunidad o por la autoridad que la representa, y que han sido debidamente promulgadas. Las leyes humanas no pueden tener la infalibilidad que tienen las conclusiones demostrativas de las ciencias, ni falta que les hace, porque no es indispensable que toda medida (y la ley es una regla y medida de los actos) sea infalible y cierta de manera omnímoda, sino sólo conforme a lo que sea posible en su género. En cuanto a la relación del derecho positivo humano con la justicia y el derecho natural, Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, asevera que no parece ser ley la que no sea justa, por lo que sólo tendrá fuerza de ley en la medida en que participe de la justicia, y como en las cosas humanas se entiende por justo lo que es recto conforme a la regla de la razón, y la primera regla de la razón es la ley natural [en ella incluido el derecho natural], de aquí se sigue que toda ley puesta por voluntad humana [derecho positivo humano] tendrá el carácter de ley en la medida en que se derive de la ley natural, y si en algo se aparta de ella ya no será ley, sino corrupción de la ley. Ahora bien, los preceptos o normas del derecho positivo humano pueden derivarse de la ley natural [o del derecho natural] de dos modos: por modo de conclusión (como las conclusiones que se extraen de los principios) o por modo de determinación (como determinaciones más particulares o concretas hechas a preceptos más generales o abstractos, eligiendo el legislador humano entre varias soluciones igualmente aptas o válidas en principio para la regulación y solución de una determinada situación o relación social). Por lo que respecta a las cualidades ideales del derecho positivo o ley positiva humana, el Aquinate abraza incondicionalmente (y hace muy bien) la admirable doctrina del gran obispo y sabio visigodo San Isidoro de Sevilla, según el cual dicha ley deberá ser honesta, justa, posible conforme a la naturaleza, apegada a las costumbres de la patria, adecuada al lugar y al tiempo, necesaria, útil;

también clara, para que no contenga nada que conduzca a engaño a causa de su obscuridad; escrita no para el provecho de particular alguno, sino para la utilidad común de los ciudadanos. Por último, debo incluir en esta larga conclusión la clara distinción que Santo Tomás, conforme a su concepción esencialmente moral del derecho, establece entre los términos *ius* y *lex*. Para él, efectivamente, en las relaciones de analogía que se dan entre las distintas acepciones del término "derecho" (*ius*), el analogado principal es *la cosa justa*, o sea, *lo justo en sí*, las relaciones y exigencias objetivas de justicia que brotan del orden metafísico (óntico) de los seres (el hombre y las cosas); y entre los analogados secundarios se encuentran, por mencionar sólo algunos, los significados o acepciones de derecho como ley (conjunto o sistema de normas, actualmente denominado derecho objetivo), derecho como ciencia (la jurisprudencia, en palabras de Santo Tomás), derecho como resolución judicial o sentencia (y en este sentido debe entenderse el conocido aforismo: "*Da mihi factum, dabo tibi ius*"), etc. Como consecuencia de esta visión, el derecho es, hablando con propiedad, lo justo, la cosa justa regulada por la ley, y sólo impropriamente hablando puede usarse el término derecho para significar la ley o derecho objetivo, concepto este último que debe designarse propiamente con la palabra *lex*; así, la ley, precepto o norma (derecho objetivo, ya sea natural o positivo) no es, propiamente hablando, el derecho mismo (la cosa justa o lo justo), sino una constitución, expresión o formulación (escrita, en el caso de la ley positiva) del derecho (es decir, de la cosa justa o de lo justo). Así, pues, de acuerdo con esta noción moral del derecho, que no es exclusiva de Santo Tomás, sino que impera en toda la tradición jurídica hasta la época de la radical transformación de la mentalidad jurídica como consecuencia de las ideas de la Revolución Francesa, entre los distintos significados de la palabra derecho, el analogado principal, como ya dije, no es el derecho objetivo, sino lo justo, de donde se sigue que las normas jurídicas valen principalmente porque formulan exigencias objetivas de justicia derivadas del orden óntico de los seres, y sólo en

segundo lugar por la autoridad de quien las elabora y promulga; en otras palabras, primero se investigaba qué era lo justo en sí, y luego se consideraba lo que decía la autoridad (el legislador humano) sobre el caso. Por el contrario, en la mentalidad jurídica moderna el analogado principal del término "derecho" es el derecho objetivo (enfoque o noción formalista del derecho, que puede llegar a los extremos del positivismo voluntarista), y por eso el jurista de hoy se preocupa principalmente por el derecho objetivo hecho y promulgado por la autoridad, y la consideración de la justicia, cuando se da, ocupa un segundo plano.

VIGESIMOCTAVA: Contrariamente a lo que pudiera suponerse y a lo que parecen afirmar erróneamente algunos autores (como por ejemplo Del Vecchio, que da la impresión de considerarlo exageradamente conservador), Santo Tomás de Aquino sostiene una audaz doctrina de la resistencia al derecho positivo injusto y a los tiranos. En efecto, el Doctor Angélico estima que las leyes positivas humanas pueden ser injustas de dos maneras, a saber: por ser contrarias al bien humano o por ser contrarias al bien divino. Ahora bien, pueden oponerse al bien humano y ser, en consecuencia, injustas, por tres razones: porque no se ordenan al bien común sino a satisfacer la ambición y las ansias de gloria del gobernante; porque son dictadas por alguien que no está facultado para ello o que actúa más allá de las atribuciones que le han sido conferidas; o porque distribuyen en forma inequitativa determinadas cargas entre los miembros de la comunidad, aunque dichas cargas de suyo se ordenen al bien común. En principio, estas "leyes" ni siquiera merecen el nombre de tales, sino que son simples actos arbitrarios de fuerza o de violencia, por lo que no obligan en el fuero de la conciencia ni deben, por tanto, ser obedecidas (resistencia pasiva). Esta es la regla general, y sólo por excepción podrían estas leyes injustas obligar en conciencia y deberían ser obedecidas, a saber, en aquellos casos extremos en los que su desobediencia provocaría escándalo o grave alte-

ración del orden público, lo que acarrearía mayores males que los que se evitarían con la desobediencia (en cuyo caso la obediencia a estas leyes injustas sería un mal menor, y solamente por esto sería obligatoria). Por otra parte, las leyes positivas humanas que son injustas por oponerse al bien divino son aquéllas que inducen a algo que vaya en contra de la ley [positiva] divina, como por ejemplo las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría, y éstas, sin excepción alguna, deben ser desobedecidas (resistencia pasiva absoluta). Así, pues, la postura de Santo Tomás ante el eterno problema del derecho positivo injusto no sólo no es ultraconservadora, sino que puede incluso llegar a situarse en un plano verdaderamente revolucionario, ya que no se limita a defender la resistencia pasiva (desobediencia de las leyes injustas), sino que en situaciones extremas (cuando la injusticia sea muy grave y no exista otro medio o instancia a que apelar) y con determinadas condiciones, sostiene también la licitud de la resistencia activa (recurso a la violencia armada o revolución). En efecto: a) contra las leyes injustas del usurpador (tirano en cuanto al título y en cuanto al régimen, como dirían después los clásicos españoles de la escolástica renacentista, o también gobernante con ilegitimidad de origen y de ejercicio, según ellos mismos), el Doctor Angélico sostiene con toda claridad el derecho de resistencia pasiva y activa, pudiendo lícitamente llegarse, como último recurso, al *tiranicidio* (que puede ser ejecutado por cualquiera, sin necesidad de una delegación por parte de la comunidad, y quien esto haga con el fin de libertar a la patria merece ser alabado y recompensado); y b) contra las leyes injustas del genuino gobernante (tirano solamente en cuanto al régimen, o gobernante con legitimidad de origen pero con ilegitimidad de ejercicio, según la clasificación de los clásicos hispanos), indudablemente el Aquinate considera lícita la resistencia pasiva, y las más recientes investigaciones (particularmente las realizadas por el alemán P. Tischleder) demuestran con seguridad casi completa que en situaciones extremas también admite la licitud de la resistencia activa, llegando incluso a defender, en ciertos casos y

con condiciones más estrictas que contra el usurpador, el mismo *tiranicidio* (en cuanto a la insurrección armada, no queda claro en la doctrina de Santo Tomás quién tiene el derecho de iniciarla -el pueblo en cuanto tal, una determinada parte de él, o cualquier individuo-, pero es razonable interpretar, en armonía con la integridad de la teoría tomista, que el Aquinate reconoce este derecho a cualquier persona que tenga corazón para sentir la miseria de su pueblo oprimido por la tiranía; y por lo que respecta al *tiranicidio*, el Doctor Angélico prohíbe en forma expresa y terminante que se lleve a cabo por autoridad privada, y exige que sea por delegación explícita de la comunidad, pues lo contrario sería altamente peligroso para el pueblo y sus gobernantes, habida cuenta de que los malhechores, so pretexto de *tiranicidio*, estarían de ordinario dispuestos al *magnicidio* con el fin de adueñarse del poder).

VIGESIMONOVENA: Según Del Vecchio, es en la teoría del Estado de Santo Tomás donde resulta más visible la influencia de Aristóteles y se acusa una mayor diferencia con la doctrina de San Agustín. En efecto, para el Aquinate el Estado es un producto natural y necesario, destinado a la satisfacción de las necesidades humanas: se deriva de la naturaleza sociable y social del hombre, y existiría aun independientemente del pecado, porque es una imagen del reino de Dios, con lo cual se rehabilita su concepto, en marcado contraste con la teoría agustiniana, en la que predomina una noción peyorativa y hasta catastrófica del Estado. Sin embargo, en materia de relaciones Iglesia-Estado, Del Vecchio estima que Santo Tomás continúa en la misma línea que San Agustín y tiene una concepción excesivamente teocrática del Estado, al que ve como subordinado a la Iglesia, de la cual es vasallo y a la que debe siempre obedecer, ayudándola para la consecución de sus fines. Un Estado que se resiste a la Iglesia no es legítimo y no debe existir. El Papa, como representante del poder divino, tiene el derecho de castigar y hasta deponer a los soberanos, y puede dispensar a los súbditos del deber de obediencia a éstos, desligándolos

del juramento de fidelidad. Estas ideas tuvieron terribles repercusiones en la historia política de la Edad Media, y dieron lugar, con motivo de la oposición al tomismo político, a la prolongada y no pocas veces sangrienta pugna entre güelfos y gibelinos, que giró alrededor de la interpretación de la famosa alegoría evangélica de las dos espadas instituidas por Dios sobre la cristiandad: la del poder espiritual y la del poder temporal o civil. El partido de los güelfos sostenía, apoyándose en la doctrina de Santo Tomás, que los dos poderes provienen de Dios, pero sólo la Iglesia puede ser intérprete inmediata del querer del Cielo, por lo que el Estado recibe su poder de Dios, pero no inmediatamente sino en forma mediata, a través de la Iglesia, con todo lo que ello implica de injerencia de ésta en los asuntos de aquél. Por el contrario, el partido de los gibelinos, aun admitiendo que los dos poderes provienen de Dios, sostenía que el Estado (representado principalmente por el Sacro Imperio Romano Germánico, continuación del Imperio Romano, el Estado universal y por excelencia) recibe su poder directa e inmediatamente de Dios, por lo que el poder temporal o civil (el del Estado) es independiente del poder espiritual o religioso (el de la Iglesia) y, por lo tanto, paralelo a él.

TRIGESIMA: Recaséns Siches critica a quienes, como su maestro Del Vecchio (sin mencionarlo expresamente), presentan en forma tajante y sin matices una interpretación del concepto tomista del Estado como absolutamente teocrático, y manifiesta que la cuestión debe ser examinada desde distintos puntos de vista, a fin de proceder con verdadero rigor científico y hacer justicia al pensamiento político de Santo Tomás. En esta línea de análisis, Recaséns destaca que el Doctor Angélico, independientemente de su carácter de teólogo, funda perfectamente la autoridad del Estado con la sola luz de la razón natural, es decir, de un modo exclusivamente filosófico, exento de contactos con el dogma revelado y ajeno a los principios de la teología, concibiendo y justificando la esencia y la existencia

del poder temporal o civil con independencia de la jurisdicción espiritual, religiosa o eclesiástica y operando solamente con los conceptos de autoridad y ciudadano, y no con nociones teocráticas y distinciones entre creyentes y no creyentes. Esto, sin embargo, no le impidió profesar, desde otro punto de vista, doctrinas de tipo teológico sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, con la consabida afirmación de la supremacía, en determinados aspectos, del poder espiritual sobre el temporal o civil, de la Iglesia sobre el Estado, del Papa sobre el Emperador. Pero los contenidos religiosos que atribuye al Estado, así como los contenidos políticos que atribuye a la Iglesia, dimanan de puntos de vista dogmáticos, morales y canónicos, no de su estricta teoría del Estado, que es fundamentalmente filosófica. Claro que el carácter sintético de las obras del saber medieval dificulta la separación de estos diversos puntos de vista, pero trabajando con rigor mental y siguiendo un método impuesto por un deber de pulcritud mental y probidad científica, cabe deslindar estas distintas provincias en el pensamiento de Santo Tomás.

TRIGESIMOPRIMERA: Mi propia conclusión acerca de las opuestas posturas de Del Vecchio y Recaséns, es que cada uno tiene su parte de razón. Recaséns, porque con su comprensivo enfoque nos brinda la oportunidad de aprovechar al máximo la estupenda teoría del Estado de Santo Tomás desde un punto de vista estrictamente racional, simplemente depurándola de todos los aspectos y conclusiones que no procedan del razonamiento natural, con lo que pierde el inconveniente de su carácter teocrático, tan molesto sobre todo para la mentalidad de nuestros días. Del Vecchio, por su parte, tiene razón porque, como quiera que sea, no deja de ser puramente metodológica la posibilidad de separar en la teoría del Aquinate las conclusiones de inspiración dogmático-religiosa de las de validez estrictamente filosófica, ya que en la integridad vital de su pensamiento dicha separación es imposible, puesto que, como todos los verdaderos escolásticos, Santo Tomás antepone su calidad

de teólogo a la de filósofo y no puede ni quiere soltar las amarras de su especulación natural, por lo que muchas veces su libertad de pensamiento tiene que ceder ante la imposición del dogma, so pena de aventurarse en los peligrosos terrenos de la herejía. Mi opinión, en apoyo de la postura del maestro Del Vecchio, se confirma porque Santo Tomás fue uno de los más resueltos opositores de la teoría de los dos órdenes, según la cual pueden existir, sobre un mismo objeto, dos verdades divergentes y hasta contradictorias (auténtica verdad cada una de ellas), a saber: la verdad filosófica y la verdad teológica; teoría que efectivamente -y en ello le concedo la razón a Santo Tomás- es absurda, porque rompe con la unidad e identidad del ser y con el principio de no contradicción. Por tanto, de acuerdo con su teoría de la unidad del conocimiento, Santo Tomás sostiene que cuando hay oposición entre las conclusiones de la filosofía y de la teología sobre un mismo objeto o realidad, se debe concluir que hubo error en el proceso filosófico de conocimiento y debe imperar el criterio teológico, que se basa nada menos que en la revelación divina (una mente racionalista y secularizada concluiría exactamente lo contrario). Es precisamente lo que los no escolásticos consideran, con toda razón, uno de los más grandes defectos de este gran sistema filosófico: el principio según el cual la filosofía es sierva de la teología (*Philosophia ancilla Theologiae*). Esta es la razón por la que, independientemente de todas las posibles distinciones o separaciones teóricas señaladas por el maestro Recaséns, la gran verdad es que, en la práctica, la concepción tomista del Estado influyó poderosamente en su propia época y en la posteridad mandando por delante sus tendencias marcadamente teocráticas y sirviendo de apoyo o pretexto doctrinario a lamentables intrusiones y abusos de poder por parte de la Iglesia en terrenos que de hecho no eran los suyos, lo que no podía menos de motivar -y en esto estoy completamente de acuerdo con Del Vecchio- una violenta y justificada oposición al tomismo político y a quienes lo usaban de pretexto, mucho más allá de la genuina intención de Santo Tomás, para la satisfacción de ambiciones personales que poco o nada

tenían que ver con los fines esencialmente espirituales de la Iglesia, oposición doctrinal que muy pronto degeneró en doctrinaria y cristalizó en la ya mencionada pugna política entre güelfos y gibelinos. Cierro esta conclusión haciendo notar que tanto Del Vecchio como su discípulo Recaséns incurren en la deficiencia de no matizar suficientemente su exposición de los aspectos teológico-teocráticos de la teoría tomista del Estado, pues ninguno de los dos deja suficientemente en claro que Santo Tomás no sostiene una teocracia absoluta en la que la Iglesia y su autoridad máxima, el Papa, tengan un poder temporal o político directo sobre la cristiandad, sino que tan sólo admite (lo que por cierto no es poca cosa) el poder temporal indirecto del Sumo Pontífice, que se deriva de su indiscutible poder espiritual sobre los cristianos y se refiere a aquellas cuestiones temporales o civiles que tengan relación con los fines espirituales que constituyen la esencia de la Iglesia. Como tres siglos después sostendrá Francisco de Vitoria, es ésta la interpretación que da el Doctor Angélico a la célebre alegoría de las dos espadas que Cristo entregó a su Vicario: una es la de la potestad espiritual, y la otra es la de la potestad temporal indirecta que de aquélla se deriva.

TRIGESIMOSEGUNDA: No obstante que Del Vecchio, con su inconfundible mentalidad neokantiana, critica la filosofía jurídico-política de Santo Tomás porque -a su juicio- habla mucho más de autoridad que de libertad, por lo que en dicha teoría predomina la heteronomía sobre la autonomía, tanto en la razón (como sujeto de conocimiento) como en la voluntad (como sujeto de acciones), tal crítica, aparte de que (desde el punto de vista de mi muy personal convicción) plantea como fundamento de la dignidad y libertad del hombre una autonomía absoluta que como criatura no puede tener, me parece injusta porque da la impresión de atribuir a la teoría del derecho y del Estado de Santo Tomás un carácter totalitario y represivo, sin tomar en cuenta la profunda vocación libertaria (no inmoderadamente liberal) en que se inspiran su abierta defensa de la resistencia pasiva

y activa contra los tiranos (desobediencia de las "leyes" injustas, revolución, tiranicidio) y, sobre todo, su admirable teoría de la *soberanía del pueblo*, que lo convierte en uno de los más importantes precursores de la moderna democracia representativa, revolucionaria idea injustamente atribuida a los filósofos de la Ilustración francesa (siguiendo la odiosa costumbre imperante en los medios acatólicos y anticatólicos). Santo Tomás de Aquino, en efecto, tal como brillantemente y en un encomiable acto de justicia expone el maestro Recaséns, nos enseña que el Estado posee una magnitud propia, distinta de la de los individuos que lo forman (personalidad moral del Estado), de donde se sigue que el poder de hacer las leyes no puede pertenecer a una esfera privada, sino que ha de estar en manos de una autoridad pública. Esto se confirma porque *el fin esencial de la ley es el bien común, y por ello solamente la comunidad entera o la persona oficialmente delegada por ésta pueden tener la capacidad de hacer leyes*. Hablando en términos más generales, como el poder del Estado sólo encuentra su justificación en la búsqueda del fin específico de la comunidad política, que es el bien común, de aquí se sigue que, por derecho natural, *el poder del Estado o poder político sólo puede ser atribuido, como titular originario, al todo social o comunidad política*; lo cual es perfectamente lógico, porque en todas las demás cuestiones o materias, la capacidad y el acto de ordenar hacia el fin le corresponden precisamente a aquél de quien por naturaleza es propio tal fin; y por eso Santo Tomás, cuando se pregunta a quién le corresponde ordenar hacia el bien común, responde que ordenar algo hacia el bien común le corresponde a toda la multitud, de donde se desprende que también a toda la multitud o comunidad política pertenece originariamente el poder público, cuya existencia se justifica únicamente como medio para la consecución del bien común, que por naturaleza no es el fin de los gobernantes, sino solamente del todo social. Ahora bien, el que la soberanía pertenezca originariamente al todo social [al pueblo], no impide que éste pueda hacerse representar por una o varias personas individuales, siempre y cuando esta representación o delegación se otorgue

mediante un libre contrato [expreso o tácito], llamado "pacto político" o "pacto de sujeción", el que jamás implicará una renuncia de ese derecho de la comunidad a ser ella sola el titular primario del poder. Consecuentemente, la autoridad de los gobernantes sobre el pueblo se funda en su calidad de representantes o delegados del mismo, no en un título personal propio, y por eso deben siempre actuar haciendo las veces de toda la comunidad, como simples administradores de este inalienable derecho del pueblo. La doctrina de Santo Tomás, pues, contradice abiertamente las teorías absolutistas, según las cuales el monarca recibe el poder directamente de Dios (y, por supuesto, sólo a Él debe rendir cuentas de su ejercicio). El Doctor Angélico, por su parte, sin dejar de sostener que todo poder proviene de Dios, admite que el monarca (o cualquier otro tipo de gobernante) recibe el poder efectivamente de Dios, pero no en forma directa, sino indirecta, a través del pueblo, a quien Dios lo entrega como primer titular en la tierra. Finalmente, aun cuando el derecho natural no prescribe como obligatoria ninguna de las formas puras de gobierno en particular, por lo que todas ellas son potencialmente lícitas, Santo Tomás se inclina de hecho por una interesante combinación de monarquía, aristocracia y democracia, a saber, por una monarquía electiva en la cual, junto al rey y subordinado al mismo, habría un senado aristocrático (en su mejor sentido) y en la que el factor democrático tendría cabida confiriendo al pueblo el derecho de elegir al monarca y a los miembros del senado.

TRIGESIMOTERCERA: Durante los siglos XIV y XV se dio una etapa de franca decadencia de la filosofía escolástica, que vio dramáticamente acentuadas sus divisiones internas y acabó por caer bajo el dominio casi absoluto de la poderosa corriente nominalista iniciada por el controvertido Guillermo de Ockham (ca. 1295-1349) y continuada por los demás partidarios de la llamada "vía moderna", que tuvo sin duda aspectos interesantes y hasta positivos, pero finalmente degeneró en un detestable culto al sofisma y a la palabrería sin contenido ni sentido.

TRIGESIMOCUARTA: En los primeros años del siglo XVI se produjo un extraordinario renacimiento de la filosofía católica que dio lugar a una luminosa etapa que duró todo ese siglo y parte del XVII y se conoce como *segunda escolástica, baja escolástica o escolástica renacentista*. Este movimiento de profunda renovación, como ya señalé, se inició en Italia gracias a los trabajos de notables intelectuales y comentaristas entre los que destacan de manera muy especial Francisco Silvestre de Ferrara y el gran Cayetano (Tomás de Vio), pero alcanzó su máximo desarrollo y esplendor en España con las sucesivas generaciones de genios hoy universalmente conocidos como los teólogos-juristas españoles, cuyas figuras supremas son, sin lugar a dudas, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, a quienes respectivamente corresponde (y no al protestante holandés Hugo Grocio, como por fin ha sido mundialmente reconocido en un acto de elemental justicia que tardó siglos en llegar) la gloria de haber fundado y desarrollado, a partir del tradicional derecho de gentes, el moderno derecho internacional público (ver conclusiones séptima, octava y novena, págs. 577-579).

TRIGESIMOQUINTA: El pensamiento iusnaturalista de la escolástica renacentista (esplendorosa etapa que se identifica casi totalmente con la *escuela española del derecho natural y del derecho internacional*) desempeñó un papel muy importante en el proceso de gestación de las actuales nacionalidades hispanoamericanas, pero sobre todo durante el brutal enfrentamiento material y cultural que significaron el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo por España, pues sólo en la inspiración de un ardiente amor evangélico y de los más sólidos principios humanistas de la doctrina escolástica del derecho natural puede encontrarse la explicación de la entereza sobrehumana con que un nutrido grupo de españoles ejemplares (casi todos ellos clérigos regulares pertenecientes principalmente a las beneméritas órdenes de San Francisco, Santo Domingo, San Agustín y San Ignacio de Loyola, dos de ellos igualmente españoles), a pesar de haber sido -por su peculiar mentalidad re-

ligiosa tan a tono con la intolerancia de su época- un factor determinante en el lamentable proceso de destrucción de las grandes culturas indígenas, se consagraron en cuerpo y alma a defender a los indios de los innumerables crímenes y abusos perpetrados en contra de ellos por los conquistadores y colonizadores, entre los cuales la codicia y la inhumanidad llegaron al extremo de pretender en serio que oficialmente se les declarara irracionales, diabólico designio que fracasó gracias a la oportuna y enérgica intervención de sus compatriotas religiosos, que no se conformaron con trabajar sin descanso y de mil maneras para hacer menos dura la triste suerte de los grandes vencidos (ver la sexta conclusión, pág. 577), sino que en la ardua tarea de civilizar a las muchas naciones indudablemente bárbaras que también existían en América realizaron proezas y alcanzaron niveles de energía, tenacidad, resistencia y heroísmo que resultan incomprensibles para la mentalidad de nuestros días y seguramente jamás habrán de repetirse en la historia del mundo, simplemente porque aquellos infatigables misioneros-civilizadores que recorrían casi siempre a pie cientos y aun miles de kilómetros por regiones inhóspitas y pobladas de tribus salvajes y feroces para llevar, a unos desconocidos en los que según el intachable testimonio de su vida veían auténticos semejantes, formas más humanas de vida y la luz de un Evangelio en el que -a diferencia de tantos otros, incluso clérigos- creían con apasionada sinceridad, pertenecían a una raza de hombres verdaderamente superiores que por desgracia parece extinguida para siempre.

TRIGESIMOSEXTA: Los principios evangélicos en su interpretación más genuina y el auténtico humanismo cristiano nutrido del iusnaturalismo escolástico renacentista, que fueron la inagotable fuente de inspiración y de energía de los heroicos misioneros-civilizadores enviados a las Indias por España, lo fueron también de los ilustres intelectuales españoles que desde las más prestigiadas e influyentes tribunas de su patria asumieron con su palabra y con su pluma la valiente defensa de los naturales de América. Sin lugar a dudas, la quintaesencia

de aquella preclara intelectualidad hispana imparcialmente consciente de sus deberes para con la verdad y la justicia, muy por encima de sus muy humanos sentimientos nacionalistas, fue el dominico fray Francisco de Vitoria, el espíritu de su tiempo que de modo más sereno y certero supo estar a la altura de la profunda y crítica transformación histórica provocada por el descubrimiento de América, tomándola simultáneamente como irrepetible ocasión para defender inteligentemente la causa de los débiles frente a los poderosos mediante la discusión académica de todos los títulos de conquista alegados y alegables por España, lo mismo que para transformar radicalmente el viejo derecho de gentes y sacar de él, de una vez y para siempre, el verdadero derecho internacional público, dando así paso a la modernidad jurídica en el campo de las relaciones entre los Estados soberanos integrantes de una comunidad mundial (su genial *totus orbis*) que, superando revolucionariamente la noción medieval de "Cristiandad", concibió en forma laica o secularizada, con fundamento tan sólo en el derecho natural y de gentes, de tal manera que todas las naciones de la tierra, sin importar sus diferencias de tamaño, poderío, cultura y religión, quedaran -cosa antes impensable- en un plano de absoluta igualdad jurídica y de solidaria apertura a la cooperación internacional (ver conclusiones octava a decimotercera, págs. 578-581).

TRIGESIMOSEPTIMA: La segunda escolástica, baja escolástica o escolástica renacentista, o lo que es casi lo mismo, la escuela española del derecho natural e internacional, fue llevada a su punto de máximo desarrollo por el jesuita granadino *Francisco Suárez* (1548-1617), muy probablemente descendiente, al igual que Vitoria (por lo menos en parte), de judíos conversos, una de las figuras cumbre del pensamiento universal e indiscutiblemente el más completo y profundo pensador producido por España en toda su historia, que fue notable como teólogo y como cultivador de prácticamente todas las ramas de la filosofía, pero que alcanzó alturas de genio insuperable en metafísica,

sica y en filosofía jurídica y política, y que produjo dentro de la filosofía escolástica una original, poderosa y enriquecedora corriente conocida como suarismo o suarecianismo, misma que desde principios de nuestro siglo ha sido reprimida en aras del tomismo por decreto pontificio, con una manifiesta e inexplicable falta de respeto por la libertad de pensamiento (máxime cuando éste no tiene nada de herético, pues por algo el Papa Paulo V, contemporáneo de Suárez, lo llamó "Doctor Eximio y Piadoso"), corriente de la que me considero uno de los más modestos pero convencidos (y quizás últimos) seguidores.

TRIGESINOCTAVA: La escolástica renacentista española en general y Francisco Suárez en particular ejercieron ciertamente en la filosofía europea de siglos posteriores una influencia mucho más profunda de lo que hasta hace apenas algunas décadas se había venido suponiendo injustamente a causa de la incomprensión y del prejuicio (tal como ahora admiten incluso historiadores alemanes como Hirschberger), pero también es cierto que, por el extraordinario grado de perfección que alcanzó en su mejor momento, esta corriente estaba llamada a representar en el pensamiento europeo posterior un papel mucho más importante y decisivo del que realmente tuvo, con lo que habría colaborado eficazmente al desarrollo y fortalecimiento de los innegables logros filosóficos y científicos que después se obtuvieron, así como a la prevención de las desviaciones positivistas que en el siglo XIX tan gravemente obstaculizaron el avance de la filosofía en general y de la filosofía del derecho en particular. El hecho es que con la muerte de Suárez, en el primer cuarto del siglo XVII, se cerró definitivamente la gloriosa etapa de la que él había sido brillante culminación, y la filosofía escolástica cayó en todo el mundo en la decadencia más profunda y prolongada de su historia, proceso que por lo que a España respecta no puede dejar de asociarse a la decadencia general del país, fenómeno de tan hondas y enmarañadas raíces que resulta verdaderamente desconcertante y aún hoy no ha sido

objeto de una explicación plenamente satisfactoria por parte de los estudiosos del tema, quienes durante ya más de un siglo, principalmente a partir de las brillantes pero apasionadas apologías prohispanicas de Menéndez y Pelayo, han estado enfrascados en una interminable polémica que todavía no rinde frutos confiables hasta la fecha.

TRIGESIMONOVENA: Sin intentar, ni mucho menos, una explicación exhaustiva ni definitiva de un fenómeno tan complejo como la decadencia de España, país que en el momento de su apogeo y durante los siglos anteriores a éste había dado sobradas pruebas de talento y hasta de genio en todas las ramas del saber y del quehacer humanos (incluidas la ciencia y la tecnología de la época), me aventuro a proponer la hipótesis de que son tres las principales causas de tan profunda decadencia, y de que en ellas pueden de alguna manera resumirse todas las demás; y son: a) el sueño mesiánico-imperial sinceramente abrigado por el alma medieval de Carlos V, por el que España se desgastó física y moralmente en incesantes guerras contra el resto de Europa, en las que, además, dilapidó prácticamente todas las fabulosas riquezas obtenidas en América, con el irrealista propósito de mantener con vida y llevar a la práctica el ya muerto proyecto medieval de una cristiandad unida bajo el signo del Sacro Imperio Romano Germánico, cuando la realidad apuntaba ya inconteniblemente hacia la disgregación a través del surgimiento y fortalecimiento de las nuevas nacionalidades europeas, del Estado moderno (habiendo sido España, paradójicamente, uno de los primeros en configurarse como tal mediante su unificación) y de estructuras sociales y de poder completamente diferentes de las tradicionales; b) la obsesión de conservar a ultranza la unidad religiosa como factor de unidad espiritual y nacional, provocada por el aterrador espectáculo del cataclismo religioso, cultural, social, político y bélico producido del otro lado de los Pirineos por la Reforma protestante, lo que hizo que en España se viera primero con desconfianza y luego con abierta hostilidad todo lo que oliera a mo-

deratismo y atentara contra la santa tradición, actitud defensiva que no tardó en desembocar en una feroz represión de la libertad de conciencia, de pensamiento, de expresión y de investigación científica, todo ello bajo la escrutadora supervisión y diligente actuación, con un celo digno de mejor causa, del tristemente célebre Tribunal del Santo Oficio, vulgarmente conocido como la Santa Inquisición (la Iglesia, que en otros tiempos y en muy diversos aspectos fuera factor de progreso, convertida en factor de estancamiento y de retroceso); y c) por último (como hipótesis muy personal), una de las peores desgracias sucedidas a España en toda su historia (aunque sue- ne completamente descabellado), a saber: el descubrimiento de América y el fatal tropezón con sus fantásticas y deslumbradoras riquezas, que distrajeron primero y sofocaron después las incuestionables energías creadoras de todo un gran pueblo y fueron una de las causas fundamentales de su perdición al ha- cerlo caer en la deplorable actitud del nuevo rico, en primer lugar porque la Madre Patria no supo librarse de la maldición que pesa sobre la riqueza excesiva, moralmente mal habida y materialmente acumulada sin gran esfuerzo, todos ellos impedi- mientos para saberla valorar correctamente, y en segundo lugar por la inflación galopante que en la Península produjo el aflujo repentino de enormes cantidades de oro y plata prove- nientes del saqueo de los "tesoros" de los indios primero, y luego de la sobreexplotación de las minas de América, devasta- dor fenómeno económico -poco estudiado hasta la fecha- por el que los bienes producidos en España subieron de precio inmode- radamente y en muy poco tiempo, de tal manera que se llegó a una situación en que resultaba mucho más barato comprarlo casi todo en el extranjero, para regocijo de los productores del resto de Europa y desgracia de la otrora pujante industria es- pañola, la cual entró en una profunda recesión de la que nunca se recuperó y que acabó por desalentar en la mentalidad hispa- na el espíritu de productividad y de investigación científica y tecnológica. Así, pues, en esta mi hipótesis, el tan traído y llevado "encuentro de dos mundos" tuvo, en muchos sentidos, efectos desastrosos tanto (de inmediato) para las naciones

"descubiertas" como (a largo plazo) para la nación "descubridora" (y de lo segundo, hasta donde yo sé, poco o nada se ha dicho y estudiado a fondo hasta el día de hoy).

CUADRAGESIMA: Una de las mayores paradojas de España (y esto es mucho decir, porque la Madre Patria es una nación cuya fuerte personalidad se basa precisamente en los grandes contrastes y en las extraordinarias paradojas) consiste en que el vasco-castellano Francisco de Vitoria y el andaluz Francisco Suárez, dos de los más preclaros y genuinos españoles de la historia (ambos con su parte de sangre judía y todo, y quizá por ello mismo más representativamente españoles), fueron responsables, respectivamente, de la creación y del perfeccionamiento del moderno derecho internacional público, lo cual representa uno de los más importantes y hasta espectaculares progresos de la ciencia jurídica de los últimos catorce siglos; y por otra parte, el mismo Suárez fue quien sistematizó de modo más perfecto la antigua doctrina escolástica de la soberanía del pueblo, ya de suyo expuesta brillantemente por Santo Tomás (ver trigesimosegunda conclusión, págs. 606-608). Pues bien, la paradoja (que realmente es doble) consiste, primeramente, en que habiendo sido España la que, por manos de dos de sus más ilustres hijos, abrió las puertas a la modernidad en el campo de las relaciones jurídicas internacionales, ella misma se abstuvo de dar el paso decisivo hacia la modernidad y se quedó encerrada en el pasado durante tres siglos por lo menos; y en segundo lugar, en que siendo el español Francisco Suárez el precursor culminante de la moderna democracia, fue precisamente España (junto con todas sus colonias) el país en que de modo más absoluto y brutal se vio reprimido durante siglos el proceso de desarrollo democrático que tanta fuerza cobró en otras naciones europeas y en las colonias inglesas de América. Tal parece que todos los Vitorias y Suárez estuvieron completamente fuera de lugar en su propia patria, porque sus avanzadas ideas fueron preciosos gérmenes de modernidad, de libertad y de democracia que crecieron y dieron frutos en otras tierras,

pero que en el noble terruño hispano se quedaron guardados en los libros y en la antigua pero sofocada conciencia libertaria y democrática del pueblo español. Por todo ello me atrevo a concluir que nuestra Madre Patria fue, en el momento estelar de su historia, *la retrógrada impulsora del progreso y la modernidad.*

CUADRAGESIMOPRIMERA: La profunda y larga decadencia en que entró la escolástica de todo el mundo después de la muerte de Suárez (1617) coincidió, en términos generales, con el divorcio entre la cultura eclesiástica y la de los laicos, y tuvo como principales causas intrínsecas el carácter rutinario, la pereza mental y la absoluta falta de interés (y en muchos casos hasta hostilidad) de los clérigos cultivadores de la filosofía escolástica por las nuevas ciencias matemáticas y naturales que fuera de los claustros eclesiásticos cobraron gran auge a partir del siglo XVII, lo que los hizo quedarse culpablemente al margen de las grandes corrientes de progreso científico y filosófico de la Edad Moderna, irresponsablemente reclusos en sus viejos métodos y en sus obsoletas cuestiones, que ya no tenían nada nuevo que decir al hombre de entonces, sin producirse ninguna obra escrita de valía y únicamente multiplicándose los manuales, compendios y cursos que apenas aportan algo nuevo y original. Y este penoso estancamiento se produjo en prácticamente todas las universidades europeas, las que en aquella época eran monopolizadas por el clero de las distintas denominaciones cristianas, de tal manera que a la profunda decadencia de las universidades católicas correspondieron procesos de degradación esencialmente iguales en las grandes universidades luteranas, calvinistas y anglicanas. Se exigía a profesores y alumnos la aceptación de la religión oficial. Se reprimía la libertad de pensamiento y se limitaba estrictamente la libertad de cátedra, tanto por parte de la Iglesia como del Estado. Las diferencias y pugnas religiosas introducidas por la Reforma protestante y el cisma de Inglaterra pusieron fin a los intercambios de estudiantes y profesores entre los

principales países europeos y acabaron con el carácter internacional que fue uno de los grandes lujos culturales de las universidades medievales y de principios del Renacimiento. En suma, el pensamiento original fue expulsado de las universidades y se refugió en academias privadas y en estudios no institucionales.

CUADRAGESIMOSEGUNDA: Entre las diversas causas extrínsecas de la decadencia de la filosofía escolástica en particular y de la cultura eclesiástica europea en general, una de las primeras y más importantes fue sin duda el radical cambio de rumbo del pensamiento científico y filosófico provocado durante el Renacimiento y el siglo XVII por la revolución copernicana y su concepción heliocéntrica del universo, que en el propio Copérnico fue pura hipótesis, que fue llevada mucho más allá de su planteamiento original por el desconcertante Giordano Bruno en forma intuitiva y adivinatoria y con sentido de infinitud panteísta, y que recibió de Galileo sus primeras comprobaciones empíricas. Copérnico y Galileo se mantuvieron en el terreno de las afirmaciones científicas y no pretendieron formular conclusiones filosóficas, pero era inevitable que sus contemporáneos se dieran cuenta de que la nueva visión del universo planteaba nuevos y trascendentales problemas filosóficos, particularmente en relación con el lugar ocupado por el hombre en el universo, que era no sólo el de señor de la Tierra sino el de rey de toda la creación en la cosmovisión geocéntrica (similar a la de pueblos como los griegos, los asirios y los egipcios) que la tradición hebrea plasmó en la Biblia y que fue aceptada sin reservas durante la Edad Media. Por el contrario, a partir de los hallazgos de Copérnico y Galileo el hombre empieza a sentirse inseguro como partícula insignificante de un nuevo universo en el que su mundo (esa Tierra de la que orgullosamente se sentía señor) no es más que un simple planeta que gira alrededor del Sol, y éste es solamente uno de los miles de astros que forman la Vía Láctea.

CUADRAGESIMOTERCERA: Mientras la revolución copérnico-galileana sacudía los cimientos de la antigua seguridad, lanzando a los científicos en busca de nuevas explicaciones del mundo físico y a los filósofos en busca de nuevas concepciones del hombre y de la vida, los representantes de la tradición, encerrados en el mortal aislamiento intelectual de sus claustros clericales y refugiados en la falsa seguridad de sus viejas ideas, en vez de recibir los descubrimientos de las nuevas ciencias con la complacencia que era de esperarse en hombres supuestamente dedicados a la investigación de la verdad, los recibieron con alarma y hasta con franca hostilidad (de lo que es el deplorable caso Galileo no fue más que una de tantas muestras), demostrando penosamente una absoluta cerrazón al cambio y al progreso y desperdiciando en forma irresponsable su talento en discusiones inútiles y en pugnas sectarias internas, como la que durante largo tiempo protagonizaron las mentes más agudas de los dominicos y los jesuitas que se dedicaron a combatir en defensa de sutiles posiciones de escuelas que no ofrecían el mínimo interés para el mundo exterior. Por su parte, las distintas manifestaciones de la filosofía moderna surgida a partir del siglo XVII bajo el impulso de las nuevas ciencias naturales, tuvieron en común una violenta oposición a la filosofía tradicional, cuyo principal abanderado era un escolasticismo en plena decadencia, pero pronto se dividieron en dos grandes corrientes también profundamente opuestas entre sí: de un lado, un racionalismo de orientación espiritualista, al estilo de Giordano Bruno y René Descartes, y del otro una tendencia materialista que se inició en forma tímida y titubeante con el empirismo inglés y tardó un tiempo considerable en manifestarse abiertamente. Sin dejar de reconocer que en esta crucial etapa de la evolución del pensamiento occidental tuvo mucho más mérito la actitud de los partidarios del racionalismo espiritualista que la de sus conformistas, cobardes y reaccionarios contemporáneos escolásticos, porque aquéllos buscaron sinceramente una nueva respuesta espiritualista al hecho humano, trataron de conciliar esa respuesta con los datos de la ciencia moderna y tuvieron la valentía de descartar los

elementos caducos de la tradición, sin embargo, también ellos cometieron su propio gran pecado en contra de ella, y consistió en la imperdonable incongruencia en que incurrieron al repudiar en bloque, de modo indiscriminado, absoluto y también fanático, el acervo filosófico tradicional, en el que seguramente podrían haber encontrado valiosos elementos de apoyo para su laudable lucha por la renovación del espiritualismo.

CUADRAGESIMOCUARTA: Los partidarios de la corriente materialista no se quedaron atrás en el fanatismo con que se lanzaron a la destrucción de la escolástica y todo lo que ella representaba de tradición y espiritualismo, pero por lo menos sus ataques no pueden ser calificados de incongruentes. El materialismo es una perniciosa tendencia que ha existido desde siempre, pero en la etapa de la filosofía moderna sus gérmenes se encuentran en las diversas manifestaciones del empirismo inglés de los siglos XVI y XVII, cuyos principales exponentes son Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679) y John Locke (1632-1704), e igualmente (en forma paradójica, por cierto) en el sensualismo del también inglés George Berkeley (1685-1753), que es más bien un percepcionismo radicalmente espiritualista, pues en diametral oposición con los empiristas niega la existencia del mundo material. Sin embargo, tuvo que pasar bastante tiempo (hasta la segunda mitad del siglo XVIII) para que estos gérmenes maduraran y la filosofía materialista se atreviera a expresarse en forma inequívoca y resuelta, lo cual se debió, en gran parte, al enorme peso de una larga tradición espiritualista, tanto religiosa como filosófica, pero también en buena parte a que toda concepción materialista tiene que luchar contra la íntima, intuitiva y existencial convicción que la generalidad de los seres humanos tiene de su propia espiritualidad y trascendencia, cuyas principales pruebas (ya sea que permanezcan en el plano vulgar o se eleven al rango científico-filosófico) son sus anhelos de lo Absoluto y la percepción de sus facultades racionales, irreductibles a lo puramente material.

CUADRAGESIMOQUINTA: Fue David Hume (1711-1776) el primero que captó y expresó en plenitud las consecuencias de materialismo que se deducen del empirismo y las llevó más allá del terreno puramente epistemológico hasta formar un sistema completo, aplicable no sólo a la teoría del conocimiento sino a todas las ramas de la filosofía, particularmente la psicología, la metafísica y la teoría política, llegando al extremo de negar la existencia misma del yo como ente substancial o permanente (es decir, como substrato real que sin perder su propia continuidad en la existencia realiza las acciones y padece las afecciones que internamente se experimentan como imputables a un mismo "yo") y de sostener, al menos en el plano teórico, un escepticismo absoluto. Pero Hume, moderado y pragmático como buen inglés, cuando confrontó su teoría con la realidad, aceptó en forma paradójica pero a la vez con valiente franqueza la inevitable repugnancia entre ambas y optó por la evidencia intuitiva y existencial de la vida, afirmando que al íntimo contacto con ésta experimentaba la sincera convicción de que su escepticismo era una postura que ni él ni nadie podía sostener de modo sincero y constante, y que al volver de las sencillas y agradables vivencias de su existencia cotidiana a sus especulaciones, éstas le parecían tan frías, forzadas y ridículas que no se sentía con ánimos de continuarlas.

CUADRAGESIMOSEXTA: Si los filósofos ingleses, como dice el historiador de la cultura Paul Hazard, han tenido tradicionalmente la tendencia y la capacidad de detener su pensamiento en el punto en que quieren y de hacer que se quiebre el ímpetu de las doctrinas que a su juicio van demasiado lejos y resultan peligrosas para la seguridad moral del pueblo (y yo diría que con ello demuestran más interés por los supuestos efectos positivos o negativos de la verdad que por la verdad misma), los franceses, en cambio, no son capaces de tanta "moderación", que no sin razón califican de inconsecuencia lógica, por lo que no quedaron satisfechos hasta que sacaron al plano metafísico todas las consecuencias materialistas del enfoque gnoseo-

lógico empirista, y así, con mucha dilación pero también con mucha fuerza, en la segunda mitad del siglo XVIII la cosmovisión abiertamente materialista fue sostenida por filósofos y científicos como Julien de la Mettrie (1709-1751), Denis Diderot (1713-1784), Claude-Adrien Helvetius (1715-1771), Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780), Jean le Rond d'Alembert (1717-1783), el barón Henri de Holbach (1723-1789) y Pierre Cabanis (1757-1808). De esta manera, mientras la escolástica se hundía cada vez más en la más oprobiosa decadencia y el racionalismo espiritualista fracasaba en su loable intento de poner el pensamiento filosófico en consonancia con la ciencia moderna, la línea de respuestas materialistas entró por fin con gran resolución a la pelea y se apoderó por completo del campo de batalla, el que dominaría bajo diferentes formas; manifestaciones y nombres hasta principios del siglo XX, con una pasajera interrupción en la primera mitad del XIX.

CUADRAGESIMOSEPTIMA: La enorme influencia ejercida por el idealismo espiritualista kantiano (y éste fue sin duda uno de sus efectos saludables) a partir de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* en 1781, así como los bestiales excesos cometidos por la Revolución Francesa, sofocaron los alientos del empirismo materialista durante los últimos años del siglo XVIII y la primera mitad del XIX, pero no tardó demasiado en cobrar nuevos bríos y reorganizarse para el contraataque, esta vez bajo el presuntuoso nombre de "positivismo" y con Augusto Comte (1798-1857) como abanderado. En la segunda mitad del siglo XIX, las brillantes conquistas logradas por las ciencias experimentales indujeron a creer ingenuamente que ellas encarnaban el tipo no sólo ideal sino único de conocimiento superior, y las repercusiones de esta estrecha mentalidad llegaron hasta los dominios del derecho, donde se llegó a la conclusión de que la teoría jurídica sólo podía serlo del derecho positivo. La propagación de lo que Recaséns llama "el furor antifiológico del positivismo" (sistema que Comte y su entusiasta turba de seguidores contradictoriamente estructuraron como to-

da una filosofía: la absurda filosofía de la antifilosofía) fue nefasta no sólo para la escolástica, sino para toda manifestación de pensamiento filosófico, y fue durante esta iconoclasta etapa de la evolución de la cultura occidental cuando con mayor claridad se hizo evidente que la oposición a toda forma de iusnaturalismo acaba por degenerar en una negación de la misma filosofía del derecho, como se demuestra por el hecho de que incluso los pocos trabajos que aparecieron bajo esta última denominación no fueron más que adulteraciones y substitutivos empiristas, historicistas y positivistas de una genuina filosofía del derecho. Mientras tanto, la filosofía del derecho basada en el iusnaturalismo escolástico siguió cultivándose en los círculos eclesiásticos y en algunos casos volvió a ser defendida casi con la gallardía de sus mejores tiempos por figuras tan brillantes como Teodoro Meyer, el conde de Hertling, Costa Rossetti y otros notables juristas católicos de la segunda mitad del siglo XIX, pero a pesar de ello las fuerzas y la influencia de la escuela como tal estaban tan menguadas que en general seguía arrastrando una vida lánguida, reducida a la condición de sistema filosófico irrelevante para el mundo no católico, sostenido casi exclusivamente por el apoyo oficial de la Iglesia e incapaz por sí solo de arrancar de raíz la mala hierba del positivismo.

CUADRAGESIMOCTAVA: También al positivismo, como a todos los procesos de creación humana, le llegó su decadencia y su derrota, pero en esta ocasión, sin embargo, el triunfo del sano espiritualismo no se debió primordialmente -como había ocurrido en otras épocas- a la filosofía católica, sino a un influyente movimiento de retorno a la filosofía en general y a la filosofía del derecho en particular que se inició en el último cuarto del siglo XIX en los medios no escolásticos, principalmente a partir de la aparición de los primeros trabajos del egregio iusfilósofo alemán Rudolf Stammler (1856-1938). Los efectos restauradores producidos por este gran movimiento fueron relativamente lentos y fue necesario el transcurso de varias décadas para que, ya bien entrado nuestro siglo, se despejara por

completo la densa niebla del prejuicio y de la prevención contra las preocupaciones filosóficas en los campos del derecho y del conocimiento humano en general. En el terreno jurídico, a los insignes trabajos de Stammler se sumaron los de otros grandes pensadores de diversas tendencias, tales como Gustav Radbruch, Leonard Nelson, Julius Binder, M.E. Meyer, Emil Lask, Fritz Muensch, Giorgio Del Vecchio, Benedetto Croce, etc.

CUADRAGESIMONOVENA: Como ha sucedido a lo largo de toda la historia de la filosofía, también en esta etapa el pensamiento humano cubrió de ida y vuelta un trayecto pendular: el positivismo, que en el fondo no fue más que una reelaboración de la vieja visión materialista del mundo y del hombre, tuvo sus raíces más cercanas en el empirismo inglés y el materialismo francés de los siglos XVII y XVIII, se erigió en su legítimo sucesor y, como tal, adoleció de las graves contradicciones internas que le heredaron sus antecesores, como es inevitable en toda concepción del hombre que incurra en la ceguera de mutilar su esencia negando con el pensamiento abstracto -producto de su espíritu- su propia dimensión espiritual (contradicción de contradicciones), vedándose a sí mismo el acceso a los valores y rebajándose al nivel de la pura materia o, cuando mucho, al de la animalidad de los sentidos corporales. Con el positivismo decimonónico culminó una extremosa reacción, explicable hasta cierto punto, en contra de los innegables excesos de un racionalismo espiritualista (Descartes, Kant, etc.) tan parcial como él, aunque más noble. Fueron necesarias las dos catástrofes bélicas de nuestro siglo para que el espíritu humano retomara conciencia de sí mismo, liberara de nuevo su mal reprimido anhelo de auténticos valores, y el péndulo iniciara otro curso de retorno.

QUINCAGESIMA: El pujante renacimiento filosófico-jurídico producido en el último cuarto del siglo XIX fuera de las filas de la escolástica, propició que en ésta, cuya flama había langui-

decido pero no muerto, alcanzara su madurez y se consolidara un vigoroso movimiento de restauración que había surgido con una personalidad claramente definida a principios de ese siglo y que se conoce con el nombre de "neotomismo" o, más propiamente, "neoescolástica", término acuñado por el cardenal belga Desiderio Mercier (1851-1926) y que engloba todas las subesuelas o corrientes de la filosofía católica, tales como el tomismo en sentido estricto, el escotismo, el suarecianismo, el agustinismo, la escuela franciscana (encabezada por San Buenaventura), etc. La verdadera neoescolástica, que en sus lineamientos más fundamentales se caracteriza por un profundo respeto a lo más valioso de la tradición y por una generosa apertura a los problemas, a los métodos y aun al lenguaje de nuestro tiempo, surgió, como ya señalé, a principios del siglo XIX, se desarrolló sobre todo en su segunda mitad (aunque sin lograr todavía ejercer influencia considerable en el exterior) y llegó a su pleno florecimiento durante la primera mitad del siglo XX, etapa a partir de la cual su voz se ha dejado escuchar y ha suscitado una respetuosa atención en todos los medios intelectuales y en todas las ramas de la filosofía, incluida, por supuesto, la filosofía del derecho.

QUINCAGESIMOPRIMERA: El resurgimiento de la escolástica en el siglo XIX fue propiciado en gran medida, según lo ya indicado (ver conclusiones cuadragesimoctava y quincuagésima), por el movimiento de retorno a la filosofía en general y a la filosofía del derecho en particular iniciado en los círculos neoescolásticos por Rudolf Stammler y sus discípulos, pero también fue mucho lo que debió -y es de elemental justicia reconocerlo- a otro gran pensador neoescolástico, el alemán Adolf Trendelenburg (1802-1872), quien con sus profundas investigaciones filosóficas e histórico-filológicas rescató y actualizó los elementos perennes de la filosofía platónico-aristotélica, haciendo un enérgico llamado de atención sobre lo peligroso que resultan para la verdad los demedidos deseos de originalidad de los pensadores cuyo valor supremo parece ser la construc-

ción de filosofías totalmente novedosas, ignorando en forma inconsciente o incluso premeditada que la cosmovisión de Platón y Aristóteles, depurada de sus inevitables errores y anacronismos, contiene logros irrenunciables que pueden ser desarrollados y perfeccionados mediante una investigación cada vez más profunda de sus conceptos fundamentales y sus aspectos particulares, para lo cual resulta de gran utilidad el mantenimiento de un estrecho y constante diálogo entre la metafísica y las modernas ciencias empíricas. Los valiosos trabajos de Trendelenburg ejercieron una profunda y saludable influencia en todas direcciones, incluida la neoescolástica, y a ello también contribuyeron considerablemente los fecundos esfuerzos desplegados por sus discípulos Franz Brentano, J. von Hertling, O. Willmann, G. Teichmüller y Rudolf Eucken.

QUINCUGESIMOSEGUNDA: Fue tal el impulso alcanzado desde los inicios del siglo XX por la renovación escolástica general (la neoescolástica), que ya en 1929 el joven profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Santiago de Compostela, Luis Recaséns Siches (quien siempre se autocalificó de no escolástico), pudo declarar que en las universidades europeas había cesado en general la postura de olímpico desdén frente al iusnaturalismo escolástico, al que, a diferencia del rechazo absoluto del siglo XIX, se veía con un respetuoso interrogante o de plano con sincera simpatía, reconociéndose en los círculos no católicos las valiosas aportaciones de numerosos neoescolásticos a los que debía mucho el pensamiento jurídico. Y en lo que respecta al extraordinario florecimiento de la neoescolástica en nuestros días, fehaciente testimonio de ello es el prestigio internacional de sus centros de investigación y de docencia, así como la cantidad y calidad de los libros y artículos que sobre todos los temas de la problemática filosófica actual incesantemente publican sus innumerables cultivadores en casi todo el mundo.

QUINCAGESIMOTERCERA: La perennidad de la filosofía escolástica, muy a pesar de sus etapas de crisis y decadencia, puede explicarse en parte por su carácter de filosofía "oficial" de la Iglesia Católica, pero una razón mucho más importante que esta sanción institucional es su *profunda vinculación con la recta razón natural*, que postula como condición *sine qua non* para la búsqueda de la verdad, precisamente la existencia *en sí* de una verdad objetiva y absoluta, asequible de alguna manera -aunque sea imperfecta- a la mente humana. No es necesario ser católico para adherirse a este sano principio (perfectamente demostrable, por lo demás), del que se derivan tanto la posibilidad como la fecunda realidad de una filosofía duradera, con un fondo de adquisiciones estables y una actitud de apertura hacia los nuevos problemas constantemente planteados por las transformaciones de la realidad y los avances de la ciencia; una filosofía, en suma, que no reniega del pasado ni se cierra al futuro; que conserva lo más valioso de la tradición y abraza todo lo que de auténtico valor aporta la modernidad, sin caer en el error, tan frecuente en otros sistemas, de hacer de una mal entendida originalidad y del afán de cambio por el cambio mismo la razón de su existencia.

QUINCAGESIMOCUARTA: Por lo que ha quedado establecido en la conclusión inmediatamente anterior, podemos decir que en la filosofía neoescolástica (que comprende las más modernas versiones del iusnaturalismo) encarna la verdadera "filosofía perenne" (*perennis philosophia*) que Leibniz fue el primero en proclamar, la filosofía más genuinamente clásica, antigua y siempre actual a la vez, que como el Ave Fénix renace de sus cenizas o etapas de decadencia con redoblado vigor; la filosofía que en nuestros días florece con extraordinario esplendor y con una lista interminable de pensadores y obras en todas las áreas y especialidades, imponiéndose en muchos casos incluso entre pensadores ajenos al catolicismo. Su vida es tan actual y pujante, *mutatis mutandis*, como en los siglos de su primer apogeo en el seno de la cristiandad medieval y como en la época

de su portentoso resurgimiento en la España renacentista, y hoy por hoy, por el número, calidad e influencia de sus pensadores, es sin duda alguna la filosofía más extensa e intensamente cultivada y seguida entre todas las corrientes del pensamiento moderno.

QUINCUGESIMOQUINTA: En las postrimerías de nuestro convulsionado siglo XX, que se aproxima al desconocido puerto del tercer milenio dejando tras de sí una aterradora y vergonzosa estela de guerras y violencia en todas las escalas; de genocidios perpetrados con brutalidad y refinamiento tecnológico inconcebibles para una mente verdaderamente civilizada; de farsas montadas en coproducción internacional para promover intereses hegemónicos de orden político y económico bajo los disfraces del derecho internacional, la democracia y la paz mundial; de injustos y cada vez más profundos contrastes de opulencia y miseria entre los hombres, los grupos sociales y las naciones; de avances científicos y tecnológicos de orientación esencialmente consumista que degradan en forma irreversible la naturaleza y se sirven del hombre en vez de servirle; de materialismo enajenante y generalizado; de hedonismo desenfrenado y depravado; de alcoholismo no sólo tolerado sino socialmente fomentado; de narcotráfico incontrolable y de formas cada vez más variadas de farmacodependencia o drogadicción que hacen estragos físicos y morales principalmente en la niñez y la juventud; de discriminación y segregación racial; de xenofobia y mil otras formas de intolerancia; de estructuras e instituciones sociales, económicas y políticas esencialmente viciadas y enajenantes del hombre que provocan estatización irrefrenable, masificación de la vida, con la consecuente pérdida del valor y la dignidad del individuo, y un ataque ininterrumpido y sistemático a la dignidad del ser humano y a sus derechos fundamentales; en este panorama de fin de siglo y de milenio, en suma, que cuenta con todos los elementos para constituir una peligrosa tentación de desaliento, los ideales éticos y de derecho natural de la *filosofía perenne* tienen ante sí quizás el

más formidable desafío de su historia como fuente de inspiración y factor de orientación para el genuino desarrollo del hombre y el auténtico progreso de las naciones.

QUINCAGESIMOSEXTA: La complejísima problemática social, cultural, económica, jurídica, política y moral descrita en la conclusión inmediatamente anterior constituye, como ya dije, un reto verdaderamente descomunal para el iusnaturalismo neoescolástico y para todas las corrientes actuales de pensamiento que, sinceramente profesadas por hombres de buena voluntad, trascienden el tecnicismo de las frías formas y se sienten existencialmente comprometidas con el destino de la humanidad. No es factible que problemas tan graves, tan extremadamente complejos y tan generalizados sean resueltos en el corto o siquiera en el mediano plazo, y sería una ridícula ingenuidad pensar que algún día -por lejano que se le imagine- se resolverán al solo conjuro de un sistema filosófico, como éste sobre cuya perspectiva histórica estoy formulando la última conclusión, por muy noble, sólido y perenne que pueda ser. Ni siquiera en el supuesto (puramente hipotético, por desgracia) de la buena voluntad de la mayoría de los hombres de este mundo sería dable que una filosofía *por sí sola* provocara cambios apreciables en una situación así. Tantos son los factores involucrados y tantas las acciones que hay que emprender. Desafortunadamente, todo indica que a la afligida humanidad todavía le queda mucho por caminar hasta la Tierra Prometida, y todavía mucho por padecer en el camino. Y todo indica también que en ese largo peregrinar arderá incesantemente, para la inspiración y, por qué no, para el consuelo de los que sigan sintiendo la necesidad de buscar la luz, *la renovada flama del iusnaturalismo escolástico*, que tiene su perennidad garantizada por su firme adhesión a los más altos ideales de justicia y a los más inmovibles principios del derecho natural, cuya eterna permanencia y extraordinaria vitalidad proclamara, desde afuera de las filas de la escolástica, el gran Giorgio Del Vecchio, al declarar que "las viejas teorías y las tendencias nuevas, impugnadoras del eterno ideal de Justicia, no han lo-

grado extinguir jamás los principios indelebles ni los efectos permanentes de la doctrina del Derecho natural. Y aquellas teorías, que ciertas escuelas habían declarado, con evidente error, muertas y desaparecidas para siempre, han recobrado nuevo vigor, mostrando de una manera indudable su maravillosa vitalidad frente a las deficiencias, la relatividad y la inestabilidad e inconstancia de las leyes positivas, en el constante fluir de las cosas y de las relaciones humanas".

QUINCAGESIMOSEPTIMA: Tal como dejé establecido en mis conclusiones duodécima y decimotercera (ver págs. 580-581), las más ricas fuentes de inspiración del pensamiento de Francisco de Vitoria y sus más eficaces instrumentos normativos para la solución del problema indiano fueron, además de los principios y las normas del derecho positivo divino (interpretado conforme a la teología escolástica, de la que Vitoria fue el principal renovador en España), la doctrina, los principios y las normas del derecho natural y del derecho de gentes (al que de paso transformó en el moderno derecho internacional), por lo que antes de ocuparnos de los quince títulos de conquista discutidos por el gran catedrático salmantino, es muy importante que conozcamos, aunque sólo sea en sus rasgos fundamentales, los antecedentes, el origen y el desarrollo histórico del iusnaturalismo escolástico y de la doctrina sobre el derecho de gentes. A los aspectos históricos del iusnaturalismo escolástico he dedicado mis conclusiones decimocuarta a quincuagesimosexta, y a continuación formularé las relativas al origen y desarrollo de la doctrina del derecho de gentes hasta el momento de la aparición de Vitoria en el firmamento cultural europeo, prescindiendo por completo del proceso por el que él mismo imprimió a tal doctrina el extraordinario desarrollo que lo convirtió en el padre del moderno derecho internacional público, porque esto queda fuera de los objetivos de mi tesis.

QUINCAGESIMOCTAVA: El derecho de gentes o *ius gentium*, muy a tono con el carácter nacional romano, tuvo un origen empírico-

pragmático y consistió en el conjunto de normas que en Roma eran aplicables a los extranjeros o peregrinos, que estaban excluidos del *ius civile*. Era un derecho sencillo, despojado de las solemnes formalidades de que estaba revestido el derecho propio del pueblo romano (el derecho civil), y sus preceptos contenían disposiciones e instituciones muy semejantes a las de los derechos de los pueblos o naciones ("gentes") con las que Roma tenía intercambios comerciales, culturales o de otra índole. Este derecho de gentes, que regulaba las relaciones entre extranjeros y romanos o entre extranjeros y extranjeros en Roma, no era aplicado por el *praetor urbanus*, sino por el *praetor peregrinus*, y al principio no era visto como superior al derecho civil, sino como inferior, casi como un derecho toscó y rudimentario.

QUINGUAGESIMONOVENA: En una segunda etapa del proceso de desarrollo del concepto del derecho de gentes, el estudio de la filosofía griega y muy particularmente de su concepción del derecho natural hizo que los juristas romanos reconocieran en la misma simplicidad de las relaciones reguladas por el derecho de gentes la expresión de la naturaleza y el reflejo de la ley natural, lo que empezó a considerarse como elemento de superioridad (muy al contrario de lo que ocurrió en la primera etapa). El derecho de gentes se concibió entonces como expresión de las exigencias primordiales y comunes de todos los pueblos, directamente reveladas por la razón natural universal y consagradas de modo igual o muy semejante en los derechos positivos de todos los pueblos, naciones o "gentes". Con este nuevo sentido se estructura la clásica definición de Gayo, según la cual "lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres, eso es observado de manera idéntica en todos los pueblos, y se llama derecho de gentes, como derecho del cual hacen uso todas las gentes (o naciones)". Fue así como un hecho de experiencia, captado y manejado con la fina sensibilidad práctica de los romanos, asumió poco a poco un significado filosófico gracias a la influencia griega, llegándose a la clásica

sica tricotomía de *derecho natural* (universal, idéntico, perpetuo), *derecho de gentes* (elementos comunes que se encuentran en los derechos positivos de las distintas naciones) y *derecho civil* (con las particularidades propias de cada nación o sociedad, que son determinaciones ulteriores de los preceptos más generales del derecho natural y del derecho de gentes).

SEXAGESIMA: La definición del derecho de gentes formulada por el célebre Gayo (cuya enorme fama es accidental en gran medida y no corresponde a su calidad como jurisconsulto), definición que desafortunadamente se volvió clásica, es bastante simplista (ver quincuagesimonovena conclusión), por lo que tomada al pie de la letra y en forma aislada, e interpretada de modo superficial y poco crítico (como por desgracia han venido haciendo durante siglos muchos autores), ciertamente se presta a una lamentable confusión entre el derecho de gentes y el derecho natural y al establecimiento de una indebida identidad entre ambas nociones, misma que resulta insostenible al confrontar la mencionada definición con la realidad concreta a la que se refiere. Durante el Renacimiento español, esto último fue genialmente captado por Francisco de Vitoria y, en forma más precisa todavía, por Francisco Suárez, quienes hicieron resaltar el hecho de que el derecho de gentes comprendía no sólo preceptos de derecho natural, sino también (algo más específico y trascendental) normas de derecho positivo (principalmente consuetudinario) destinadas a regular, más que las simples relaciones de derecho privado entre particulares de distintas naciones, las relaciones de derecho público entre las naciones en cuanto tales, extraordinario golpe de genio que convirtió a Vitoria en padre del moderno derecho internacional público y a Suárez en el máximo sistematizador de la naciente disciplina jurídica.

SEXAGESIMOPRIMERA: También eminentes juristas contemporáneos, como por ejemplo el gran italiano Giorgio Del Vecchio, nos iluminan sobre el delicado punto de las relaciones entre el dere-

cho natural y el derecho de gentes, explicándonos que en la literatura jurídica romana a menudo aparecen confundidos entre sí, porque efectivamente ambos conceptos tienden a encontrarse y a veces hasta parecen coincidir (piénsese en la multitudada definición de Gayo, que hace depender totalmente de la razón natural el derecho de gentes); pero en el fondo estas dos nociones poseen significados en parte iguales y en parte diferentes, y en más de una ocasión llegan incluso a contraponerse entre sí, por lo que no puede admitirse la tesis de que en el fondo son lo mismo (sobre todo si se recuerda que el derecho de gentes nació espontáneamente de la experiencia histórica del pueblo y los jurisconsultos romanos, y que el derecho natural, en cambio, fue producto de las especulaciones teóricas de los filósofos griegos). Y como prueba de ello, entre otras, tenemos el hecho de que los más agudos juristas romanos reconocieron que la institución de la esclavitud es contraria al derecho natural (conforme al cual todos los hombres nacen libres), y sólo en la práctica común de las naciones -en el derecho de gentes- encontraron una "justificación" de la misma.

SEXAGESIMOSEGUNDA: Tesis similar a la de Del Vecchio sostiene el alemán Carl Joachim Friedrich, quien afirma que, en contra de lo que muchos suponen (a causa de la problemática definición de Gayo), los mejores jurisconsultos romanos -como por ejemplo Cicerón entre los viejos y Ulpiano entre los clásicos- establecen una nítida distinción entre *ius naturale* (derecho natural), *ius gentium* (derecho de gentes) y *ius civile* (derecho civil, o sea, derecho positivo interno o nacional). Para ellos, el derecho de gentes, en contraste con el natural, era un derecho por institución (es decir, instituido por costumbre o por voluntad de la autoridad pública), con normas muy generalizadas en los diversos pueblos del mundo, entre las cuales lo mismo se encontraban normas de derecho natural (aquéllas, según Cicerón, cuya base filosófica pudiera demostrarse) que normas e instituciones ajenas o incluso contrarias a él, como

por ejemplo la esclavitud, que no por estar instituida en todas partes debía ser considerada justa y de derecho natural. El derecho civil, por su parte, estaba integrado por normas positivas particulares (esto es, menos generales o más determinadas que las del derecho natural y el de gentes), propias o peculiares de cada *civitas* (ciudad, comunidad, país o Estado), que tomaban en cuenta las especiales condiciones espirituales y materiales imperantes en cada tiempo y en cada lugar. Finalmente, tanto el derecho de gentes como el derecho civil, según estos jurisperitos, debían ser conformes al derecho natural, pues de lo contrario sus preceptos dejaban de ser verdaderas leyes para convertirse en simples mandatos arbitrarios (criterio, aclaro yo, que luego sería asumido por la jurisprudencia cristiana, y muy en particular por San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino, para quienes la ley injusta no es ley, sino corrupción de la ley).

SEXAGESINOTERCERA: Si la definición del derecho de gentes de Gayo es problemática porque induce a confundirlo con el derecho natural, más lo es la de Ulpiano, que también incurre en esa confusión, pues concibe el derecho de gentes como "el derecho natural propio o exclusivo de los hombres", y además basa este concepto en una poco afortunada distinción (que no se encuentra en ningún otro autor romano) según la cual el derecho natural es "*quod natura omnia animalia docuit*" (misteriosa frase que a primera vista debe traducirse como "el que la naturaleza enseñó a todos los animales" [porque la palabra *ius* -el derecho- es de género neutro y por ello puede concordar con el relativo neutro *quod*], pero que según la conclusión a la que yo he llegado basándome en el más profundo pero menos obvio contexto, debe en realidad traducirse como "lo que la naturaleza enseñó a todos los animales"), y, en cambio, el derecho de gentes, como ya indiqué, es una segunda clase de derecho natural, a saber, el derecho natural que no es común al hombre y a los demás animales, sino que es propio del hombre. Más oscura no podía haber sido la doctrina del gran Ulpiano sobre esta

cuestión, por lo cual, para empezar, estoy en total desacuerdo con Friedrich en que él se encuentre entre los jurisconsultos romanos que distinguieron nítidamente entre el derecho natural y el derecho de gentes. Ya en mi sexagésima conclusión (ver pág. 631) hice constar que Vitoria y Suárez, los dos más grandes teólogos-juristas de la segunda escolástica, tuvieron el enorme mérito de deshacer la terrible confusión creada por Gayo, Ulpiano y muchos otros, conforme a la cual el derecho de gentes se identifica totalmente con el derecho natural *simpliciter* (como da a entender Gayo) o con una clase o parte de él (el que no es común al hombre y a los demás animales, sino que es propio o exclusivo de los hombres, según la enigmática doctrina de Ulpiano). Los dos genios hispanos acabaron para siempre con esta confusión entre ambos derechos simplemente demostrando que lo que todo el mundo entendía y admitía como "derecho de gentes" incluía efectivamente muchas normas de derecho natural, pero también (y esto era en él lo más importante y propio) normas mudables de derecho positivo (primordialmente producto de un proceso de convención internacional consuetudinaria) que regulaban, en el plano del derecho público, las relaciones entre las distintas naciones de la tierra precisamente en su calidad de naciones. Sin embargo, la concepción de Ulpiano de un "derecho natural común al hombre y a los demás animales", que después fue adoptada por Santo Tomás de Aquino, es realmente tan oscura y enigmática que durante siglos ha conservado su hermetismo y ha sido -a mi muy modesto juicio- objeto de interpretaciones erróneas incluso por parte de genios como Suárez y, en nuestro siglo, Del Vecchio. En mis conclusiones acerca de la doctrina de Santo Tomás sobre las relaciones entre el derecho natural y el de gentes expondré (con todo el respeto y humildad que mi débil posición frente a tales colosos me impone, pero también consciente de que hago uso del derecho a la libertad de pensamiento y de propuesta que proclama el mismo Santo Tomás cuando sostiene [ver mis págs. 104-105] que "a cualquiera le corresponde añadir lo que falta en la consideración de los predecesores") mi propia teoría para la solución de este difícil problema.

SEXAGESIMOCUARTA: Me atrevo a resumir en los siguientes cinco puntos las conclusiones a que me conduce lo que considero haber logrado entender del *enredado* asunto de la naturaleza del derecho de gentes y de sus relaciones con el derecho natural según la jurisprudencia clásica romana más congruente con la realidad (excluidas, por tanto, la clara pero irreal definición de Gayo y la irreal y confusa de Ulpiano):

A) A pesar de que el derecho natural y el derecho de gentes tienen muchos puntos de contacto y hasta de coincidencia, no son exactamente lo mismo.

B) En cuanto a la *forma* de producción de sus normas, difieren por completo, pues el derecho natural es un derecho por *deducción* (es decir, sus normas surgen del solo razonamiento deductivo que se da en el interior de cada individuo), mientras que el derecho de gentes es un derecho por *institución* (o sea, derecho positivo, instituido en cada nación mediante la voluntad del legislador, la convención o la costumbre).

C) En cuanto a la *materia* o contenido de sus normas, no son ni totalmente iguales ni totalmente distintos, porque ni todas las normas del derecho natural se encuentran en el derecho de gentes (por ejemplo, el precepto de derecho natural conforme al cual todos los hombres son esencialmente iguales y nacen igualmente libres, por lo que nadie tiene el derecho de poseer a otro bajo el régimen de esclavitud), ni todas las normas que se encuentran en el derecho de gentes son de derecho natural (por ejemplo, el caso contrario correlativo del anterior, esto es, los preceptos del derecho de gentes que aprueban y regulan la institución de la esclavitud). La relación de *coincidencia parcial* entre ambos órdenes normativos no es equiparable a la que se da entre el todo y la parte (como sí sucede, por ejemplo, entre la moral y el derecho natural, pues no todas las normas morales son de derecho natural, pero todas las normas de derecho natural son normas morales), ya que, según lo arriba expresado, ni todas las normas de derecho natural son de

derecho de gentes, ni todas las de derecho de gentes son de derecho natural. Por esta misma razón, su relación tampoco es equiparable a la que existe entre el género y la especie (como la que se da, por ejemplo, entre el género "animal" y la especie "hombre": no todos los animales son hombres, pero todos los hombres son animales). En pocas palabras, el derecho de gentes, considerado en su totalidad, no es ni una parte del derecho natural, ni una especie del género "derecho natural". Entre ambos se da, simplemente, una coincidencia parcial dispar, de desfase o, si se quiere, de traslape, por virtud de la cual una parte del derecho natural es parte del derecho de gentes, e igualmente una parte del derecho de gentes es parte del derecho natural (ver las gráficas de mi pág. 192).

D) En cuanto a los *sujetos* cuyas relaciones son reguladas por el derecho natural y el derecho de gentes, la mejor jurisprudencia romana parece concebirlos como órdenes jurídicos *coincidentes*, por considerar que ambos regulan predominantemente, de modo uniforme o semejante en diversas partes del mundo, las relaciones entre particulares o entre particulares y el Estado. Las primeras (entre particulares) pueden ser entre nacionales (en su propia nación, por supuesto), entre nacionales y extranjeros (en cualquier nación), y entre extranjeros (en una nación distinta de la suya, obviamente). Las segundas pueden ser entre particulares y su propio Estado, y entre particulares y un Estado extranjero (tanto el derecho natural como el de gentes tenían normas que también regulaban -principalmente en materia de derecho de guerra- relaciones entre Estados o naciones, pero nunca se les consideró las más importantes y específicas del derecho de gentes). Así, pues, esta concepción jurisprudencial refleja fuertemente la influencia de la filosofía griega y va mucho más allá del concepto originario o primitivo del derecho de gentes, que regulaba exclusivamente las relaciones entre extranjeros o entre extranjeros y romanos, dentro del Estado romano en ambos casos; pero incluso así

enriquecido filosóficamente y así ampliado en cuanto a sus ámbitos personal y espacial de validez y aplicación, este concepto del *ius gentium* se sigue entendiendo en el sentido más estricto y literal del término: derecho de las naciones, o sea, derecho integrado por todos los elementos comunes que se encuentran en los derechos positivos de las diversas naciones del orbe, con un marcado predominio de las relaciones de derecho privado, tanto internas como internacionales, y algo de relaciones de derecho público interno. Habría que esperar muchos siglos, hasta el XVI de nuestra era, para que, con la extraordinaria elaboración efectuada por la escuela española del derecho internacional, el *ius gentium* se transfigurara hasta convertirse en *ius inter gentes*, o sea, derecho entre las naciones, destinado a regular ya no las relaciones entre particulares o entre particulares y el Estado, sino las relaciones entre los Estados soberanos integrantes de una comunidad mundial concebida en forma novedosa y magnánimamente igualitaria, sin distinción de tamaño, poderío, cultura o credo religioso, lo que constituye una de las más grandes e imperecederas glorias de nuestra Madre Patria: el alumbramiento del moderno derecho internacional público.

E) Finalmente, la *uniformidad* de las normas del derecho de gentes, es decir, la generalización o difusión de un considerable número de normas substancialmente iguales o muy similares en los derechos positivos de los pueblos más diversos del mundo, puede explicarse por varias razones: 1) Porque una buena cantidad de estas normas son, en efecto, de derecho natural y, en tanto que tales, se derivan de los aspectos y necesidades esenciales del hombre y de la sociedad, que subyacen de modo universal y permanente a las diferencias accidentales que parecen dividir profundamente a los hombres y a los pueblos. 2) Porque muchas de estas normas relativamente universales, aunque no proceden por deducción necesaria de los principios generales del derecho natural, responden a ciertas conveniencias e inclinaciones (no necesariamente buenas o justas) experimentadas más o

menos del mismo modo por la generalidad de los hombres y de los pueblos; un buen ejemplo de esto es la institución de la propiedad privada, que, lo mismo que la comunidad de bienes, no está ni mandada ni prohibida por el derecho natural (Francisco Suárez, de quien he tomado este ejemplo, con su agudeza y profundidad características la calificaría siglos más tarde como de "derecho natural no preceptivo, sino dominativo"); otro buen ejemplo es la ya muchas veces mencionada institución de la esclavitud, que el mejor derecho natural condenó enérgicamente desde tiempos muy remotos por injusta y contraria a la dignidad humana. Y 3) Porque los contactos entre los distintos pueblos y los consiguientes procesos sociales de transculturación hacen que en forma inevitable se transmitan de unos a otros, por imitación (a veces lógica y a veces extralógica), costumbres, normas e instituciones, lo cual también explica en buena medida la identidad o semejanza existentes, a despecho de las aparentes fronteras culturales y de las muy reales fronteras políticas, en los preceptos e instituciones de ese orden jurídico más o menos universal que se conoce como derecho de gentes.

SEXAGESIMOQUINTA: El concepto de derecho de gentes establecido por la mejor jurisprudencia romana pasó a formar parte del acervo cultural de la Edad Media cristiana, que no sólo no hizo nada por mejorarlo, sino que permitió que hasta cierto punto se le estropeará entre las manos y en ese deplorable estado lo transmitió al Renacimiento, por lo cual fue mucho más meritoria la hazaña de su extraordinario desarrollo, perfeccionamiento y visionaria transformación en el moderno concepto del derecho internacional público, realizada, como ya sabemos, por el inmortal Francisco de Vitoria. Santo Tomás de Aquino es, a no dudarlo, el más destacado representante de la filosofía medieval europea, por lo que su doctrina sobre el derecho de gentes es una excelente muestra del deterioro sufrido por dicho concepto durante esta larga etapa de la historia.

SEXAGESIMOSEXTA: Estudiando directamente en sus fuentes el pensamiento de Santo Tomás de Aquino sobre el complicadísimo tema de la esencia del derecho de gentes y de sus relaciones con el derecho natural, de entrada se recibe la impresión de que su doctrina sobre estas cuestiones se quedó muy por debajo de las capacidades de su portentoso talento, por varias razones: porque logra algunos aciertos que luego desvirtúa con probables contradicciones; porque parece caer en errores muy graves, particularmente cuando se adhiere a la extraña doctrina de Ulpiano; porque no sólo no aporta nada nuevo a la doctrina de la mejor jurisprudencia romana (lo que ya sería un estancamiento), sino que constituye incluso un retroceso con respecto a ella, especialmente en lo relativo a la distinción entre el derecho natural y el de gentes, pues con Santo Tomás el proceso de evolución conceptual da marcha atrás y vuelve a caer en la ya superada confusión por la que Gayo, Ulpiano y muchos otros habían establecido indebidamente una relación de identidad material entre ambos órdenes normativos; y, por último, porque su pensamiento sobre estos delicados tópicos, contra lo habitual en él, es exasperantemente obscuro, tanto que, muy concretamente en lo relativo al famoso "derecho natural común al hombre y a los demás animales" (el que, según Ulpiano, la naturaleza enseñó a todos los animales), indujo a una errónea interpretación o por lo menos dejó en la incertidumbre, entre muchos otros, a un genio de la talla del mismísimo Francisco Suárez. Después de mucho pensarlo y repensarlo, he llegado a la conclusión de que la inicial impresión de pobreza del pensamiento aquiniano sobre esta materia puede desvanecerse (y de hecho en mí se desvaneció), al final de una investigación a fondo, por lo que respecta a las dos primeras deficiencias que señalo, pero desafortunadamente se mantiene intacta respecto de las otras dos.

SEXAGESIMOSEPTIMA: En los siguientes seis puntos resumo las conclusiones personales a que he llegado sobre la doctrina de Santo Tomás acerca de la esencia del derecho de gentes y sus

relaciones con el derecho natural, como producto de una detenida investigación efectuada directamente en la fuente original, a saber, el texto latino de la Suma Teológica:

A) El derecho de gentes es *formalmente* derecho positivo, puesto que es -junto con el derecho civil- una de las categorías en que se divide el derecho positivo humano.

B) De lo anterior se sigue que el derecho natural y el derecho de gentes *se distinguen formalmente* entre sí, pues el primero es un derecho por simple deducción (formulado por la razón natural en el fuero interno de cada individuo), mientras que el segundo es un derecho por institución o derecho positivo (es decir, un derecho instituido, constituido, o, como diríamos hoy, puesto *-positum-* en el mundo mediante un acto de la autoridad pública competente realizado dentro del ámbito de unas coordenadas espacio-temporales concretas, es decir, en un lugar y un tiempo determinados).

C) Sin embargo, existe un pasaje (bastante obscuro, por cierto) en el que Santo Tomás parece contradecirse con respecto a lo expresado en los dos incisos anteriores, puesto que en él, respondiendo a la objeción de que el derecho de gentes no puede ser derecho positivo porque las distintas naciones jamás se pusieron de acuerdo para estatuir algo en común mediante pacto, declara que el derecho de gentes no necesita ser instituido de un modo especial (¿se refiere en general al acto positivo de institución, o específicamente al modo de institución o establecimiento consistente en un pacto internacional expreso?), sino que la misma razón natural lo instituye (¿lo instituye únicamente en el fuero interno de cada individuo, o lo instituye en el derecho positivo de cada nación a través de la mente de sus legisladores o por medio de la costumbre, sin necesidad de un pacto mediante acuerdo entre las naciones?). Este desafortunado pasaje, sobre todo si se le toma aisladamente, se presta a terribles confusiones y contradicciones, ya que no resultaría descabellado interpretarlo en el sentido de que el derecho de gentes no es *formalmente* derecho positivo, y por

lo tanto coincide con el derecho natural no sólo en cuanto a la *materia*, sino también en cuanto a la *forma*.

D) En cuanto a la *materia* o contenido de sus normas, el derecho de gentes es derecho natural, porque las normas del derecho de gentes no son otra cosa que las normas del derecho positivo humano que se derivan del derecho natural como conclusiones próximas o inmediatas de sus principios (y Santo Tomás afirma expresamente que dichas conclusiones forman parte del derecho natural tanto como los principios de los cuales se derivan), mientras que el derecho civil está integrado por las normas del derecho positivo humano que se derivan del derecho natural no como conclusiones, sino como determinaciones adaptadas a las necesidades y circunstancias particulares de cada *civitas* o ciudad (entendida como sociedad perfecta, nación o, en el lenguaje moderno, Estado).

E) A pesar de lo anterior, el Aquinate intenta a toda costa establecer una distinción *material* entre el derecho de gentes y el derecho natural, para lo cual abraza la singular doctrina de Ulpiano y afirma que "el derecho de gentes es el derecho natural propio de los hombres", el cual se aparta del derecho natural que es común a todos los animales (incluido el hombre).

F) La *uniformidad* de las normas del derecho de gentes, es decir, la generalización o difusión de un considerable número de preceptos e instituciones substancialmente iguales en los derechos positivos (derechos "civiles") de los diversos pueblos del mundo, se explica sencillamente porque tales preceptos e instituciones son de derecho natural (pertenecientes en cuanto a su *materia*, más específicamente, al "derecho natural propio o exclusivo de los hombres"), ya que consisten en conclusiones no muy remotas de los principios de dicho orden normativo, por lo que fácilmente coincidieron en ellas los distintos hombres y pueblos de la tierra, sin necesidad de previo acuerdo o pacto entre ellos.

SEXAGESIMOCTAVA: En los siguientes nueve puntos resumo *mi crítica* de la doctrina de Santo Tomás sobre la esencia del derecho de gentes y sus relaciones con el derecho natural:

A) Habida cuenta de que, conforme a lo indicado en los puntos *D, E y F*, Santo Tomás identifica *materialmente* el derecho de gentes con el derecho natural (con una clase especial de derecho natural: el que es "propio o exclusivo de los hombres"), entonces, si aceptamos que la verdadera opinión del Doctor Angélico (como parece lo más probable) es que el derecho de gentes sólo puede existir perteneciendo *formalmente* al derecho positivo humano, al lado del derecho civil (puntos *A y B*), ésta sería la única diferencia entre el derecho de gentes (derecho por *institución*) y el derecho natural (derecho por *deducción*). En cambio, si interpretáramos que el genuino sentir del Aquinate es el que parece desprenderse del pasaje aparentemente contradictorio que comento en el punto *C*, exégesis según la cual el derecho de gentes coincide con el derecho natural también en cuanto a la *forma* (puesto que no necesita ser instituido como derecho positivo, sino que es producido, al igual que el derecho natural, mediante pura deducción en la conciencia de cada persona), entonces no habría entre ambos ninguna diferencia, pues serían lo mismo tanto *material* como *formalmente*. Sin embargo, esta interpretación es poco aceptable, en primer lugar porque en contra de este pasaje aislado (el que cito en el punto *C*), de sentido bastante incierto, existen muchos otros en los que Santo Tomás manifiesta con toda claridad que el derecho de gentes es *formalmente* derecho positivo humano; y en segundo lugar, porque lo que resulta más razonable, aun independientemente del contexto general del pensamiento aquiniano, es interpretar el multitudinario pasaje en el sentido de que el "modo especial de institución" que no requieren las normas del derecho de gentes se refiere específica y exclusivamente al previo acuerdo o pacto entre las naciones para establecer normas e instituciones comunes en sus respectivos derechos positi-

vos, de donde se sigue que tales normas e instituciones, después de "dictadas" o deducidas por la razón natural del pueblo y/o de sus gobernantes (ya que para Santo Tomás son *substancial o materialmente* normas e instituciones de derecho natural), necesitan, además, ser instituidas o introducidas *formalmente* en el derecho positivo de cada nación: a través de los *modos ordinarios de institución* contemplados en forma independiente por el sistema de derecho positivo de cada "gente" o nación.

B) Cuando Santo Tomás, tratando casi desesperadamente de establecer una distinción *material o de contenido* entre el derecho de gentes y el derecho natural, se adhiere a la extraña doctrina de Ulpiano y afirma que el derecho de gentes es el "derecho natural propio de los hombres", distinto del "derecho natural común al hombre y a los demás animales" (punto E), uno de los más grandes juriconsultos romanos y el más grande filósofo medieval quedan asociados para siempre en la creación de uno de los más grandes problemas de interpretación en la historia de la filosofía del derecho, que ha provocado verdadero desconcierto entre quienes han consagrado sus meditaciones a esta rama del pensamiento filosófico, lo mismo entre los de peso completo (como Francisco Suárez y Giorgio Del Vecchio, por citar sólo a dos) que entre los más ligeros e insignificantes (como yo, por ejemplo). En efecto, el solo hecho de hablar de un "derecho común al hombre y a todos los demás animales" resulta escandaloso y suena a herejía, sobre todo a los oídos de los juristas modernos, porque induce a creer que Ulpiano y Santo Tomás extienden la *validez u obligatoriedad* de las *normas* del derecho natural a los animales irracionales, con la absurda consecuencia de convertirlos nada menos que en sujetos de obligaciones y derechos, es decir, en *personas jurídicas* (de derecho natural). De hecho, Del Vecchio cayó en esta errónea interpretación, como se desprende de sus palabras textuales y de los razonamientos con que luego trata de disculpar a Ulpiano (disculpa que en el fondo no era ne-

cesaria, como estimo que podré demostrar). También Suárez resbaló, aunque parece que no tan fuerte como Del Vecchio, porque a pesar de que da la impresión de coincidir con la interpretación de éste en el fondo, al final de cuentas se limita cortésmente a criticar a Ulpiano y a Santo Tomás por su "impropia forma de hablar" (y en realidad ni siquiera es impropia, como también espero demostrar). Por otra parte, dado que el Doctor Angélico admite la tan peculiar definición de Ulpiano según la cual "*ius naturale est quod natura omnia animalia docuit*", si se le traduce como que "derecho natural es el que la naturaleza enseñó a todos los animales", su desconcertante significado sugiere cosas verdaderamente extrañas no sólo a nuestro entendimiento, sino también a nuestra imaginación, en la que inevitablemente surge la divertida pero grotesca escena de la profesora Naturaleza impartiendo cátedra de Derecho a un heterogéneo y bullioso grupo de animales. Sin embargo, como ya dije en mi sexagesimotercera conclusión (pág. 633), basándome en el menos obvio y más profundo contexto, he adquirido la convicción de que la fórmula del gran jurisconsulto romano debe traducirse en el sentido de que "derecho natural es lo que la naturaleza enseñó a todos los animales". Y en este detalle, aparentemente insignificante, está, en mi muy personal opinión, la clave de la solución.

C) A mi juicio, la solución del difícil problema hermenéutico expuesto en el punto inmediatamente anterior, es tan, pero de veras tan sencilla, que por ello mismo ha pasado inadvertida durante siglos. En efecto, suele suceder que problemas aparentemente muy complicados tienen su origen en causas muy simples, tan *increíblemente simples* que no llaman la atención y a nadie (o casi a nadie) se le ocurre tomarlas en cuenta seriamente. Después de mucho meditarlo, guiado siempre por la corazonada de que ni Ulpiano ni Santo Tomás podían haber sostenido el absurdo de que la *validez u obligatoriedad* de las *normas o leyes* del derecho natural se extiende a los animales irracionales, convirtiéndolos así

en *personas* de derecho natural (sujetos de obligaciones y derechos naturales), en primer lugar sentí, no sin cierta vergüenza, que era ridículo y hasta ofensivo achacar semejante disparate a uno de los jurisconsultos que más sabiamente habían contribuido al desarrollo de la admirable jurisprudencia romana y del sistema de *normas* de derecho positivo *humano* más racional y coherente que ha conocido la historia, así como al filósofo que había tenido el genial acierto de definir la *ley* natural precisamente como "participación de la ley eterna en la criatura *racional*"; y en segundo lugar, sacando partido de lo que al principio quizá no fue más que una pura intuición o un afortunado golpe de suerte, caí en la cuenta, con gran sorpresa de mi parte y, por qué no decirlo, también con gran regocijo, de que la clave de todo este embrollo está en una cuestión meramente *semántica* que por falta de atención suficiente dio lugar en muchos analistas (Suárez y Del Vecchio entre ellos, como ya he repetido quizás hasta el cansancio) a malas y hasta pésimas interpretaciones, que resultan tanto más paradójicas cuanto que dichos estudiosos tenían en las manos la clave de la solución, pero simplemente no se percataron de ello y por eso no la utilizaron. En efecto, estoy convencido de que esta maraña de ideas, aparentemente inextricable, se deshace como por arte de magia simplemente notando que cuando Ulpiano y Santo Tomás llegan al "extremo" de hablar de un "*ius naturale commune omnibus animalibus*" (derecho natural común a todos los animales) están hablando de *cosas*, no de *normas*. No debemos olvidar que, como advierte claramente Miguel Villoro Toranzo, Santo Tomás pertenece de lleno a la antigua tradición jurídica que sostiene una *noción esencialmente moral del derecho* (tradición -agrego yo- a la cual, gracias a la poderosa influencia del estoicismo, también pertenecen Ulpiano y prácticamente todos los jurisconsultos clásicos romanos), y, por tanto, considera que en las relaciones de analogía existentes entre los distintos significados del término "derecho" (*ius*), el análogo principal es el significado de *lo justo o la cosa jus-*

ta, mientras que el significado de "conjunto o sistema de preceptos o normas [derecho objetivo] que formulan y regulan lo justo o la cosa justa" es uno de los analogados secundarios, y cuando el Aquinate quiere expresar este último concepto casi invariablemente prefiere utilizar el término *lex* (ley), porque para este propósito el vocablo *ius* no le parece incorrecto, pero sí menos propio. Y el fundamento para esta interpretación está tan a la mano que se encuentra de modo expreso en uno de sus principales textos-problema: "*Ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri*" ("*El derecho o lo justo natural es lo que por su propia naturaleza es adecuado o commensurado a otro*"). Al darnos esta equivalencia semántica, Santo Tomás nos aclara en forma inequívoca que no está utilizando el término *ius* (derecho) con el significado de "conjunto o sistema de preceptos o normas [derecho objetivo]", sino con el significado de *lo justo o la cosa justa* (significación que la palabra "derecho" ha perdido prácticamente por completo en nuestros días), o sea, la relación objetiva de adecuación, commensuración, igualdad, proporción, concordancia, armonía, adaptación o *ajuste* que se da entre dos o más cosas, y más exactamente todavía, *la conducta justa*, es decir, cualquier conducta (humana o puramente animal) que tenga por efecto establecer o realizar un orden de armonía o *ajuste* entre distintos elementos de un todo que se encuentran relacionados y ordenados entre sí para el logro de un fin determinado. Y de aquí se sigue que en esta cuestión el Doctor Angélico no entiende por *iustitia* (justicia) una de las virtudes del hombre, sino que, dándole un sentido mucho más amplio, de claro matiz platónico, la toma como *cualidad de ciertos actos* (tanto del hombre como de los demás animales), consistente en la capacidad de dichos actos para realizar o establecer el ya mencionado orden de armonía entre distintas partes de un todo o distintos elementos recíprocamente relacionados. Una vez comprendido todo lo anterior, *la doctrina de Ulpiano y Santo Tomás, aunque no sea precisamente un modelo de sencillez*

y claridad, ya no tiene por qué seguir escandalizándonos. En efecto, cuando nos enseñan que existe un "derecho natural común al hombre y a los demás animales" (del cual se separa o distingue el derecho de gentes, que es el "derecho natural propio o exclusivo de los hombres"), lo único que están diciendo es que por naturaleza existen, tanto en el hombre como en los animales irracionales, *cosas o conductas justas* (entendiendo aquí la "justicia" no como virtud específicamente humana, sino genéricamente como cualidad objetiva de ciertas cosas o conductas, aunque sean puramente animales), es decir, una serie de cosas o conductas objetivamente aptas o idóneas (*ius* en su sentido originario y más propio, según la antigua tradición jurídica a la que pertenecen estos autores) para establecer o realizar un orden igualmente objetivo de adecuación, conmensuración, igualdad, proporción, concordancia, consonancia, conformidad, armonía, adaptación o *ajuste* entre distintas partes de un todo o entre distintos elementos de un conjunto que se encuentran recíprocamente relacionados y conjuntamente destinados a la realización de un determinado fin común. Y no hay absolutamente ninguna razón para que esto sea juzgado herético, y mucho menos absurdo, apreciación que indubitablemente se confirma porque ni Ulpiano ni Santo Tomás hablan, en ninguna parte ni en momento alguno, de una *lex naturalis* o *ley natural* (conjunto de normas o preceptos, generadores de auténticos deberes y derechos para sujetos con personalidad jurídica natural) que el hombre y los animales irracionales compartan en común. Por el contrario, ellos se limitan (muy particularmente Santo Tomás) a declarar que la *ley natural* (cuyos únicos sujetos son los hombres) consta de dos partes o, por así decirlo, dos secciones, a saber: una (a la que ellos identifican con el derecho de gentes) cuyos preceptos o normas formulan y regulan (exclusivamente en el hombre, atribuyéndole obligaciones y derechos) *cosas o conductas* de orden superior (no compartidas con los animales irracionales) que son *naturalmente justas* (*ius naturale* específicamente humano), es decir, aptas o

idóneas por naturaleza para establecer o realizar un orden objetivo de *ajuste* o armonía entre distintos elementos recíprocamente relacionados y conjuntamente destinados al logro de un determinado fin específicamente humano; y otra sección o parte de la *ley* natural (que según ellos se aparta o difiere del derecho de gentes), cuyos preceptos o normas formulan y regulan o gobiernan normativamente (también de modo exclusivo en el hombre, por supuesto, mediante la atribución de genuinos deberes y derechos) *cosas o conductas* de orden inferior (compartidas por el hombre con los animales irracionales) que son *naturalmente justas* (*ius naturale* común al hombre y a todos los demás animales), es decir, aptas o idóneas por naturaleza para establecer o realizar un orden objetivo de armonía o *ajuste* entre diversos elementos recíprocamente relacionados y conjuntamente orientados o predeterminados al logro de un determinado fin de índole genéricamente animal (fin que en el animal racional se realiza mediante el acatamiento voluntario y libre de la *lex naturalis*, con sus obligaciones y derechos, y que los animales irracionales realizan de modo necesario e irresistible mediante sus inclinaciones instintivas, completamente fuera del ámbito de validez u obligatoriedad de la multicitada *lex naturalis*, por lo que de ninguna manera nuestros hermanos irracionales pueden ser calificados de sujetos de obligaciones y derechos o personas jurídicas, ya sea de derecho natural o de cualquiera otra clase de derecho). *RECAPITULANDO*: Ulpiano y Santo Tomás, para explicar la esencia del derecho de gentes y su relación con el derecho natural, jamás nos hablan de una *lex naturalis* o *ley natural* (conjunto de preceptos o normas, o sea lo que ahora llamamos derecho objetivo) propia o exclusiva de los hombres, y otra *lex naturalis* o *ley natural* común al hombre y a los demás animales. Por el contrario, ambos autores, a veces directa y a veces indirectamente, sostienen la existencia de una sola *lex naturalis* o *ley natural* (cuyo sujeto de regulación, mediante la atribución de obligaciones y derechos, es exclusivamente el hombre), la cual consta de dos

sectores o partes: una parte que regula o gobierna normativamente y sólo en el hombre una serie de *cosas o conductas* de orden superior que son *objetiva o naturalmente justas* ("derecho natural" -*ius naturale*- propio o exclusivo de los hombres), es decir, que por su propia naturaleza tienen la capacidad de armonizar o *ajustar* entre sí diversos elementos o factores para la obtención de ciertos fines específicamente humanos (y esto es lo que ellos entienden por "derecho de gentes"); y otra parte que también rige, regula o gobierna de modo normativo y exclusivamente en el hombre una serie de *cosas o conductas* de orden inferior que son *objetiva o naturalmente justas* ("derecho" natural -*ius naturale*- común al hombre y a todos los demás animales), es decir, cosas o conductas animales del hombre que por su propia naturaleza tienen la capacidad de armonizar o *ajustar* entre sí diversos factores o elementos para obtener *de modo específicamente racional* determinados fines que el hombre comparte genéricamente con los animales irracionales (y para Ulpiano y Santo Tomás esto no es derecho de gentes). Así, pues, si ellos hablan de un "derecho natural propio o exclusivo de los hombres" y de un "derecho natural común al hombre y a todos los demás animales", es obvio (bueno: después de tantos quebraderos de cabeza ahora me resulta obvio) que no están utilizando el término "derecho" en su acepción de conjunto de normas o "derecho objetivo" (la que predomina en la mentalidad jurídica de nuestros días), sino en la acepción originaria que imperaba en la tradición antigua, o sea, significando *lo justo en sí o la cosa justa misma*, con lo cual no hacen sino expresar la gran verdad de que la *ley* natural (entendida por ellos como conjunto o sistema de *normas* naturales, o sea, nuestro actual "derecho objetivo" natural), orden normativo cuya obligatoriedad o validez se limita exclusivamente al ámbito de la racionalidad humana, tiene una parte que regula las cosas, conductas o aspectos superiores o específicamente humanos del hombre, y otra parte que regula (de *modo* igualmente racional que la primera) las cosas, conductas o as-

pectos inferiores o animales del hombre. Por lo tanto, con base en todos los argumentos hasta aquí expuestos, considero haber fundamentado y probado suficientemente mi teoría de que Ulpiano y Santo Tomás de ninguna manera incurren en un absurdo -y ni siquiera en una forma impropia de hablar- cuando afirman que existe un "derecho natural común al hombre y a todos los demás animales" y un "derecho natural propio o exclusivo de los hombres" (aunque a este último, por otra parte, indebidamente lo identifiquen por completo con el "derecho de gentes"), en primer lugar, porque siempre que en esta cuestión hablan de "derecho" (*ius*), lo entienden como lo justo en sí mismo o la cosa justa misma (nunca como ley o conjunto de normas, es decir, derecho objetivo); en segundo lugar, porque jamás hablan de una ley (*lex*) natural (conjunto de normas o derecho objetivo) común al hombre y a los demás animales (lo que sería realmente grave); en tercer lugar (especificando aún más la primera razón), porque al tratar el complicado asunto de la esencia del derecho de gentes y su relación con el derecho natural, no conciben la justicia (*iustitia*) limitándola al ámbito de las virtudes humanas, y utilizan el término "derecho natural" (*ius naturale*) en un sentido amplísimo, entendiéndolo como cualquier cosa objetivamente justa (pertenzca o no al dominio de lo específicamente humano), y más exactamente todavía, como cualquier acto objetivamente justo, es decir, cualquier acto que por su propia naturaleza sea capaz de establecer o realizar un orden de armonía o ajuste entre diversos elementos para el logro de un fin determinado, lo cual es perfectamente aplicable incluso a los animales irracionales, que (según señala expresamente el mismo Santo Tomás) en lo que respecta a sus propios actos tienen la capacidad de captar y realizar instintivamente dicho orden de armonía o ajuste entre diversos elementos que objetivamente tienen como fin su conservación y desarrollo, sin quedar de ninguna manera sujetos a las obligaciones de la ley natural, porque ellos no ejecutan sus actos instintivos como deben ejecutarse, sino como necesaria-

mente *tienen* que ejecutarse bajo el impulso irresistible de sus principios motores intrínsecos (un ejemplo de esta relación, común a los animales irracionales y al hombre, de armonía o *ajuste* entre diversos elementos objetivamente ordenados a la realización de un determinado fin, es la que existe entre el macho y la hembra para la procreación); y *en cuarto lugar*, porque al definir el derecho natural inferior o primario (el que es común al hombre y a todos los demás animales, y no es derecho de gentes) utilizando la impactante metáfora de que "la naturaleza les enseñó derecho natural a todos los animales" ("*ius naturale est quod natura omnia animalia docuit*"), Ulpiano y Santo Tomás jamás quisieron decir (tardé mucho en comprenderlo) que la naturaleza, asumiendo el papel de preceptora o catedrática, les haya dado clases de *ley* natural, enseñándoles un sistema de *normas* de derecho natural (derecho objetivo), sino tan sólo que les "enseñó", mediante el don maravilloso del instinto, toda una serie de *cosas o actos objetivamente justos*, es decir, actos de suyo eficaces para la realización de un orden objetivo de adecuación, armonía o *ajuste* entre diversos factores o elementos relacionados con su conservación y desarrollo; es por esto que no considero lo más apropiado traducir la famosa definición de Ulpiano en el sentido de que "derecho natural es *el* que la naturaleza les enseñó a todos los animales" (porque el artículo masculino "el" se presta a pensar erróneamente que se refiere al derecho natural tomado como sistema de *normas* o derecho objetivo), sino más bien en el sentido (que la morfología y la sintaxis del texto latino admiten perfectamente, y que el contexto doctrinario exige) de que "derecho natural es *lo* que la naturaleza les enseñó a todos los animales" (porque el artículo neutro "lo" expresa sin ambigüedades lo correcto, o sea, que les "enseñó" por medio del instinto una serie de *cosas o actos objetivamente justos*, esto es, de suyo idóneos o adecuados para la realización de sus fines naturales).

D) Extrañamente, ni Francisco Suárez ni Giorgio Del Vecchio (entre muchos otros) repararon en las razones que hago valer en el largo punto inmediatamente anterior, y ambos cometieron el error de interpretar a Ulpiano y a Santo Tomás en forma completamente anacrónica, dándole al término "derecho" (*ius*) un significado ("*lex*", es decir, sistema de normas o "derecho objetivo") que no era el único, y ni siquiera el más propio e importante, que dicho vocablo tenía en los tiempos del afamado jurisconsulto romano y del gran filósofo medieval. Y el anacronismo en que incurrieron Suárez y Del Vecchio es tanto más inexplicable e imperdonable cuanto que ambos (y todos los que junto con ellos se han escandalizado de la doctrina que comento) sabían o debían saber que para aquellos pensadores el significado original, primario y más propio de la palabra "derecho" (*ius*) no se refería a normas, sino a cosas, y, además, si de entrada les hubieran concedido el beneficio de la duda, se habrían preguntado si en verdad era posible que talentos de la envergadura de un Ulpiano y un Tomás de Aquino hubieran incurrido en el *inconcebible absurdo* de extender la *validez u obligatoriedad* de las normas del derecho natural a los *irracionales* (sabedores como eran de que las leyes en sentido estricto o normas están esencial y exclusivamente vinculadas al mundo de la *racionalidad*), y de inmediato se habrían respondido que eso era prácticamente imposible, lo que les habría impulsado a seguir investigando y meditando hasta dar con la solución correcta. Pero no fue así, porque desafortunadamente el pensamiento humano (sin exceptuar el de los genios más extraordinarios) no siempre es tan riguroso como debiera. El error de interpretación cometido por Suárez no fue tan grave, ya que se quedó con ciertas dudas y se limitó a criticar la doctrina en cuestión más por su "impropia" o "indebida" forma de hablar que por su contenido. El error de Del Vecchio, en cambio, fue total, pues llegó a la conclusión de que, cuando Ulpiano define el derecho natural como el que [o "lo que", porque no traduce la fórmula latina] la naturaleza enseñó a todos los animales,

"con esto extiende la validez [o sea, la *obligatoriedad*] del Derecho natural también a los animales en general". Después trató de disculparlo, es cierto, pero eso salía sobrando, simple y sencillamente porque en la "escandalosa" fórmula de Ulpiano, bien leída y bien entendida, *no hay absolutamente nada que disculpar*.

E) Cuando Santo Tomás, tratando de establecer una distinción *material* o de contenido (que fuera más allá de la distinción puramente formal) entre el derecho de gentes y el derecho natural, se adhiere a Ulpiano y afirma que el derecho de gentes es el derecho natural propio de los hombres, distinto del derecho natural común a todos los animales, ciertamente no incurre en un absurdo, como creo haber demostrado en los puntos precedentes, pero sin lugar a dudas *fracasa rotundamente en su propósito de distinción*, porque ese "derecho natural propio de los hombres" no deja de ser, en resumidas cuentas, una clase de *derecho natural*, por lo que, finalmente, *todo* el derecho de gentes queda materialmente identificado y confundido con una clase o *parte* del derecho natural.

F) Como consecuencia de lo anterior, la doctrina tomista constituye no sólo un *estancamiento*, sino un verdadero *retroceso* con respecto a la mejor jurisprudencia romana (que en esta materia no incluye por cierto a Gayo ni a Ulpiano), la cual había logrado ver que el llamado "derecho de gentes" incluía también normas ajenas y hasta contrarias al derecho natural, por lo que se distinguía de éste no sólo en lo *formal*, sino también en lo *material* (al menos en parte). Santo Tomás, por el contrario, jamás hace mención de esta circunstancia, y así deja ver a todas luces su convicción de que *todo* el derecho de gentes es, en cuanto a su *materia*, derecho natural (el "propio o exclusivo de los hombres"). El argumento de la esclavitud, por ejemplo, que Cicerón y otros juristas romanos fuertemente influidos por el estoicismo presentan como muestra de institución del derecho de gentes contraria al derecho natural, no sólo no es

tomado en cuenta por el Doctor Angélico, sino que, bajo la influencia -en este caso perniciosa- de Aristóteles, sostiene expresamente que la esclavitud es tanto de derecho de gentes como de derecho natural, por más que tenga de ella una concepción humanitaria (error en el que tres siglos más tarde caerá también el gran Francisco Suárez, quien se protege con la sutileza de precisar que la esclavitud es de derecho natural no preceptivo, sino solamente dominativo).

G) En consonancia con la postura señalada en el punto inmediatamente anterior, según la cual todo el derecho de gentes es, en cuanto a su *materia* o contenido, derecho natural (el tan discutido "derecho natural propio o exclusivo de los hombres"), Santo Tomás da una explicación extremadamente *simplista* de un fenómeno tan complejo como la generalización o difusión de un gran número de normas e instituciones substancialmente iguales o muy similares en los derechos positivos de las diversas "gentes" o naciones de la tierra (la homogeneidad o uniformidad relativamente universal del derecho de gentes), limitándose a afirmar que tal hecho es fácilmente explicable teniendo en cuenta que el derecho de gentes es exactamente lo mismo, en cuanto a su materia o contenido, que el derecho natural propio de los hombres, cuyos preceptos contienen dictámenes que la razón natural formula como conclusiones no muy lejanas de los principios generales de la ley natural, por lo que no fue nada difícil que los distintos hombres y pueblos del mundo coincidieran en el contenido de tales preceptos de modo espontáneo, sin necesidad de ponerse previamente de acuerdo entre ellos ni de celebrar un pacto expreso (ver el punto F de mi resumen de su doctrina, pág. 641). La explicación del Aquinate no toma en cuenta (ni podía hacerlo, dadas sus deficientes ideas al respecto) otros importantes factores que contribuyen a determinar la considerable uniformidad de las normas e instituciones del llamado derecho de gentes en muchas partes del mundo, como son, por ejemplo, ciertas conveniencias e inclinaciones (unas buenas y otras malas

desde el punto de vista de la ética en general y del derecho natural en particular) experimentadas en común por la mayoría de los hombres y de los pueblos (donde entraría, por mencionar un solo caso, la injusta institución de la esclavitud), así como los contactos históricos y culturales entre las distintas naciones, que a través de la imitación recíproca dan lugar al proceso social denominado transculturación.

H) En virtud de todo lo hasta aquí señalado, mal de mi grado tengo que inscribir el nombre de Santo Tomás de Aquino entre los de aquéllos que a lo largo de los siglos (Gayo, Ulpiano, Ramón Badenes Gasset, etc.), completamente a la ligera y con mente poco crítica (dicho sea con todo respeto) han sostenido la total identificación material del derecho de gentes con el derecho natural (o con una parte de él), sin medir las contradictorias consecuencias que esta superficial postura acarrea en la investigación sobre una de las principales y más críticas cualidades del derecho natural, a saber, su inmutabilidad intrínseca, ya que el llamado "derecho de gentes" abunda de hecho en preceptos e instituciones que a pesar de su considerable universalidad son intrínsecamente mudables, puesto que materialmente (no sólo formalmente) son de derecho positivo.

I) Por último, sin negar el hecho de que Santo Tomás menciona incidentalmente en varios lugares de sus obras algunos preceptos del derecho de gentes que se refieren a las relaciones entre los pueblos o naciones en cuanto tales (principalmente en materia de derecho de guerra), sin embargo, encuentro mucho más notable y significativo el hecho de que no atribuya importancia alguna a esta trascendental dimensión del derecho de gentes -pues jamás se ocupa de ella- en los artículos de la Suma Teológica que consagra especialmente al estudio de la esencia de dicho orden normativo y sus relaciones con el derecho natural y el derecho civil, por lo cual estimo que *es prácticamente nula la aportación del Doctor Angélico al proceso de transformación*

del antiguo derecho de gentes, de carácter predominantemente interno y privado (*ius gentium*), en el moderno derecho internacional público (*ius inter gentes*), proceso por virtud del cual una especie de reliquia o curiosidad histórica, que había acabado por tener más de anecdótico que de práctico, llegó a convertirse en instrumento de regulación jurídica de las relaciones entre las naciones integrantes de una comunidad mundial concebida en forma revolucionariamente novedosa, lo que significó un gigantesco avance para la humanidad, a pesar de que aún en nuestros días dicho orden jurídico internacional se encuentra bastante lejos de realizar los ideales de justicia y de eficacia que inspiraron su nacimiento en la mente de su inmortal creador, fray Francisco de Vitoria, O.P., gloria de España, de la cristiandad y del mundo. A la lamentable ausencia de Santo Tomás de Aquino en este trascendental proceso de transformación me refería precisamente cuando osé afirmar (ver mis conclusiones sexagesimoquinta y sexagesimosesta, págs. 638-639) que su doctrina significa un estancamiento y hasta un retroceso para la elaborada concepción del derecho de gentes -hinchida de potencialidades- que la mejor jurisprudencia de la antigua Roma legó a la posteridad, potencialidades que fueron convertidas en espléndidas realidades por el genial talento del jesuita español Francisco Suárez, que a principios del siglo XVII llevó a su máximo desarrollo conceptual lo que después se conocería como derecho internacional público, que había sido fundado de modo visionario en la primera mitad del siglo XVI por su compatriota dominico Francisco de Vitoria, con ocasión de la memorable "polémica indiana" que le movió a discutir verdaderamente a fondo los títulos que de hecho se alegaban y que teóricamente podrían alegarse para justificar la conquista y dominación de las naciones americanas recientemente "descubiertas" por España.

CONCLUSIONES

SEGUNDA PARTE:

VITORIANAS

PRIMERA: Fray Francisco de Vitoria, a diferencia de su contemporáneo y compañero de orden religiosa fray Bartolomé de las Casas, no condena abiertamente la conquista española de América como profeta iracundo ni se comporta como un apasionado defensor de los indios, sino que se esfuerza -casi siempre con gran éxito- por adoptar una actitud serena y hasta fríamente científica en la difícil búsqueda simultánea de la verdad y la justicia, poniéndose a medio camino entre las altaneras apolo-gías prohispanicas del genial pero antipático Juan Ginés de Sepúlveda y las furiosas diatribas del amorosísimo pero no pocas veces exagerado y fanático fray Bartolomé, el casi legendario Protector de los Indios.

SEGUNDA: Aunque es indudable que Vitoria no se alineó ni con los partidarios incondicionales ni con los críticos furibundos de la conquista, algunos autores, como por ejemplo el mexicano J. Miranda, no se muestran muy convencidos de su imparcialidad intelectual ni, por ende, de su supuesta independencia y originalidad, considerando que el gran catedrático salmantino estaba muy condicionado por su pertenencia a la Orden de los Predicadores (comúnmente conocida como orden dominicana, de Santo Domingo o de los dominicos), cuyos miembros, según estos comentaristas, tenían que adherirse a la escuela aristotélico-tomista y a la corriente crítica (serena o no tanto) de la conquista. Reginaldo di Agostino Iannarone, en cambio, es un buen representante de la opinión que -con toda razón, a mi juicio- está casi completamente en desacuerdo con la tesis antes señalada. Di Agostino reconoce que, en la célebre "controversia indiana" suscitada por el descubrimiento y conquista de América por España, "es incontrovertible que Vitoria se en-

cuadra en una de las partes contendientes, a la que ofrecía toda la fuerza de su ascendiente y la lógica de sus argumentaciones, derivadas del particular sistema, aristotélico-tomista, por él profesado. No obstante, verle condicionado y determinado por las posiciones de la Orden dominica, negarle la posibilidad de moverse en una 'órbita propia' es, al menos, exagerado". Y para demostrar el considerable margen de independencia y originalidad intelectuales en que se movió Vitoria con respecto a la controversia indiana, Di Agostino refuta a Miranda argumentando atinadamente, en primer lugar, que en la orden dominicana no existía de hecho una rígida uniformidad en profesar el tomismo filosófico y teológico ni en censurar la conquista de América, pues la verdad es que entre los dominicos también se habían venido cultivando diversas corrientes no tomistas, y, particularmente en la época de Vitoria y más particularmente aún en España, nadie dentro de la orden estaba obligado a profesar el tomismo, y la mejor prueba de ello es que el propio Vitoria fue uno de los que libremente iniciaron en su país la difusión de dicho sistema, substituyendo en su cátedra el Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo con la Suma Teológica de Santo Tomás; por otra parte, también era un hecho que dentro de la Orden de los Predicadores no faltaban quienes defendieran a todo trance la conquista, a sabiendas de los nefandos crímenes que se estaban cometiendo, según se queja con indignación el mismo Vitoria en famosa carta a su amigo el P. Miguel de Arcos sobre la conquista del Perú. En segundo lugar, Di Agostino argumenta con toda razón que el P. Vitoria demuestra en forma irrefutable su independencia intelectual y su insobornable amor a la verdad al asumir en forma consciente una postura contraria a la opinión dominante en su orden religiosa con respecto a la Inmaculada Concepción de María, creencia que los dominicos, en pugna facciosa contra los franciscanos, negaban rotundamente basándose en la opinión de Santo Tomás de Aquino.

TERCERA: Del hecho de que -conforme a lo señalado en las conclusiones anteriores- Vitoria haya abordado el análisis de la

cuestión indiana con una actitud científica superior a la de todos sus contemporáneos, buscando serenamente la claridad intelectual, la verdad y la justicia, estuviere del lado que estuviere, con un método de enfoque original y casi siempre con absoluta imparcialidad, no se sigue que se haya mantenido siempre (ni tenía por qué hacerlo) en un plano puramente ideal, especulativo y abstracto, sin descender a las consideraciones y los pronunciamientos de hecho, en el nivel real de lo concreto, de lo históricamente acontecido. Sostengo esta postura en contra de una fuerte corriente de interpretación de la que es un notable representante el gran vitorianista mexicano Antonio Gómez Robledo, quien se basa no en las efectivas declaraciones de Vitoria, sino en la discutible y apriorística idea de que lo jurídico por excelencia es el planteamiento de los supuestos normativos abstractos, y no la aplicación de los mismos a la ordenación existencial de las situaciones vitales concretas, para afirmar temerariamente que "Vitoria no se pronuncia *fácticamente*, en momento alguno, por la legitimidad o ilegitimidad de la conquista, sino que, en una sucesión de juicios meramente hipotéticos, considera situaciones posibles -supuestos normativos diríamos hoy- en las cuales, y de acuerdo con los principios aplicables, puede sancionarse o reprobarse la ocupación española. Problema jurídico, en suma, y en toda su pureza normativa". Aparte de que estas apreciaciones no tienen correspondencia alguna con el verdadero pensamiento y la verdadera actitud de Vitoria (como ya he demostrado en el cuerpo de mi tesis y resumiré puntualmente en mis siguientes conclusiones con respecto a todos y cada uno de los títulos de conquista -legítimos e ilegítimos- discutidos por nuestro teólogo-jurista), con ellas el maestro Gómez Robledo incurre en flagrante contradicción consigo mismo, pues en más de una ocasión, olvidándose de su postura inicial y supuestamente fundamental, afirma expresamente que Vitoria se pronuncia *fácticamente*, unas veces por la legitimidad y otras por la ilegitimidad de la conquista, como le ocurre, por citar un solo ejemplo, cuando al comentar el contraste entre el enfoque puramente abstracto con que el catedrático salmantino se ocupa del

sexto título legítimo y el enfoque concreto y realista con que despacha el también sexto ilegítimo, relativos ambos a la voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios, declara tajantemente que en el ilegítimo "habla nuestro teólogo no ya en subjuntivo o potencial, sino en el modo más denotativo de la realidad concreta, el indicativo", reconociendo que Vitoria hace aquí por lo menos dos pronunciamientos fácticos contra la legitimidad del dominio español en América, a saber: que de hecho se dieron en las Indias elecciones y aceptaciones de esta clase, y que también de hecho estuvieron gravemente viciadas por el miedo y la ignorancia, por lo que fueron nulas. Con esto y con lo que en mis demás conclusiones iré señalando respecto de cada uno de los quince títulos sometidos a discusión, compruebo la segunda parte de mi hipótesis de trabajo, a saber: que Vitoria -contra lo que afirma Antonio Gómez Robledo- sí hizo pronunciamientos fácticos acerca de la legitimidad o ilegitimidad de la conquista y dominación españolas de América, vistas en su dimensión real (no puramente hipotética) de hechos históricos concretos.

CUARTA: El profundo compromiso histórico que Francisco de Vitoria -conforme a lo establecido en la conclusión inmediatamente anterior- asumió paralelamente al análisis serenamente científico del problema indiano, se explica perfectamente porque en él, como en el hombre ejemplarmente cabal que era, se conjuntaban los caracteres del teólogo, del jurista, del filósofo, del moralista, del sacerdote y del ser humano sensible a las injusticias y a los problemas de su tiempo, todo lo cual necesariamente tenía que impedirle abordar el estudio de los candentes y lacerantes dramas provocados por el descubrimiento y conquista de las Indias con el método puramente teórico y de absoluto purismo normativo que injustificadamente le achaca Gómez Robledo, actitud que lo habría encarcelado en un irresponsable y estéril distanciamiento precisamente de la realidad histórica que lo había excitado a emprender la magna obra docente de las Relecciones americanas que, tal vez sin sospe-

charlo siquiera al momento de redactarlas y pronunciarlas en la Universidad de Salamanca, recorrerían el mundo en triunfo y le darían la inmortalidad. No obstante las apariencias, el apacible catedrático de Prima de Teología era a su manera un agitador consumado, en el mejor de los sentidos: un agitador de conciencias; y como tal estaba bien consciente de que a las conciencias sólo se las agita si se las sorprende en la circunstancia concreta de su historicidad. Sin duda alguna, para un hombre tan auténtico y comprometido como Vitoria hubiera sido una posición insufriblemente cómoda el conformarse con la formulación de puros supuestos normativos abstractos, dejando a otros por completo (con todos los peligros de manipulación que eso implicaba) la determinación de si en los hechos concretos se cumplían o no los supuestos abstractos, lo cual constituye la etapa teleológicamente culminante y por tanto más delicada del derecho: la de su *aplicación*. Si el prestigiado pero modesto profesor universitario se resolvió, arrojando tantos riesgos, a pronunciar en público sus revolucionarias Relecciones, que sólo muy a fuerzas encajaban en los fríos programas de sus cursos, ciertamente no fue por el mero prurito académico de estructurar un sutil sistema de supuestos normativos abstractos para la ideal contemplación de situaciones puramente hipotéticas que quizás algún día pudieran presentarse, sino por el noble propósito de contribuir con su ciencia y con su sentido de la justicia al correcto tratamiento de un acontecimiento histórico descomunal en el que, bajo la mirada de Dios y del mundo, España toda -sus gobernantes, sus dirigentes espirituales, sus intelectuales, sus caudillos y su pueblo- estaba profundamente comprometida como protagonista de dramáticos y desenfrenados ejercicios de poder que evidentemente estaban causando mucha injusticia, mucha destrucción y mucho dolor, y en los que la gran nación católica que se ostentaba en todo el orbe como defensora de la pureza de la fe y baluarte de la cristiandad estaba faltando gravemente a sus deberes de humanidad y de caridad cristiana, exceptuados, tal vez, sus gobernantes supremos, y sin duda un selecto grupo de hombres superiores (entre los cuales, gracias

al juicio justiciero de la historia, él mismo sería después contado).

QUINTA: En algunos medios, generalmente de tendencia antihispanista, se juzga muy superficialmente su obra, principalmente su primera Relección de los Indios, y se llega de manera simplista y demasiado rápida a la conclusión de que Vitoria condenó la conquista en forma abierta, tajante y absoluta, sin matiz alguno, basándose únicamente en su condena de los siete títulos ilegítimos, sin considerar (y a veces sin saber) que en dicha Relección también expone y defiende, al menos en teoría, ocho títulos que considera legítimos. La cosa, pues, no es tan sencilla como a algunos les parece. Otros, por el contrario, haciendo gala de agudeza (como K. Brandt, por ejemplo), acusan a Vitoria de que su crítica fue en realidad una justificación de la conquista, sólo que más sutil que la corriente; y debo confesar que ésa es la impresión que a primera vista da el conjunto de la primera Relección, sobre todo cuando se pasa de la lectura de los títulos ilegítimos a la de los legítimos. Finalmente, hay una tercera postura, intermedia en cierta forma entre las dos anteriores, y es quizá la que más difundida se encuentra en los medios más conservadores de España y en los ultraconservadores de Hispanoamérica. Según esta opinión, Vitoria admite en términos generales la legitimidad de la conquista de América por España, y sólo se muestra en desacuerdo con cuestiones de detalle y con determinados asuntos o hechos particulares. Uno de los más conocidos representantes de esta forma de interpretación es el dominico español Teófilo Urdániz, que se cuenta entre los principales vitorianistas de nuestro tiempo. Según él, "la actitud de Vitoria es serena y diáfana. Cita con gran respeto a los Reyes Católicos y a Carlos V y cree indudable, por considerarlos gobernantes cristianos y rectos, que en tales problemas han obrado después de largas consultas que les hayan dado seguridad de conciencia. Lejos, pues, de lanzar anatema y condenación general sobre gobernantes, consejeros y colonizadores, de nuevo supone y cree que la cuestión en su conjunto 'ha sido examinada y com-

probada' según sanos criterios morales. Pero en negocio tan vasto sospecha que haya 'otras dudas particulares' sobre injusticias cometidas que merezcan dilucidarse, pues en fuerza de oírse 'tantas muertes, espoliaciones e injurias' allí cometidas no parece que ha quedado en todo salva la justicia" (la letra cursiva es mía). En el siguiente párrafo expone Urdáñez su tesis central: "Vitoria, pues, no parece abrigar dudas -desde el punto de partida y menos en las palabras finales de la *relección- sobre la justicia global* de la conquista, sino sobre los fundamentos teóricos que se daban y sobre cuestiones o hechos particulares de administración y gobierno. Son los que él va a dedicarse a demoler, para construir nuevos títulos o una nueva fundamentación teórica, valedera para toda ética colonial y derecho internacional futuros".

SEXTA: Muy pocas veces en tan escasas palabras como las contenidas en los dos párrafos del P. Urdáñez arriba citados, he visto reunidas tantas inexactitudes y falsedades; y lo más sorprendente es que proceden de alguien que pasa por uno de los más grandes especialistas en el pensamiento vitoriano, lo que me obliga a calificar de negligencia criminal sus errores, e incluso me da pie para sospechar fundadamente que las graves distorsiones con que nos presenta la postura de Vitoria frente a la cuestión indiana son producto de maniobras verdaderamente fraudulentas, inspiradas en un mal entendido orgullo nacionalista y religioso que se resiste a admitir la amarga verdad de que Francisco de Vitoria, el aclamado fundador del derecho internacional, en el fondo no experimentó ninguna aprobación ni simpatía por la conquista, colonización y dominación de América por sus compatriotas, "gestas" que en España han sido tradicionalmente consideradas la mayor gloria de su historia nacional. Es por esto que consideré dignas de una muy especial refutación las peregrinas, temerarias e irresponsables afirmaciones de este afamado vitorianista. Después de un detenido y cuidadoso estudio de la Introducción o Preludio de la Primera Relección de los Indios (en su texto original latino, como hi-

ce con toda la Relección y con el controvertido Fragmento *De Temperantia*), llegué a las siguientes conclusiones, ninguna de las cuales concuerda con la infundada tesis del P. Urdánaz:

A) Vitoria, efectivamente, se muestra convencido de la rectitud moral de los Reyes Católicos y del Emperador Carlos I de España y V de Alemania, de que dichos monarcas habían hecho muchas consultas sobre su conquista y dominación de las Indias, y de que, por tanto, en esta materia habían obrado con seguridad de conciencia, es decir, con conciencia recta.

B) Sería inconcebiblemente simplista, superficial y hasta ofensivo para el doctísimo catedrático salmanticense sacar en conclusión que él (Francisco de Vitoria, el profundo teólogo, jurista y filósofo de la moral), tomando como premisas los hechos (señalados en el punto A) relativos a la incuestionable, respetable y hasta admirable pero muy *subjetiva* convicción de los monarcas españoles de que la conquista y dominación de las Indias habían sido justas y legítimas, llega personalmente a la conclusión (él, en el fuero interno de su propio entendimiento y de su propia conciencia) de que tal conquista y tal dominación habían sido *objetivamente* justas y legítimas, justas y legítimas *en sí mismas*, como si Vitoria fuera un vulgar principiante o un profano en la materia y no supiera distinguir entre moralidad *objetiva* y moralidad *subjetiva* de los actos humanos, y tampoco entre conciencia *verdadera* y conciencia simplemente *recta*, y como si no estuviera consciente de que, en consonancia con estas distinciones, es perfectamente posible que una persona, obrando con error invencible (por ejemplo, erróneamente aconsejada por los expertos en la materia, como podría haberles sucedido -y de hecho les sucedió- a los monarcas españoles), realice de buena fe, con conciencia recta y segura (no culpable) un acto en sí ilícito, sin que por ello ese acto deje de ser *objetivamente* ilícito. En otras palabras, si admitiéramos que Vitoria saca esa conclusión de esas premisas, le estaríamos acha-

cando al enorme teólogo-jurista el siguiente entimema (silogismo en que una de las premisas está sobreentendida), modelo acabado de primitivismo lógico y ético: "Los virtuosos y prudentes monarcas españoles, después de muchas consultas con Dios sabe qué expertos (que quizá ni eran los más conocedores de la materia), creen de buena fe y con seguridad de conciencia que la conquista fue justa; luego *la conquista en sí misma* fue justa" (!!). A decir verdad, me parece sumamente improbable que el propio Urdánoz haya caído en esta pésima interpretación del método por el que Vitoria supuestamente llegó a la conclusión de que la cuestión indiana en su conjunto había sido examinada y comprobada según sanos criterios morales, y de que, en consecuencia, no era posible abrigar dudas sobre la justicia global de la conquista.

C) La argumentación que acabo de rechazar en el punto inmediatamente anterior, sin embargo, sí se encuentra en sus lineamientos substanciales en el Preludio de la Relección, precisamente en el párrafo en que Vitoria casi canoniza a los Reyes Católicos y a Carlos V cuando reconoce que indudablemente han actuado con seguridad de conciencia en todo lo relativo a la cuestión indiana, calificándolos de "justísimos, religiosísimos y cristianísimos". Pero habida cuenta de que, según ya demostré, semejante razonamiento resulta *absolutamente inverosímil* como algo producido y creído por la mente de Vitoria, de inmediato intuí la necesidad de buscar una explicación que no ofendiera su inteligencia y no lo hiciera aparecer como un tonto. Y como era de esperarse (porque las corazonadas también tienen a veces sus razones), tal explicación existe, y se encuentra en la naturaleza misma del párrafo vitoriano en cuestión: en su segunda parte o período, efectivamente, se lee que "por esto [por la indudable seguridad de conciencia con que han actuado los monarcas españoles] puede parecer no sólo superfluo sino temerario el discutir estas cuestiones", pero esta conclusión (que ni siquiera es completamente asertiva, porque está en potencial) *de ninguna manera expresa el sen-*

tir de Vitoria, porque éste no está hablando ahí por sí mismo, sino que está poniendo la mencionada conclusión en boca de sus adversarios (reales o metodológicamente imaginarios), quienes la oponen como objeción a su proyecto de abrir en su Relección una nueva discusión o debate sobre el problema indiano, objeción que luego resolverá de modo certero y contundente al final del Preludio. Es oportuno hacer aquí la observación de que las manipulaciones de Urdáñez para distorsionar el genuino pensamiento de Vitoria empiezan desde el párrafo que comento en este punto, pues en forma indudablemente malintencionada traduce: "Es, por tanto, inútil y hasta temerario..." donde el texto original no dice "est" ("es"), sino "videri potest" ("puede parecer"); y si convertir un "puede parecer" en un "parece" sería ya una grave adulteración, transformarlo como por arte de magia en un "es" constituye una adulteración gravísima y un verdadero fraude.

D) Después de "peinar" todo el Preludio de la Relección en busca del lugar en que Urdáñez pudo haberse basado para formular su desatinada aseveración de que Vitoria "supone y cree que la cuestión en su conjunto ha sido examinada y comprobada según sanos criterios morales", llegué a la conclusión de que no puede tratarse más que del último párrafo de dicho Preludio. Y si se lee con cuidado ese trascendental texto respetando el importantísimo contexto que le precede (cosas que obviamente no hizo Urdáñez), de inmediato saltan a la vista tres datos decisivos, ninguno de los cuales favorece (más bien todo lo contrario) la pésima interpretación del multicitado vitorianista hispano:

1) Urdáñez, como es su costumbre, manipula el texto original y junto con él, naturalmente, el pensamiento de Vitoria, traduciendo como "comprobada" donde el original latino dice "cierta" ("certa"). En estricta lógica (lógica material o gnoseología), y esto lo sabe perfectamente Urdáñez el filósofo, de ninguna manera es lo mismo lo "cierto" que lo "comprobado", ya que la certeza (se-

guridad o firmeza con que la mente se adhiere a un juicio, es decir, lo admite como verdadero) es un estado subjetivo que desafortunadamente puede corresponder o no a la verdad lógica, o sea, a la concordancia del pensamiento con la realidad de los objetos o cosas en sí, mientras que el concepto de "comprobación", que abusivamente introduce Urdánoz, tiene una fuerte connotación objetivista que lo vincula a la realidad misma, más allá de la simple opinión subjetiva, mediante la imparcial percepción y la rigurosa verificación de hechos, datos y principios incontrastables que pueden ser confirmados por otros observadores o investigadores. Urdánoz, pues, está haciendo decir a Vitoria mucho más de lo que realmente dijo acerca del grado de correspondencia entre la certeza o subjetiva seguridad de ciertas opiniones y la verdad objetiva de la justicia o injusticia global de la conquista.

2) Urdánoz afirma con toda frescura que Vitoria supone y cree que la cuestión [de la justicia de la conquista] en su conjunto ha sido examinada y comprobada "según sanos criterios morales". En primer lugar, *en ninguna parte* del texto vitoriano aparece tal especificación (por lo visto, al padre Urdánoz, cuando le conviene, le falla la vista y le sobra la imaginación). Y en segundo lugar -todavía peor- está el hecho insoslayable de que precisamente en el párrafo que precede al texto en cuestión, Vitoria afirma de modo tajante (y como opinión indubitablemente *suya*) exactamente *lo contrario* de lo que Urdánoz malintencionadamente agrega de su propia cosecha, a saber: que la cuestión indiana (o sea, la relativa a la justicia o injusticia de la conquista y dominación de España en las Indias), hasta donde él sabe, *no ha sido ni resuelta ni examinada conforme a criterios teológicos y morales* (contenidos en la ley positiva divina y en la ley natural o moral), sino tan sólo conforme a criterios de derecho positivo humano, lo que es a todas luces insuficiente, primero, porque los indios no estaban suje-

tos a ese orden jurídico-positivo (el vigente en España, complementado no pocas veces con principios e instituciones del derecho romano y aun del derecho canónico), y segundo, porque se trata de cuestiones pertenecientes al fuero de la conciencia, en las que no son competentes para dictaminar los jurisconsultos, sino tan sólo los teólogos. Aunque quizá con ello suban demasiado de tono mis conclusiones, no puedo dejar insatisfecha la imperiosa necesidad que siento de manifestar cuánto me sorprende, me desconcierta y me *molesta* el hecho de que tan contundentes declaraciones de Vitoria aparezcan intactas y con deslumbrante claridad en la propia traducción del P. Urdáñez (para comprobar si estoy mintiendo o siquiera exagerando un poco, puede consultarse la pág. 27 de la edición de Porrúa en la Colección "Sepan Cuantos..."), y a pesar de ello, como si tales declaraciones no existieran o no las hubiera visto en lo absoluto, con una actitud indigna de su prestigio como vitorianista, nos endilgue con tanta cachaza y desfachatez su falsísima, dolosa y desorientadora afirmación, y, sobre todo (lo más ofensivo), espere que nos la traguemos los que no tenemos demasiada prisa y por tanto estamos dispuestos a usar los ojos y el cerebro con la calma y el cuidado necesarios para no dejarnos embaucar (al menos no tan fácilmente).

3) Tal vez lo más importante: además de las dos adulteraciones de carácter material (de fondo, substancia o contenido) que denuncio y pruebo en los incisos 1 y 2, el P. Urdáñez adultera de modo esencial y absoluto el texto-problema en cuanto al aspecto formal de su verdadera procedencia, paternidad o autoría al afirmar tranquilamente y con aparente candor que nuestro teólogo-jurista "supone y cree" que la cuestión indiana en su conjunto ha sido ya examinada y comprobada según sanos criterios morales, *presentándonos así falazmente estas ideas como propias de Vitoria*, cuando la verdad es que *no lo son* en absoluto, porque de ninguna manera lo cree

o concede (otro infame invento del P. Urdánoz), sino que simplemente lo supone (y ni siquiera en el nivel gnoseológico o epistemológico de una "comprobación", como dolosamente lo presenta Urdánoz, sino en el resbaladizo nivel de la mera certeza, con todo lo que de subjetivismo y de error puede en ella haber, según ya demostré en el inciso 1); en otras palabras, lo toma como un falso supuesto, como un supuesto no real sino puramente hipotético, en el sentido dialéctico del rutinario "suponiendo sin conceder". Y lo demuestro: en primer lugar, porque según acabo de indicar en el inciso 2, en el párrafo inmediatamente anterior al pasaje-problema declara Vitoria categóricamente que la cuestión indiana aún no ha sido examinada y resuelta de modo suficiente, ya que en su examen y resolución no se han aplicado criterios teológicos ni morales, sino únicamente jurídicos (de derecho positivo humano), y nuestro teólogo-jurista necesitaría haber perdido la cordura para caer en tan flagrante y burda contradicción a tan escasas líneas de distancia; y en segundo lugar, porque cuatro párrafos atrás, inmediatamente después de la Tercera Proposición del Preludio, lejos de afirmar o siquiera insinuar que no abriga dudas sobre la justicia global de la conquista y dominación españolas en América por creer que tal cuestión en su conjunto (en lo esencial, principal o más importante de ella) ha sido suficientemente examinada y comprobada, con palabras terminantes la califica -en su conjunto o generalidad- de sumamente dudosa en cuanto a su justicia o injusticia, pues considera que hay razones de peso a favor de uno y otro extremo, por lo que se trata de una cuestión que bien merece ser discutida de nuevo.

E) Lo más que concede Vitoria es que la cuestión indiana ha sido legalmente juzgada y *sentenciada* por los juristas, únicamente con arreglo a criterios de derecho positivo humano (lo que no es ni adecuado, ni suficiente ni satisfactorio), pero de ninguna manera admite que haya sido *compro-*

bada en forma incuestionable y definitiva, ya que en él, muy por encima de su calidad de jurista (que lo es, y de primera), están las de teólogo, filósofo, moralista y iusnaturalista, y consecuentemente no se ve limitado por el estrecho criterio del abogado positivista y, menos aún, del mezquino leguleyo. Y así, con toda razón se resiste a dejarse poner los grilletes del derecho procesal, en el que la sentencia ejecutoriada es inatacable y definitiva. El gran catedrático salmantino se muestra bien consciente de que tan trascendental cuestión pertenece primordialmente a los campos de la filosofía moral y de la teología (la que hoy se suele denominar "teología de las realidades terrestres"), dominios en los que no hay (fuera de los dogmas teológicos definidos, que no son tantos como vulgarmente se cree) sentencias firmes, inimpugnables y definitivas, ni existe la "cosa juzgada", y en los que por fortuna no es necesaria (como sí lo es en el derecho procesal) la artificiosa y casi absurda distinción entre "verdad real" (como si hubiera de otra) y "verdad legal" (la de la cosa juzgada); gracias a lo cual, lo único que en estos vastísimos campos del pensamiento hace falta para modificar o incluso revocar cualquier "sentencia", habida cuenta de que el argumento de autoridad ("*Magister dixit*") es el más débil, es pensar más allá que los predecesores (como respetuosamente les llama Santo Tomás) y demostrar que se piensa mejor que ellos.

F) En el segundo párrafo posterior a la Tercera Proposición de la Introducción o Preludio (ver mis págs. 507 y 508), Vitoria parte de otro *falso supuesto* (que no hay ninguna duda en toda la cuestión indiana) para concluir y declarar que, aun en ese caso, teniendo en cuenta que es perfectamente habitual emprender nuevas discusiones teológicas sobre materias ciertas, seguiría siendo de gran utilidad volver a tratar el problema indiano, no mediante una disputa o discusión del género deliberativo, indagatorio o inquisitivo (destinado a consultar o investigar con fines heurísticos), sino del género demostrativo, cuyo fin es enseñar. Y

que Vitoria está manejando conscientemente un *falso supuesto*, esto es, un supuesto puramente hipotético y metódico (equivalente a un "suponiendo sin conceder"), se comprueba porque esta trascendental reserva se deduce con absoluta certeza del párrafo inmediatamente anterior (el primero después de la Tercera Proposición del Preludio), en el cual, como ya antes hice notar (ver la parte final del punto D-3, pág. 669), el insigne catedrático deja bien claro que *si hay dudas* (y muy serias) en toda esta cuestión de la justicia o injusticia global de la conquista. Por lo tanto, si ahora se ocupa de lo que hipotéticamente ocurriría en el falso supuesto de "que no hubiera ninguna duda en toda esta cuestión" (sus propias palabras, literalmente traducidas), lo hace con el deliberado propósito de demostrar que incluso en el imaginario caso de que el problema indiano fuera ya una materia absolutamente cierta, es decir, firmemente establecida o resuelta de modo por completo indubitante ("de investigado derecho", como dirían los juristas) por estar ya plenamente comprobada la legitimidad o justicia de la conquista y dominación españolas de las Indias, aun así seguiría siendo útil y provechoso llevar a cabo una discusión de carácter didáctico sobre el tema. Naturalmente, lo que en el fondo nos quiere transmitir Vitoria con todo esto es que con mucho mayor razón es útil y hasta indispensable realizar una investigación de tipo no solamente demostrativo o didáctico, sino de tipo deliberativo (inquisitivo, indagatorio o heurístico) sobre tal materia o cuestión, habida cuenta de que en realidad es muy dudosa.

G) En el último párrafo del Preludio, Vitoria, como ya antes señalé y demostré (ver punto D-3, págs. 668-669), maneja el *falso supuesto* de que el "negocio" o asunto indiano en lo general o en su conjunto es ya una cuestión suficientemente examinada y cierta. Ahora bien, la razón por la que nuestro teólogo-jurista plantea este supuesto puramente hipotético y metódico (equivalente al clásico "suponiendo sin conceder") es análoga a la que expliqué en el punto F, a

saber: lo hace con el deliberado propósito de demostrar que incluso en el imaginario caso de que el negocio o asunto indiano en lo general o en su conjunto fuera ya una cuestión suficientemente examinada y cierta (por estar ya comprobada la legitimidad o justicia "global" de la conquista y del dominio de España en las Indias), seguiría siendo útil y aun necesario llevar a cabo un nuevo examen con el fin de aclarar las dudas particulares que inevitablemente habrían de presentarse en un asunto de tamaño magnitud y que por su importancia merecerían ser discutidas. Y siendo esto así, con mucho mayor razón se impone la imperiosa necesidad de realizar una investigación exhaustiva, a la luz de criterios no sólo jurídicos, sino principalmente teológicos y morales, sobre el problema indiano en su generalidad o en su conjunto ["globalmente" considerado], puesto que en realidad es un asunto que en su generalidad o en su conjunto sigue siendo sumamente inseguro, dudoso o incierto, ya que hasta ese momento ha sido insuficientemente examinado, tan sólo a la luz de estrechos, superficiales e incluso inaplicables criterios de derecho positivo humano, por lo que todavía subsisten las razones que permiten abrigar serias dudas tanto sobre la injusticia como sobre la justicia ["globalmente" consideradas, para usar una vez más la misma terminología de Urdáñez] de la conquista y dominación españolas en América.

H) La parte cardinal de todo el Preludio o Introducción de la Primera Relección de los Indios es el párrafo inmediatamente posterior a la Tercera Proposición, mismo al que ya me referí al final del punto D-3 (ver mi pág. 669). En efecto, este vital pasaje constituye el más rotundo mentís a las irresponsables y hasta dolosas afirmaciones del P. Urdáñez, pues en él dice Vitoria en forma expresa, clara y contundente (y lo dice como suyo, como su opinión propia y personalísima, puesto que está respondiendo explícitamente a la objeción de sus adversarios) que el asunto de los bárbaros (los indios) no es tan evidentemente justo que no se

pueda tener la duda o sospecha de que es injusto, con lo que está declarando que *sí abriga serias dudas sobre la justicia "global" de la conquista y la dominación de España en las Indias*, ya que está hablando del asunto de los bárbaros ("*negotium barbarorum*") considerado en general, y no de determinadas "cuestiones o hechos particulares de administración y gobierno", como sin fundamento alguno y con toda falsedad dice Urdánoz. Además, si analizamos este punto con todo detenimiento, caeremos en la cuenta de que los indicios de que la conquista fue injusta que menciona Vitoria son mucho más objetivos y fuertes que los indicios de que el dominio español sobre las Indias es administrado recta y justamente, y, a diferencia de éstos, aquéllos van hasta la raíz u origen del asunto, ya que, en efecto, nuestro teólogo-jurista dice que es creíble que el "negocio" o asunto de los indios sea *tratado* recta y justamente (sin que ello signifique absolutamente nada en cuanto a la justicia de su *origen*) porque es *administrado* (en el presente) por varones doctos y buenos (en primer lugar, sólo Dios sabe a quiénes se está refiriendo Vitoria, y podría tratarse de una pura fórmula de cortesía; y en segundo, aunque la participación de tan sabios y virtuosos administradores en el negocio indiano fuera verdad, el argumento de todos modos adolecería de la subjetividad y la debilidad propias del argumento de autoridad, ya que hasta los más sabios y virtuosos -humanos al fin y al cabo- pueden equivocarse y cometer injusticias). Por el contrario, los indicios de que la conquista fue injusta señalados por Vitoria son *terribles hechos*, hechos objetivos y notorios que se erigen no en simples indicios indirectos (como son los indicios de que el negocio indiano es administrado recta y justamente), sino en constitutivos directos de la radical injusticia de la conquista y dominación de las Indias por España desde su *origen* mismo. En consecuencia, aunque en este crucial párrafo Vitoria manifieste *formalmente* una actitud de duda equidistante entre la justicia y la injusticia de la conquista globalmente considerada, *realmente* se

inclina mucho más hacia la duda sobre su justicia, es decir, *se muestra casi seguro de la injusticia original y global de la conquista y el dominio de España en América*. Y como también esta expresa e inequívoca actitud de duda por parte de Vitoria aparece con resplandeciente nitidez en la traducción del P. Urdániz (edición de Porrúa, Colección "Sepan Cuantos...", p. 26), y a pesar de ello el gran vitorianista español tiene el impúdico atrevimiento de espetarnos la aseveración de que "Vitoria no parece abrigar dudas -desde el punto de partida de la Relección- sobre la justicia global de la conquista" (ver la parte final de mi quinta conclusión, pág. 663), valen también aquí, de principio a fin (*mutatis mutandis*), las impresiones y comentarios de sorpresa, de desconcierto y de molestia que externé al final del punto D-2 de esta sexta conclusión (ver mi pág. 668). Por último, debo señalar que Vitoria cierra el párrafo en cuestión (el inmediatamente posterior a la Tercera Proposición de la Introducción o Preludio) declarando en forma incuestionablemente explícita que "esta discusión [sobre la cuestión indiana] no parece del todo superflua, y con esto queda clara la respuesta a la objeción", lo que constituye, entre muchas otras, una contundente prueba de lo que afirmé en el punto C de esta sexta conclusión (ver mis págs. 665-666), a saber: que cuando Vitoria escribe que "por esto [por la indudable seguridad de conciencia con que han actuado los monarcas españoles] puede parecer no sólo superfluo sino temerario el discutir estas cuestiones", de ninguna manera está expresando su propio sentir, pues ahí no está hablando por sí mismo, sino que está poniendo esa conclusión en boca de sus adversarios (reales o metódicamente imaginarios), quienes la oponen como objeción a su proyecto de abrir en su Relección una nueva disputa o discusión sobre el problema indiano.

I) Con base en las argumentaciones, consideraciones y conclusiones expuestas en los anteriores ocho puntos de esta sexta conclusión, estimo que he probado sobradamente mi hipótesis (ver hipótesis D, págs. 471-472) de que Francisco

de Vitoria, al empezar su Primera Relección de los Indios, adopta como punto de partida una postura relativamente neutral, consistente en la duda (tal vez real, tal vez puramente metódica) acerca de la justicia o injusticia global (la legitimidad o ilegitimidad) de la conquista y el dominio de España en las Indias. Más aún, de los argumentos y consideraciones que he expuesto se desprende, en mi opinión, que Vitoria realmente se inclina mucho más hacia la duda sobre la justicia o legitimidad, es decir, se muestra casi seguro de la injusticia o ilegitimidad original y global de la conquista y el dominio de España en América, por lo que no sería descabellado o irrazonable encuadrar su actitud e intención iniciales en otra de mis hipótesis (ver hipótesis C, págs. 470-471), a saber: aquélla según la cual el insigne catedrático, sinceramente convencido de la injusticia e ilegitimidad radicales de esos devastadores fenómenos históricos, se propuso demostrarlas en forma sutil pero efectiva.

SEPTIMA: Antes de proceder al análisis de los diversos títulos que de hecho se alegaban o que teóricamente podrían alegarse para legitimar la conquista y el dominio de España en las Indias, Vitoria resuelve lo que yo he llamado un "incidente de previo y especial pronunciamiento", preguntándose "si esos bárbaros [los indios] eran verdaderos dueños antes de la llegada de los españoles, tanto privada como públicamente, esto es, si eran verdaderos dueños de sus cosas y posesiones privadas y si había entre ellos algunos que fueran verdaderos príncipes y señores de los demás", y concluyendo apodícticamente, después de toda una serie de sólidos argumentos teológicos y de derecho natural y de gentes, que "sin duda los bárbaros [los indios] eran, tanto pública como privadamente, tan verdaderos dueños como los cristianos; y ni los príncipes ni los particulares pudieron ser despojados de sus cosas alegando como título que no fueran verdaderos dueños. Y sería grave negarles a ellos, que nunca nos hicieron injuria alguna, lo que

concedemos a los sarracenos y a los judíos, enemigos perpetuos de la religión cristiana, a quienes no negamos que tengan el dominio de sus cosas, si por otra parte no han ocupado tierras de cristianos". El gran jurista y vitorianista mexicano Antonio Gómez Robledo considera que estas valientes declaraciones del inmortal catedrático salmanticense constituyen la primera Carta Magna o Carta de Independencia de las naciones americanas en el concierto internacional, y no sólo la primera, sino la más genuina, por contraste con la tan indebidamente celebrada Doctrina Monroe. Y debo hacer notar, además, que las citadas declaraciones del P. Vitoria constituyen al mismo tiempo uno de los factores o elementos esenciales de su genial acto de fundación del moderno derecho internacional público, pues con ellas estructura, por primera vez en la historia, una concepción completamente secularizada de la comunidad mundial (su novedoso y revolucionario *totus orbis*), fundamentada exclusivamente en el derecho natural e integrada por naciones jurídicamente iguales entre sí, independientemente de su tamaño, poderío, cultura y religión. Ahora bien, en cuanto a lo que estas mismas conclusiones preliminares de Vitoria significan como proclamación de que España no traía consigo ningún título *originario* de conquista o dominación al momento de establecer contacto por primera vez con América (y que, por tanto, la discusión debería concentrarse de modo muy especial en los posibles títulos *adventicios*), cito de nuevo a Gómez Robledo, quien aclara que "podrían nacer eventualmente, *después* del choque entre las dos culturas, títulos tal vez legítimos del dominio español en América. Antes, sin embargo, antes de la gran confrontación, estábamos nosotros, con respecto a ellos, en la más estricta igualdad jurídica, a despecho del desnivel cultural: dueños y señores allá, y dueños y señores aquí".

OCTAVA: Aunque ya se ha vuelto un lugar común llamar en forma genérica "títulos de conquista" a los clásicos títulos vitorianos (tanto ilegítimos como legítimos), se trata de una denominación que él jamás utiliza con sentido genérico en su Relección, puesto que, para empezar, en latín no existe ningún vo-

cable que tenga una equivalencia morfológica y semántica con el término castellano de "conquista", y por otra parte, aunque existiese, Vitoria no podría utilizarlo significando un género, porque de los títulos que discute hay varios que no implican la realización de una guerra (ni de conquista ni de ninguna otra índole), o al menos no la implican *necesariamente*, y son: *el primero ilegítimo* (la autoridad universal del Emperador, supuesto soberano del mundo: no implica guerra necesariamente, pues los indios podrían someterse voluntariamente a la supuesta soberanía universal del Emperador, por lo que no se trata en esencia de un título de conquista, sino de dominio); *el segundo ilegítimo* (la autoridad universal del Papa, o su pretendido señorío temporal sobre todo el orbe: tampoco implica guerra necesariamente, pues al igual que en el anterior los indios podrían someterse en forma voluntaria al pretendido poder temporal directo del Papa sobre todo el orbe, y, consecuentemente, a la soberanía de los monarcas españoles, supuestos beneficiarios de la famosa donación pontificia efectuada por medio de las bulas alejandrinas, por lo que tampoco se trata en esencia de un título de conquista, sino de dominio); *el tercero ilegítimo* (el derecho de descubrimiento y ocupación: de suyo no implica ninguna clase de guerra, ya que por derecho natural y de gentes presupone necesariamente la existencia de tierras sin dueño, o sea, deshabitadas, y solamente a ciertos teólogos y juristas se les pudo ocurrir que las islas y tierra firme del Nuevo Mundo carecían de dueño no obstante estar populosamente habitadas, debido a que, según ellos, la infidelidad o paganismo priva a las personas y a los pueblos de la capacidad de dominio, opinión que Vitoria refuta de modo tajante, como ya señalé en mi séptima conclusión, para concluir declarando con admirable imparcialidad que los indios, antes de la llegada de los españoles, eran, tanto en lo privado como en lo público, tan verdaderos dueños y señores de sus cosas, de sus tierras y de sus súbditos como los cristianos; el derecho de descubrimiento y ocupación, pues, de ninguna manera y bajo ninguna circunstancia puede ser título de conquista, sino tan sólo de dominio, y esto únicamente en caso

de que se cumpla en forma rigurosa el supuesto esencial de la existencia de la *res nullius* o "cosa de nadie"); el *sexto ilegítimo* (la voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios: en realidad se trata de un título teóricamente legítimo, pero Vitoria lo incluye entre los ilegítimos porque *de facto* no se cumplieron debidamente los correspondientes supuestos normativos, y por ello remito a las consideraciones que haré con respecto al sexto título legítimo, que no es más que una repetición de éste, sólo que tratado con un enfoque meramente hipotético, en el plano de los puros principios teóricos o abstractos); el *sexto legítimo* (la verdaderamente libre elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios: por su propia esencia excluye absolutamente cualquier tipo de guerra, así como el uso de cualquier clase de amenazas y la presencia del dolo o de la mala fe, por lo que de ninguna manera y bajo ninguna circunstancia puede ser título de conquista, sino tan sólo de adquisición de dominio o soberanía por la vía democrática); y, por último, el *octavo legítimo* (presentado por Vitoria como dudoso, y consistente en el deber de los monarcas españoles de establecer un protectorado en beneficio de los pueblos retrasados de América: no implica necesariamente una guerra de sometimiento, ya que parece más aconsejable establecer el régimen de protectorado por medios pacíficos, por lo que no se trata en esencia de un título de conquista, sino más bien de dominio de una clase muy especial, y todavía mejor, de tutela temporal, justificable solamente durante el tiempo que sea necesario para que España haga salir de su atraso a los pueblos beneficiarios de su protección). *Todos los demás títulos si implican necesariamente el uso de la guerra, ya sea con el carácter de conquista propiamente dicha o por lo menos en calidad de intervención armada temporal* (y es un hecho inocultable que Vitoria, en los títulos que presenta como teóricamente legítimos, muestra una marcada tendencia a justificar como conquistas las que en estricta lógica no deberían pasar de intervenciones bélicas temporales, según señalaré en mis conclusiones posteriores); así entendidos, pues, merecen el nombre de

"títulos de conquista" (unos en sentido amplio, por referirse solamente a intervenciones bélicas temporales, y otros en sentido estricto, por implicar ocupaciones definitivas), los siguientes: el derecho de forzar a los indios infieles a abrazar la fe cristiana (*cuarto ilegítimo*); la autoridad del Papa y de los príncipes cristianos para castigar y reprimir los pecados contra naturaleza que cometen los indios (*quinto ilegítimo*); la predestinación providencial o donación especial de Dios, por virtud de la cual los indios fueron entregados a los españoles para su perdición, en castigo por sus pecados y abominaciones (*séptimo ilegítimo*); el derecho de natural sociedad y libre comunicación (*primero legítimo*); el derecho de libre predicación del Evangelio (*segundo legítimo*); el derecho de intervención en defensa de los indios convertidos a la fe cristiana (*tercero legítimo*); el derecho o poder temporal indirecto del Papa para deponer a los gobernantes indígenas tiránicos y dar un príncipe cristiano a los convertidos (*cuarto legítimo*); el derecho de intervención humanitaria en defensa de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos y de la antropofagia (*quinto legítimo*); y por último, el derecho de auxiliar a aliados y amigos en una guerra justa (*séptimo legítimo*). Francisco de Vitoria está perfectamente consciente de que toda conquista justa produce dominio o soberanía, pero no todo dominio o soberanía es producto de una conquista, y por eso él habla genéricamente de títulos de dominio o soberanía (que es el concepto verdaderamente genérico), y más precisamente aún, de "títulos en virtud de los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron caer bajo el dominio de los españoles". Sin embargo, el término genérico de "títulos de conquista", a pesar de su impropiedad, está ya definitivamente consagrado por el uso y el lugar común, y yo mismo caigo a veces en él.

NOVENA: A pesar de que Vitoria divide todos los títulos discutidos en su Relección en dos grandes series, una de "títulos ilegítimos o no idóneos" y otra de "títulos legítimos o idóneos", no siempre la designación o clasificación corresponde a

la esencia. O sea que, de acuerdo con los principios teóricos del propio Vitoria (que por cierto no siempre me parecen válidos), todos los títulos que consigna como "legítimos o idóneos" efectivamente lo son, pero entre los "ilegítimos o no idóneos" se le colaron -casi de seguro conscientemente- tres que en sí (en abstracto o *de iure*) son legítimos. Dicho de otra forma: de los quince títulos que en total examina nuestro teólogo-jurista, son ilegítimos en sí (en abstracto o *de iure*) solamente cuatro de los siete que integran la primera serie (los que él clasifica como "ilegítimos o no idóneos"), y son legítimos en sí (en abstracto o *de iure*) tres de la ya mencionada primera serie y los ocho que integran la segunda (los que él cataloga como "legítimos o idóneos"). Esto se debe a que Vitoria, en los tres casos de excepción señalados, es decir, en los títulos de suyo legítimos que coloca entre los ilegítimos, aplicando un método empírico-histórico que por sí solo constituye a mi juicio una rotunda y contundente refutación de la tesis fundamental de Antonio Gómez Robledo, hace tajantes pronunciamientos fácticos en contra de la legitimidad de la conquista y el dominio de España en las Indias, enjuiciándolos *a posteriori* como fenómenos históricos reales y concretos, tal como *de hecho* habían sido y eran, y no simplemente juzgándolos *a priori* como hipotéticos objetos de pura especulación abstracta (método, este último, que según la infundada tesis de Gómez Robledo es el único que utiliza Vitoria a lo largo de toda su Relección). Precizando aún más: aunque esos tres títulos contienen supuestos jurídicos válidos que los hacen legítimos *de iure* o en abstracto, Vitoria los mete entre los ilegítimos o no idóneos porque dichos supuestos jurídicos abstractos no se cumplieron *de facto*, en el terreno de los hechos históricos reales y concretos. Tales títulos son: el "tercero ilegítimo" (el derecho de descubrimiento y ocupación: el supuesto normativo válido o justificante consiste en que, por derecho natural y de gentes, las cosas y tierras que no tienen dueño son del primero que las encuentre y ocupe; Vitoria invalida *de facto* este título negando categóricamente que su supuesto normativo abstracto se haya cumplido de hecho en el caso

concreto de América, porque el Nuevo Mundo, en el momento histórico de ser "descubierto" por los españoles, no era *res nullius* -cosa de nadie-, ya que los indios eran sus verdaderos dueños y señores, tanto en lo privado como en lo público); el "sexto ilegítimo" (la voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios: el supuesto normativo válido o justificante consiste precisamente en que los indios elijan o acepten en forma completamente libre someterse a la soberanía de España; Vitoria invalida *de facto* este título negando terminantemente que su supuesto normativo abstracto se haya cumplido de hecho en los casos de las elecciones y aceptaciones concretas que se dieron en las Indias, pues está debidamente informado y sabe que todas ellas estuvieron radicalmente viciadas por el miedo y el error graves, por lo que fueron nulas); y el "séptimo ilegítimo" (la predestinación providencial o donación especial de Dios, por virtud de la cual los indios fueron entregados a los españoles para su perdición, en castigo por sus pecados y abominaciones: en realidad, Vitoria presenta este título como ilegítimo o inválido tanto en abstracto como en concreto, pues no admite la existencia de un supuesto normativo válido o justificante ni siquiera en abstracto, argumentando que, salvo rarísimos casos de excepción -como el de la entrega de los cananeos en manos de los judíos, hecha expresamente por Yahvé-, del hecho de que Dios, en sus inescrutables designios, entregue a un pueblo para su perdición a manos de otro, no se sigue que este último actúe justamente y esté libre de culpa al ejecutar inconscientemente la resolución o designio divino, por lo que tales entregas o "donaciones" no deben entenderse como transmisiones de derechos, sino como simples entregas factuales de unos pueblos en manos de otros por virtud de determinaciones providenciales que se apegan a los esquemas de injusticia de la historia humana y que la mente humana ni siquiera debe intentar cuestionar; en cuanto a los aspectos concretos o de hecho, Vitoria desacredita en forma abierta y hasta despectiva a los falsos profetas de este título presuntuosamente providencialista y niega rotundamente el hecho histórico de que Dios haya

resuelto castigar los pecados de los indios entregándolos expresamente en manos de los españoles, porque tal entrega no consta en ninguna parte mediante milagros confirmatorios u otros signos extraordinarios; sin embargo, me he permitido encomendarle la plana al P. Vitoria en cuanto a la ilegitimidad de este título en el plano teórico o abstracto, porque analizándolo con sumo cuidado me di cuenta de que, aunque se trate de casos excepcionales -como el de la entrega expresa de los cananeos a los judíos-, no resulta absurdo admitir la posibilidad de que Dios, como dueño y señor del universo, conceda expresamente a un pueblo el derecho de conquistar legítimamente a otro, por la razón que sea, en cuyo caso -de hecho considerado por Vitoria, aunque sea en forma muy incidental- ciertamente habría un supuesto normativo válido o justificante y, en consecuencia, este título debería ser incluido entre los teóricamente legítimos o idóneos). Finalmente, cabe preguntarse por qué procedió Vitoria de esta manera, colocando tres títulos de suyo legítimos entre los ilegítimos, sólo porque no se cumplieron de hecho sus supuestos normativos; y la mejor respuesta que se me ocurre es que esos tres títulos, junto con los otros cuatro de la primera serie, eran los que de hecho se alegaban para tratar de justificar la conquista y el dominio de España en las Indias, y Vitoria decidió no etiquetarlos como "legítimos o idóneos" (aunque sólo fuese en teoría o en abstracto) porque no quería dar la mínima impresión de que de alguna manera apoyaba su utilización para tales fines, prefiriendo de plano "excomulgarlos" y arrojarlos al infierno de la primera serie, donde supuestamente sólo deberían estar los ilegítimos *de iure*, hábil maniobra que justificó (con una lógica no precisamente impecable) declarando en cada caso, como ya indiqué, que no se habían cumplido de hecho los correspondientes supuestos normativos.

DECIMA: Entrando ya por fin a mis conclusiones relativas a cada uno de los quince títulos de dominio o soberanía que examina Francisco de Vitoria en su Primera Relección de los Indios, empiezo con el primer título ilegítimo o no idóneo (la autori-

dad universal del Emperador, supuesto soberano del mundo). Se alega como supuesto normativo justificante que el soberano del Sacro Imperio Romano Germánico (en tiempos de Vitoria, Carlos I de España y V de Alemania) es señor del mundo y, por tanto, tiene derecho a tomar posesión de lo que es suyo (en otras palabras, si decide ocupar de hecho sus dominios, incluso mediante guerras de conquista, éstas serán justas). El cumplimiento de dicho supuesto o hipótesis normativa consistiría en el ejercicio factual y efectivo del derecho o autoridad imperial, es decir, en que el Emperador hubiera resuelto o resolviera ocupar de hecho sus dominios, ya sea en forma pacífica (si sus súbditos lo reconocen voluntariamente) o mediante guerras de conquista (si sus súbditos le ofrecen rebelde resistencia). *Vitoria niega la validez del pretendido supuesto normativo*, declarando con ejemplar imparcialidad y valentía que *el Emperador no es señor de todo el orbe*, ya que tal señorío universal no puede demostrarse ni por derecho natural, ni por derecho positivo divino, ni mucho menos por derecho positivo humano. En consecuencia, *Vitoria ni siquiera se ocupa en su Relección de los aspectos fácticos, o sea, no dedica una sola palabra a discutir si el pretendido supuesto normativo se cumplió o no de hecho en las Indias*, aunque nosotros sabemos que muchos conquistadores, entre ellos nuestro Hernán Cortés, pretendieron justificar sus atropellos actuando en nombre del "Emperador y dueño del universo", muchas veces en una especie de "gestión de negocios", sin que el Emperador estuviera siquiera enterado (por no haber precedido las correspondientes capitulaciones), como ocurrió en la conquista de México. Por otra parte, Vitoria aclara que, aun suponiendo (sin conceder) que el Emperador fuera señor de todo el mundo, ni siquiera en ese caso podría ocupar los territorios de los indios, deponer a sus gobernantes, imponerles nuevos señores y cobrarles tributos, argumentando brillantemente que incluso los que atribuyen al Emperador el dominio del orbe, reconocen que no se trata de un dominio de propiedad, sino tan sólo de jurisdicción, en el cual subsiste la autoridad de los reyes y de los príncipes menores bajo la autoridad o soberanía imperial,

la que no confiere al Emperador el derecho de aprovechar los reinos ni las provincias para sus usos personales o andar a su arbitrio regalando ciudades, y ni siquiera tierras o fincas. *RESUMIENDO*: Por lo que a este primer título respecta, Vitoria *desaprueba* la legitimidad de la conquista y/o el dominio de España en América hipotéticamente, en abstracto, *de iure*; y no hace declaración alguna (por considerarla innecesaria) con respecto a la ilegitimidad de tales fenómenos históricos en el plano de la realidad, en concreto, *de facto*.

UNDECIMA: Segundo título ilegítimo o no idóneo (la autoridad universal del Papa, o su pretendido señorío temporal sobre todo el orbe). Se alega como supuesto normativo justificante que el Papa es monarca temporal de todo el mundo y, en consecuencia, pudo lícitamente donar a los Reyes de España las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir en las Indias, constituyéndolos soberanos de aquellos reinos y de sus naturales, por lo cual, si los monarcas españoles resolvieren ocupar de hecho lo que les fue donado, incluso, si fuere necesario, mediante guerras de conquista, éstas serán perfectamente legítimas y justas. El cumplimiento de este supuesto o hipótesis normativa, que en realidad es doble, se dio, según los partidarios de este título, en virtud de dos hechos históricos: primero, la donación que el Pontífice español Alejandro VI (Rodrigo de Borja, el Papa Borgia), mediante sus dos bulas *Inter Caetera*, hizo en favor de los Reyes Católicos (Isabel I de Castilla y León, y Fernando II de Aragón y V de España); y segundo, los actos de ocupación que estos monarcas fueron realizando, en forma progresiva y por distintos medios, de territorios y naciones de América, invocando como título la famosa donación pontificia. Vitoria hace alusión al cumplimiento de hecho de la primera parte del pretendido supuesto normativo justificante (el acto de donación), pero lo hace veladamente, porque jamás menciona en forma expresa las célebres bulas alejandrinas, cuando hace notar que los partidarios de este título dicen que el Sumo Pontífice "pudo constituir príncipes de aquellos bárbaros a los Reyes de España, y así se hizo" (cla-

rísimo pronunciamiento fáctico en contra de la legitimidad de la conquista y/o el dominio de España en América). Sin embargo, con una imparcialidad y un valor verdaderamente admirables (sobre todo si consideramos que no sólo es español y católico, sino devoto y virtuoso clérigo), el padre Vitoria niega la validez de ambas partes del pretendido supuesto normativo justificante, declarando categóricamente que el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, por lo que no puede válidamente andar donando lo que no es suyo, de donde también se sigue que los Reyes de España no tienen derecho alguno al objeto de una donación inválida (la que, en mi opinión, fue nula de pleno derecho o incluso jurídicamente inexistente). En primer lugar, para demostrar que el Romano Pontífice carece de potestad universal temporal (de orden civil o político), Vitoria invoca la autoridad doctrinaria de importantes filósofos, teólogos y juristas que refutan la teoría teocrática del papado, cuya defensa más célebre hizo el Cardenal-Arzbispo de Ostia, Enrique de Susa (o de Segusio), vulgarmente conocido como el Ostiense (u Hostiense). En seguida, dejando atrás el argumento de autoridad, nuestro teólogo-jurista alega directamente que el poder temporal sobre todo el mundo sólo podría venirle al Papa ora por derecho natural, ora por derecho positivo divino, ora por derecho positivo humano. Ahora bien, por derecho natural y por derecho positivo humano es en sí mismo evidente que no (por lo que ni siquiera merece ser discutido). En cuanto al derecho positivo divino, en ninguna parte consta la concesión de semejante poder, por lo que se trata de una afirmación completamente gratuita, carente de todo fundamento. Más aún, conforme a la doctrina teológica más probable, ni siquiera Cristo tuvo ese poder temporal, de donde se sigue que mucho menos lo tiene el Papa, que no es más que su vicario. Y aun suponiendo (sin conceder) que Cristo haya tenido tal poder, consta que no lo transmitió al Papa, porque éste, según contradictoriamente admiten hasta los partidarios de la teocracia pontificia universal, no tiene jurisdicción espiritual sobre los infieles, lo cual significa que Cristo, teniendo indudablemente potestad espiritual en todo el orbe, lo mismo sobre los fieles que so-

bre los infieles, no quiso transmitirla con esa amplitud universal a su vicario; y siendo esto así, insistir en que el Papa recibió de Cristo una potestad temporal universal es insistir en un absurdo, ya que con ello se afirma que el Sumo Pontífice es menos vicario de Cristo en lo espiritual que en lo temporal o político, lo que repugna al carácter esencial y eminentemente espiritual de su vicariato y de su misión; en consecuencia, si el Papa carece de poder espiritual sobre los infieles (entre ellos los indios), con mayor razón carece de poder temporal o político sobre ellos. Lo anterior basta y sobra para destruir por completo el título de dominio o soberanía de España sobre América que se funda en la pretendida autoridad o señorío temporal del Romano Pontífice sobre los indios; pero Vitoria va todavía más allá, y para que no quede la menor duda en esta cuestión, aclara que ni siquiera sobre los fieles confirió Cristo poder temporal (directo o *simpliciter*) al Papa (y yo por mi parte aclaro que cae fuera del estado de la cuestión el poder temporal o político que el Romano Pontífice efectivamente tiene y ejerce en el llamado Patrimonio de la Iglesia -antes los Estados Pontificios y ahora el Estado del Vaticano-, porque dicho poder no le fue transmitido por Cristo ni lo ejerce sobre los fieles en tanto que tales). También debo aclarar que, para demostrar que Cristo no nombró al Papa monarca temporal de todo el orbe, al P. Vitoria se le quedó en el tintero el argumento de que, aun en el falso supuesto (ya mencionado) de que el Salvador haya tenido la soberanía temporal o política sobre todo el mundo, es un hecho que no quiso ejercerla, ni sobre los fieles ni sobre los infieles ("Mi reino no es de este mundo"), y por tanto, afirmar que transmitió una soberanía de esta índole a su vicario en la tierra constituye una manifestación más -entre tantas otras- de jactanciosa y sacrílega arrogancia, por la que el siervo se siente más que el señor, el discípulo más que el maestro, el representante más que el representado y el vicario más que el titular, demostraciones todas ellas de una penosa falta de sensibilidad al sentido estrictamente espiritual del Evangelio y del auténtico cristianismo (este argumento -repito- del

no ejercicio de la supuesta soberanía temporal o política de Cristo, abstención de ejercicio que es un hecho indubitante y que es confirmada y explicada por el propio Redentor mediante su proclamación de un reino extramundano, ciertamente no aparece en la Primera Relección de los Indios ni en el Fragmento de *Temperantia*; las conocidas pero poco comprendidas palabras de Cristo a Poncio Pilato: "Mi reino no es de este mundo", son citadas por Vitoria en el primer título ilegítimo, pero no las invoca para confirmar que el Salvador no quiso ejercer el poder político directo que supuestamente tenía sobre todo el mundo, sino como prueba casi segura de que Cristo, en cuanto hombre, no tenía tal poder; en lo personal, estoy convencido de que este sereno razonamiento acerca del no ejercicio del supuesto poder político de Cristo, y también el argumento -mucho cercano a él- por el que Vitoria reduce las afirmaciones de sus adversarios al absurdo de que el Papa sería más vicario de Cristo en lo temporal o político que en lo espiritual, se erigen como severas e irrefutables críticas no sólo a la visión teocrática del papado, sino también a la profunda desviación constituida por una Iglesia convertida en poder económico y político o aliada con él; pero no hay peores ciegos que los que no quieren ver). En suma: Vitoria, con la férrea lógica que le caracteriza, concluye que si no hay fundamento alguno para pensar honestamente que Cristo le dio al Papa poder temporal directo sobre los fieles (a pesar de que sobre ellos sí le dio potestad espiritual), mucho menos lo hay para pensar que le dio semejante poder político sobre los infieles (los indios entre ellos), sobre los cuales ni siquiera le concedió poder espiritual mientras no abracen libremente la fe cristiana; y antes de que así la abracen, el Papa sólo tiene el derecho de predicarles o mandarles predicar el Evangelio, sin la facultad de forzarlos a que se conviertan (y de estas dos especificaciones se derivan, respectivamente, la validez del segundo título legítimo [el derecho de libre predicación del Evangelio] y la invalidez del cuarto ilegítimo [el derecho de forzar a los indios infieles a abrazar la fe cristiana]). Como corolario de sus apodícticas demostraciones, Vitoria expone

una contundente conclusión que viene a confirmar con deslumbrante evidencia sus argumentos en contra de los que alegan el poder temporal directo del Papa sobre todo el orbe como justo título de la conquista y/o el dominio de España en América, y que a su vez constituye un argumento todavía más demoledor que aquéllos: aunque los indios se nieguen a reconocerle al Papa dominio alguno sobre ellos, no es lícito hacerles la guerra ni ocupar sus bienes, por la sencilla razón de que ningún dominio tiene sobre ellos. Y esta conclusión-corolario se confirma de modo manifiesto porque las proposiciones que la contradicen pueden ser objeto de una fácil reducción al absurdo: en efecto, como luego demostraré en el cuarto título ilegítimo y en el segundo legítimo (y según admiten sus mismos adversarios), Vitoria argumenta que incluso en el caso de que los indios se nieguen a recibir por señor a Cristo y a abrazar su fe, no es lícito forzarlos a ello, ni hacerles la guerra, ni despojarlos de sus bienes ni infligirles ningún otro daño o castigo, porque no se les puede demostrar de modo evidente mediante razonamientos puramente naturales el divino dominio o señorío de Cristo y la verdad de la fe cristiana; ahora bien, si los indios (como admiten hasta los partidarios de la teocracia pontificia universal y del correspondiente título de conquista) pueden por esta razón negarse impunemente a recibir a Cristo, es *absurdísima* (palabra textual de Vitoria) la afirmación de que están obligados a recibir a su vicario, y que si se niegan se les puede forzar mediante la guerra, despojar de todos sus bienes y hasta someter a suplicio, porque si no se les puede demostrar con razonamientos puramente naturales el divino dominio o señorío de Cristo, Señor por su propio derecho, mucho menos se les puede demostrar de esa manera el dominio del Papa, suponiendo que alguno tuviera sobre ellos como vicario, porque lo tendría derivado del de Cristo. A mi juicio, es aplicable aquí el principio general del derecho conforme al cual lo accesorio (el pretendido dominio del vicario de Cristo) sigue la suerte de lo principal (el dominio del propio Cristo). Así, pues, *la gran conclusión general* de Francisco de Vitoria con respecto a la pretendida potestad del Papa sobre

los indios (y sobre los demás infieles), es que no la tiene de ninguna índole, ni espiritual ni temporal: no tiene potestad espiritual, como ya demostró con base en el sentir prácticamente unánime de los teólogos, del que participan hasta los partidarios de la teocracia pontificia absoluta y universal y del título de conquista que de ella se pretende derivar; tampoco potestad temporal indirecta (de la que me ocuparé en mi duodécima conclusión), porque tal potestad presupone necesariamente la espiritual, de la cual se deriva; y mucho menos potestad temporal directa (poder político *simpliciter*, es decir, absoluto o general), como también probó ya plenamente con varios argumentos, entre ellos la demostración de que ni siquiera sobre los cristianos tiene semejante potestad (de donde se sigue que mucho menos la tiene sobre los no cristianos, sobre los que ni siquiera tiene potestad espiritual ni potestad temporal indirecta), y también entre ellos el argumento por reducción al absurdo con el que demuestra que de los principios y proposiciones de sus adversarios (los partidarios de la teocracia pontificia universal y del correspondiente título de conquista) en el sentido de que el Romano Pontífice tiene potestad temporal universal y potestad espiritual limitada, se sigue la falsa conclusión de que el Papa es más vicario temporal o político de Cristo que vicario espiritual (lo cual significaría -agrego yo- adulterar y hasta prostituir la esencia de su vicariato y de su misión, y de lo cual se seguiría el ridículo absurdo de que los indios y demás infieles tendrían la obligación de someterse al Papa no como enviado espiritual, sino exclusivamente como enviado político de Cristo). Y como si todas las anteriores argumentaciones y conclusiones contrarias al falso título de conquista en cuestión no fueran suficientes, Vitoria agrega que, aun suponiendo -sin conceder- que el Sumo Pontífice hubiera recibido de Cristo la pretendida potestad temporal sobre el orbe entero, no podría cederla a los príncipes seculares, porque estaría anexa o incorporada de modo inseparable y perpetuo al papado como institución, no al Papa en lo personal, y si un Pontífice privara de ella a su sucesor, éste sería inferior a su predecesor, lo que es inad-

misible, por lo que tal cesión o donación sería nula o podría ser revocada por el siguiente Papa. *RESUMIENDO*: Por lo que a este segundo título respecta, Vitoria *desaprueba* la legitimidad de la conquista y/o el dominio de España en América hipotéticamente, en abstracto, *de iure* (refutando la tesis de que el Papa es monarca temporal del mundo y consecuentemente negándoles validez a los pretendidos supuestos justificantes, consistentes en el derecho del Papa a donar su soberanía política sobre las Indias a los Reyes de España, y en el consiguiente derecho de éstos a ocupar los territorios y naciones que les fueron donados); y también *desaprueba* la legitimidad de la conquista y/o el dominio de España en América realmente, en concreto, *de facto* (negando que hayan tenido eficacia para producir consecuencias de derecho concretas los hechos históricos consistentes en la famosa donación pontificia [a la que Vitoria se refiere expresamente, pero sin mencionar jamás las bulas *Inter Caetera*] y en los actos de ocupación de territorios y naciones de América [a los que sólo implícitamente alude] que los monarcas españoles efectuaron al amparo de esa donación inválida).

DUODECIMA: Inmediatamente después de demostrar que el Papa no recibió de Cristo ningún poder temporal directo o *simpliciter* (lo que Francisco de Vitoria llama "potestad civil propiamente dicha o en sentido estricto"), el profundo teólogo-jurista dócilmente permite que el teólogo se sobreponga en él al jurista y al filósofo, y con una actitud muy explicable (al menos para mí, aunque en el fondo no esté de acuerdo con ella) se adhiere a la corriente -muy poderosa en su tiempo- que atribuye al Sumo Pontífice lo que después el Cardenal jesuita San Roberto Belarmino llamaría el "poder temporal indirecto", es decir, *la potestad temporal que el Papa, como vicario de Cristo en la tierra, tiene sobre los fieles cristianos en orden a las cosas espirituales*, esto es, en todas las materias o asuntos temporales (civiles o políticos) que sean necesarios para la debida administración de las cosas espirituales, en las cuales tiene potestad o poder directo. Desafortunadamente, no podía espe-

rarse menos de la devoción teológica y del rigor lógico del Sócrates Alavés, quien en esta delicada materia actúa de modo profundamente coherente con sus convicciones religiosas (tal vez discutibles, pero perfectamente respetables) y haciendo suya una lógica implacablemente rigurosa (y por esto mismo quizá de imposible refutación intrínseca o inmanente) que toma como punto de partida la superioridad del fin perseguido por la religión y por la vida eclesial (el fin último del hombre, espiritual y trascendente) frente a los fines de la sociedad civil, que son temporales, transitorios y de carácter medial con respecto al fin último. Se trata, como fácilmente puede comprobarse, de una relación de supra-subordinación teológico-teleológica que ningún genuino cristiano puede negar. Y así, el razonamiento de Vitoria, estrechamente ajustado al de sus ilustres paradigmas, desemboca inevitablemente en la afirmación de una teocracia papal relativa (a diferencia de la teocracia pontificia que propugnan el Ostiense y sus seguidores, que es universal y absoluta en cuanto a sus ámbitos espacial, personal y material de validez o jurisdicción), teóricamente limitada por su esencial vinculación a los fines espirituales. Basándose en la doctrina ético-teleológico-práctica de Aristóteles, Vitoria sostiene que el arte que busca un *fin superior* es imperativo y preceptivo de las artes a las que corresponden *finés inferiores subordinados* a ese fin superior, de lo cual se deduce que *el poder civil, cuyo fin es la felicidad de la sociedad (la "felicidad política"), está subordinado al poder espiritual, cuyo fin es la felicidad última*. Esto se confirma porque cuando a alguien se le confía una función, se sobreentiende que también se le concede todo lo que sea indispensable para el debido cumplimiento de tal función. Es así que el Papa es pastor espiritual de los cristianos por mandato directo de Cristo, y esta misión puede ser estorbada o incluso impedida por el poder civil. Luego indudablemente Cristo también le confirió a su vicario la potestad temporal necesaria para la buena gobernación de las cosas espirituales. Sin mencionarlos al pie de la letra, Vitoria aplica aquí dos principios generales del derecho que desde el

punto de vista teórico son absolutamente inobjetable: "A lo imposible nadie está obligado" (*Ad impossibilia nemo tenetur*); y, derivado de una aplicación particular del principio anterior: "Quien está expresamente obligado a lograr un fin determinado, está tácitamente facultado o incluso obligado a emplear los medios necesarios para ello". No puedo menos de reconocer que el razonamiento de Vitoria es *formalmente* impecable. Acto seguido hace una lista ejemplificativa de las distintas materias temporales o civiles en las que el Papa puede lícitamente realizar actos de ejercicio de su poder temporal indirecto: infringir o incluso anular las leyes civiles que fomenten el pecado (por ejemplo, las relativas a la prescripción o usucapión de mala fe); juzgar y sentenciar en los conflictos internacionales graves que amenacen con desembocar en un enfrentamiento armado, a fin de evitar los múltiples males espirituales que necesariamente provoca una guerra entre príncipes cristianos (y en casos como éste el Papa no actuaría como simple árbitro por acuerdo de las partes en conflicto, sino de oficio y como juez de plena jurisdicción, quedando las partes obligadas a acatar y cumplimentar su fallo o sentencia); deponer reyes (nada menos) y hasta poner a otros en su lugar, como efectivamente se ha hecho alguna vez (siempre y cuando, se sobreentiende, no quede absolutamente ningún otro recurso para salvaguardar los intereses espirituales de la grey cristiana); etc. En este sentido -afirma nuestro teólogo-jurista- deben entenderse los numerosos lugares del derecho canónico y de los doctores (como Santo Tomás de Aquino en el Libro de las Sentencias) que afirman que el Papa tiene "las dos espadas": una es la del poder espiritual y la otra la del poder temporal indirecto. Y todavía más: Vitoria declara no dudar de que también los *obispos* tengan el poder temporal indirecto en sus respectivos obispados o diócesis, por la misma razón por la que el Papa lo tiene en toda la cristiandad, ya que ellos son sucesores de los apóstoles y vicarios de Cristo en sus obispados, de donde se sigue que de suyo tienen derecho a emplear medidas coactivas, tales como el destierro, penas pecuniarias, etc., para apartar del pecado a los miembros segla-

res de su grey (y de aquí saca nuestro teólogo-jurista otro argumento en contra del poder temporal directo del Papa en todo el orbe, pues por las mismas razones que él, toda proporción guardada, cada obispo, como vicario de Cristo que es en su propia diócesis, sería el monarca temporal de esa circunscripción, lo que, con manifiesta incongruencia, niegan rotundamente los defensores de la teocracia papal). La incondicional adhesión de Francisco de Vitoria a la doctrina del poder temporal indirecto del Papa es de gran trascendencia, porque repercute directamente en su concepción de los posibles títulos legítimos de dominio o soberanía (los "justos títulos de conquista"), y muy especialmente en el menos afortunado de todos, que es el cuarto, en el cual, como acertadamente señala Antonio Gómez Robledo, estas convicciones teológicas arrastran al enorme filósofo y jurista a una deplorable inconsecuencia consigo mismo, consistente en aprobar una especie de "conquista preventiva" (algo semejante a la propuesta por Juan Ginés de Sepúlveda) en defensa de aquella parte de los indígenas que ya se hubiera convertido al cristianismo, sin haberse cumplido previamente la condición que en tantos otros lugares de su obra exige con toda razón y con inflexible energía para que una guerra (de conquista o no) pueda considerarse justa, a saber: la comisión actual y efectiva -no puramente potencial, posible o inminente, como contradictoriamente admite en el cuarto título legítimo- de una *injuria*, o sea, de una injusticia o violación de un derecho, cuya *reparación* (no *prevención* por simples sospechas o recelos) es la finalidad esencial de la "guerra justa". La teoría del poder temporal indirecto del Papa adoptada por Vitoria tiene, además, otros graves inconvenientes. En primer lugar, al aplicarla también en el segundo título legítimo para justificar el monopolio misional y hasta comercial de España en América con fines estrictamente espirituales, Vitoria ciertamente no les confiere a esos monopolios otorgados por el Papa el carácter de título de conquista o dominación en sí mismo (porque sólo la injusta y obstinada resistencia de los indios a la pacífica predicación del Evangelio podría ser título legítimo), pero es indudable que con

ello, casi seguramente sin proponérselo, ayudó indirectamente a la consolidación del dominio español en América, como expondré con más detalles en la conclusión dedicada al segundo título legítimo. En segundo lugar -y esto ya no se refiere a un simple problema de aplicación de la doctrina del poder temporal indirecto del Papa a los títulos de conquista, sino a la doctrina en sí misma-, los principios generales del derecho en que se basa Vitoria para probarla son de suyo incuestionables, pero lo que quizá resulta *discutible* es que el cabal desempeño de la misión espiritual del vicario de Cristo deba lograrse por todos los medios, incluida la resistencia material a los obstáculos puestos y a la represión ejercida por el poder político, o la misma acción directa en contra o por encima de dicho poder, sobre todo si meditamos en el ejemplo de los primeros cristianos, de los mártires y del propio Cristo, que como manso cordero, sin proferir queja, permitió que los inicuos detentadores del poder público lo arrastraran al suplicio y a la muerte. Y en tercer lugar, no obstante que, como ya dije, el poder temporal indirecto que Vitoria atribuye al Sumo Pontífice da lugar a una teocracia no absoluta sino relativa, teóricamente limitada por su esencial subordinación a la misión específicamente espiritual del vicario de Cristo, *dicha limitación, por desgracia, es puramente teórica*, porque Vitoria se conforma con poner algunos ejemplos de las clases de acciones que el Papa puede llevar a cabo en ejercicio de su poder temporal indirecto (quebrantar o incluso derogar leyes civiles que fomenten el pecado, fungir de oficio como juez de plena jurisdicción en conflictos graves entre príncipes cristianos, quitar y poner gobernantes, etc.), pero no establece ni puede establecer supuestos normativos exactos en los que quede claro, con certeza jurídica preestablecida, cuáles son las condiciones y circunstancias que deben cumplirse para concluir en forma objetiva y no arbitraria que se ha producido la correspondiente consecuencia de derecho (el derecho o incluso el deber del Papa de ejercer su poder temporal indirecto), o sea, para saber con certeza, por una parte, que un acto determinado y concreto de la autoridad civil atenta gravemente con-

tra los intereses espirituales del rebaño, y por la otra, que el Papa puede o aun debe consecuentemente realizar un acto de poder temporal indirecto de calidad, modo, intensidad y alcance taxativamente predeterminados. En otras palabras, como acertadamente comentó Antonio Gómez Robledo, "muy indirecto será este poder, pero muy sin límites, y sobre todo cuando es el propio papa quien decide cuándo, cómo y hasta dónde debe emplearlo". Muy a pesar, pues, de su limitación en principio o en teoría, se trata, al final de cuentas, de *un poder que en la práctica es ilimitado, descomunal y temible*, y por eso el vitorianista mexicano José Rojas Garcidueñas con toda razón estima que aceptarlo "sería tanto como aceptar de nuevo una autoridad temporal del papa universal o casi universal", apreciación que corrobora Gómez Robledo afirmando que es éste un terrible poder que, una vez reconocido, no tiene límites, y que -dentro de la cristiandad, se entiende- es equivalente, no en sus fundamentos teóricos pero sí en sus aplicaciones prácticas, al poder temporal directo sobre todo el orbe que para el vicario de Cristo reivindicaba el pensamiento teocrático radical y absoluto que en tiempos de Vitoria todavía resonaba en la gran voz medieval del Ostiense. Así, pues, Vitoria, casi siempre mesurado, cae en la misma postura que tanto le critica Giorgio Del Vecchio a Santo Tomás de Aquino (ver mis conclusiones vigesimonovena a trigesimoprimer, págs. 602-606) y propugna así para el Sumo Pontífice -con la mejor voluntad del mundo, no lo dudo- un poder idealmente provechoso para la salvación de las almas (la que sinceramente le preocupa), pero *de hecho peligrosísimo* en mil maneras, porque los Papas, después de todo (y él lo sabía perfectamente), son hombres falibles en muchos sentidos, y la historia es testigo de que por desgracia las miserias humanas no respetan dignidades, jerarquías ni pontificados, y con su deplorable conducta muchos "vicarios de Cristo" -parafraseando a Nietzsche- se han revelado *humanos, demasiado humanos*. Tal vez sin haber sido jamás refutada desde adentro mismo de la teología y habiendo sido objeto de un simple sobreseimiento o carpetazo, el hecho es que, por fortuna, *la doctrina del poder temporal indirecto del Papa ha quedado*

arrumbada para siempre en el polvoriento desván de los recuerdos, incluso entre los sectores más conservadores de la Iglesia, lo que obedece a múltiples razones, entre ellas el hecho innegable y tal vez irreversible de que el mundo moderno, que en gran parte se identifica con lo que por alguna razón se insiste en llamar "la cristiandad", se caracteriza por un alto grado de pluralismo ideológico y por un incontenible proceso de secularización, de tal manera que la autoridad del Romano Pontífice -ya no digamos la de carácter temporal indirecto, sino la estrictamente religiosa- dista muchísimo de tener, aun dentro de su propia Iglesia, la aceptación casi unánime de que gozaba en otros tiempos.

DECIMOTERCERA: Tercer título ilegítimo o no idóneo (el derecho de descubrimiento y ocupación). Se alega como supuesto normativo justificante el principio de derecho natural y de gentes según el cual las cosas (y tierras) que no tienen dueño son del primero que las encuentre y ocupe (principio -aclaro yo- cuya formulación clásica es: *Res nullius, primo capientis* [la cosa de nadie es del que primero la tome], y constituye una aplicación particular de otro principio más general: *Prius tempore, prius iure* [el primero en tiempo es primero en derecho]). Naturalmente, *Vitoria admite la validez de este supuesto normativo en abstracto, pero niega tajantemente que se haya cumplido de hecho en el caso concreto de América* (clarísimo pronunciamiento fáctico en contra de la legitimidad del dominio o soberanía de España en América), porque el Nuevo Mundo, en el momento histórico de ser "descubierto" por los españoles, no era *res nullius* (cosa de nadie), ya que los indios eran sus verdaderos dueños y señores, tanto en lo privado como en lo público, como se ocupó de demostrar puntualmente en lo que yo denominé "incidente de previo y especial pronunciamiento" (ver mi séptima conclusión, págs. 675-676). En estricta lógica, por tanto, este título no debería estar en la serie de los ilegítimos o no idóneos, como ya hice notar (ver mi novena conclusión, págs. 679-682), sino que Vitoria debió situarlo entre los que en sí (en abstracto) son legítimos o idóneos, haciendo

la aclaración de que el supuesto normativo abstracto, siendo perfectamente válido, no se cumplió de hecho, por lo que *este título resultó no idóneo en la práctica o en concreto* para justificar el dominio o soberanía de España en las Indias. Pero el hecho es que Vitoria prefirió esta otra forma de hacer las cosas (y sus motivos tendría, como también ya manifesté al final de mi novena conclusión). Por otra parte, si bien es cierto que nuestro teólogo-jurista descalifica el derecho de descubrimiento y ocupación como título de dominio en el caso concreto de América, también lo es que desde este punto nos anuncia que tal título, unido a otro (el segundo legítimo), puede "valer algo": una vez más no como título de dominio o soberanía, sino como antecedente y mérito histórico (por haber sido de hecho los españoles los descubridores del Nuevo Mundo) para que el Papa, en ejercicio de su *potestad espiritual*, le otorgue a España el derecho exclusivo de evangelización, y en uso de su *poder temporal indirecto* le conceda también un derecho exclusivo de comercio, si lo estima necesario para evitar entre las naciones cristianas conflictos y enfrentamientos que pudieran entorpecer la tarea de la cristianización de los indios; y tampoco estas concesiones o monopolios en sí mismos son considerados como justos títulos de conquista y/o dominio por Vitoria. *RESUMIENDO*: Por lo que a este tercer título respecta, Vitoria *aprueba* en abstracto, hipotéticamente, *de iure*, cualquier dominio o soberanía que se derive del descubrimiento y ocupación de una tierra de nadie; pero *desaprueba* la legitimidad del dominio o soberanía de España en América en concreto, realmente, *de facto*.

DECIMOCUARTA: Cuarto título ilegítimo o no idóneo (el derecho de forzar a los indios infieles a abrazar la fe cristiana). Se alega como supuesto normativo justificante que si los indios rehusan convertirse a la fe de Cristo, no obstante que se les propone en forma persuasiva y se les exhorta a recibirla con amorosas súplicas, es justo hacerles la guerra para obligarlos a convertirse. Vitoria niega la validez del supuesto, afirmando que si la fe se les predica en forma apropiada, piadosa,

con razonamientos probables y otros medios eficaces de persuasión, ciertamente los indios están obligados en conciencia a creer y a convertirse, y pecan gravemente si no lo hacen, pero ni siquiera en ese caso es lícito forzarlos a la conversión mediante la guerra y despojarlos de sus bienes, lo cual consta por razones de derecho natural y de orden teológico. *Por derecho natural*, sólo es justo hacer la guerra cuando ésta tiene como finalidad vengar o reparar una *injusticia padecida*. Es así que *los indios no han cometido injusticia alguna en contra de los españoles*, ni la cometen por el hecho de negarse a oír la predicación del Evangelio o de rehusar convertirse después de oírla, incluso en el caso de que con ello incurran en pecado grave (eso es *su problema*, agrego yo). Luego no es lícito por esta causa hacerles la guerra y despojarlos de sus bienes. Como puede verse, en la premisa menor del impecable silogismo vitoriano hay una abierta *declaración de facto en contra de la legitimidad de la conquista de América por España*, y con ella queda bien claro que si Vitoria -como infundadamente afirma Gómez Robledo- se hubiera propuesto en su Relección discutir el problema indiano en un plano exclusivamente hipotético o abstracto como problema meramente jurídico abordado en toda su pureza normativa, en este cuarto título ilegítimo se habría limitado a establecer teóricamente que *si los indios no cometen injusticia alguna en contra de los españoles*, entonces *no será lícito hacerles la guerra y despojarlos de sus bienes*; pero, por el contrario, declara *muy en concreto que no han cometido injusticia alguna*, y por tanto *no es lícito hacerles la guerra y despojarlos de sus bienes*. Y este incuestionable *pronunciamento fáctico* de parte de Vitoria constituye una *prueba más en apoyo de la segunda parte de la hipótesis de trabajo de mi tesis*. En cuanto al *razonamiento teológico*, Vitoria le imprime la siguiente secuencia, dechado de rigor lógico, de objetividad y del más puro espíritu misional: para empezar, los indios, antes de que oyeran hablar de Cristo por primera vez, ciertamente no cometían el pecado de infidelidad por no creer en Él, puesto que se encontraban en estado de ignorancia invencible y, por tanto, no culpable. Ahora bien, una vez que

los misioneros establecen el primer contacto con los indios, éstos no están moralmente obligados a creer y a convertirse a la religión cristiana al primer anuncio o predicación que de ella se les haga, si dicha predicación no va acompañada de milagros o de otros medios eficaces de prueba o de persuasión, porque el simple anuncio de una nueva fe sin medios suficientes de apoyo que acrediten a los predicadores como personas fidedignas y hagan evidente y creíble la verdad de esa religión, no es motivo razonable para aceptarla; más aún, el que creyera y se convirtiera a la religión que de ese modo inadecuado se le propone, estaría actuando con ligereza, en forma imprudente y hasta temeraria, máxime tratándose de algo tan trascendental, en lo que está comprometida nada menos que la salvación eterna (consecuentemente -agrego yo, explicitando una deducción que está claramente implícita en los razonamientos y conclusiones de Vitoria-, ante una predicación efectuada en estas defectuosas circunstancias los indios seguirían en estado de ignorancia invencible y no culpable). Sin embargo, los indios están moralmente obligados, bajo pena de pecado mortal, por lo menos a oír y consultar a los que pacíficamente les prediquen la fe de Cristo, rogándoles y exhortándolos a escuchar y a reflexionar sobre ella, sobre todo teniendo en cuenta que en la religión de los indios hay errores gravísimos en los que creen sin tener para ello razones verosímiles o probables (por lo cual -agrego de nuevo-, si se negaran a escuchar, se pondrían voluntariamente en estado de ignorancia vencible y culpable). Ahora bien, si la fe cristiana es propuesta a los indios con argumentos probables y razonables, con el testimonio de una vida honesta y fervorosa conforme a la ley natural, que es un gran argumento en apoyo de la verdad, y esto se hace no una sola vez y sólo por cumplir, sino con verdadera diligencia y dedicación, los indios están obligados en conciencia a recibir la fe de Cristo, bajo pena de pecado mortal, porque si tienen la obligación de escuchar, con mayor razón la tienen de asentir a lo que escuchan, si es razonable (y -añado una vez más- si por el solo hecho de negarse a escuchar, sin constarles todavía que es verdad lo que se les

propone, incurren voluntariamente en ignorancia vencible y culpable, con mayor razón incurren voluntariamente en ella cuando lo que escuchan se manifiesta con las cualidades de lo razonable y verdadero, y aun así se niegan obstinadamente a admitirlo). Por último, *incluso en el caso de que los indios cometan el grave pecado de rechazar la fe de Cristo a pesar de haberles sido predicada en forma adecuada y suficiente, nadie tiene el derecho de forzarlos a que se conviertan por medio de la violencia, ni mucho menos de castigarlos por ello con la guerra y el despojo, porque el creer (yo más bien diría que el convertirse) es un acto de la voluntad, a la que el miedo disminuye y vicia gravemente, y es un sacrilegio acercarse a los misterios y sacramentos de Cristo únicamente por temor servil. Es por esto que la evangelización de los infieles debe procurarse con infatigable blandura, jamás con dureza, y los que en esto actúan dura y ásperamente están con ello demostrando que buscan más sus propios intereses que los de Dios. Todo lo anterior es confirmado por el hecho de que la guerra no es un argumento en favor de la verdad de la religión cristiana, y su uso (como instrumento directo o como medio "preventivo" de evangelización) resulta contraproducente, ya que lo único que con ello se puede lograr (además de volver odiosa la religión así "predicada") es hacer que los infieles -en este caso los indios-, bajo la presión del miedo cometan el sacrilegio de simular que creen y de incurrir en una falsa conversión al cristianismo (yo por mi parte me pregunto cuántos miles de falsos conversos habría entre los indios ya no por miedo a la "guerra misional", sino por la tremenda presión ejercida por los gravísimos inconvenientes materiales y sociales de perseverar en su antigua religión, y esto muy a pesar de la blanda y amorosa acción de los más abnegados misioneros, que debido a esta motivación más o menos oculta y permanente en los naturales, sirvieron -quizá sin darse cuenta- como eficaces instrumentos de sometimiento colonial; confieso que me resulta muy duro ya no digamos el tener que admitirlo, sino tan sólo el pensarlo, pero desgraciadamente se trata de una grave distorsión imposible de evitar cuando la acción misionera se da como*

fenómeno paralelo y, peor aún, *accesorio* a una conquista militar y política). Como puede verse, *los argumentos teóricos del padre Vitoria -lo mismo los jurídico-naturales que los teológicos- son demoleedores*. Pero no satisfecho con su implacable lógica de lo abstracto, pasa de nuevo al terreno de los hechos históricos (otra contundente declaración de *facto* en contra de la legitimidad de la conquista española de América) y manifiesta estar enterado de que, *lejos de haberse cumplido los requisitos necesarios para que la predicación del Evangelio fuera adecuada y convincente, en las Indias había ocurrido y seguía ocurriendo exactamente lo contrario*, pues en vez de escuchar buenas nuevas acerca de signos sobrenaturales, milagros y ejemplares testimonios de vida cristiana por parte de la generalidad de los españoles, constantemente le llegan indignantes y hasta escalofriantes noticias de impiedades, escándalos y crímenes abominables que entorpecen y aun impiden la meritoria labor evangelizadora, ya de suyo difícil, de los muchos misioneros que con su virtud, su esfuerzo y su sacrificio sí dan testimonio de creer en lo que predicán. En estas vergonzosas circunstancias, su connatural nobleza y su carácter de auténtico ministro de Cristo no le permiten al padre Vitoria evitar el penoso *juicio histórico* de que no sólo fueron injustas y hasta impías las conquistas y demás despliegues de fuerza que se hicieron con el sincero pero equivocado propósito o con el burdo pretexto de la conversión de los naturales de las Indias, sino que aquella gente, así vejada y perseguida por la mayoría de los cristianos, no estaba moralmente obligada a convertirse al cristianismo, y todavía más, no estaba moralmente obligada ni siquiera a oír semejante predicación, que nada tenía de pacífica, no por culpa de los misioneros, sino de la inmensa mayoría de los seglares que habían invadido aquellas tierras movidos por la ambición de la riqueza y del poder. Son palabras muy duras las de Vitoria, ciertamente, y más para los oídos de los incondicionales y exaltados celebradores del "Encuentro de Dos Mundos". Pero ahí están, y ahí quedan grabadas para siempre en la inmortal Relección como aleccionador documento que no deberá ser desdeñado cuando se

quiera escribir la historia verdadera de la conquista material y espiritual de América, al menos para que el testimonio de este espíritu imparcial y sereno, libre de toda sospecha de amoroso fanatismo equiparable al del padre Las Casas, contribuya a moderar el destemplado y hasta ofensivo entusiasmo de los triunfalistas hispanófilos a ultranza, que junto con sus antípodas indigenistas no hacen sino volver cada vez más difícil el verdadero Encuentro, que es el encuentro con nuestra dolorosa pero única verdad histórica, étnica y cultural, en el equilibrio del justo medio. RESUMIENDO: Por lo que a este cuarto título respecta, Vitoria *desaprueba* la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; y también *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad de la conquista de América por España.

DECIMOQUINTA: Quinto título ilegítimo o no idóneo (la autoridad del Papa y de los príncipes cristianos para castigar y reprimir los pecados contra naturaleza que cometen los indios). Se alega como supuesto normativo justificante que si los indios cometen pecados contra naturaleza, el Papa y los príncipes cristianos (con la autorización del Papa) tienen el derecho de hacerles la guerra para castigarlos por ellos y obligarlos a que dejen de cometerlos. Vitoria niega la validez del supuesto, una vez más situándose muy por encima de cualquier inclinación partidaria que como cristiano y como español humanamente pudiera sentir, y fundamenta su negación argumentando que los partidarios de este título parten del falso supuesto de que el Papa tiene jurisdicción sobre los infieles. Efectivamente, en el segundo título ilegítimo (ver mi undécima conclusión, págs. 684-690, particularmente la 689) él ya demostró plenamente que el Sumo Pontífice no tiene ninguna clase de potestad sobre los indios y los demás infieles: ni espiritual, ni temporal indirecta, ni temporal directa (*declaración de facto en contra de la legitimidad de la conquista española de América*), cosa que hasta los defensores de este quinto título admiten, por lo que es una manifiesta incoherencia afirmar que el Papa, sin tener sobre los indios ninguna potestad o sobera-

nía para gobernarlos y dictarles leyes, tiene sobre ellos jurisdicción para juzgarlos y castigarlos o imponerles penas, siendo, como es, que la jurisdicción depende esencialmente de la soberanía. Vitoria confirma su refutación aduciendo que también entre los cristianos se cometen pecados gravísimos, algunos de los cuales son objetivamente peores (por ejemplo, el homicidio y la blasfemia) que los pecados contra naturaleza por los que se quiere castigar a los indios, con la agravante (en el ámbito de la moralidad subjetiva) de que los cristianos saben que estos últimos son pecados, y los indios no; y sin embargo, nadie admite que por esta causa (el castigo y represión de tales pecados) el Papa pueda andar a diestra y siniestra haciendo la guerra a los cristianos y cambiando a cada rato los reinos, ni, en consecuencia (aunque Vitoria no lo diga expresamente), que los príncipes cristianos puedan por lo mismo hacerse la guerra entre sí (puesto que si algo sobra en todos los países, son pecadores de todas clases). Y si esto no se les puede hacer a los pecadores cristianos, con mayor razón tampoco a los indios. Por lo que respecta a las cuestiones de hecho, Vitoria admite en este título (lo mismo que en el quinto legítimo y en el Fragmento de *Temperantia*) que efectivamente los indios cometen pecados contra naturaleza (pecados "torpes" o "inmundos"), tales como la antropofagia, la homosexualidad y el incesto, pero niega rotundamente que este hecho tenga valor como supuesto normativo justificante para hacerles la guerra (otro *pronunciamiento fáctico en contra de la legitimidad de la conquista española de América*). Me parece importante hacer notar que es éste un caso específico en el que Vitoria sí mide el tremendo peligro del poder temporal indirecto del Papa, y por eso niega que lo tenga sobre los cristianos para castigar sus pecados mediante la guerra, y, con mayor razón, sobre los indios, con respecto a los cuales ni siquiera tiene poder espiritual. *RESUMIENDO*: Por lo que a este quinto título se refiere, Vitoria *desaprueba* la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; y también *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad de la conquista de América por España.

DECIMOSEXTA: Sexto título ilegítimo o no idóneo (la voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios). Se alega como supuesto normativo justificante que, por derecho natural, cada república puede libremente elegir a sus gobernantes por consenso de la mayoría, siempre y cuando concurren los siguientes requisitos y condiciones: que exista una causa razonable para que el pueblo substituya a unos gobernantes legítimos por otros, pues de lo contrario se cometería una injusticia en contra de los gobernantes anteriores; que en caso de ser los propios gobernantes quienes nombren a otros gobernantes, cuenten para ello con el consentimiento de la mayoría del pueblo; y que, en cualquiera de los dos casos anteriores, quienes tomen la decisión lo hagan con un acto de voluntad plenamente libre, exento de todo vicio, como pudieran ser, por ejemplo, la ignorancia o el miedo. Naturalmente, *Vitoria admite sin reservas la validez de este supuesto normativo en abstracto* (pues él mismo se encarga de plantearlo en forma rigurosa, parte en este título y parte en el sexto legítimo, inspirándose en sus profundas convicciones democráticas), pero *niega categóricamente y sin rodeos que se haya cumplido de hecho en el caso concreto de América* (clarísima declaración de facto en contra de la legitimidad del dominio o soberanía de España en América; quizás el más inobjetable, rotundo y abierto pronunciamiento fáctico hecho por Vitoria en toda su obra). Con esto, efectivamente, el profundo teólogo-jurista y ejemplar catedrático nos demuestra de modo convincente que su mente no vive cómodamente instalada en el limbo de las especulaciones puras, y esta actitud tan realista y comprometida de su parte constituye -uno más- un sonoro mentís para quienes (como el gran internacionalista mexicano Antonio Gómez Robledo) lo han etiquetado -no me explico con qué fundamento- de incoloro y frío analista de los aspectos puramente teóricos y académicos de una conquista meramente hipotética y de abstracta significación metodológica, sin substancialidad empíricamente perceptible que tuviera cabida y relevancia en sus metafísicas lucubraciones. Así, pues, sin andarse con ambages y en una de las exposiciones más breves de

su Relección, Vitoria declara tajantemente que *en las alegadas elecciones y aceptaciones de la soberanía española realizadas por los indios no concurrieron todos los requisitos y condiciones indispensables para una elección o aceptación legítima*, ya que, en primer lugar, los indios no sabían lo que hacían y tal vez ni siquiera entendían lo que les estaban pidiendo los españoles; en segundo lugar, los requerimientos de sujeción a la corona de España eran hechos por gente armada que rodeaba a indefensas turbas de pacíficos y amedrentados indios; y en tercer lugar, no consta que haya habido una causa razonable para que los pueblos indígenas substituyeran a sus legítimos gobernantes por los monarcas españoles, ni que los propios gobernantes indígenas hayan contado con el consentimiento de la mayoría del pueblo para someterse a la soberanía española. En consecuencia, *tales elecciones y aceptaciones, aparte de que muy probablemente carecieron de una suficiente fundamentación o motivación política, ciertamente estuvieron viciadas por el miedo y el error graves, por lo que fueron nulas*. Respecto de este sexto título debo hacer la misma aclaración que hice en relación con el tercero ilegítimo, a saber: que como ya antes hice notar (ver mi novena conclusión, págs. 679-682), en estricta lógica el título de la voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios no debería estar en la serie de los ilegítimos o no idóneos, sino que Vitoria debería haberlo situado entre los que en sí (en abstracto) son legítimos o idóneos, haciendo la aclaración de que su supuesto normativo abstracto, siendo perfectamente válido, no se cumplió de hecho, por lo que *este título resultó no idóneo en la práctica o en concreto para justificar el dominio o soberanía de España en las Indias*. Pero el hecho es que Vitoria optó por esta otra manera de hacer las cosas (y sus motivos tendrían, como también ya manifesté al final de mi novena conclusión). *RESUMIENDO*: Por lo que a este sexto título respecta, Vitoria *aprueba* en abstracto, hipotéticamente, *de iure*, la elección o aceptación que de la soberanía de una república o nación haga otra república o nación, siempre y cuando se cumplan determinados requisitos y condiciones necesarios para la

legitimidad o validez de tales elecciones y aceptaciones; pero *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad del dominio o soberanía de España en América.

DECINOSEPTIMA: Séptimo y último título ilegítimo o no idóneo (la predestinación providencial o donación especial de Dios, en virtud de la cual los indios fueron entregados a los españoles para su perdición, en castigo por sus pecados y abominaciones). Se alega como supuesto normativo justificante que si Dios decreta por un singular designio de su providencia castigar a los indios por sus pecados y abominaciones entregándolos a su perdición a manos de los españoles, éstos tienen el derecho de hacerles la guerra, conquistarlos y hasta destruirlos. *Vitoria niega la validez de este supuesto normativo. incluso considerado en abstracto, argumentando que, salvo rarísimos casos de excepción (como por ejemplo el de la entrega de los cananeos en manos de los judíos, hecha expresamente por Yahvé), del hecho de que Dios, en sus inescrutables designios, entregue a un pueblo para su perdición a manos de otro, no se sigue que este último actúe justamente y esté libre de culpa al ejecutar inconscientemente el decreto o designio divino, por lo que tales entregas o "donaciones" no deben entenderse como transmisiones de derechos de Dios a los hombres, sino como simples entregas factuales (de puro hecho) de unos pueblos en manos de otros por virtud de arcanas determinaciones de la divina providencia que se apegan a los esquemas de injusticia de la historia humana y que la mente del hombre ni siquiera debe intentar cuestionar. Así se explica, por ejemplo, que los reyes de Babilonia hayan actuado ilícita e injustamente cuando atacaron Jerusalén y condujeron al cautiverio al pueblo de Israel, no obstante que esto sucedió como castigo divino por los pecados del pueblo elegido, tal como le había sido anunciado por boca de los profetas. Así, pues, aun suponiendo -sin conceder- que Dios hubiera entregado a los indios en manos de los españoles como castigo por sus pecados, de ello no se seguiría que los españoles actuaron legítimamente y sin culpa de su parte. En cuanto a los aspectos concretos o de hecho, Vito-*

ria desacredita en forma abierta y hasta despectiva a los falsos profetas de este título presuntuosamente providencialista, pues con cierta socarronería dice no saber ni quiénes son (y aquí, con satisfacción, siento palpar a un Vitoria muy humano), y luego directamente *niega el hecho histórico de que Dios haya decidido castigar los pecados y abominaciones de los indios entregándolos expresamente en manos de los españoles, porque tal entrega no consta en ninguna parte mediante signos extraordinarios (categórica declaración de facto en contra de la legitimidad de la conquista española de América)*, ya que, para empezar y terminar, ningún milagro confirmatorio han hecho los presuntos profetas de este título, y, en consecuencia, sus afirmaciones son completamente gratuitas (y no hace falta mucha malicia -agrego yo- para darse cuenta de que se trata de afirmaciones y "profecías" motivadas por intereses que en lo que menos se interesan es en la divina providencia). Este título, junto con el quinto ilegítimo, al que se parece mucho, *puede parecer a la secularizada mentalidad de nuestro tiempo una simple curiosidad teológica de archivo muerto, sin trascendencia alguna en la problemática actual, pero no es así, o por lo menos no del todo; en primer lugar, porque en nuestros días todavía quedan mentes (la mía entre ellas, lo confieso) inclinadas al Absoluto y capaces de sintonía con las interpretaciones providencialistas de la historia, gracias a la profunda convicción de que, efectivamente, no se mueve la hoja de un árbol ni se cae uno solo de nuestros cabellos sin la voluntad de Dios (lo que no implica, al menos en mi caso, la aceptación de la simplificadora concepción retribucionista que ve todos los acontecimientos en términos de premios y castigos, ni de visiones apocalípticas, catastrofismos, milenarismos y demás tonterías por el estilo); y en segundo lugar, porque en la Edad Contemporánea han proliferado ciertas visiones providencialistas de la historia -unas teístas y otras naturalistas- que han hecho mucho daño a la humanidad al ser perversamente manipuladas para dar barniz de legitimidad a la dominación imperialista o incluso a la aniquilación de los pueblos "inferiores" por los "superiores", de lo cual tenemos aleccio-*

nadores ejemplos en la "epopeya" consumada por los colonizadores protestantes de Norteamérica, que se sintieron (o al menos eso decían) y de hecho actuaron, desde el siglo XVII hasta principios del XX, como si fueran el pueblo santo elegido por Dios para el exterminio de los pieles rojas y demás aborígenes de esa enorme región del mundo; la prepotente doctrina del "destino manifiesto", que sobre todo desde la primera mitad del siglo pasado imprimió a nuestros "buenos vecinos" del Norte un incontenible impulso para la expansión de su territorio y de su área de influencia imperialista a expensas de quienes tuvieran la desgracia de colindar con ellos o quedar a su alcance de cualquier otra manera; la "resignada y abnegada" mística de "la carga del hombre blanco" (*white man's burden*), que sirvió de pretexto ideal para el expansionismo colonialista de las grandes potencias en el siglo XIX; la teoría germana de la predestinación de los arios, como raza superior, para regir a todos los demás pueblos de la tierra; la reivindicación, también alemana, del "espacio vital" (*Lebensraum*), que actuó como detonador de la Segunda Guerra Mundial; etc. "Irrracionalismo puro todo ello -apunta Antonio Gómez Robledo-, pero motor tremendo, por su alto potencial emotivo, del imperialismo o del expansionismo. Y por esto es siempre bueno volver a nuestros clásicos, que nos enseñaron, como lo hace aquí Vitoria, a someterlo todo al tribunal de la razón, a la instancia objetiva e impersonal del derecho, de un derecho, bien entendido, igual para todos". Personalmente no tengo ningún inconveniente en admitir la interpretación conforme a la cual el azote que la conquista española objetivamente constituyó para nuestros desdichados indios fue consecuencia de la entrega que *tácitamente* hizo Dios de un pueblo en manos del otro (aunque no haya de entender el más profundo porqué mientras viva), sin que esa entrega tácita, efectuada conforme a la irresistible mecánica de lo que muchos llamamos destino, haya santificado -volviéndola legítima y justa- la actuación de los ejecutores de tan arcano designio, o sea, los desalmados conquistadores. Hasta aquí estoy de acuerdo con Vitoria. Pero como no comparto su concepción retribucionista de las relaciones entre la Divini-

dad y la historia humana, no puedo admitir, ni siquiera en calidad de hipótesis (como él lo plantea), que la plaga de la conquista haya azotado a los pueblos indígenas en castigo por sus pecados y abominaciones. Sin embargo, en honor a su objetividad, debo señalar que también él manifiesta sus dudas acerca de que la conquista haya sido enviada por Dios para castigar los pecados y abominaciones de los indios a manos de los cristianos, pues éstos son los primeros que merecerían padecer semejante calamidad, ya que cometen peores pecados y abominaciones contra las buenas costumbres que los indios. Finalmente, me tomaré el atrevimiento de *corregir al padre Vitoria* en cuanto a la ilegitimidad con que en el plano teórico o abstracto nos presenta este título, porque analizándolo con sumo cuidado me di cuenta de que, aunque se trate de casos excepcionales -como el de la entrega de los cananeos a los judíos, hecha expresamente por Yahvé y mencionada por el propio Vitoria-, teológicamente no resulta absurdo admitir la posibilidad de que Dios, como dueño y señor del universo, conceda expresamente a un pueblo determinado, por la razón que sea, el derecho de conquistar *legítimamente* a otro, en cuyo caso (de hecho, como ya señalé, considerado por Vitoria, pero en forma muy incidental) *ciertamente habría un supuesto normativo válido o justificante en abstracto*, por lo que este título debería ser incluido entre los teóricamente legítimos o idóneos. Claro que, aun así, Vitoria seguiría teniendo razón en afirmar que una donación de tal naturaleza tendría que ser hecha por Dios de modo inequívocamente expreso, así como en exigir a los correspondientes profetas las pruebas fehacientes de que semejante transmisión de derechos divinos a los hombres efectivamente se produjo en un momento histórico determinado, pues de no existir tales pruebas, toda conquista concreta que pretenda ampararse en este título tendrá que ser tachada de injusta. Pero por mucho que se me hayan ocurrido estas consideraciones sobre la verdadera calificación teórica del presente título, el hecho es que Vitoria no lo vio así, y lo presentó como ilegítimo en la teoría y en la práctica. *RESUMIENDO*: Por lo que a este séptimo título respecta, Vitoria *desaprueba* la legiti-

midad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; y también *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad de la conquista española de América.

DECINOCTAVA: Primer título legítimo o idóneo (el derecho de natural sociedad y libre comunicación). Vitoria plantea un supuesto normativo justificante de carácter muy complejo, integrado por una serie de derechos subjetivos que los españoles, como miembros del género humano, tienen frente a los indios conforme al derecho positivo divino, al derecho natural y al derecho de gentes. Los indios, por su parte (al igual que los habitantes de cualquier otro país de la comunidad mundial), están obligados a respetar esos derechos, *siempre y cuando los españoles los ejerzan en forma pacífica y sin daño alguno para la patria, las personas y los bienes de los indios*; y si éstos, en tales condiciones, injustamente impiden el ejercicio de esos derechos, los españoles tendrán por eso mismo causa de guerra justa contra ellos. Tales derechos de los españoles (mismos que los indios, por supuesto, tienen recíprocamente frente a España o cualquier otro miembro de la comunidad mundial) son los siguientes: 1) viajar por las Indias y establecerse en ellas; 2) comerciar con los indios, efectuando importaciones y exportaciones; 3) participar de las cosas que sean comunes a los nacionales (de la respectiva nación indígena) y a otros extranjeros (no españoles); 4) adquirir la nacionalidad y la ciudadanía del país de las Indias en que se haya nacido (*ius soli*), si se es hijo de padres españoles que tengan allí su domicilio; y 5) domiciliarse en una determinada nación de las Indias y adquirir la ciudadanía de la misma, por cualquiera de los modos prescritos para tales efectos a favor de otros extranjeros (como por ejemplo tomando esposa del lugar), siempre y cuando se asuman las cargas de los demás ciudadanos. En caso de que los indios se opongan injustamente al ejercicio de cualquiera de estos derechos, Vitoria señala los *pasos que los españoles deben seguir gradualmente antes de ejercer en contra de ellos el derecho de la guerra*: a) usar del razonamiento y la persuasión para demostrarles fehacientemente, con

palabras y con hechos, que no van con la intención de hacerles daño; b) si aun así los indios insisten en oponerse y acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y hacer todo lo que sea conveniente para su seguridad, llegando incluso hasta edificar defensas y fortificaciones; c) si después de esto los indios cometen una injusticia en contra de los españoles, éstos pueden, de suyo, con la autoridad del príncipe vengar esa injuria ejerciendo el derecho de la guerra justa y todos los demás derechos a ella inherentes; d) sin embargo, teniendo en cuenta la condición excepcional de los indios, que son ignorantes y miedosos por naturaleza, es muy comprensible que desconfíen de los españoles y les tengan miedo, viéndolos tan extrañamente ataviados, fuertemente armados y mucho más poderosos que ellos, por lo que si el temor los impulsa a atacar a los españoles, éstos ciertamente tienen derecho a defenderse, pero están obligados a hacerlo guardando la moderación de la legítima defensa y haciéndoles el menor daño posible, pues se trataría tan sólo de una guerra defensiva, y no les sería lícito ejercer los demás derechos de la guerra justa, tales como matarlos, saquearlos y ocupar sus ciudades después de vencerlos; e) también se debe tener en cuenta que si los españoles actúan con el derecho de su parte, y los indios actúan con ignorancia invencible, la guerra que surgiera podría ser justa para ambos bandos (objetivamente justa para los españoles y subjetivamente justa para los indios, aclaro yo), en cuyo caso los derechos de guerra que los españoles tendrían en contra de ellos, que son inocentes e ignorantes, no serían los mismos que se tienen contra hombres verdaderamente culpables e injustos; f) si después de intentar todo lo anterior, los españoles no obtienen suficientes garantías de paz y seguridad entre los indios, entonces pueden, si no les queda otro recurso, ocupar sus ciudades y someterlos; g) por último, si los españoles honestamente hacen uso de todos los medios antes señalados para demostrarles a los indios, con palabras y con hechos, que no tienen intención de hacerles ningún daño, y a pesar de ello los indios, perseverando en su maldad, insisten pertinazmente en procurar la perdición de los españoles, en-

tonces sí, éstos podrían tratarlos ya no como inocentes, sino como p^{er}fidos enemigos, y ejercer en contra de ellos todos los derechos de la guerra, tales como saquearlos, reducirlos a cautiverio, deponer a sus gobernantes e imponerles otros, etc.; todo ello, claro está, en la forma y medida que sean proporcionales a las condiciones particulares del conflicto y a la gravedad de las injurias. Debo subrayar, como algo muy relevante para la comprobación de mi hipótesis de trabajo (en su parte relativa a las declaraciones o *insinuaciones* a través de las cuales Vitoria da a entender, *de facto* o en concreto, que en términos generales no admite la legitimidad de la verdadera conquista y dominación de las Indias por España), el significativo hecho de que nuestro teólogo-jurista, al final de este título, sin salirse *formalmente* de los planteamientos teóricos, reitere la advertencia, hecha desde el principio, de que los españoles deben presentarse *pacíficamente* ante los indios, y agregue que es indispensable que actúen "*sin dolo ni fraude y no busquen causas fingidas de guerra*". No hace falta ser un genio para captar que Vitoria, bajo la *forma* de condiciones abstractas o hipotéticas, está refiriéndose *en el fondo* a la terrible realidad de los verdaderos conquistadores españoles, de los que no está hablando al tanteo -como vulgarmente suele decirse-, sino con base en lo mucho que les sabe. Por otra parte, es digna de especial comentario la excesiva amplitud y generosidad (demasiado avanzada incluso para nuestros tiempos de acuerdos generales sobre aranceles y comercio y de tratados multilaterales de libre comercio) con que Francisco de Vitoria concibe las libertades de tránsito, de residencia y establecimiento, de comercio y de explotación de recursos naturales comunes, en un arrebato de paradisíacas añoranzas o de visiones futuristas que le hicieron olvidarse de dos cosas muy tristes, si se quiere, pero incuestionablemente reales, que se llaman fronteras y soberanías nacionales. En cambio, más humanitariamente realista y moderado no podía mostrarse en sus exigencias relativas a la oportunidad, modo y grado de ejercicio del derecho de guerra contra los indios que violaran aquellas exageradas libertades de derecho internacional, inspira-

do por una extraordinaria calidad humana y una sensibilidad muy delicada que le permiten justipreciar la debilidad relativa de los indios frente a los españoles. En cuanto a declaraciones o pronunciamientos *de facto* en este primer título legítimo, tenemos la *insinuación* que subrayé líneas arriba, pero ciertamente no hay nada *expreso*; ni falta que hace, sin embargo, por lo mucho que en los títulos precedentes (sobre todo el cuarto y el sexto ilegítimos) ya dijo acerca de estas cuestiones y por lo que todavía dirá de ellas en los que siguen, mostrándose perfectamente conocedor de que una ola de violencia, de engaños, de injusticias, de crímenes, de escándalos y de impiedades (palabras textualmente suyas) se fue encargando de anunciar la llegada de los españoles a las distintas regiones del Nuevo Continente (*declaraciones de facto en contra de la legitimidad de la conquista española de América*, por lógico traslado desde otros títulos a éste). Por último, considero oportuno comentar que después de leer de principio a fin este primer título legítimo, quedé convencido de que Vitoria lo expuso con *finés exclusivamente didácticos*, como ocasión para enseñar toda una serie de derechos de carácter internacional que le parecían fundamentales, porque el título como tal incluye, para su aplicación concreta, demasiadas y muy exigentes condiciones, y bien sabía el gran catedrático que sus paisanos conquistadores jamás las habían cumplido ni tenían la mínima intención de cumplirlas de hecho. *RESUMIENDO*: Por lo que a este primer título de la segunda serie se refiere, Vitoria *aprueba*, con bastantes reservas, la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; pero *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad de la conquista de América por España.

DECIMONOVENA: Segundo título legítimo o idóneo (el derecho de libre predicación del Evangelio). Vitoria plantea dos supuestos normativos justificantes que son correlativos entre sí, a saber: el derecho que tienen los cristianos a predicar el Evangelio en América pacíficamente y sin daño alguno para los indios; y el correlativo deber que éstos tienen de permitir en

esas condiciones la libre predicación, de tal manera que si la impiden, o si la permiten pero impiden de cualquier manera la conversión de los que la deseen, las cosas pueden llegar a una situación extrema en la que de suyo se justifique hacerles la guerra e incluso ocupar sus territorios, deponer a sus gobernantes e imponerles otros. Sin embargo, esto es así solamente en la línea de los estrictos principios, porque la esencia de la predicación, que busca más el bien de los indios que el de los españoles y que puede padecer resultados contraproducentes a causa de la guerra, por muy justa que ésta sea, *aconseja que los españoles renuncien a esos eventuales derechos*. Y que queda bien claro que lo único a lo que los indios están *jurídicamente* obligados es a permitir la predicación, no a escucharla y mucho menos a convertirse, por lo que de ninguna manera se les puede forzar a hacerlo, como ya demostró Vitoria en el cuarto título ilegítimo (ver mi decimocuarta conclusión, págs. 697-702), donde también explicó que la obligación de escuchar la predicación y hasta de convertirse que los indios pueden llegar a tener en determinadas circunstancias, es de carácter *puramente moral o de conciencia*, bajo pena de pecado. Por otra parte, debo recordar aquí que en el segundo título ilegítimo (ver mi undécima conclusión, págs. 684-690), sin mencionarlas directamente, Vitoria niega que las bulas *Inter Caetera* hayan tenido valor como instrumentos de donación política en favor de los reyes de España. Pues bien, en este segundo título legítimo vuelve sobre ellas (sosteniéndose en su determinación de no citarlas expresamente) cuando reconoce que el Papa, en ejercicio de su potestad espiritual, pudo encomendar la evangelización de los indios a los españoles y prohibirla a todos los demás cristianos, y en uso de su potestad temporal indirecta pudo concederle a España también el monopolio comercial de las Indias, si considerase que de la competencia entre las grandes potencias cristianas pudieran surgir conflictos que obstaculizaran la labor misional. En la mente de Vitoria, *ninguna de las dos concesiones exclusivas en favor de España (el monopolio misional y el monopolio comercial) era título de conquista*, pero desgraciadamente en la práctica se acercaban

mucho a esta calidad, y por esto para Antonio Gómez Robledo "es indudable que aquella doble exclusión, en lo espiritual y en lo temporal, de otros pueblos, era más que coadyuvante a la radicación definitiva -y soberana- de España en el continente americano". Él mismo hace notar que es otro dominico español (igual que Vitoria), y no un protestante, quien se atreve a señalar abiertamente que la famosa encomienda misional fue como un preludio para la justificación de la conquista: "El papa pudo comisionar, y comisionó a España y Portugal, para la evangelización del nuevo mundo, *con los derechos inherentes* a este mandato. De momento no hay más derecho que el derecho a enviar predicadores y protegerlos, pero allá en lontananza se divisa el derecho de conquista", declara el P. Venancio D. Carro. Por lo que respecta a las *cuestiones de hecho* relacionadas con este título, su estrecha vinculación con el cuarto ilegítimo (de hecho ambos títulos son perfectamente correlativos entre sí) me autoriza a hacer valer aquí las duras palabras que allá escribe Vitoria acerca de los "muchos escándalos, crueles crímenes y muchas impiedades" de los españoles (*declaración de facto en contra de la legitimidad de la conquista española de América*, por lógico traslado desde el cuarto título ilegítimo a éste), palabras que me permiten afirmar que el gran teólogo-jurista no sólo estaba convencido de que los indios no estaban ni siquiera *moralmente* obligados a oír semejante predicación rodeada de violencia (y mucho menos moralmente obligados a convertirse a la fe de Cristo), sino que también abrigaba la convicción de que, en lo concerniente a este segundo título legítimo, *tampoco estaban jurídicamente obligados en concreto a permitir la predicación de la religión cristiana en sus dominios, simplemente porque de hecho tal predicación no cumplía con el requisito esencial de ser absolutamente pacífica y sin daño para los naturales*. Y por si alguna duda pudiera quedar sobre el particular, en este segundo título legítimo, a mayor abundamiento, hace una nueva declaración expresa acerca de la violencia que rodeó y, por así decirlo, *contaminó gravemente* la predicación del Evangelio en estas tierras, afirmando que, en el uso de la fuerza y de las

armas que los españoles tuvieron que hacer para permanecer en las Indias (sin que aclare si esa obstinación en permanecer por acá era justa o injusta, pero esto no viene ahora al caso), *teme* -bien que sabe- que las cosas hayan ido más allá de lo que permitían las leyes humanas y divinas (*declaración de facto en contra de la legitimidad de la conquista española de América*). Por último, considero interesante comentar que, paradójicamente, muchos misioneros franciscanos, cuya orden se caracterizaba por su humildad y mansedumbre, se adhirieron a la tesis de Juan Ginés de Sepúlveda en el sentido de que no era necesario esperar a que los indios opusieran resistencia a la predicación del Evangelio para hacer uso de las armas, sino que era conveniente recurrir a la pacificación armada como preámbulo necesario a la propagación de la fe cristiana, es decir, llevar a cabo una "conquista preventiva" como el medio más seguro para la evangelización de aquellos "bárbaros"; mientras que Las Casas, Vitoria y los dominicos en general, que tan tristemente célebres llegarían a ser por su estelar participación en los errores y horrores de la Inquisición, no sólo se opusieron enérgicamente a dicho método preventivo o precautorio, sino que incluso aconsejaron la renuncia a los derechos de una guerra que teóricamente debería considerarse justa en caso de que los indios intentaran impedir injustificadamente y por medios violentos la predicación de la fe cristiana. *RESUMIENDO*: Por lo que a este segundo título de la segunda serie se refiere, Vitoria *aprueba* la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure* (aconsejando, sin embargo, la *renuncia al derecho de conquista* por razones de carácter teológico-misional); pero *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad de la conquista de América por España.

VIGESIMA: Tercer título legítimo o idóneo (el derecho de intervención en defensa de los indios convertidos a la fe cristiana). Vitoria plantea como supuesto normativo justificante que si existen algunos indios ya convertidos al cristianismo y sus gobernantes ejercen sobre ellos violencia física o moral para

hacerlos volver a la idolatría, los españoles pueden, por razones de religión (preservar la fe de los convertidos) y de derecho natural (defender, como derecho humano fundamental, la libertad de conciencia de quienes por haberse hecho cristianos se convirtieron en sus amigos y aliados), intervenir en su defensa, haciendo uso de la guerra si es necesario, e incluso, si las circunstancias lo exigen, deponiendo a los gobernantes indígenas. Este título parece *inobjetable en lo que mira a la defensa de los derechos humanos*, pero también parece incuestionable que *Vitoria se extralimita al convertirlo en título de conquista propiamente dicha y no de simple intervención armada temporal*. Precisamente una de las cosas que no me gustan de él es que con frecuencia da la impresión de tener demasiada fe en la "guerra justa", a la que parece ver como una especie de ordalía. Es cierto que pone muchas condiciones para que una guerra se considere justa, y tampoco estoy diciendo que sea belicista, pero eso sí, una vez que le da el banderazo de salida, como que le concede demasiada justicia a la tal "guerra justa", volviéndola más odiosa de lo que ya de por sí es para lo más selecto del pensamiento moderno y mostrando una marcada tendencia a justificar conquistas donde solamente debiera justificar, cuando mucho, intervenciones bélicas temporales. De *pronunciamientos fácticos* no hay nada en este título, pues todo parece indicar que nadie lo alegaba efectivamente y Vitoria lo presenta como una simple posibilidad teórica, derivada del título inmediatamente anterior (y así lo dice al principio). De hecho, la historia de la dominación española en América nos confirma que no hubo un solo caso en el que los indios se hayan convertido al cristianismo y hayan seguido bajo la jurisdicción de sus soberanos indígenas (independientes de España), sino que invariablemente las cosas sucedieron exactamente al revés: primero fueron sojuzgados y después (por las buenas o por las malas) convertidos a la nueva religión. Se trata, pues, de un título de conquista que, no obstante su legitimidad teórica, no tuvo ninguna trascendencia o viabilidad real en nuestro Continente. *RESUMIENDO*: Por lo que a este tercer título de la segunda serie se refiere, Vitoria se limita a

aprobar la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*, sin emitir juicio alguno en relación con los aspectos concretos, reales o *de facto* de la conquista española de América (y esto último se debe a su conocimiento del evidente hecho histórico de que, salvo raros casos de individuos aislados, la mecánica de la evangelización en el Nuevo Mundo se apegó a una secuencia o patrón cronológico y quizás hasta estratégico de primero conquistar y después evangelizar, por lo que nunca existió de hecho la posibilidad de que los españoles intervinieran en defensa de la libertad de conciencia de grupos más o menos importantes de indígenas recién convertidos al cristianismo que estuvieran siendo víctimas de represión religiosa por parte de sus gobernantes autóctonos, simplemente porque tales grupos de nuevos cristianos no eran amigos o aliados sino *vasallos* de los españoles, por "derecho de conquista).

VIGESINOPRIMERA: Cuarto título legítimo o idóneo (el derecho o poder indirecto del Papa para dar un príncipe cristiano a los convertidos). Vitoria plantea como supuesto normativo justificante que si existe la sola sospecha o temor de que un grupo de indios convertidos al cristianismo pueda ser forzado por sus gobernantes indígenas a apostatar de su nueva fe o sufrir opresión a causa de ella, el Papa, haciendo uso de su poder temporal indirecto, puede deponer a tales gobernantes y substituirlos por príncipes cristianos. Este título, que sin duda es *el peor de todos los que Vitoria propone como legítimos o idóneos*, es una aplicación particular del aterrador poder temporal indirecto del Sumo Pontífice, al que ya me referí ampliamente (en relación con el segundo título ilegítimo) en mi duodécima conclusión (ver págs. 690-696, y muy particularmente la 693), y cuya aceptación por el gran teólogo-jurista salmanticense (que aquí se comporta más como teólogo que como jurista y filósofo) le hace traicionar uno de sus más caros principios, repetido con insistencia en muchos otros lugares de su obra, según el cual no puede haber guerra justa sin injuria o injusticia *actual* (no *puramente potencial*, como la que aquí

eleva al inmerecido rango de supuesto normativo justificante, con base en simples sospechas, temores o recelos). Al igual que en el inmediatamente anterior, *Vitoria no hace en este título ningún pronunciamiento fáctico o mención de hechos*, en primer lugar, porque el poder temporal indirecto del Papa, hablando en términos generales o absolutos, afortunadamente no tuvo en el Nuevo Mundo, ni como doctrina ni como poder real (que más de un Pontífice ejerció de hecho en Europa), trascendencia alguna; y en segundo lugar, por las razones históricas específicas ya señaladas (*mutatis mutandis*) con respecto al tercer título legítimo (ver mis págs. 717 y 718), a saber: porque no se dio en toda América un solo caso de grupos más o menos importantes de indios que se hayan convertido al cristianismo y hayan seguido bajo la autoridad de gobernantes indígenas independientes de España (ya que, invariablemente, primero fueron conquistados y luego -por las buenas o por las malas- cristianizados), por lo que nunca existió de hecho la posibilidad de que el Papa, "en favor de la fe" (como dice Vitoria) y en ejercicio de su pretendido poder temporal indirecto, depusiera a gobernantes paganos o infieles y los substituyera por príncipes cristianos con el fin de conjurar preventivamente el peligro de la apostasía o de la represión religiosa en perjuicio de los indios recién convertidos a la fe de Cristo. Es por esto que nadie alegaba efectivamente este título y Vitoria lo presenta como una posibilidad puramente teórica, derivada del segundo título legítimo (aunque no lo diga expresamente). En otras palabras, se trata (al igual que el tercero de esta segunda serie) de un título de conquista y/o dominio que, no obstante su supuesta legitimidad teórica (que de ninguna manera acepto yo), careció por completo de trascendencia o viabilidad real en las Indias. *RESUMIENDO*: Por lo que a este cuarto título de la segunda serie se refiere, Vitoria también se limita a *aprobar* la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*, sin emitir juicio alguno sobre aspectos concretos, reales o *de facto* de la conquista española de América (por las razones que acabo de explicar).

VIGESIMOSEGUNDA: Quinto título legítimo o idóneo (el derecho de intervención humanitaria en defensa de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos y de la antropofagia). En éste que Antonio Gómez Robledo considera *el mejor entre todos los títulos vitorianos*, nuestro teólogo-jurista plantea como supuesto normativo justificante las prácticas indígenas de los sacrificios humanos y de la antropofagia (tanto la común como la de carácter ritual), nefandas costumbres que por razones de humanidad y de caridad (de solidaridad humana, se diría hoy) conquieran a los españoles el derecho de intervenir en defensa de las víctimas inocentes de semejantes injusticias, pudiendo producirse la intervención aun en contra de la voluntad de las víctimas, porque nadie tiene derecho a disponer así de su propia vida; y los españoles tienen derecho a hacer uso de la guerra no solamente para salvar de la muerte a los que estén a punto de ser sacrificados a los ídolos o de ser asesinados para servir de alimento a los demás, sino también para erradicar definitivamente tales prácticas, incluso llegando -si no queda otro recurso para ello- a la deposición de los gobernantes indígenas y al establecimiento de un nuevo principado. Entre este título y el quinto ilegítimo (ver mi decimoquinta conclusión, págs. 702-703) hay una perfecta identidad material, pues ambos se refieren a conductas que son contrarias a la naturaleza o a la ley natural, pero hay entre ellos una clara distinción formal. En efecto, en el quinto título ilegítimo se habla de *pecados* antinaturales, mientras que en el quinto legítimo Vitoria habla de costumbres y leyes *tiránicas*. En otras palabras, en el título ilegítimo Vitoria niega que el Papa y los príncipes cristianos tengan derecho a *castigar* esas conductas, consideradas (desde el punto de vista de la pura moralidad, ya sea natural o teológica) como *pecados*; en cambio, en el legítimo afirma que los príncipes cristianos, sin necesitar la autorización del Papa, tienen derecho a *impe-*dir tales conductas, consideradas (desde el punto de vista del estricto derecho natural) como *injusticias* en perjuicio de inocentes. Por otra parte, como resultado de la detallada investigación que -inspirándome en Antonio Gómez Robledo pero

yendo más allá que él- llevé a cabo sobre las relaciones entre este título de la *Relectio de Indis Prior* y el controvertido fragmento de la *Relectio de Temperantia*, en primer lugar llegué a la conclusión (contra la tesis de José Rojas Garcidueñas y otros) de que, aun suponiendo (sin conceder de ninguna manera) que la crucial sexta conclusión del famoso Fragmento contuviera efectivamente la limitación de que la intervención armada debe cesar una vez abolidas definitivamente las inhumanas prácticas de los sacrificios humanos y de la antropofagia (por lo que el quinto legítimo no sería un título de conquista propiamente dicha, sino solamente de intervención armada temporal, sin derecho a despojar a los indios de sus tierras y de sus bienes, y con mayor razón sin derecho a destituir a sus gobernantes), aun en este supuesto, repito (supuesto que Gómez Robledo comete el error de admitir como un hecho), la mencionada restricción no podría ser incorporada al quinto título legítimo de la Primera Relección de los Indios, simplemente porque Vitoria, haya o no pronunciado en público el discutido Fragmento cuando pronunció (en 1537 o 1538) la Relección de la Templanza, por alguna razón de peso decidió retirarlo de ella (antes o después de pronunciarla en público) y no reproducirlo igual cuando volvió a tocar el tema de la antropofagia y los sacrificios humanos en la Primera Relección de los Indios (pronunciada en público hacia el primero de enero de 1539), en la cual, además de otras importantes supresiones, no hace mención alguna de la citada restricción. En segundo lugar (más allá de la tesis del propio Gómez Robledo), demostré -y esto es mucho más importante- que la tan disputada restricción no existe propiamente ni siquiera en el Fragmento de *Temperantia*, si relacionamos su sexta conclusión con las demás, y, sobre todo, si la leemos íntegra, porque en su segundo párrafo (que ni Rojas Garcidueñas ni Gómez Robledo parecen haber leído) Vitoria prácticamente destruye lo que dijo en el primero (que al cesar los sacrificios humanos y la antropofagia no es lícito ir más allá ni con esta ocasión ocupar los bienes o las tierras de los indios), al declarar, en primer lugar, que se puede despojar a los vencidos de sus domi-

nios y de sus cosas en la medida en que sea necesario para reprimir las injusticias (los sacrificios humanos y la antropofagia) y para garantizar la seguridad futura (o sea, la seguridad de que esas nefandas prácticas no resurgirán); y en segundo lugar -lo que es más grave-, que será lícito, si no queda ningún otro recurso, *establecer* príncipes cristianos, en la medida en que fuere necesario para garantizar la mencionada seguridad. Para Vitoria, pues, el quinto título legítimo, desde el punto de vista teórico, sí es un verdadero título de conquista, de *conquista propiamente dicha*. En cuanto a los aspectos de hecho, nuestro teólogo-jurista no hace *ninguna mención especial o adicional*, pero esto es así porque simplemente ya no le hace falta, pues a diferencia de todos los demás títulos legítimos, en los que establece la conexión entre el supuesto normativo y la consecuencia de derecho hablando siempre en forma condicional (*si...*) o potencial (*puede ser...*), en éste habla en modo indicativo o afirmativo ("*porque sacrifican a hombres inocentes o de otra forma matan a gente que no ha sido condenada, para alimentarse de sus carnes*"), lo cual indica que Vitoria está convencido de la existencia real de los sacrificios humanos y de la antropofagia entre los indios (de hecho, fue este conocimiento histórico, que él, quedándose corto, refiere expresa y exclusivamente con respecto a los indios de Yucatán, el que lo motivó a escribir el famoso Fragmento de *Temperantia*), y por esto considera que el supuesto normativo de este título ya está cumplido de hecho y que, por tanto, la consecuencia de derecho (la facultad de los españoles para proceder a la intervención armada o incluso a la conquista en defensa de las víctimas inocentes) ya se produjo realmente en el caso concreto de los españoles frente a los indios antropófagos y sacrificadores de hombres. Sin embargo, para redondear mis conclusiones sobre este título legítimo de conquista, que en mi opinión es el de más peso teórico y el de mayor relevancia y pertinencia histórica de todos los títulos que Vitoria propone como legítimos, y por tanto el más delicado de todos y el más *ad hoc* para desentrañar el misterio de si el inmortal catedrático *aprobó de hecho o no la conquista de*

América en su dimensión real de fenómeno histórico, debo agregar que, a pesar de lo arriba señalado, todavía podemos entender que Vitoria, sin darle un carácter definitivo a su juicio *de facto*, dejó abierta la posibilidad y aun la necesidad de comprobar posteriormente si las conquistas consumadas bajo la invocación de este justo título se llevaron a cabo *efectivamente* con el único y exclusivo propósito de salvar a los inocentes y acabar para siempre con aquellos primitivos y abominables ritos, o si, por el contrario, tan nobles propósitos fueron manipulados como *pretextos* para el logro de otros fines que nada tenían de nobles ni de caritativos, de cuya comprobación dependerá el juicio histórico sobre la legitimidad o ilegitimidad de tales conquistas. Después de estas mis consideraciones e interrogantes, en las que deliberadamente he dejado implícita la respuesta, supongo que ya ni falta me hace decir que, en mi opinión, *el juicio histórico debe ser negativo*, tan sólo considerando el hecho escueto de que, en el nombre de Dios y de la religión verdadera, y proclamando a los cuatro vientos (con ecos todavía resonantes después de medio milenio) que todo ello se hacía para salvar de tan atroces ritos y costumbres a los inocentes, se cometió la escalofriante *atrocidad* de asesinar y de orillar al suicidio a millones de *inocentes* que absolutamente en nada habían ofendido a España, y de *arrasar hasta sus cimientos* a innumerables culturas que, al igual que la europea, tenían sus elementos de barbarie, pero, lo mismo que ella, eran también ricas -a su muy respetable manera- en realizaciones del espíritu que habrían podido aumentar generosamente el acervo cultural de aquel mundo gloriosamente redondeado por España. *RESUMIENDO*: Por lo que a este quinto título de la segunda serie se refiere, Vitoria *aprueba* la legitimidad de la conquista en abstracto, hipotéticamente, *de iure*; además, declara que los españoles tenían en concreto, realmente, *de facto*, el derecho de hacer la guerra o incluso conquistar a los indios en defensa de los inocentes, porque el supuesto normativo de los sacrificios humanos y de la antropofagia estaba cumplido de hecho; pero al final de cuentas *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad de

la conquista española de América tal como efectivamente se llevó a cabo, porque en otros títulos hace suficientes pronunciamientos fácticos sobre el pésimo comportamiento de los conquistadores, lo cual demuestra que estaba convencido de que la defensa de los derechos humanos de las víctimas inocentes de los sacrificios y de la antropofagia había sido utilizada como simple pretexto para el logro de fines inconfesables que de ninguna manera podrían justificar la conquista.

VIGESIMOTERCERA: Sexto título legítimo o idóneo (la elección o aceptación verdaderamente voluntaria y libre de la soberanía española por parte de los indios). Vitoria, dándonos una verdadera cátedra de democracia representativa mayoritaria, plantea como supuesto normativo justificante que si los indios (tanto los señores o gobernantes como la mayoría del pueblo), en forma verdaderamente espontánea y libre (sin error ni presiones de ninguna índole), deciden recibir como su príncipe al rey de España, dicha elección, por derecho natural, será perfectamente válida y el monarca español se convertirá en su soberano legítimo. En efecto, en el sexto título ilegítimo (ver mi decimosexta conclusión, pág. 705), Vitoria, procediendo en forma negativa, señala los requisitos cuyo incumplimiento determinó la nulidad de las elecciones y aceptaciones de la soberanía española efectuadas por los indios; y en éste (el sexto legítimo), procediendo en forma positiva o afirmativa, establece con todo rigor los requisitos que deberían cumplirse para que semejantes elecciones y aceptaciones fueran legítimas y válidas; ambas series de declaraciones se concilian y complementan perfectamente entre sí, arrojando como resultado una doctrina de inmovible solidez y meridiana claridad según la cual, por derecho natural, toda república puede libremente elegir a sus gobernantes por consenso de la mayoría, siempre y cuando concurren los siguientes requisitos y condiciones: que exista una causa razonable para que el pueblo sustituya a unos gobernantes legítimos por otros (pues de lo contrario se cometería una injusticia en contra de los gobernantes anteriores); que en caso de ser los propios gobernantes quienes nom-

bren a otros en su lugar, cuenten para ello con el consentimiento de la mayoría del pueblo (basta la mayoría, porque en lo concerniente al bien de la república es obligatorio lo que establezca la mayoría, aunque los demás estén en contra, ya que de otra forma nada podría hacerse en beneficio de la república, puesto que es difícil -si no es que imposible- que todos estén de acuerdo en un mismo sentir); y que, en cualquiera de los dos casos anteriores, quienes tomen la decisión lo hagan con un acto de voluntad plenamente libre, totalmente exento de vicios tales como la ignorancia, el error o el miedo. Ahora bien, ya que hice la comparación entre este título y el sexto ilegítimo, debo insistir en que sería impropio decir que ambos son muy semejantes, porque en realidad son absolutamente idénticos. Efectivamente, en ambos casos se trata exactamente del mismo título, sólo que manejado por Vitoria de dos distintas maneras. *Desde el punto de vista teórico es un título perfectamente legítimo*, por lo que su verdadero lugar está aquí, pero Vitoria lo colocó primero entre los ilegítimos (ver mis conclusiones novena, págs. 679-682, y decimosexta, pág. 705), porque le urgía proclamar que las elecciones y aceptaciones concretas que se dieron en América estuvieron afectadas de nulidad por graves vicios del consentimiento. Yo he llegado a la *conclusión* de que este proceso de *repetición* puede interpretarse de la siguiente manera: habida cuenta de que una de las excusas que con más frecuencia se utilizaban para justificar los actos de usurpación que sistemáticamente se venían cometiendo en las Indias consistía en alegar que los naturales habían elegido o aceptado libremente convertirse en súbditos del rey de España, y que efectivamente se habían dado muchas aparentes elecciones y aceptaciones de ese tipo, Vitoria, a quien le bastaba la simple lógica de los acontecimientos para darse cuenta de que eso no podía ser (sobre todo considerando la enorme disparidad de poderío y de astucia existente entre los españoles y aquella gente), y quien -además- a través de sus hermanos de orden religiosa (fray Bartolomé de las Casas entre ellos) estaba muy al tanto de lo que realmente estaba pasando en América, se apresuró a desenmascarar (sin mencio-

nar ningún nombre, como podría haber sido, por ejemplo, el de "Hernán Cortés") a los hipócritas falsarios que pretendían hacer comulgar con ruedas de molino no sólo a la opinión pública sino a las grandes inteligencias de España, para lo cual incluyó entre los títulos "ilegítimos o no idóneos" uno que de suyo (en abstracto o en teoría) es perfectamente legítimo o idóneo, justificando su manobra metodológica con el argumento *fáctico* de que no fue idónea o legítima su *aplicación* a los casos concretos (siendo esto último lo que más le interesaba proclamar en esos momentos), sin darle importancia a la incorrección lógica que ello implicaba. ¿Y qué fue lo que después ocurrió? Simplemente que al llegar a la exposición de los títulos "legítimos o idóneos" no pudo dejar de ver que a éste no podía dejarlo afuera y optó por repetirlo, pero *sin hacer ya ninguna mención de cuestiones de hecho*, para que quedara planteado como mera posibilidad teórica, sin viabilidad histórica alguna. Y no está de más comentar que, encima, Vitoria tuvo la socarrona ironía de proponer como motivo de la hipotética aceptación de la soberanía de España el hecho de que los indios comprendieran "tanto la prudente administración como la humanidad de los españoles" (sólo Dios sabe de qué españoles estaba hablando). Finalmente, aunque en este título haya Vitoria guardado absoluto silencio sobre los aspectos fácticos, lo mucho que de ellos dijo en el sexto ilegítimo (ver mi decimosexta conclusión, pág. 705) pasa en su integridad a éste, porque ya sabemos que "ambos" son uno solo (y por esto ni siquiera creo que sea casual el que les haya tocado el mismo número ordinal en sus respectivos grupos). Sólo por razones metodológicas repito aquí que las declaraciones *de facto* que del sexto título ilegítimo pasan necesariamente a este sexto legítimo se resumen en un enérgico rechazo de las elecciones y aceptaciones de la soberanía española que los conquistadores arrancaron a los indios mediante la intimidación y la mala fe, entendida ésta en su sentido estrictamente jurídico de aprovechamiento de la ignorancia o el error ajenos (*incuestionable declaración de facto en contra de la legitimidad del dominio o soberanía de España en América*, por lógico traslado desde el sexto títu-

lo ilegítimo a éste). *RESUMIENDO*: Por lo que a este sexto título de la segunda serie se refiere, Vitoria *aprueba* en abstracto, hipotéticamente, *de iure*, la elección o aceptación que una república o nación haga de la soberanía de otra república o nación, siempre y cuando se cumplan determinados requisitos y condiciones necesarios para la legitimidad y validez de tales elecciones o aceptaciones; pero *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad del dominio o soberanía de España en América, porque según se desprende de las declaraciones *de facto* que por necesidad lógica deben trasladarse del sexto título ilegítimo a éste, Vitoria se muestra indubitablemente convencido de que las pretendidas elecciones y aceptaciones de la soberanía española por parte de los indios, además de haber carecido de la necesaria fundamentación y motivación política (puesto que ni los pueblos indígenas tenían una causa razonable para substituir a sus gobernantes legítimos, ni los gobernantes indígenas contaron con el consentimiento de la mayoría del pueblo para nombrar a otros gobernantes en su lugar), estuvieron gravemente viciadas por la ignorancia, el error y el miedo, por lo que fueron jurídicamente nulas.

VIGESIMOCUARTA: Séptimo título legítimo o idóneo (el derecho de auxiliar a aliados y amigos en una guerra justa). Vitoria plantea un supuesto normativo justificante de carácter complejo, consistente en una concatenación de varios supuestos jurídicos y sus correspondientes consecuencias de derecho, que yo he estructurado sintéticamente de la siguiente manera: si un pueblo indígena comete una injuria o injusticia grave en contra de otro, este último tiene el derecho de hacerle la guerra a aquél para vengar o reparar la injuria padecida; y si tiene derecho a hacer esa guerra justa, también lo tiene para llamar en su auxilio a otro pueblo, el cual, a su vez, tiene el derecho de tomar parte en dicha guerra y compartir con sus aliados los frutos de la victoria; todo ello conforme al derecho natural. Antonio Gómez Robledo sostiene que no se trata, en rigor de términos, de un título de conquista, sino tan sólo de intervención armada temporal, porque entre los "frutos de la

victoria" no se encuentran el despojar a los vencidos de sus tierras y de sus bienes, el deponer a sus legítimos gobernantes y el someterlos a un nuevo poder político. Sin embargo, estimo que en el estudio crítico de este título (ver mis págs. 292-295) *demostré* en forma más que suficiente que la tesis del gran internacionalista y vitorianista mexicano carece por completo de fundamento, no en sí misma, porque de suyo es más razonable que la del propio Vitoria, pero sí como interpretación del pensamiento de éste, pues si bien es cierto que nuestro teólogo-jurista no menciona expresamente esas cosas cuando habla de los frutos o "premios" de la victoria, también lo es que *no las excluye*, y además -lo que considero un irrefutable argumento por analogía-, Vitoria, junto con muchos otros pensadores católicos, estima que el Imperio Romano fue legítimo y que logró su expansión territorial principalmente a base de guerras justas en auxilio de sus aliados y amigos (lo que resulta muy difícil de admitir para nosotros, pero así es el verdadero pensamiento de Vitoria). Y por si lo anterior no fuera prueba suficiente de que *el gran catedrático salmantino sí considera que el séptimo título legítimo es un título de conquista propiamente dicha*, al final de su exposición dice textualmente que "éste parece ser el séptimo y último título por virtud del cual pudieron o podrían caer los bárbaros y sus provincias bajo la posesión y el dominio de los españoles". Tan claro como la luz del día. En cuanto a *pronunciamientos sobre hechos* o *declaraciones de facto*, Vitoria hace aquí una que nos llega muy de cerca a los mexicanos, pues menciona el pacto de alianza que los tlaxcaltecas celebraron con los españoles para que les ayudaran en su guerra justa contra la tiranía de los mexicanos o aztecas (aunque nosotros sabemos realmente quién ayudó a quién y al final de cuentas para qué). Sin embargo, esta mención de hechos es sumamente problemática, ya que no queda suficientemente claro si Vitoria asume ese hecho y su correspondiente valoración en concreto para efectos de la legitimación de la conquista de México como opinión propia y segura, o únicamente como un ejemplo ilustrativo de cuya realidad no tiene la suficiente certeza. Yo más bien me inclino a

esto último, por lo que en seguida diré. Además, también surge la duda de si el caso concreto de los tlaxcaltecas lo hace extensivo para legitimar la conquista de todos los demás pueblos de la región (el complejo mosaico de tierras y hombres que, gracias a la arbitraria pero unificadora acción de España, luego sería la Nueva España y hoy se conoce como México). Yo estimo que no, por dos razones: la primera, que hay indicios de que el caso de los tlaxcaltecas es un hecho que Vitoria ha oído referir, pero de cuya realidad y circunstancias precisas no tiene un conocimiento cierto ("como se dice que hicieron en contra de los mexicanos los tlaxcaltecas..."); y la segunda, que como Vitoria está exponiendo los principios generales de un título de conquista que según él puede aplicarse en cualquier parte del mundo, debemos entender que el caso de Tlaxcala contra México, aun suponiendo (sin conceder) que lo considerara un hecho histórico cierto, es indudable que lo estaría tomando tan sólo como un caso concreto (singular) de aplicación del título en cuestión, y sería un insulto a su inteligencia atribuirle la insensatez de aplicarlo en forma extensiva a situaciones y pueblos en los que no se hubieran cumplido los correspondientes supuestos normativos. *RESUMIENDO*: Por lo que a este séptimo título de la segunda serie se refiere, Vitoria, extralimitándose de modo muy notable, *indudablemente aprueba* en abstracto, hipotéticamente, *de iure*, la legitimidad de las conquistas llevadas a cabo por una nación al auxiliar en sus guerras justas a naciones aliadas o amigas; y *parece aprobar* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad de la conquista del Imperio Azteca o Mexicano por los españoles que se aliaron con los tlaxcaltecas en su guerra justa contra los aztecas, pero con *serias dudas*, en primer lugar porque da la impresión de tener solamente noticias vagas e imprecisas sobre la índole, condiciones, circunstancias y resultados efectivos de la alianza hispanotlaxcalteca, y en segundo lugar porque si sabía o hubiera sabido que Hernán Cortés y sus secuaces habían utilizado la alianza con los tlaxcaltecas únicamente como pretexto, ocasión y medio para satisfacer su codicia de riquezas y de poder y para luego sojuzgar también a

los mismos tlaxcaltecas, convirtiendo indebidamente a sus "amigos y aliados" en conquistados y vasallos (por mucho que hayan tratado de consolarlos con algunos privilegios de poca monta), Vitoria *ciertamente habría desaprobado* la legitimidad de semejante conquista.

VIGESIMOQUINTA: *Octavo título legítimo o idóneo*, presentado por Vitoria como *dudoso* (el deber de los monarcas españoles de establecer un régimen de protectorado en beneficio de los pueblos retrasados de América). De acuerdo con mi muy personal interpretación, he llegado a la conclusión de que existen suficientes indicios -aunque no precisamente fáciles de detectar- de que *Vitoria sí considera que hay en este último título en abstracto un supuesto normativo justificante*, no necesariamente para emprender una guerra de conquista, sino para establecer un régimen de protectorado, paternalista si se quiere, pero con la generosa intención de fomentar el bienestar y el desarrollo de los pueblos que por su atraso mental y cultural no están suficientemente capacitados para gobernarse a sí mismos en forma conveniente. Por tanto -todavía según mi interpretación-, *las dudas con que modestamente propone Vitoria este último título en su Relección no se refieren a la validez del supuesto normativo en abstracto o de iure, sino a la cuestión fáctica del cumplimiento o no cumplimiento de tal supuesto en la recién "descubierta" realidad americana*. En este título, que es el último de los quince que Vitoria discute en su Primera Relección de los Indios, y que, a mi modo de ver, es el más complejo y de más difícil análisis y comprensión de todos, los quebraderos de cabeza comienzan desde la humilde pero enigmática presentación que de él hace el justamente célebre catedrático, quien empieza por confesar que tiene serias dudas acerca del mismo ("*...del cual yo no me atrevo a afirmar nada, pero tampoco a condenarlo por completo*"). Después de leer de cabo a rabo -una y otra vez- su exposición, en esta primera etapa de acercamiento lo único que me quedó muy claro fue que allí había una doble duda, la suya y la mía, porque acabé dudando de qué duda Vitoria: ¿duda de que exista un supuesto

normativo válido, o duda de que el supuesto válido se cumpla de hecho en el caso concreto de los naturales de las Indias? Sin embargo, al término de mis largas indagaciones y reflexiones sobre este punto tan difícil y tan sensible para nosotros como americanos (ver mi estudio crítico de este título, págs. 298-372, y mi análisis comparativo del mismo, págs. 446-451) llegué a la *conclusión* -de la que tampoco estoy completamente seguro, pero aquí queda, como una propuesta- de que *Vitoria no duda de la cuestión de derecho, pues da suficientes muestras de su convicción de que los débiles e incapaces deben ser protegidos y guiados por los fuertes y sabios, y esto, que vale en el nivel interpersonal, vale también en el plano internacional*, de donde se sigue que si España, en sus ya para entonces muchos y dilatados caminos, se encontrara con pueblos de escaso desarrollo que necesitaran de su ayuda, no sólo podría, sino que *estaría moralmente obligada a brindarles su protección y su guía mediante el establecimiento de un adecuado régimen de tutela*. Repito aquí lo que dije en el cuerpo de mi trabajo: que se trata de ideas no sólo nobles sino bellas, salidas de una mente límpida y de un corazón generoso; ideas que -desgraciadamente con sobrados motivos no imputables a Vitoria- no podrán ser admitidas y ni siquiera comprendidas por los teóricos del anticolonialismo, porque con demasiada frecuencia han sido utilizadas como pretexto para el abuso y la explotación. Profunda tristeza provoca la contemplación de una humanidad tan cuerda y tan realista en la que llaman extraordinariamente la atención los hombres con la suficiente falta de cordura para creer *de verdad* en estas ideas y atreverse a ponerlas en práctica, como ocurrió, por citar sólo dos ejemplos entrañablemente memorables, en las reducciones jesuíticas del Paraguay, y todavía más cerca de nosotros, entre nosotros para siempre, en las Utopías que sí encontraron lugar, primero en Santa Fe y luego en Michoacán, y que dejaron imborrable en la memoria comunal de los purépechas-tarasos el recuerdo del irrepetible Tata Vasco, gloria inmortal de la genuina cristiandad, de la mejor hispanidad, de la hombría de bien y de la verdadera abogacía. Mi conclusión, en consecuen-

cia, es que la duda de Vitoria se refiere al hecho de si el supuesto de este octavo título -la situación de atraso que amerite el establecimiento de un protectorado sobre ellos- se cumple o no en el caso concreto de los indios. Y mi siguiente conclusión me lleva a sostener que Vitoria, aunque a veces da la fuerte impresión de tener un pésimo concepto de aquellos "bárbaros", realmente piensa que son hombres normales a los que diversos factores, entre ellos la mala educación, han hecho semejantes a los esclavos por naturaleza, por lo que se inclina a pensar -con sus dudas y todo- que se encuentran en una situación de relativa inferioridad intelectual y cultural con respecto a los españoles y demás europeos, y que, consecuentemente, quizá lo mejor para ellos es ser vistos y tratados como menores de edad a los que les conviene quedar temporalmente sujetos, hasta que alcancen la madurez, a un régimen político de tutela a cargo de los monarcas españoles, régimen de tutela o protectorado que debe tener como finalidad esencial el provecho material y espiritual de esas naciones, y no la explotación de su oro, su plata y demás riquezas por España, y que para ello debe organizarse sobre las más firmes bases de justicia, de caridad y de respeto a la inviolable dignidad humana de los indios. No veo qué objeción se le puede hacer al colonialismo vitoriano, a no ser, quizá, que en su más grande cualidad -un bien entendido paternalismo basado en un sincero y profundo altruismo- está su más grave defecto: su imposibilidad de realización en este mundo dominado por el egoísmo. RESUMIENDO: Por lo que a este dudoso octavo título de la segunda serie se refiere, Vitoria casi seguramente aprueba en abstracto, hipotéticamente, de iure, la legitimidad de regímenes políticos de tutela o protectorado establecidos por las naciones adelantadas en beneficio de los pueblos retrasados del orbe; además, manifestando serias dudas, parece aprobar en concreto, realmente, de facto, el eventual establecimiento y la consiguiente legitimidad de regímenes políticos de tutela o protectorado responsablemente administrados por España en beneficio de los pueblos retrasados de América, porque parece que el gran teólogo-jurista se inclina a admitir,

aunque sea en forma *dubitativa*, que en las Indias realmente existen pueblos (no necesariamente todos) que, por múltiples razones de las que no son culpables (principalmente "una mala y bárbara educación"), se encuentran sumidos en un estado de relativa inferioridad intelectual y cultural con respecto a los españoles y demás europeos, lo que los hace comparables en muchos sentidos a los "esclavos por naturaleza" (expresión que no puede menos de sonar odiosa a nuestros oídos), pero de ninguna manera justifica el reducirlos a esclavitud civil o legal; pero al final de cuentas Vitoria inevitablemente *desaprueba* en concreto, realmente, *de facto*, la legitimidad de todas las conquistas y todos los actos de dominación que España hubiera eventualmente llevado a cabo en América invocando este octavo título, porque en muchos otros lugares de su Primera Relección de los Indios, lo mismo que en su ahora famoso Fragmento de *Temperantia* y en su reveladora carta al P. Miguel de Arcos sobre la conquista del Perú, el insobornable catedrático hace toda una serie de declaraciones *de facto* que nos revelan sin el mínimo asomo de duda su amarga convicción de que todas las conquistas históricamente consumadas en las Indias habían tenido realmente como móvil principal (si no es que único) la desenfrenada codicia de riquezas y de poder, y no la sincera y generosa intención de establecer un régimen de tutela o protectorado *no para el provecho de los propios españoles, sino de los indios*, los cuales fueron ruíblemente masacrados, explotados y en muchos casos hasta esclavizados, "quedando en todo los bárbaros igual o incluso peor de lo que antes estaban".

VIGESIMOSEXTA: Aquí comienza la parte final (y espero que también positivamente *culminante*) de la sección de conclusiones de mi tesis, con el *balance general de las declaraciones de iure y de facto de Francisco de Vitoria sobre la pretendida legitimidad de la conquista de América por España*.

Para empezar, en calidad de vigesimosexta conclusión vitoriana, ofrezco el hecho histórico de la reacción de profunda preocupación y hasta de indignación que en el Emperador Carlos V provocó la relección que en la Universidad de Salamanca

pronunció pública y solemnemente, alrededor del día primero de enero de 1539, el Catedrático de Prima de Teología Francisco de Vitoria, refiriéndose a la espinosa "cuestión indiana" y, más específicamente, tocando el candente tema de la legitimidad o ilegitimidad de la presencia soberana de España en América al poner abiertamente en tela de juicio todos los títulos que se alegaban o podrían alegarse para justificar la dominación española sobre los pueblos o naciones de las Indias. El serio disgusto experimentado por el hombre más importante y poderoso de España, y, por ello mismo, el principal afectado por las declaraciones del catedrático en cuestión, es una *confirmación histórica* de mis hipótesis teóricas según las cuales Francisco de Vitoria, en primer lugar, *si hizo pronunciamientos fácticos acerca de la conquista y dominación de las Indias por España*, y en segundo lugar, *dichos pronunciamientos fueron substancialmente adversos a la legitimidad de esos fenómenos históricos*. En otras palabras, el padre Vitoria, al ventilar desde su prestigiada tribuna académica la tan polémica cuestión indiana, de ninguna manera se mantuvo en el plano de la abstracción pura e inofensiva (contra lo que afirman autores como Antonio Gómez Robledo), sino que valientemente tomó posiciones de compromiso con la realidad histórica y política de su tiempo, a través de una serie de declaraciones *de facto* acerca de las acciones de conquista y dominación llevadas a cabo por España en América, declaraciones *de facto* que -y esto es lo más importante- prácticamente en su totalidad se revelaron contrarias a la justicia y legitimidad de aquellos hechos históricos que estaban produciendo trascendentales repercusiones en todo el planeta. Así, el hombre que pudo haber optado por mantenerse en la cómoda seguridad de un púlpito y una cátedra divorciados de la verdadera y apremiante problemática de su entorno social, por amor a la verdad y a la justicia asumió libremente el grave riesgo de afectar los intereses reales y concretos -no hipotéticos y abstractos- de los poderosos de su tiempo, entre los que se contaban nada menos que un Emperador y un Papa. *Si fuera verdad que Vitoria se abstuvo de discutir el problema indiano con un enfoque histórico concreto, simple-*

mente no se explicaría la alarma que su reelección causó al monarca más poderoso de la tierra, que desde el punto de vista de sus imperiales y personales intereses tenía sobrados motivos para molestarse con aquel fraile que a golpe de razonamientos y declaraciones le estaba arrebatando de la opinión pública y de su propia conciencia precisamente los cuatro títulos que más le acomodaban en concreto para vestir de legitimidad su efectivo y creciente dominio en el Nuevo Mundo, a saber: su carácter de soberano de todo el mundo (primer título ilegítimo); la potestad temporal universal del Papa (segundo título ilegítimo), que lo autorizaba para sentirse heredero de la soberanía sobre las Indias que sus abuelos los Reyes Católicos habían a su vez recibido del Papa Alejandro VI mediante sus famosas bulas *Inter Caetera*; el descubrimiento y ocupación del Nuevo Continente (tercer título ilegítimo), que también por herencia le beneficiaba; y la elección o aceptación de su real e imperial soberanía por parte de los indios (sexto título ilegítimo), que Vitoria descalificó en concreto por nulidad originada en vicios del consentimiento, sin dejar de reconocer que el título en cuestión es legítimo en abstracto. Con esto queda plenamente corroborada mi opinión de que, muy a pesar de la amistad y el mutuo respeto que siempre unieron al Emperador Carlos V y al maestro Francisco de Vitoria, *el verdadero sentir de aquel fraile dominico aparentemente insignificante sobre la verdadera conquista de las Indias, de ninguna manera constituyó un apoyo, sino un grave obstáculo para los intereses del Emperador y de España en América.*

VIGESIMOSEPTIMA: Sin embargo, no obstante lo establecido en la conclusión inmediatamente anterior, quizá podría todavía pensarse que Vitoria rechazó únicamente los títulos de dominio o soberanía más directamente relacionados con el Emperador, pero que en los demás títulos (o por lo menos en algunos otros) aprobó de modo significativo la conquista y/o dominación de América en concreto, es decir, tal como históricamente fue llevada a cabo por España. Para demostrar en forma muy sintética que no fue así, a continuación me permito repasar, uno

por uno, los quince títulos discutidos por Vitoria en su Primera Relección de los Indios:

TITULOS ILEGITIMOS:

Primero (la autoridad universal del Emperador, supuesto soberano del mundo; ver mi décima conclusión, págs. 682-684): Vitoria lo rechaza de plano, tachándolo de ilegítimo en abstracto (*de iure*).

Segundo (la autoridad universal del Papa, o su pretendido señorío temporal sobre todo el orbe; undécima conclusión, págs. 684-690): lo rechaza de plano, tachándolo de ilegítimo en abstracto (*de iure*).

Tercero (el derecho de descubrimiento y ocupación; decimotercera conclusión, págs. 696-697): lo admite en abstracto (*de iure*), pero lo rechaza en concreto (*de facto*), porque el Nuevo Mundo, en el momento histórico de ser "descubierto" por España, no era *res nullius* (cosa de nadie), ya que los indios eran sus verdaderos dueños y señores, tanto en lo privado como en lo público.

Cuarto (el derecho de forzar a los indios infieles a abrazar la fe cristiana; decimocuarta conclusión, págs. 697-702): lo rechaza de plano, tachándolo de ilegítimo en abstracto (*de iure*).

Quinto (la autoridad del Papa y de los príncipes cristianos para castigar y reprimir los pecados contra naturaleza que cometen los indios; decimoquinta conclusión, págs. 702-703): lo rechaza de plano, tachándolo de ilegítimo en abstracto (*de iure*).

Sexto (la voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios; decimosexta conclusión, págs. 704-706): lo admite en abstracto (*de iure*), pero lo rechaza en concreto (*de facto*), porque en las alegadas elecciones y aceptaciones de la soberanía española realizadas por los indios no se cumplieron los requisitos y condiciones indispensables para una elección o aceptación legítima y válida, ya que las elecciones y aceptaciones ocurridas en América carecieron de la debida fundamentación y motivación política, y, sobre todo, estuvieron viciadas por miedo y error graves,

por lo que fueron nulas.

Séptimo (la providencial predestinación o especial donación de Dios, en virtud de la cual los indios fueron entregados a los españoles para su perdición, en castigo por sus pecados y abominaciones; decimoséptima conclusión, págs. 706-710): lo rechaza de plano, tachándolo de ilegítimo en abstracto (*de iure*). En realidad, Vitoria pudo y aun debió haber presentado este título como legítimo en abstracto o *de iure*, porque desde el punto de vista teológico es perfectamente admisible la posibilidad de que Dios, como dueño y señor del universo, conceda expresamente a un pueblo determinado -por la razón que sea- el derecho de conquistar legítimamente a otro; y después debió haber aclarado que el título en cuestión resultó inoperante o inaplicable en la práctica (en concreto o *de facto*), porque los "profetas" que lo proclamaban no dieron ninguna prueba fehaciente de que efectivamente Dios en forma expresa hubiera entregado a los indios para su perdición a manos de los españoles, sin culpa para éstos. Pero el hecho es que, independientemente de mi opinión, Vitoria no procedió de este modo con este título, sino que prefirió cortar por lo sano desechándolo como ilegítimo en abstracto y en concreto.

TITULOS LEGITIMOS:

Primero (el derecho de natural sociedad y libre comunicación, en el que Vitoria incluye, como derechos subjetivos de carácter internacional cuyo ejercicio debe ser completamente pacífico y sin daño alguno para la patria, las personas y los bienes de los naturales del país anfitrión, los derechos de libre tránsito, de establecimiento o adquisición de domicilio, de adquisición de nacionalidad y ciudadanía, de libre comercio y de participación en las cosas y recursos naturales comunes; decimoctava conclusión, págs. 710-713): Vitoria, con muchas condiciones y reservas, lo admite en abstracto (*de iure*), pero lo rechaza en concreto (*de facto*), porque el peregrinar de los conquistadores y demás aventureros españoles por el continente americano, así como sus actos de sociedad, de comunicación y de comercio con los naturales del mismo, no fueron ni pacíficos, ni amistosos ni inocentes (no dañosos), por lo que fue

perfectamente justa la resistencia que les opusieron los indios, y, en consecuencia, los españoles no tuvieron en contra de ellos los derechos de la guerra justa.

Segundo (el derecho de libre predicación del Evangelio, en forma pacífica y sin daño alguno para aquéllos a quienes se predique; decimonovena conclusión, págs. 713-716): lo admite en abstracto (*de iure*), aconsejando, sin embargo, por razones de carácter teológico-misional, la renuncia al derecho de conquista que eventualmente pudiera originarse en este título; pero lo rechaza en concreto (*de facto*), porque desgraciadamente la predicación del Evangelio en las Indias, considerada en su contexto integral (del que formaban parte, como predicadores de hecho, los cristianos seculares o no clérigos), no fue ni pacífica ni inocente (no dañosa), de tal manera que hasta la predicación de los más sinceros y abnegados misioneros se vio gravemente contaminada y obstaculizada (perdiendo así legitimidad y credibilidad) por los "muchos escándalos, crueles crímenes y muchas impiedades" que cometieron los que se ostentaban como cristianos, o sea, por los pésimos ejemplos de conducta anticristiana y hasta inhumana que dieron a los indios los conquistadores en general, por lo que éstos no tenían el derecho de hacerles la guerra a aquéllos por no permitir la predicación del Evangelio, ya que en esas tristes circunstancias históricas los indios no estaban ni moralmente obligados a convertirse al cristianismo, ni moralmente obligados a oír la predicación del Evangelio, ni jurídicamente obligados a permitir la predicación de la religión cristiana en sus dominios.

Tercero (el derecho de intervención en defensa de los indios recién convertidos a la fe de Cristo; vigésima conclusión, págs. 716-718): Vitoria lo admite en abstracto (*de iure*), sin hacer al respecto ninguna declaración *de facto*; sin embargo, se trata de un título que en la práctica resultó completamente inútil por su falta de relación con la realidad americana, ya que, en efecto, nunca existió de hecho la posibilidad de que los españoles intervinieran en defensa de la libertad de conciencia de grupos más o menos importantes de

indígenas recién convertidos al cristianismo que estuvieran siendo víctimas de represión religiosa por parte de sus gobernantes autóctonos para hacerlos volver a la idolatría, simplemente porque según nos revela la historia de la conquista material y espiritual de América, jamás ocurrió el fenómeno de que grupos significativos de indios se hayan convertido a la fe de Cristo y hayan seguido bajo el dominio de gobernantes indígenas independientes de España, sino que las cosas sucedieron exactamente al revés: primero fueron sojuzgados y después -tuerto o derecho- convertidos a la nueva religión.

Cuarto (el poder temporal indirecto del Papa, que le confiere el derecho de dar un príncipe cristiano a los indios recién convertidos al cristianismo, si existe la sospecha o el temor de que puedan ser forzados por sus gobernantes indígenas a apostatar de su nueva fe o sufrir opresión a causa de ella; vigesimoprimer conclusión, págs. 718-719): Vitoria lo admite en abstracto (*de iure*), sin hacer al respecto ninguna declaración *de facto*; sin embargo, este título, al igual que el tercero legítimo, en la práctica resultó completamente inútil por su falta de relación con la realidad histórica de América, ya que, en primer lugar, afortunadamente ningún Papa hizo el más leve intento de aplicar en el Nuevo Mundo su supuesto poder temporal indirecto, y en segundo lugar porque nunca se presentó de hecho la ocasión de que el Papa derrocará gobernantes indígenas paganos y pusiera en su lugar príncipes cristianos con el fin de conjurar preventivamente el peligro de la apostasía o de la represión religiosa en contra de los indios convertidos a la fe de Cristo, ya que, como acabo de decir en el título inmediatamente anterior, nunca existieron grupos de indios que se hayan convertido al cristianismo y hayan continuado bajo la autoridad de gobernantes indígenas independientes de España, puesto que, salvo muy raros casos de conversiones individuales previas a las conquistas, la política de la evangelización de América, contra la opinión de Vitoria y sus hermanos dominicos, se llevó a cabo conforme al muy cuestionable patrón estratégico-cronológico de primero conquistar y después cristianizar.

Quinto (el derecho de intervención humanitaria en defensa de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos y de la antropofagia; vigesimosegunda conclusión, págs. 720-724): Vitoria lo admite en abstracto (*de iure*) y, además (caso único entre todos los títulos por él examinados), declara con certeza que el supuesto normativo justificante -la práctica de los sacrificios humanos y de la antropofagia entre los indios- estaba cumplido de hecho, por lo que los españoles tenían en concreto (*de facto*) el derecho de hacer la guerra o incluso conquistar a los indios en defensa de las víctimas inocentes de tan inhumanos ritos; pero al final de cuentas Vitoria rechaza en concreto (*de facto*) este título (el de más peso teórico y el de mayor relevancia y pertinencia histórica de todos los que propone como legítimos *de iure*), porque en otros títulos de su Relección hace numerosas y severas declaraciones *de facto* acerca del pésimo comportamiento de los conquistadores, lo cual demuestra que estaba convencido de que las conquistas consumadas por España en América fueron todo, menos intervenciones humanitarias en defensa de los inocentes, debido a que el verdadero motivo de tales conquistas (independientemente de los pretextos alegados) fue la desenfrenada codicia de riquezas, honores y poder.

Sexto (la elección o aceptación verdaderamente voluntaria y libre de la soberanía española por parte de los indios; vigesimotercera conclusión, págs. 724-727): lo admite en abstracto (*de iure*), como ya señalé con respecto al sexto título ilegítimo (que es exactamente el mismo que éste), pero lo rechaza en concreto (*de facto*), como ya también dejé establecido en el comentario del sexto ilegítimo, porque en las alegadas elecciones y aceptaciones de la soberanía española realizadas por los indios no se cumplieron los requisitos y condiciones indispensables para una elección o aceptación legítima y válida, ya que las elecciones y aceptaciones de la soberanía de España históricamente ocurridas en América carecieron de la debida fundamentación y motivación política (puesto que ni los pueblos indígenas tenían una causa razonable para substituir a sus gobernantes legítimos, ni los gobernantes indígenas conta-

ron con el consentimiento de la mayoría del pueblo para nombrar a otros gobernantes en su lugar), y, sobre todo, estuvieron viciadas por ignorancia, error y miedo graves, por lo que indiscutiblemente fueron nulas.

Séptimo (el derecho de auxiliar a aliados y amigos en una guerra justa; vigesimocuarta conclusión, págs. 727-730): Vitoria lo admite en abstracto (*de iure*), y no como título de simple intervención armada temporal, sino como título de conquista propiamente dicha (extralimitándose en sus conclusiones teóricas, como desafortunadamente hace en casi todos los títulos que presenta como legítimos *de iure*), y a primera vista parece que también lo admite en concreto (*de facto*) con respecto a la alianza hispanotlaxcalteca para combatir a los aztecas; sin embargo, si analizamos más de cerca la postura del gran teólogo-jurista frente a ese hecho histórico, nos daremos cuenta de que hay bastantes indicios de que no está expresando una opinión propia y segura, sino que únicamente está poniendo un ejemplo ilustrativo de cuya realidad no tiene la suficiente certeza, y que, en todo caso, de ninguna manera lo está haciendo extensivo para legitimar en concreto otras conquistas en las que no se hubiese cumplido el correspondiente supuesto normativo. Por el contrario, muy probablemente (casi de seguro) Vitoria estaba enterado de que los aventureros españoles acaudillados por Hernán Cortés engañaron vilmente a los tlaxcaltecas y manipularon la alianza con ellos como simple pretexto, ocasión y medio para dar rienda suelta a sus ambiciones materiales con el botín del espléndido Imperio Azteca y luego sojuzgar también a los propios tlaxcaltecas, convirtiendo injustamente a sus fidelísimos amigos y aliados en conquistados y vasallos a los que cínicamente pretendieron compensar con algunos privilegios intrascendentes, por lo que no es temerario afirmar, como algo prácticamente cierto, que en el fondo Vitoria rechaza este título en concreto (*de facto*) por lo que respecta a la alianza hispanotlaxcalteca contra los aztecas, porque los españoles hicieron mal uso de él al no proceder con la recta intención de reparar las injusticias cometidas por los aztecas y de respetar la independencia y libertad de los

tlaxcaltecas, que ingenuamente confiaron en la palabra de los extraños invasores blancos.

Octavo (el deber de los monarcas españoles de establecer un régimen de tutela o protectorado en beneficio de los pueblos retrasados de América; vigesimoquinta conclusión, págs. 730-733): en mi opinión, Vitoria admite este título en abstracto (*de iure*) y parece admitirlo también en concreto (*de facto*), confesando con humildad su estado de duda, para efectos del eventual establecimiento y de la consiguiente legitimidad de regímenes políticos de tutela o protectorado responsablemente administrados por España en beneficio de los pueblos retrasados de América, porque parece que se inclina a admitir, aunque sea en forma dubitativa, que el supuesto normativo justificante de este título está cumplido de hecho en el Nuevo Mundo, es decir, que en las Indias realmente existen pueblos que, por múltiples razones de las que no son culpables (principalmente "una mala y bárbara educación"), se encuentran sumidos en un estado de inferioridad intelectual y cultural con respecto a los españoles y demás europeos; sin embargo, al final de cuentas Vitoria inevitablemente rechaza este título en concreto (*de facto*), porque se muestra amargamente convencido de que todas las conquistas históricamente consumadas en las Indias habían tenido realmente como móvil principal -si no es que único- el afán de enriquecimiento, y no el generoso propósito de establecer un régimen de tutela o protectorado esencialmente destinado a promover el desarrollo material y espiritual de los indios, los cuales, por el contrario, fueron ruinmente asesinados, saqueados, explotados y en muchos casos hasta esclavizados, "quedando en todo los bárbaros igual o incluso peor de lo que antes estaban".

VIGESIMOCTAVA: Utilizando metafóricamente el lenguaje militar, me permito resumir aún más el contenido de la conclusión inmediatamente anterior en los siguientes términos:

Que Francisco de Vitoria fue realmente un formidable enemigo de la verdadera conquista de América por España, se puede comprobar simplemente inspeccionando el campo de batalla y pa-

sando una rápida revista de bajas y sobrevivientes después de las fulminantes acciones con las que Vitoria, auténtico campeón de la justicia y del derecho internacional, llevó a cabo una verdadera carnicería entre las filas de los títulos de conquista, planeada con refinada estrategia y ejecutada mediante aplastantes tácticas con las devastadoras armas de sus declaraciones *de iure y de facto*:

- Primero ilegítimo (la autoridad universal del Emperador, supuesto soberano del mundo): eliminado por ilegítimo *de iure* y, en consecuencia, por inoperante *de facto*.

- Segundo ilegítimo (la autoridad universal del Papa, o su pretendido señorío temporal sobre todo el orbe): eliminado por ilegítimo *de iure* y, en consecuencia, por inoperante *de facto*.

- Tercero ilegítimo (el derecho de descubrimiento y ocupación): eliminado por inoperante *de facto*, ya que el Nuevo Mundo, en el momento histórico de ser "descubierto" por España, no era *res nullius* (cosa de nadie), puesto que los indios eran sus verdaderos dueños y señores, tanto en lo privado como en lo público.

- Cuarto ilegítimo (el derecho de forzar a los indios infieles a abrazar la fe cristiana): eliminado por ilegítimo *de iure* y, en consecuencia, por inoperante *de facto*.

- Quinto ilegítimo (la autoridad del Papa y de los príncipes cristianos para castigar y reprimir los pecados contra naturaleza que cometen los indios): eliminado por ilegítimo *de iure* y, en consecuencia, por inoperante *de facto*.

- Sexto ilegítimo (la voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios): eliminado por inoperante *de facto*, ya que las alegadas elecciones y aceptaciones fueron nulas, por falta de fundamentación y motivación política y por graves vicios del consentimiento.

- Séptimo ilegítimo (la providencial predestinación o especial donación de Dios, en virtud de la cual los indios fueron entregados a los españoles para su perdición, en castigo por sus pecados y abominaciones): eliminado por ilegítimo *de iure* y, en consecuencia, por inoperante *de facto*.

- Primero legítimo (el derecho de natural sociedad y libre comunicación): eliminado por inoperante *de facto*, ya que la presencia de los españoles en América no fue ni pacífica, ni amistosa ni inocente, sino todo lo contrario: belicosa, dominante, hostil y dañosa.

- Segundo legítimo (el derecho de libre predicación del Evangelio): eliminado por inoperante *de facto*, ya que la predicación de la religión cristiana en las Indias, muy a pesar de la abnegada acción de la mayoría de los misioneros y gracias a la criminal y escandalosa conducta de casi todos los seglares (los feroces conquistadores), no fue ni pacífica ni inocente (no dañosa), considerada en su conjunto.

- Tercero legítimo (el derecho de intervención en defensa de los indios recién convertidos a la fe de Cristo): sobrevivió, pero quedó completamente inútil, porque esta situación nunca se dio en América.

- Cuarto legítimo (el poder temporal indirecto del Papa para dar un príncipe cristiano a los indios recién convertidos al cristianismo): sobrevivió, pero quedó completamente inútil, porque esta situación nunca se dio en América.

- Quinto legítimo (el derecho de intervención humanitaria en defensa de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos y de la antropofagia): eliminado por inoperante *de facto*, ya que los conquistadores hicieron mal uso de él, utilizándolo como pretexto para satisfacer su codicia.

- Sexto legítimo (la elección o aceptación verdaderamente voluntaria y libre de la soberanía española por parte de los indios): eliminado por inoperante *de facto*, ya que las alegadas elecciones y aceptaciones fueron nulas, por falta de fundamentación y motivación política y por graves vicios del consentimiento.

- Séptimo legítimo (el derecho de auxiliar a aliados y amigos en una guerra justa): sobrevivió, pero quedó casi completamente inútil, porque incluso suponiendo (sin conceder) que Vitoria haya aprobado en concreto la conquista del Imperio Azteca en virtud del pacto de alianza celebrado entre los españoles y la República de Tlaxcala, por lo demás el título no

servía casi para nada en el resto del continente, porque esos pactos no eran cosa de todos los días, y los incontenibles aventureros españoles que literalmente se estaban volcando sobre las Indias experimentaban una verdadera urgencia de agilizar sus operaciones de conquista y depredación.

- Octavo legítimo, propuesto por Vitoria como dudoso (el deber de los monarcas españoles de establecer un régimen de tutela o protectorado en beneficio de los pueblos retrasados de América): eliminado por inoperante *de facto*, ya que todas las conquistas realizadas por España en América fueron realmente emprendidas y consumadas para desmedido provecho de los españoles y grave perjuicio de los indios.

Nota: Aunque formalmente son quince los títulos que Vitoria discute en su Relección, *realmente son catorce*, porque el sexto ilegítimo y el sexto legítimo son exactamente el mismo.

Resultados numéricos de la revista de bajas y sobrevivientes: de *atorce títulos* que se hallaban en pie de guerra al iniciar Francisco de Vitoria sus operaciones, después de concluidas quedaron en el desolado campo de batalla *once muertos y tres maltrechos sobrevivientes*, y de estos tres, uno quedó casi completamente inútil porque se refería a situaciones sumamente raras en el Nuevo Mundo durante la invasión y dominación españolas (séptimo legítimo: los tratados de alianza entre españoles e indígenas), y los otros dos quedaron completamente inútiles porque no tuvieron relación alguna con la realidad histórica de América (tercero legítimo: la defensa de la libertad de conciencia de grupos indígenas convertidos al cristianismo; y cuarto legítimo: el poder temporal indirecto del Papa para dar un príncipe cristiano a grupos indígenas convertidos al cristianismo, en defensa preventiva de su nueva fe).

Si esto es ser partidario de la verdadera conquista española de América, me pregunto cómo serían sus adversarios... Y si alguien (K. Brandi o Teófilo Urdánoz, por ejemplo) insiste en considerar defensor o simpatizante de dicha conquista al hombre que le causó semejantes estragos en su imagen pública y en su autoestima moral, no me queda sino decir que esa conquista,

conforme al dicho popular, con esos "amigos" ya no necesitaba enemigos...

VIGESIMONOVENA: No obstante que en las conclusiones precedentes he dejado establecida toda una serie de *datos objetivos* que a mi juicio constituyen *pruebas irrefutables y sobradas* de que Francisco de Vitoria estuvo *de hecho* en contra de la conquista de América como fenómeno histórico concreto, todavía me permitiré consignar aquí, aunque pueda parecer sobreabundante, algo que -por así decirlo- carece de valor probatorio público porque en su tiempo, a diferencia de sus famosas Relecciones de los Indios, se mantuvo en la esfera de la intimidad del padre Vitoria, pero indudablemente posee una enorme fuerza *confirmativa* de mi ya probada tesis de que el sabio y virtuoso catedrático, a pesar de que aceptaba el concepto teórico de "conquista justa", no sólo se oponía, sino que sentía una verdadera *repugnancia* por la conquista de las Indias en concreto, tal como históricamente la habían llevado y la seguían llevando a cabo sus compatriotas en las distintas regiones del Nuevo Continente: se trata de la hoy famosa carta del 8 de noviembre de 1534, en la que sin el mínimo asomo de diplomacia y con un tono emocional que ciertamente no se deja ver en sus Relecciones, Vitoria confía a su amigo y compañero de orden religiosa, el P. Miguel de Arcos, los sentimientos de indignación que le provocan los monstruosos atropellos cometidos por los conquistadores españoles en contra de hombres y naciones enteras que ningún motivo de guerra justa habían dado a España. Esta reveladora carta fue escrita con ocasión de la salvaje conquista del Perú (consumada, con la toma de Cuzco, el 15 de noviembre de 1533) y es anterior en poco más de cuatro años a la Primera Relección de los Indios (pronunciada hacia el primero de enero de 1539), lo cual, aunado a la declaración del propio Vitoria en el sentido de que sus opiniones y sentimientos de rechazo no se refieren únicamente a la conquista del Perú, me permite inferir que *su verdadero sentir, totalmente adverso a la verdadera conquista de América, estaba ya perfectamente formado cuando discutió públicamente la cuestión indiana.*

De la carta en cuestión, resumo las ideas de Vitoria que me parecen más significativas:

1) Gracias a sus largos estudios y a su gran experiencia, no le espantan ni le confunden los asuntos que llegan a sus manos, a excepción de las noticias que le llegan de las Indias, que al oír las hacen que se le hiele la sangre en el cuerpo.

2) De los partidarios de la conquista, los que alegan el poder temporal universal del Papa lo acusan de cismático porque él lo pone en duda, y los que alegan la autoridad universal del Emperador lo acusan de traidor porque condena la conquista de las Indias. Por su parte, él procura reprimirse hasta donde puede y evitar el rompimiento con esa gente, pero si de plano se ve forzado a responder categóricamente, acaba por decir lo que en verdad siente [sentir que, obviamente, de ninguna manera es favorable a la conquista, sino que, por el contrario, es de franca repulsa].

3) La conquista del Perú fue totalmente injusta, porque Atahualpa y los suyos no habían hecho jamás agravio alguno a los españoles ni les habían dado ningún motivo para que les hicieran justamente la guerra.

4) Aun admitiendo que la mayoría de los soldados actuó con ignorancia y obedeciendo las órdenes de sus capitanes, éstos, en cambio, sabían perfectamente que la única causa de guerra en contra de Atahualpa y los suyos era el propósito de robarlos.

5) Las conquistas posteriores a la del Perú han sido todavía más ruines.

6) Los indios han sido tratados por los conquistadores como si fueran monas [changos], o sea, como seres irracionales, incapaces de ser sujetos de justicia e injusticia; pero evidentemente son hombres y, por tanto, prójimos de los españoles, por lo que esos conquistadores han incurrido en la máxima impiedad y tiranía.

7) A pesar de lo anterior, hay en España, incluso dentro de la Orden de los Predicadores o dominicos, personas que justifican a tales conquistadores y hasta alaban sus matanzas, sa-

queos y demás "hazañas".

8) Por su parte, aunque por ello le pagaran con el arzobispado de Toledo, que por esas fechas estaba vacante (y suponiendo que lo deseara mucho), él no osaría firmar o afirmar la inocencia de aquellos conquistadores. Prefiere que se le sequen la lengua y la mano, antes que decir o escribir cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad.

TRIGESIMA: Después de haber desechado por ilegítimos *de iure* o por inoperantes *de facto* prácticamente todos los títulos que ilegítimamente se alegaban o legítimamente podrían haberse alegado para justificar el dominio o soberanía de España sobre las Indias, Vitoria concluye su Primera Relección de los Indios con una especie de epílogo cuyo último párrafo plantea interesantes problemas de interpretación, porque en él, de modo aparentemente contradictorio y hasta cierto punto sorprendente, acaba por mostrarse de acuerdo con una cierta forma de permanencia definitiva del poder español en América, al declarar que "después de que se ha efectuado allí la conversión de muchos bárbaros, ya no le sería ni conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias". Tanto el español Teófilo Urdáñez como el mexicano Antonio Gómez Robledo cometieron, a mi juicio, el grave error de interpretar estas palabras finales de la Relección completamente fuera del contexto de los tres párrafos precedentes, debido a lo cual el primero sostiene sin fundamento alguno que en dichas palabras Vitoria se muestra seguro de la justicia global de la conquista de América por España, y el segundo hace la insostenible afirmación de que con esas palabras finales el gran teólogo-jurista justifica la conquista definitiva de América (y no una simple intervención temporal, como dice José Rojas Garcidueñas) al aceptar sumisamente el hecho consumado.

Los tres primeros párrafos de lo que yo he denominado el "epílogo" de la Primera Relección de los Indios son, a mi juicio, incuestionablemente claros, pero el cuarto y último párrafo, que en el texto original latino consta exactamente de veintiún palabras, en algunos aspectos reviste -no lo niego-

un sentido bastante enigmático, casi esotérico, por lo que exige una detenida y muy cuidadosa reflexión. Al final de ella, considero haber llegado a las siguientes conclusiones:

1) En el contexto de los tres primeros párrafos del epílogo, de los que es culminación el cuarto, resulta completamente disparatado interpretar este último como una justificación -ya sea en abstracto o en concreto- de la conquista de América por España, puesto que en los mencionados párrafos contextuales Vitoria plantea expresamente y con meridiana claridad una situación (que él presenta como hipotética, pero que en el fondo es real, por todo lo que ya he demostrado en mi tesis) en la que *toda conquista y dominación de las Indias por España ha quedado de modo manifiesto sin justificación alguna*, tal como consta, sin necesidad de hacer profundos razonamientos, porque simple y llanamente así lo dice Vitoria de modo expreso: en efecto, *en el primer párrafo* describe un estado de cosas o situación en la que han quedado sin posibilidad de aplicación práctica (han "cesado", dice literalmente el original latino) todos los títulos de dominio o soberanía teóricamente legítimos o idóneos (y con mayor razón los ilegítimos o no idóneos), y hasta hace una breve enumeración ejemplificativa en la que señala que los indios no han dado ningún motivo para que los españoles les hagan justamente la guerra y que no han aceptado o elegido libremente el someterse a la soberanía de los monarcas españoles, enumeración que, para dar a entender que es exhaustiva, termina con un significativo "etcétera"; *en el segundo párrafo* describe una situación en la que se dan relaciones de amistosos intercambios comerciales entre España y las naciones americanas como naciones soberanas e independientes entre sí, de las cuales *ninguna ha sido legítimamente conquistada por otra*, y hasta pone el ejemplo de Portugal, la pequeña gran nación pionera de los descubrimientos y de las grandes rutas de la navegación mercantil europea hacia el lejano Oriente, que comerciaba intensamente y con gran provecho, *de igual a igual*, con muchas naciones semejantes a las americanas (naciones "bárbaras"), a las que no había conquistado; y *en el tercer párrafo* plantea la posibilidad de que la corona

española, *sin ejercer soberanía sobre las naciones americanas*, aproveche las relaciones de amistoso comercio con ellas para obtener atractivos ingresos por concepto de impuestos a la importación del oro y la plata legítimamente adquiridos en las Indias. *En consecuencia*, la situación que plantea Vitoria en el problemático *cuarto párrafo*, aun cuando innegablemente implica alguna forma de permanencia definitiva del poder español en las Indias (y en esto radica específicamente el problema), *ciertamente no consiste* en una relación de *dominio pleno* de una nación conquistadora (España) sobre otras naciones (las americanas) *legítimamente* conquistadas; en otras palabras, *ni por asomo* se trata de una situación en la cual, *ab origine* (desde su origen), la conquista y dominación efectivas de América por España puedan ser juzgadas "globalmente justas", como en forma irresponsable y totalmente gratuita afirma Urdániz que hace Vitoria -calumniándolo de nuevo- en las palabras finales de su grandiosa Relección; y tampoco se trata de una situación que de alguna manera pueda ser utilizada como argumento -como también sin fundamento alguno hace Gómez Robledo para demostrar, en contra de Rojas Garcidueñas, que Vitoria, además de otros lugares del Fragmento *De Temperantia* y de la misma Relección *De Indis*, en las últimas palabras de ésta justifica en abstracto y en concreto no una simple intervención armada temporal, sino la conquista definitiva de América, al aceptarla "sumisamente" como un hecho consumado; por otra parte, el gran internacionalista mexicano, al afirmar que Vitoria justifica la conquista definitiva cuando acaba por aceptar sumisamente el *hecho consumado*, además de caer en un grave error debido a una lectura completamente sacada de contexto, incurre de nuevo en flagrante contradicción con su propia tesis (ya en muchos otros lugares por mí desacreditada) de que "Vitoria no se pronuncia *fácticamente*, en momento alguno, por la legitimidad o ilegitimidad de la conquista".

2) La *sofa* conversión de una parte de la población indígena al cristianismo, por muy importante que sea en términos numéricos, *no es vista por Vitoria como título legítimo superveniente de conquista o dominio*, en primer lugar, porque de lo

contrario no habría planteado en el primer párrafo esa drástica situación en que la falta absoluta de causas justificantes de la conquista y dominación de las Indias por España parece poner en grave riesgo la licitud de continuar con los viajes, las exploraciones y el tráfico comercial emprendidos con energías inagotables en el Nuevo Mundo por esta pujante nación europea, amenazando al mismo tiempo reducir severamente los ingresos de la corona española; y en segundo lugar, porque en los títulos legítimos tercero y cuarto establece Vitoria que la conversión de grupos indígenas a la fe cristiana puede dar a los españoles ocasión de guerra justa y de conquista únicamente cuando se produzcan de hecho o exista el temor de que se produzcan actos de represión de parte de los gobernantes indígenas para hacer que los indios recién convertidos vuelvan a la idolatría o para oprimirlos a causa de su nueva religión, y *ciertamente no es ésta la situación contemplada en el epílogo*, ya que en su primer párrafo Vitoria expresa clarísimamente la circunstancia de que *los indios (tanto el pueblo como sus gobernantes) no han dado ningún motivo de guerra justa*.

3) Aunque tanto Urdáñez como Gómez Robledo yerran al interpretar el famoso cuarto párrafo como una justificación en concreto de la conquista y el dominio de España en América, el segundo tiene razón cuando afirma que en dicho pasaje el padre Vitoria acaba por aceptar los hechos consumados, siempre y cuando se entienda que tal aceptación no es tan "sumisa" como él dice, puesto que tiene como condición la conversión de un considerable número de indios y se limita a la conservación por los monarcas españoles de un poder o administración parcial, de alcance no absoluto ni genérico, sino funcionalmente relativo y específico, como explicaré un poco más abajo.

4) Que el cuarto párrafo del epílogo vitoriano deba entenderse, según he demostrado, no como una justificación de la conquista y dominación de América por España, sino como una aceptación de *hechos consumados*, me puso (debo confesarlo) en la tentación de llevar el agua a mi molino diciendo que se trata de una aceptación de hechos *puros*, desnudos y descarnados, sin ninguna dimensión o significación normativa. Sin em-

bargo, manteniéndome firme en mi propósito de emular la objetividad de los genuinos investigadores, después de resistir a la tentación cumplo con mi deber de declarar que semejante actitud de mi parte sería una deshonrosa concesión al simplismo que tanto he criticado a lo largo y ancho de este mi trabajo recepcional. Debo admitir, por tanto, que *la conclusión expresada por Vitoria es mucho más compleja que la aceptación de simples hechos, motivada exclusivamente por un realismo crudo y desesperanzado*, pues establece claramente no sólo la inconveniencia, sino la *ilicitud* del completo abandono de la administración de las Indias por los monarcas españoles (y aquí está la dimensión o significación *normativa* de los hechos consumados y aceptados como tales), de donde se sigue que el inmortal teólogo-jurista confiere a los hechos consumados (la conquista y dominación realizadas *de facto* en América) la capacidad de generar *ciertas consecuencias de derecho* a favor de España, y más en el fondo, en beneficio de los indios convertidos al cristianismo, como después explicaré.

5) Si bien es cierto, como he señalado en el punto 4, que las palabras finales del epílogo vitoriano (lo que podríamos llamar el epílogo del epílogo) significan una aceptación de la conquista y dominación españolas en América como hechos consumados que a pesar de su ilegitimidad de origen no carecen de efectos jurídicos en favor de la nación injustamente conquistadora, igualmente cierto es que *Vitoria tampoco considera que esos hechos arbitrarios y violatorios de los derechos humanos y del derecho internacional hayan dado ya lugar, mediante la prescripción positiva que por el solo transcurso del tiempo suele operar en este imperfecto ámbito jurídico, a una situación que deba ser reconocida como de pleno derecho por la comunidad internacional*, puesto que no le atribuye a España una soberanía plena sobre las naciones americanas, sino tan sólo (como ya indiqué en el punto 3) una facultad de administración *condicionada* a la conversión de un buen número de indios y de carácter *parcial o limitado* (de alcance no absoluto ni genérico, sino funcionalmente relativo y específico), como resulta patente (para el que sepa y quiera leer de verdad) por

las palabras mismas que utiliza Vitoria: "...Ya no le sería ni conveniente ni lícito al príncipe abandonar *por completo* la administración de aquellas provincias". *A contrario sensu* (al buen entendedor, pocas palabras), nuestro teólogo-jurista obviamente postula como conveniente y lícito (y hasta obligatorio, si me apuran) un abandono o retiro *parcial* de parte de las autoridades españolas del Nuevo Mundo, y es evidente que no está pensando en una retirada física o geográfica, sino funcional (administrativa o jurisdiccional); interesantísima circunstancia en la que ni Urdániz ni Gómez Robledo parecen haber reparado.

6) Como consecuencia de todo lo anterior (es decir, de que Vitoria no considera la situación concreta de dominación efectiva derivada de la conquista histórica ni como un puro hecho sin valor jurídico alguno, ni como una situación ya completamente saneada con respecto a su falta de legitimación originaria y en la cual los monarcas españoles hayan adquirido por prescripción una soberanía plena sobre los pueblos de América), resulta obligado admitir que el gran maestro salmantino *está proponiendo una situación muy singular, de carácter intermedio, que se justifica por razones esencial y exclusivamente pastorales o misionales, y que consiste en la conservación, por parte de los reyes de España, del poder y de las facultades administrativas estrictamente indispensables para velar por los intereses espirituales de la nueva grey integrada por los muchos indios convertidos a la fe de Cristo.* Yo por lo menos -parafraseando a Gómez Robledo- no puedo entender de otro modo las palabras finales del epílogo y de toda la Relección.

7) Lo que tal vez quedará para siempre en el misterio es lo que Francisco de Vitoria, al escribir y pronunciar estas últimas palabras de su inmortal Relección, tenía en mente (si es que lo tenía) acerca de la forma específica y concreta que a su juicio deberían adoptar las limitadas atribuciones administrativo-religiosas de la corona española en América, y, sobre todo, acerca de la forma en que dichas atribuciones habrían de ejercerse en la práctica para armonizarlas con el poder sobe-

rano que, por reconocimiento implícito del propio Vitoria, conservarían en tal situación los legítimos gobernantes indígenas. He aquí el gran *busilis* de la solución final que, hasta donde he alcanzado a entender como fruto de mi larga y espinosa investigación, sugiere para la polémica y apasionante cuestión indiana el ilustre fundador del derecho internacional, que no por ecuánime y discreto en su pública defensa de los débiles merece menos que otros el honroso y agradecido título de Padre de los Indios.

TRIGESIMOPRINERA:

GRAN SINTESIS
DE LA ACTITUD
DE FRANCISCO DE VITORIA
ANTE LA CONQUISTA
COMO CONCEPTO TEORICO Y COMO FENOMENO HISTORICO

1) El R.P. Francisco de Vitoria, O.P., es, sin lugar a dudas, un hombre sabio, bueno y pacífico que, a pesar de ciertas apariencias, no ama la guerra ni las conquistas.

2) Su pensamiento vigoroso, complejo y en ocasiones paradójico, irradia casi siempre intensas luces y a veces proyecta densas sombras, como suele ocurrir con los pensadores profundos y de fuerte personalidad.

3) Su Primera Relección de los Indios es, en cierta forma, como la caja de Pandora, pues de ella salen argumentos en pro y en contra de la conquista (aunque al final de cuentas sus argumentos en pro se quedan solamente en el plano teórico o abstracto).

4) Por su formación filosófica tradicional, está totalmente imbuido del concepto y los principios de la "guerra justa", doctrina muy a tono con su época, pero que, a mi juicio, en ciertos aspectos admite sin gran espíritu crítico, no obstante que, según se dice, la adapta creativamente a la nueva realidad histórica.

5) Es un apasionado de la verdad y la justicia como criterios abstractos y generales, y por esto es implacable cuando su férrea lógica le hace ver que un determinado título de dominio o soberanía es en sí ilegítimo o no idóneo: así lo proclama sin cortapisas, caiga quien caiga (de Emperadores y Papas para abajo). Por tanto, su defensa de los débiles contra los abusos de los poderosos empieza con la demolición de todos los títulos ilegítimos de conquista (cuya correcta designación genérica es la de títulos de dominio o soberanía, única que de hecho utiliza Vitoria).

6) Aunque a veces pudiera dar la apariencia de lo contrario, ciertamente no incurre en el ingenuo optimismo de concebir la "guerra justa" como una especie de ordalía (juicio de Dios) en la que necesariamente haya de salir victorioso el beligerante que tenga la razón y la justicia de su parte. También está bien consciente de que la guerra justa es un recurso completamente inoperante en la práctica cuando la nación ofendida es pequeña y débil en comparación con la nación ofensora, y no ignora los terribles males que acarrea toda guerra, justa o injusta, porque forma parte de su misma naturaleza el desatar las peores pasiones del hombre y producir indiscriminadamente una enorme destrucción material y humana. Sin embargo, la conciencia de todo esto no le conduce (ni podía conducirle, sobre todo en su época) a un rechazo absoluto de la guerra como medio para reparar las injusticias y resolver los conflictos internacionales, pero sí le mueve (lo que no es poca cosa) a ver la guerra justa como un último recurso y a exigir la máxima prudencia al tomar la resolución de emprenderla, así como la máxima moderación al llevarla a cabo, de tal manera que no dé lugar a nuevas injusticias ni provoque males mayores que los que trata de remediar (sin embargo, es obvio que la moderación con que se haga la guerra no debe llegar al extremo de poner en peligro la victoria, lo cual, en mi opinión, contribuye en gran medida a la esencial barbarie de toda guerra). Así, pues, *aun con las mencionadas limitaciones, condiciones y exigencias, su aceptación de la "guerra justa" le impide ser un teórico del pacifismo y un opositor absoluto de las conquistas.*

Por citar un solo ejemplo, se deja arrastrar -muy a la ligera, a mi juicio- por la primera gran corriente del pensamiento cristiano, la patristica, y admite sin más ni más la legitimidad del Imperio Romano, construido principalmente, según él, mediante la reiterada participación de Roma como aliada de otros pueblos en sus guerras justas. Por otra parte, siempre y cuando se cumplan determinadas condiciones bastante estrictas, en términos generales se muestra partidario de un colonialismo de tipo paternalista que sea justo y benéfico para todos los participantes, pero muy especialmente para los pueblos retrasados que queden sujetos al régimen de tutela o protectorado.

7) En consonancia con lo señalado en el punto 6, Vitoria desarrolla su teoría de la conquista justa y del justo imperialismo y colonialismo, exponiendo los que en abstracto considera títulos legítimos o idóneos de dominio o soberanía.

8) Uno de sus más graves defectos en el plano teórico o abstracto consiste en que cuando su lógica de la guerra justa lo lleva a admitir que ésta es procedente en una determinada situación, tiene una marcada tendencia a excederse en sus conclusiones y, con demasiada frecuencia, como si se le borrara de la mente la distinción entre uno y otro concepto, justifica conquistas (ocupaciones definitivas) donde sólo debiera justificar guerras destinadas a reparar las injurias o injusticias padecidas, bajo la forma de intervenciones armadas temporales.

9) Sin embargo, el defecto mencionado en el punto 8 se compensa ampliamente porque, además de lo que señalo en el punto 5, es también un apasionado de la verdad y la justicia en las situaciones históricas concretas, lo que le impulsa a hacer numerosos pronunciamientos *fácticos* (declaraciones *de facto*, es decir, relativas a hechos reales), casi siempre para denunciar la ilegitimidad de conquistas concretas o reales en las que no se cumplieron debidamente los supuestos normativos del justo título teóricamente aplicable.

10) BALANCE GENERAL:

- a) El verdadero sentir de Francisco de Vitoria sobre la verdadera conquista de América por España es decididamente *en contra*, esto es, realmente *desaprueba* la justicia y legitimidad de este fenómeno histórico, no porque sea un teórico del pacifismo y un absoluto opositor de las conquistas, el imperialismo y el colonialismo (ver puntos 6 y 7), ni porque no le hubiera gustado demostrar la legitimidad de la conquista y el dominio de su patria en el Nuevo Mundo, sino porque esa conquista y esa dominación, por las condiciones y la forma en que históricamente se llevaron a cabo, fueron tan atroces y arbitrarias que -valga la expresión- no le dieron teta de donde cortar para su aprobación o justificación en concreto. Con esto puedo responder plenamente a la *primera gran pregunta o interrogante* formulada en mi página 373: *¿Cuál es, al final de cuentas y si esto se puede determinar, la postura históricamente real de Vitoria frente a la conquista de América, después de discutir en el plano especulativo los quince títulos legítimos e ilegítimos, alegados y alegables?* En otras palabras: *¿Estuvo de hecho el gran teólogo-jurista a favor o en contra de la conquista?* Y mi respuesta es, en primer lugar, que tras largo, larguísimo tiempo de investigación, y al final de los varios centenares de páginas en que rindo cuentas de mi ardua y fatigosa labor heurística, me siento autorizado para afirmar, no sin satisfacción, que por fortuna sí me ha sido posible determinar la postura históricamente real del padre Vitoria frente a la conquista y dominación de América por España después de haber discutido en el plano especulativo en su Primera Relección de los Indios todos los títulos legítimos e ilegítimos, alegados y alegables; y en segundo lugar, que *esa postura es de desaprobación y hasta de rechazo, disgusto y repugnancia*, para no hablar de la vergüenza que, como hombre decente, induda-

torianos, argumentos para aprobar sinceramente la conquista y dominación de América por España en su dimensión real y concreta de fenómenos históricos, existencial e irreversiblemente consumados.

TRIGESIMOSEGUNDA: En contra de la corriente representada por el renombrado filósofo y vitorianista español Teófilo Urdáñez, demostré que Francisco de Vitoria, desde el punto mismo de partida de su Primera Relección de los Indios, *abriga serias dudas sobre la justicia global de la conquista de América por España*, por lo cual considero que *la primera parte de mi hipótesis de trabajo ha quedado plenamente probada.*

TRIGESIMOTERCERA: En contra de la corriente representada por el gran internacionalista y vitorianista mexicano Antonio Gómez Robledo, demostré que Francisco de Vitoria, en su Primera Relección de los Indios, *sí hace pronunciamientos fácticos (y muchos) acerca de la legitimidad o ilegitimidad de la conquista de América por España*, por lo cual considero que *la segunda parte de mi hipótesis de trabajo ha quedado plenamente probada.*

TRIGESIMOCUARTA: En contra de las corrientes representadas por Teófilo Urdáñez y por Antonio Gómez Robledo, demostré que *prácticamente la totalidad de las declaraciones de facto o pronunciamientos fácticos hechos por Francisco de Vitoria en su Primera Relección de los Indios, fue en contra de la legitimidad de la conquista y/o dominación de América por España*, por lo cual considero que *la tercera parte de mi hipótesis de trabajo ha quedado plenamente probada.*

TRIGESIMOQUINTA: En contra de las corrientes representadas por Teófilo Urdáñez y por Antonio Gómez Robledo, demostré que *las palabras finales de la Primera Relección de los Indios de Francisco de Vitoria sólo pueden interpretarse en el sentido de una aceptación de la conquista como un hecho consumado, con*

10) BALANCE GENERAL:

- a) El verdadero sentir de Francisco de Vitoria sobre la verdadera conquista de América por España es decididamente *en contra*, esto es, realmente *desaprueba* la justicia y legitimidad de este fenómeno histórico, no porque sea un teórico del pacifismo y un absoluto opositor de las conquistas, el imperialismo y el colonialismo (ver puntos 6 y 7), ni porque no le hubiera gustado demostrar la legitimidad de la conquista y el dominio de su patria en el Nuevo Mundo, sino porque esa conquista y esa dominación, por las condiciones y la forma en que históricamente se llevaron a cabo, fueron tan atroces y arbitrarias que -valga la expresión- no le dieron teta de donde cortar para su aprobación o justificación en concreto. Con esto puedo responder plenamente a la *primera gran pregunta o interrogante* formulada en mi página 373: *¿Cuál es, al final de cuentas y si esto se puede determinar, la postura históricamente real de Vitoria frente a la conquista de América, después de discutir en el plano especulativo los quince títulos legítimos e ilegítimos, alegados y alegables?* En otras palabras: *¿Estuvo de hecho el gran teólogo-jurista a favor o en contra de la conquista?* Y mi respuesta es, en primer lugar, que tras largo, larguísimo tiempo de investigación, y al final de los varios centenares de páginas en que rindo cuentas de mi ardua y fatigosa labor heurística, me siento autorizado para afirmar, no sin satisfacción, que por fortuna sí me ha sido posible determinar la postura históricamente real del padre Vitoria frente a la conquista y dominación de América por España después de haber discutido en el plano especulativo en su Primera Relección de los Indios todos los títulos legítimos e ilegítimos, alegados y alegables; y en segundo lugar, que *esa postura es de desaprobación y hasta de rechazo, disgusto y repugnancia*, para no hablar de la vergüenza que, como hombre decente, induda-

blemente también sentía ante los extremos de desenfreno y salvajismo de que se estaba revelando capaz su patria, aquella gran nación que se decía civilizada y cristiana. En otras palabras, *el gran teólogo-jurista estuvo de hecho en contra de la conquista y la dominación españolas en América*, aunque no en la forma completamente abierta y sin reticencias que hubiera sido de desear si una cierta prudencia y diplomacia no le hubieran sido impuestas por su delicada posición de catedrático universitario y consejero del gobernante supremo de su país.

- b) En respuesta a la *segunda gran pregunta o interrogante* formulada en mi página 373 (*¿Podrían las conciencias rectas haber encontrado en aquella época o encontrar en nuestros días, en los justos títulos vitorianos, argumentos para aprobar la conquista española de América en tanto que fenómeno histórico, tal como realmente se llevó a cabo?*), puedo afirmar, ya sin temor a equivocarme, que los numerosos y exigentes requisitos de validez teórica y de aplicabilidad práctica o concreta (sobre todo el requisito de la recta intención) establecidos por Francisco de Vitoria para los títulos legítimos históricamente relevantes o pertinentes en América (todos, menos el tercero, el cuarto y en gran medida el séptimo), aunados al hecho de que él mismo, en muchos casos, hace expresos pronunciamientos fácticos en contra de la legitimidad de la conquista declarando que dichos requisitos no se cumplieron en la práctica, y en otros casos deja las puertas abiertas de par en par para que la evidencia de los hechos históricos permita a las conciencias rectas una comprobación relativamente fácil del incumplimiento de tales requisitos, todo esto -repito- *hace prácticamente imposible que una conciencia verdaderamente recta y dotada de un cierto grado de agudeza haya encontrado en otras épocas o encuentre en nuestros días, en los justos títulos vi-*

torianos, argumentos para aprobar sinceramente la conquista y dominación de América por España en su dimensión real y concreta de fenómenos históricos, existencial e irreversiblemente consumados.

TRIGESIMOSEGUNDA: En contra de la corriente representada por el renombrado filósofo y vitorianista español Teófilo Urdánóz, demostré que Francisco de Vitoria, desde el punto mismo de partida de su Primera Relección de los Indios, abriga serias dudas sobre la justicia global de la conquista de América por España, por lo cual considero que la primera parte de mi hipótesis de trabajo ha quedado plenamente probada.

TRIGESIMOTERCERA: En contra de la corriente representada por el gran internacionalista y vitorianista mexicano Antonio Gómez Robledo, demostré que Francisco de Vitoria, en su Primera Relección de los Indios, sí hace pronunciamientos fácticos (y muchos) acerca de la legitimidad o ilegitimidad de la conquista de América por España, por lo cual considero que la segunda parte de mi hipótesis de trabajo ha quedado plenamente probada.

TRIGESIMOCUARTA: En contra de las corrientes representadas por Teófilo Urdánóz y por Antonio Gómez Robledo, demostré que prácticamente la totalidad de las declaraciones de facto o pronunciamientos fácticos hechos por Francisco de Vitoria en su Primera Relección de los Indios, fue en contra de la legitimidad de la conquista y/o dominación de América por España, por lo cual considero que la tercera parte de mi hipótesis de trabajo ha quedado plenamente probada.

TRIGESIMOQUINTA: En contra de las corrientes representadas por Teófilo Urdánóz y por Antonio Gómez Robledo, demostré que las palabras finales de la Primera Relección de los Indios de Francisco de Vitoria sólo pueden interpretarse en el sentido de una aceptación de la conquista como un hecho consumado, con

algunos efectos jurídicos específicamente condicionados y muy restringidos, y de ninguna manera como una justificación -ya sea en abstracto o en concreto- de la conquista y dominación de América por España, por lo cual considero que la cuarta y última parte de mi hipótesis de trabajo ha quedado plenamente probada.

TRIGESIMOSEXTA: El Encuentro de Dos Mundos, ocurrido en forma casual e inesperada hace exactamente cinco siglos, por desgracia tuvo mucho más de violento choque que de fraterno abrazo y produjo, en todos los ámbitos de la vida material y espiritual de ambos continentes, efectos tan imprevistos, de tanta magnitud y de tal complejidad que dieron lugar a un fenómeno histórico avasalladoramente abrumador e incontrolable que en muchos aspectos superó la capacidad de análisis y comprensión de las mentes más lúcidas y profundas de la época, entre ellas la de Vitoria. Tanto fue así, que ya conmemoramos el V Centenario de aquel enorme acontecimiento y todavía seguimos sin comprenderlo cabalmente, con una falta de objetividad que nos hace oscilar vacilantes entre los extremos de la celebración y el duelo, quizá porque somos demasiado parte de él. Definitivamente, aquel brutal encuentro no fue fácil para nadie, y si Francisco de Vitoria, a diferencia de tantos de sus contemporáneos, finalmente se salvó de perecer moralmente ahogado en aquel maremágnum de confusión, de noticias y opiniones contradictorias, de pasiones, de violencia, de prejuicios y de intereses encontrados, ello se debió a su formidable inteligencia, que indudablemente la tenía, pero más aún a su profundo sentido de la justicia y a su constante vocación para el amor. En mi modesta opinión, éstos son sus más genuinos timbres de gloria, y ésta es la principal lección que he sacado de mi quizás excesivamente larga y agobiadora pero al final de cuentas profundamente gratificante investigación recepcional.

TRIGESIMOSEPTIMA Y ULTIMA: Por todo lo anteriormente establecido, que he sintetizado en las conclusiones trigesimosegunda a trigesimoquinta, considero que *MI TESIS HA QUEDADO DEBIDA Y PLENAMENTE PROBADA.*

BIBLIOGRAFIA

PRIMERA PARTE:

CITAS DIRECTAS O INMEDIATAS (FUENTES DE PRIMERA MANO)*

- 1) ABBAGNANO, NICOLA: Diccionario de Filosofía (trad. del italiano por Alfredo N. Galletti); 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1974 (1180 páginas). 5
- 2) AGOSTINO IANNARONE, REGINALDO DI: Génesis del Pensamiento Colonial en Francisco de Vitoria; Introducción II a FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis o Libertad de los Indios (esta parte de la Introducción va de la pág. XXXI a la XLI). 375
- 3) ALCALÁ, MANUEL: Nota Preliminar a HERNAN CORTES: Cartas de Relación (esta Nota Preliminar va de la pág. VII a la XXIII). 333
- 4) ALIGHIERI, DANTE: Citado por mí en forma genérica. 439
- 5) AQUINAS, SANCTUS THOMAS (SANTO TOMÁS DE AQUINO): Summa Theologica; tertia editio, La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C.), Madrid, 1961-1965. Esta edición latina consta de cinco volúmenes: Vol. I: Prima Pars (1961); Vol. II: Prima Secundae (1962); Vol. III: Secunda Secundae (1963); Vol. IV: Tertia Pars (1964); y Vol. V: Supplementum et Indices (1965) (4632 páginas en total los cinco volúmenes). 66

ARISTÓTELES:

- 6) Categorías; en ARISTÓTELES: Tratados de Lógica (El Organon) (trad. del griego por Patricio de Azcárate; estudio introductivo, preámbulos a los tratados y notas al texto por Francisco Larroyo); 5a. ed., Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuantos...", no. 124), México, 1979 (LIV-

* La cifra que aparece al final de cada ficha bibliográfica indica la página de la tesis en que la obra o el autor en cuestión es citado por primera (o única) vez.

- 392 páginas. El Tratado de las Categorías va de la pág. 19 a la 46). 87
- 7) Ética Nicomaquea; en ARISTOTELES: Ética Nicomaquea * Política (versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo); 7a. ed., Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuantos..."), no. 70), México, 1977 (XXX-322 páginas. La Ética Nicomaquea va de la pág. 1 a la 152). 95
- 8) Política; en ARISTOTELES: Ética Nicomaquea * Política (*supra*) (la Política va de la pág. 153 a la 319). 200
- 9) BADENES GASSET, RAMÓN: Metodología del Derecho; s.n. de ed., Bosch, Barcelona, 1959. CXIV
- 10) BALBUENA, BERNARDO DE: La Grandeza Mexicana; en Gran Colección de la Literatura Mexicana (Clásicos de la Literatura Mexicana); La Literatura de la Colonia (presentación de María Dolores Bravo); 2a. ed., Editorial Patria-PROMEXA, México, 1991 (VIII-892 páginas. La obra de Balbuena va de la pág. 267 a la 332). 350
- 11) BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, AGUSTÍN: Filosofía del Derecho Internacional. Iusfilosofía y Politología de la Sociedad Mundial; 2a. ed., Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM (Serie H: Estudios de Derecho Internacional Público, no. 11), México, 1989 (XXII-400 páginas). 229
- 12) BELTRÁN DE HEREDIA, VICENTE: Personalidad del Maestro Francisco de Vitoria y Transcendencia de su Obra Doctrinal; Introducción I a FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis o Libertad de los Indios (esta parte de la Introducción va de la pág. XIII a la XXIX). 276
- 13) BERKELEY, GEORGE: Citado por mí en forma genérica. 155
BIBLIA: Ver SAGRADA BIBLIA.
- 14) CASAS, FRAY BARTOLOMÉ DE LAS: Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias (Nota Preliminar por el Lic. F.G. de Cosío); s.n. de ed., Secretaría de Obras y Servicios del Departamento del Distrito Federal (Colección METROPOLITANA, no. 36), México, 1974 (120 páginas). 116
- 15) CASO, ANTONIO: Citado por mí en forma genérica. 48
- 16) CEPEDA NERI, ALVARO: Reseña de El Otro Kelsen (Oscar Correas, compilador), editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, 1990; en La Jornada Semanal

(suplemento cultural dominical del diario La Jornada); DEMOS, Desarrollo de Medios, S.A. de C.V., México, nueva época, no. 77, domingo 2 de diciembre de 1990. CXV

- 17) CERVANTES DE SALAZAR, FRANCISCO: México en 1554 (trad. del latín por Joaquín García Icazbalceta, 1875); en Gran Colección de la Literatura Mexicana (Clásicos de la Literatura Mexicana); La Literatura de la Colonia (presentación de María Dolores Bravo); 2a. ed., Editorial Patria-PROMEXA, México, 1991 (VIII-892 páginas). La obra de Cervantes de Salazar va de la pág. 1 a la 66). 351

CICERO, MARGUS TULLIUS (MARCO TULIO CICERÓN):

- 18) De Legibus; en Cicero in Twenty-Eight Volumes, Vol. XVI (De Re Publica, De Legibus); 8a. reimpr. de la 1a. ed., William Heinemann (The Loeb Classical Library), Londres, 1977 (533 páginas; 224 páginas el Tratado De Legibus). 15

- 19) Pro T. Annio Milone Oratio; en CICERO: The Speeches, with an English Translation; William Heinemann (The Loeb Classical Library), Londres, 1931. 14

- 20) COPLESTON, F.C.: El Pensamiento de Santo Tomás (trad. del inglés por Elsa Cecilia Frost); 1a. reimpr. (1969) de la 1a. ed. (1960), Fondo de Cultura Económica (Breviarios, no. 154), México (300 páginas). 61

- 21) CORONA NÚÑEZ, JOSÉ: Artículo "México Tenochtitlan"; en el T. 8 de la Enciclopedia de México (José Rogelio Alvarez, Director); 3a. ed., Enciclopedia de México, S.A., México, 1978 (614 páginas el Tomo 8). 329

- 22) CORTÉS, HERNÁN: Cartas de Relación (con una Nota Preliminar de Manuel Alcalá); s.n. de ed. (de hecho es la primera), Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuantos...", no. 7), México, 1960 (XXIV-272 páginas). 333, 335, 344, 349

- 23) COSÍO, F.G. DE: Nota Preliminar a FRAY BARTOLOME DE LAS CASAS: Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias. 115

DANTE: Ver ALIGHIERI, DANTE.

DE COSÍO, F.G.: Ver COSIO, F.G. DE.

DE HEREDIA, VICENTE BELTRÁN: Ver BELTRAN DE HEREDIA, VICENTE.

DE LAS CASAS, FRAY BARTOLOMÉ: Ver CASAS, FR. BARTOLOME DE LAS.

DE LA REVILLA, MANUEL: Ver REVILLA, MANUEL DE LA.

DEL PEROJO, JOSÉ: Ver PEROJO, JOSE DEL.

DEL RÍO, EDUARDO: Ver RIO, EDUARDO DEL ("RIUS").

- 24) DEL VECCHIO, GIORGIO: Filosofía del Derecho (traducción de la cuarta edición italiana por Luis Recaséns Siches. Edición conjunta con LUIS RECASENS SICHES: Estudios de Filosofía del Derecho); 3a. ed., Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana (UTEHA), México, 1946. La edición consta de dos tomos: Tomo I: Parte Sistemática (XL-720 páginas); Tomo II: Parte Histórica (XII-800 páginas). 43

D'ENTRÈVES, A.P.:

- 25) Derecho Natural (traducción de la primera edición inglesa por M. Hurtado Bautista); 1a. ed., Aguilar (Biblioteca de Iniciación Jurídica), Madrid, 1972 (265 páginas, más XVI de la Advertencia Preliminar, escrita por el propio D'Entrèves para la edición española). CXII
- 26) Dos Cuestiones en Torno al Derecho (conferencia pronunciada en la Universidad de Yale en diciembre de 1961, posteriormente publicada en "Existenz und Ordnung", Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag, V. Klostermann, Francfort, 1962); en A.P. D'ENTRÈVES: Derecho Natural (Ensayos Adicionales) (17 páginas este ensayo). CXVIII

DESIDERIO ERASMO DE ROTTERDAM: Ver ERASMO DE ROTTERDAM, D.

DE VITORIA, FRANCISCO: Ver VITORIA, FRANCISCO DE.

DI AGOSTINO IANNARONE, R.: Ver AGOSTINO IANNARONE, R. DI.

- 27) DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL: Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España (introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas); 2a. ed., Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuantos...", no. 5), México, 1962 (XXXIII-650 páginas). 307
- 28) Diccionario Enciclopédico Espasa; 8a. ed. (totalmente renovada, con versiones de la mayoría de las voces en francés, inglés, italiano y alemán, y sus etimologías), Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1979. La obra consta de 24 tomos. T. 7 (VIII-448 páginas); T. 22 (VIII-446 páginas, de la 449 a la 894, pues su paginación viene continuada de la del T. 21). 378, 130
- 29) Enciclopedia de México, en 12 tomos (José Rogelio Álvarez, Director); ediciones 3a. (tomos 4 a 12) y 4a. (tomos 1 a 3), Enciclopedia de México, S.A., México, 1978. T. 3 (632 páginas), T. 7 (598 páginas) y T. 8 (614 páginas). 336, 329

- 30) ERASMO DE ROTTERDAM, DESIDERIO: Elogio de la Locura (sin datos de traducción); 3a. ed., Editores Mexicanos Unidos, México, 1990 (136 páginas). 30
- 31) ESLAVA GALÁN, JUAN: El Enigma de Colón y los Descubrimientos de América; Editorial Planeta (Colección Memoria de la Historia), Barcelona, 1992; 1a. reimpr., Editorial Planeta Mexicana, México, noviembre de 1992 (248 páginas). 552
- 32) ESQUIVEL OBREGÓN, TORIBIO: Hernán Cortés y el Derecho Internacional en el Siglo XVI (conferencias sustentadas en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística los días 16, 23 y 30 de enero de 1934, publicadas originalmente por Editorial "Polis", México, 1934); 2a. ed., Editorial Porrúa (edición conjunta con SILVIO ZAVALA: Hernán Cortés ante la Justificación de su Conquista), México, 1985 (XIV-160 páginas; la obra de Esquivel Obregón va de la pag. 3 a la 118). 123
- 33) FRAILE, GUILLERMO: Historia de la Filosofía Española. Desde la Época Romana hasta Fines del Siglo XVII (edición revisada y ultimada por Teófilo Urdániz, O.P.); s.n. de ed. (de hecho es la primera: obra póstuma), La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C.), Madrid, 1971 (XII-420 páginas). 132
El segundo volumen de esta obra (Desde la Ilustración), no citado en mi tesis, apareció en 1972.
- 34) FRAILE, GUILLERMO / URDÁNOZ, TEÓFILO: Historia de la Filosofía; La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C.), Madrid. La obra, que consta de 5 tomos en 6 volúmenes, fue escrita por el P. Guillermo Fraile hasta el Tomo III, y los Tomos IV y V fueron escritos por el P. Teófilo Urdániz. Tomo I (Grecia y Roma; 4a. ed., corregida y actualizada por Teófilo Urdániz, 1976); Tomo II-1 (El Cristianismo y la Filosofía Patristica. Primera Escolástica; 3a. ed., actualizada por Teófilo Urdániz, 1975); Tomo II-2 (Filosofía Judía y Musulmana. Alta Escolástica: Desarrollo y Decadencia; 3a. ed., actualizada por Teófilo Urdániz, 1975); Tomo III (Del Humanismo a la Ilustración: Siglos XV-XVIII; s.n. de ed., pero de hecho es la primera, 1966); Tomo IV (Siglo XIX: Kant, Idealismo y Espiritualismo; s.n. de ed., pero de hecho es la primera, 1975); y Tomo V (Siglo XIX: Socialismo, Materialismo y Positivismo. Kierkegaard y Nietzsche; s.n. de ed., pero de hecho es la primera, 1975) (4563 páginas en total los seis volúmenes). 5
- 35) FRIEDRICH, CARL JOACHIM: La Filosofía del Derecho (traducción del alemán, ampliada con adiciones del autor, por Margarita Alvarez Franco); 1a. reimpr. (1969) de la 1a. ed. en español (1964), Fondo de Cultura Económica (Breviarios, no. 179), México (448 páginas). 60

- 36) FRONVAL, GEORGE: La Fabulosa Historia del Lejano Oeste (documentación gráfica y fotográfica del autor; dibujos de Louis Murtin; traducción por Jaime Caicedo de la obra original francesa La Fantastique Épopée du Far West, Dargaud Editeur, Paris, 1969-1973); Librería Editorial Argos, Barcelona; Tomo I (1a. ed., noviembre de 1973, 128 páginas); Tomo II (1a. ed., abril de 1974, 130 páginas). 562
- 37) GARCÍA CAMARERO, ERNESTO Y ENRIQUE (compiladores): La Polémica de la Ciencia Española (introducción, selección y notas de Ernesto y Enrique García Camarero); s.n. de ed., Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, Sección Clásicos), Madrid, 1970 (558 páginas). 135
- 38) GARIBAY K., ANGEL MARÍA: Introducción a Antígona; en SOFOCLES: Las Siete Tragedias (2 páginas esta Introducción). 7
- 39) GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra (con una Introducción de Antonio Gómez Robledo, del Colegio Nacional; se reproduce el texto de Francisco de Vitoria, traducido por el P. Teófilo Urdániz, O.P., con la autorización de La Editorial Católica, S.A., de Madrid, y publicado en la Biblioteca de Autores Cristianos); 1a. ed., Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuantos...", no. 261), México, 1974 (XC-104 páginas). 236

GONZÁLEZ URIBE, HÉCTOR:

- 40) El Tema del Hombre como Preocupación Central de la Filosofía Jurídica y Social de Nuestros Días; en HÉCTOR GONZALEZ URIBE: Hombre y Estado. Estudios Político-Constitucionales; 1a. ed., Editorial Porrúa, México, 1988 (VIII-376 páginas). 174
- 41) Prólogo a AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE: Filosofía del Derecho Internacional. Iusfilosofía y Politosofía de la Sociedad Mundial. 232

HEREDIA, VICENTE BELTRÁN DE: Ver BELTRAN DE HEREDIA, VICENTE.

- 42) HIRSCHBERGER, JOHANNES: Historia de la Filosofía (traducción del alemán por Luis Martínez Gómez, S.J., sobre la primera edición original alemana de Geschichte der Philosophie por Johannes Hirschberger, publicada en 1949-1952 por Editorial Herder y Cía., de Friburgo de Brisgovia, Alemania); Editorial Herder, Barcelona. La obra consta de 2 tomos: Tomo I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento; 4a. reimpr. (1964) de la 1a. ed. (1954); Tomo II: Edad Moderna, Edad Contemporánea; 4a. reimpr. (1965) de la 1a. ed. (1956) (1082 páginas en total los dos tomos). 145, 166
- 43) JIMÉNEZ, ALBERTO: Historia de la Universidad Española; s.n. de ed., Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades), Madrid, 1971 (522 páginas). Este libro consta de

tres partes, correspondientes a tres obras del maestro Jiménez que nunca se habían editado juntas, a saber: Primera Parte: La Ciudad del Estudio (La Universidad Española Medieval); Segunda Parte: Selección y Reforma (La Universidad Renacentista Española); Tercera Parte: Ocaso y Restauración (La Universidad Española Moderna). 136

KELSEN, HANS:

- 44) Teoría Pura del Derecho. Introducción a la Ciencia del Derecho (traducción de la edición francesa de 1953 por Moisés Nilve; la mencionada edición francesa fue revisada por el propio Kelsen); 10a. ed., Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), Buenos Aires, 1971 (245 páginas). CXVI
- 45) La Idea del Derecho Natural (trad. del alemán por Francisco Ayala); en HANS KELSEN: La Idea del Derecho Natural y Otros Ensayos (traducciones de Francisco Ayala, Luis Legaz y Lacambra, Eduardo A. Coghlan, Guillermo García Máynez y Constantino Ramos); s.n. de ed., Editora Nacional, México, 1974 (304 páginas). CXVI
- 46) KEYES, CLINTON WALKER: Introduction to the De Re Publica; en Cicero in Twenty-Eight Volumes, Vol. XVI (De Re Publica, De Legibus); 8a. reimpr. de la 1a. ed., William Heinemann (The Loeb Classical Library), Londres, 1977 (533 páginas; 10 páginas esta Introducción). 14
- 47) KUBLER, GEORGE: Arquitectura Mexicana del Siglo XVI (trad. del inglés por Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Angel de Quevedo; revisado por Víctor Adib y Marco Antonio Pulido; coordinación del Arq. Carlos Flores Marini); 1a. reimpr. (1984) de la 1a. ed. (1983), Fondo de Cultura Económica, México (688 páginas). 349
- 48) KURI BREÑA, DANIEL: La Filosofía del Derecho en la Antigüedad Cristiana. Una Curva del Pensamiento Filosófico; 3a. ed., UNAM (Manuales Universitarios), México, 1968 (80 páginas). 47
- 49) LACTANTIUS, LUCIUS CAECILIUS FIRMIANUS (LACTANCIO): Divinarum Institutionum Libri VII; Lib. VI, Cap. VIII; en J.P. MIGNE (editor): Patrologiae Cursus Completus (serie de Padres Latinos), T. VI. 12

La Polémica de la Ciencia Española: Ver GARCIA CAMARERO, ERNESTO Y ENRIQUE.

LAS CASAS, FRAY BARTOLOMÉ DE: Ver CASAS, FR. BARTOLOME DE LAS.

- 50) LECLERCQ, JACQUES: Derechos y Deberes del Hombre según el Derecho Natural (versión castellana por Alejandro Ros, de la obra de Jacques Leclercq Leçons de droit naturel, IV, Les droits et devoirs individuels, publicada por Maison d'Édi-

tions Ad. Wesmael-Charlier, Namur, Bélgica, 1955); s.n. de ed., Editorial Herder (Biblioteca Herder, Sección de Ciencias Sociales, Vol. 61), Barcelona, 1965 (480 páginas). 21

- 51) LEGAZ LACAMBRA, LUIS: Filosofía del Derecho; s.n. de ed., Bosch Casa Editorial, Barcelona, 1953 (692 páginas). CXXII

LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO:

- 52) Proyecto Líderes; s.n. de ed., Asociación para el Progreso de las Ciencias Humanas, Madrid, 1987. Tomo I: El Secuestro del Lenguaje. Tácticas de Manipulación del Hombre (464 páginas); Tomo II: Vértigo y Extasis. Bases para una Vida Creativa (404 páginas). 173
- 53) Curso de Actualización para Maestros impartido en la Universidad Anáhuac (Huixquilucan, Edo. de México), julio-agosto de 1989; citado por mí de memoria. 173, 514
- 54) MACAZAGA ORDOÑO, CÉSAR: Diccionario de la Lengua Náhuatl, con términos, expresiones e inflexiones verbales de la Granática ("Arte de la Lengua Mexicana", edición abreviada de 1754 por Ignacio de Paredes, S.J.) del jesuita florentino, radicado en Tepotzotlán, Horacio Carochí (Orazio Carocci, 1579-1662), enriquecido con anotaciones e iconografía de códices y piezas arqueológicas; 1a. ed., Editorial Innovación, México, 1979 (122 páginas). 329
- 55) MACHADO, LUIS ALBERTO: La Revolución de la Inteligencia; 1a. ed. mexicana, Ariel-Seix Barral (Biblioteca Breve de Bolsillo/Libros de Enlace, no. 131), México, 1976 (156 páginas). 2
- 56) MARTÍNEZ GÓMEZ, LUIS: Bosquejo de Historia de la Filosofía Española; Apéndice I a JOHANNES HIRSCHBERGER: Historia de la Filosofía, T. I (este Apéndice comprende 60 páginas, de la 425 a la 484). 145
- 57) MATEO (SAN): Evangelio; en Sagrada Biblia, traducciones Bover-Cantera y Nácar-Colunga. 66

MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO:

- 58) "Mr. Masson, Redivivo"; en Revista Europea, T. 8, no. 127, 30 de julio de 1876; en ERNESTO Y ENRIQUE GARCIA CAMARERO (compiladores): La Polémica de la Ciencia Española. 135
- 59) "Mr. Masson, Redimuerto"; en Revista Europea, T. 8, no. 135, 24 de septiembre de 1876; en ERNESTO Y ENRIQUE GARCIA CAMARERO (compiladores): La Polémica de la Ciencia Española. 135
- 60) MESSNER, JOHANNES: Ética Social, Política y Económica a la Luz del Derecho Natural (trad. del alemán por José Luis Barrios Sevilla, José María Rodríguez Paniagua y Juan Enrique

Díez); s.n. de ed., Ediciones Rialp (Manuales de la Biblioteca del Pensamiento Actual), Madrid, 1967 (1575 páginas). CXXI

- 61) MIGNE, JACQUES PAUL (editor): Patrologiae Cursus Completus (serie de Padres Latinos); Sirou, París, 1844, T. VI. 12
- 62) Números (Libro de los): en Sagrada Biblia (traducción Nácar-Colunga). 97
- 63) PEROJO, JOSÉ DEL: "La Ciencia Española bajo la Inquisición"; en Revista Contemporánea, 15 de abril de 1877; en ERNESTO Y ENRIQUE GARCÍA CAMARERO (compiladores): La Polémica de la Ciencia Española. 135
- Polémica de la Ciencia Española (La): Ver GARCÍA CAMARERO, ERNESTO Y ENRIQUE (compiladores).
- 64) PRECIADO HERNÁNDEZ, RAFAEL: Lecciones de Filosofía del Derecho; 6a. ed., Editorial Jus, México, 1970 (283 páginas). CXIX
- 65) RABASA, EMILIO: La Evolución Histórica de México (reproducción facsimilar de la edición de 1920, publicada por la Librería de la Vda. de Ch. Bouret, París-México); 4a. ed. (con Prólogo de Diego Valadés), Coordinación de Humanidades de la UNAM-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa (Biblioteca Mexicana de Escritores Políticos), México, 1986 (IX-364 páginas). 125
- 66) REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de la Lengua Española; 19a. ed., Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1970 (reimpresión de 1978) (XXX-1428 páginas). 105

RECASÉNS SICHES, LUIS:

- 67) Direcciones Contemporáneas del Pensamiento Jurídico (La Filosofía del Derecho en el Siglo XX) (editado por primera vez en 1929, en España, por la Editorial Labor); reimpresión, Editora Nacional, México, 1974 (238 páginas). 159
- 68) Estudios de Filosofía del Derecho (edición conjunta con GIORGIO DEL VECCHIO: Filosofía del Derecho); 3a. ed. (reelaborada y muy aumentada), Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana (UTEHA), México, 1946. La edición consta de dos tomos: Tomo I: Parte Sistemática (XL-720 páginas); Tomo II: Parte Histórica, con un extenso Apéndice sobre El Pensamiento en Hispano-América (XII-800 páginas). 79
- 69) Introducción al Estudio del Derecho; 6a. ed., Editorial Porrúa, México, 1981 (XX-360 páginas). CXIX
- 70) La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez, con un Estudio Previo sobre sus Antecedentes en la Patrística

y en la Escolástica; 2a.ed., corregida y aumentada (la primera edición fue hecha por la Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1927), Editorial Jus, México, 1947 (224 páginas). 60

REVILLA, MANUEL DE LA:

- 71) "Revista Crítica"; en Revista Contemporánea, T. I, 30 de mayo de 1876; en ERNESTO Y ENRIQUE GARCIA CAMARERO (compiladores): La Polémica de la Ciencia Española. 135
- 72) "La Filosofía Española"; en Revista Contemporánea, 15 de agosto de 1876; en ERNESTO Y ENRIQUE GARCIA CAMARERO (compiladores): La Polémica de la Ciencia Española. 135

Revista Contemporánea: Ver PEROJO, JOSE DEL; y REVILLA, MANUEL DE LA.

Revista Europea: Ver MENENDEZ Y PELAYO, MARCELINO.

- 73) RÍO, EDUARDO DEL ("RIUS"): Citado por mí de memoria, en forma genérica. 112

"RIUS": Ver RIO, EDUARDO DEL.

ROTTERDAM, ERASMO DE: Ver ERASMO DE ROTTERDAM, DESIDERIO.

Sagrada Biblia:

- 74) Traducción Bover-Cantera: Versión crítica sobre los textos hebreo y griego por el P. José María Bover, S.I. y Francisco Cantera Burgos; 6a. ed. (notablemente corregida y mejorada en el Antiguo Testamento; revisada en el Nuevo por el P. Félix Puzo, S.I.), La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C.), Madrid, 1961 (XII-1498 páginas). 66
- 75) Traducción Nácar-Colunga: Primera versión directa de las lenguas originales -hebraea y griega- al castellano, por el Pbro. Eloiño Nácar Fuster y el P. Alberto Colunga, O.P.; 15a. ed., La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C.), Madrid, 1964 (XLIV-1325 páginas). 66
- 76) Salmos (Libro de los): en Sagrada Biblia (traducciones Bover-Cantera y Nácar-Colunga). 96, 97
- 77) SCHÖKEL, LUIS ALONSO: Historia de la Literatura Griega y Latina; 6a. ed., Editorial "Sal Terrae" (Bibliotheca Comillensis, Serie Humanística), Santander, 1962 (VIII-236 páginas). 98
- 78) SEPÚLVEDA, CÉSAR: Curso de Derecho Internacional Público; 4a. ed., Editorial Porrúa, México, 1971 (XXIV-512 páginas). 111
- 79) SÓFOCLES: Antígona; en SOFOCLES: Las Siete Tragedias (versión

directa del griego con una introducción de Angel María Garibay K.); 2a. ed., Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuantos..."; no. 14), México, 1963 (223 páginas; 20 páginas la tragedia "Antígona"). 6

- 80) TERÁN, JUAN MANUEL: "Libertad, Legitimidad y Legalidad"; en Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia de la Universidad Nacional Autónoma de México; T. X, no. 38, México, abril-junio de 1948 (254 páginas). CX

TOMÁS DE AQUINO (SANTO): Ver AQUINAS, SANCTUS THOMAS.

- 81) TRUYOL Y SERRA, ANTONIO: Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado; Biblioteca de la Revista de Occidente (Sección de Política y Sociología, nos. 11 y 12), Madrid. La obra consta de dos volúmenes: Vol. I: De los Orígenes a la Baja Edad Media; 5a. ed., 1976 (424 páginas); Vol. II: Del Renacimiento a Kant; s.n. de ed., 1976 (XX-340 páginas). 36, 132

URDÁNOZ, TEÓFILO:

- 82) Síntesis Teológico-Jurídica de la Doctrina de Vitoria; Introducción III a FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis o Libertad de los Indios (esta parte de la Introducción va de la pág. XLIII a la CXLII). 250

- 83) Ver FRAILE, GUILLERMO / URDANOZ, TEOFILO: Historia de la Filosofía. 164

VECCHIO, GIORGIO DEL: Ver DEL VECCHIO, GIORGIO.

VILLORO TORANZO, MIGUEL:

- 84) Introducción al Estudio del Derecho; 5a. ed., Editorial Porrúa, México, 1982 (XXIV-488 páginas). 32

- 85) Lecciones de Filosofía del Derecho. El Proceso de la Razón y el Derecho; 1a. ed., Editorial Porrúa, México, 1973 (XXVIII-540 páginas). 12, 142

VITORIA, FRANCISCO DE:

- 86) Relectio de Indis Prior; en FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis o Libertad de los Indios (edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y José M. Pérez Prendes; estudios de introducción por Vicente Beltrán de Heredia, Reginaldo di Agostino Iannarone, Teófilo Urdániz, Antonio Truyol y Luciano Pereña; traducción castellana basada en las de Luis Alonso Getino, Jaime Torrubiano Ripoll, Marqués de Oliván y Teófilo Urdániz, revisada por Luciano Pereña, José M. Pérez Prendes y Angel Sánchez de la Torre); s.n. de ed. (de hecho es la primera), Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Corpus Hispanorum de Pace, editado bajo la dirección de Luciano Pereña, Vol. V), Madrid, 1967 (CXCII-240 páginas). 234

- 87) Primera Relección de los Indios ("De los Indios Recientemente Descubiertos"); en FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra (con una Introducción de Antonio Gómez Robledo, del Colegio Nacional; se reproduce el texto de Francisco de Vitoria, traducido por el P. Teófilo Urdániz, O.P., con la autorización de La Editorial Católica, S.A., de Madrid, y publicado en la Biblioteca de Autores Cristianos); 1a. ed., Editorial Porrúa (Colección "Sepan Cuantos...", no. 261), México, 1974 (XC-104 páginas; la Primera Relección de los Indios va de la pág. 22 a la 72). 295
- 88) Fragmentum de Temperantia; en FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis o Libertad de los Indios (el discutido Fragmento de la Relección de la Templanza aparece arbitrariamente en esta edición como Segunda Parte de la Primera Relección de los Indios, y va de la pág. 100 a la 116). 274
- 89) Carta al P. Miguel de Arcos sobre Negocios de Indias; Salamanca, 8 de noviembre de 1524; Apéndice I a FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis o Libertad de los Indios (este Apéndice va de la pág. 137 a la 139). 531
- 90) ZAVALA, SILVIO: Hernán Cortés ante la Justificación de su Conquista (originalmente publicado en la Revista de Historia de América, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, no. 92, México, julio-diciembre de 1981, págs. 49-68); 2a. ed., Editorial Porrúa (edición conjunta con TORIBIO ESQUIVEL OBREGON: Hernán Cortés y el Derecho Internacional en el Siglo XVI), México, 1985 (XIV-160 páginas; la obra de Zavala va de la pág. 119 a la 150). 128

BIBLIOGRAFIA

SEGUNDA PARTE: CITAS INDIRECTAS O MEDIATAS (FUENTES DE SEGUNDA MANO)*

AGUSTÍN DE HIPONA (SAN):

- 1) De Civitate Dei (La Ciudad de Dios):
 - a) Citado por GIORGIO DEL VECCHIO: Filosofía del Derecho, T. II. 58
 - b) Citado por CARL JOACHIM FRIEDRICH: La Filosofía del Derecho. 60
 - c) Citado por LUIS RECASENS SICHES: La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez, con un Estudio Previo sobre sus Antecedentes en la Patrística y en la Escolástica. 60
 - d) Citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 294
- 2) De Libero Arbitrio (Del Libre Albedrío):
 - a) Citado por LUIS RECASENS SICHES: La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez... 60
 - b) Citado por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica. 66
- 3) De Sermone Domini Monte (Del Sermón del Señor en la Montaña): Citado por LUIS RECASENS SICHES: La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez... 60
- 4) De Spiritu et Littera (Del Espíritu y la Letra): Citado por LUIS RECASENS SICHES: La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez... 60
- 5) De Vera Religione (De la Religión Verdadera): Citado por LUIS RECASENS SICHES: La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez... 60
- 6) Sermo VIII (Sermón 8): Citado por LUIS RECASENS SICHES: La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez... 60
- 7) ALEJANDRO VI (PAPA): Bula Inter Caetera del 4 de mayo de 1493; citado por CESAR SEPULVEDA: Curso de Derecho Internacional Público. 113

*La cifra que aparece al final de cada ficha bibliográfica indica la página de la tesis en que la obra o el autor en cuestión es citado por primera (o única) vez.

- 8) ALONSO GETINO, LUIS: citado en forma genérica por ANTONIO GOMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. Muy probablemente la obra del P. Alonso Getino citada por Gómez Robledo es El Maestro Fray Francisco de Vitoria, Madrid, 1930. 276
- 9) ALLARD, PAUL: Les Esclaves Chrétiens, París, 1876; citado por JACQUES LECLERCQ: Derechos y Deberes del Hombre según el Derecho Natural. 28
- 10) AMBROSIO DE MILÁN (SAN): citado en forma genérica por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. Según el editor, Vitoria cita la Carta LXI, de Ambrosio a Teodosio Emperador. 294

ANTICENTENARIO: Ver MOVIMIENTO ANTICENTENARIO.

11) ANTIFÓN DE ATENAS:

- a) Citado en forma genérica por NICOLA ABBAGNANO: Diccionario de Filosofía. 5
- b) Citado en forma genérica por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. I. 5

ANTONINO DE FLORENCIA (SAN): Ver FLORENCIA, ANTONINO DE.

- 12) APPUHN, CHARLES: Traducción al francés y notas a M.T. CICÉRON: De la République. Des Lois (edición bilingüe), Classiques Garnier, París, 1954; citado por MIGUEL VILLORO TORANZO: Lecciones de Filosofía del Derecho. El Proceso de la Razon y el Derecho. 12

AQUINO, TOMÁS DE (SANTO):

- 13) De Regimine Principum (Del Gobierno de los Príncipes), también conocido como De Rege et Regno (Del Rey y el Reino):
- a) Citado por LUIS RECASENS SICHES: La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez... 72
- b) Citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 294
- 14) In X Libros Ethicorum ad Nichomacum Commentarium (Comentario a los Diez Libros de la Ética Nicomaquea): citado por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. II-2. 105
- 15) In XII Libros Metaphysicorum Commentarium (Comentario a los Doce Libros de la Metafísica): citado por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. II-2. 106
- 16) In Libros de Caelo et Mundo Commentarium (Comentario a los Libros del Cielo y el Mundo): citado por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. II-2. 105

- 17) In Librum Boetii de Trinitate Commentarium (Comentario al Libro de la Trinidad de Boecio): citado por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. II-2. 105
- 18) Quodlibetum III: citado por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. II-2. 105
- 19) Quodlibetum IV: citado por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. II-2. 105
- 20) Scriptum super Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi (Escrito sobre los Cuatro Libros de las Sentencias del Maestro Pedro Lombardo, comúnmente conocido como Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo), Comentario al Libro II:
- a) Citado por LUIS RECASENS SICHES: La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez... 72
 - b) Citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 395
- 21) Summa Theologica (Suma Teológica):
- a) Citado por REGINALDO DI AGOSTINO IANNARONE: Génesis del Pensamiento Colonial en Francisco de Vitoria. 377
 - b) Citado por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. II-2. 105
 - c) Citado por ANTONIO GOMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 269
 - d) Citado por LUIS RECASENS SICHES: La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez... 72
 - e) Citado por MIGUEL VILORO TORANZO: Introducción al Estudio del Derecho. 81
- 22) Citado en forma genérica por GIORGIO DEL VECCHIO: Filosofía del Derecho, T. II. 64

ARCHIEPISCOPUS FLORENTINUS: Ver FLORENCIA, ANTONINO DE.

ARISTÓTELES:

- 23) Categorías; citado por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, I-II. 87
- 24) Ética Nicomaquea:
- a) Citado por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, I-II. 95
 - b) Citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 393
- 25) Política:
- a) Citado por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, I-II, II-II. 199, 205

- b) Citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 358
- 26) Citado en forma genérica por:
- a) NICOLA ABBAGNANO: Diccionario de Filosofía. 9
- b) GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. I. 9
- 27) ARNIM, HANS VON: Stoicorum Veterum Fragmenta (Fragmentos de los Estoicos Antiguos); Teubner, Leipzig, 1903-1905, 1924. Vol. I: Zenón y Discípulos (1905); Vol. II: Crisipo: Lógica y Física (1903); Vol. III: Crisipo: Moral. Sucesores de Crisipo (1903); Vol. IV: Índices (M. Adler, 1924). Citado por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. I. 10
- ARZOBISPO DE FLORENCIA (EL): Ver FLORENCIA, ANTONINO DE.
- AUGUSTINUS, AURELIUS: Ver AGUSTIN DE HIPONA (SAN).
- AURELIUS AUGUSTINUS: Ver AGUSTIN DE HIPONA (SAN).
- 28) AUSTIN, JOHN: The Province of Jurisprudence Determined, 1832; citado por JOHANNES MESSNER: Ética Social, Política y Económica a la Luz del Derecho Natural. CXXI
- 29) BACON, FRANCIS: citado en forma genérica por MIGUEL VILLORO TORANZO: Lecciones de Filosofía del Derecho... 157
- 30) BALBUENA, BERNARDO DE: La Grandeza Mexicana; citado por MANUEL ALCALA: Nota Preliminar a HERNAN CORTES: Cartas de Relación. 349
- 31) BELARMINO, ROBERTO (SAN): citado en forma genérica por ANTONIO GOMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 241
- 32) BELTRÁN DE HEREDIA, VICENTE: citado en forma genérica por ANTONIO GOMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 276, 287
- 33) BERKELEY, GEORGE: citado en forma genérica por MIGUEL VILLORO TORANZO: Lecciones de Filosofía del Derecho... 157
- 34) BERNARDO DE CLARAVAL (SAN): citado en forma genérica por el Diccionario Enciclopédico Espasa, T. 7, art. Concepción. 378
- BORJA (o BORGIA), RODRIGO DE: Ver ALEJANDRO VI.
- 35) BRANDI, K.: citado en forma genérica por ANTONIO TRUYOL Y SERRA: Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, Vol. II. 461

- 36) BRÉHIER, E.: citado en forma genérica por ANTONIO TRUYOL Y SERRA: Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, Vol. I. 37
- 37) BRUNO, GIORDANO: citado en forma genérica por MIGUEL VILLORO TORANZO: Lecciones de Filosofía del Derecho... 149
- 38) CARLOS V: Carta al Prior del Convento de San Esteban de Salamanca, reprendiendo a los religiosos (entre ellos principalmente Francisco de Vitoria) que habían osado discutir su soberano derecho a las Indias y la autoridad del Sumo Pontífice; Madrid, 19 (o 10) de noviembre de 1539; citado por ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 454
- 39) CARRO, VENANCIO D.: La Teología y los Teólogos-Juristas Españoles ante la Conquista de América; citado por ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 428
- CASAS, FRAY BARTOLOMÉ DE LAS:
- 40) Ultimo Memorial presentado ante el Real Consejo de Indias, hacia 1562 ó 1563; en JOAQUIN GARCIA ICAZBALCETA: Colección de Documentos para la Historia de México, México, 1866, T. II; citado por F.G. DE COSÍO: Nota Preliminar a FRAY BARTOLOME DE LAS CASAS. Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias. 118
- 41) Treinta Propositiones Muy Jurídicas; citado por ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 266
- 42) CAYETANO (TOMÁS DE VIO): Comentario a la Ila. IIae. de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino:
- a) Citado por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. II-2. 105
- b) Citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 291
- 43) CERVANTES DE SALAZAR, FRANCISCO: México en 1554; citado por GEORGE KUBLER: Arquitectura Mexicana del Siglo XVI. 350
- 44) CERVANTES SAAVEDRA, MIGUEL DE: citado en forma genérica por ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 550

CICERÓN, MARCO TULIO:

- 45) De Inventione Rhetorica; citado por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, I-II. 98

- 46) De Officiis (De los Deberes); citado por MIGUEL VILLORO TORANZO: Introducción al Estudio del Derecho. 33
- 47) De Republica, o De Re Publica (De la República o Del Estado):
- Lib. III; citado por LACTANCIO (LUCIUS CAECILIUS FIRMIANUS LACTANTIUS): Divinarum Institutionum Libri VII, Lib. VI, Cap. VIII; en J.P. MIGNÉ (editor): Patrologiae Cursus Completus (serie de Padres Latinos), T. VI. 12
 - III, 22; en M.T. CICÉRON: De la République. Des Lois (edición bilingüe; traducción al francés y notas por Charles Appuhn); Classiques Garnier, París, 1954; citado por MIGUEL VILLORO TORANZO: Lecciones de Filosofía del Derecho... 12
- 48) Citado en forma genérica por:
- GIORGIO DEL VECCHIO: Filosofía del Derecho, T. II. 50
 - CARL JOACHIM FRIEDRICH: La Filosofía del Derecho. 185

CITIO (o KITION), ZENON DE: Ver ZENON DE CITIO (o KITION).

CLARAVAL, BERNARDO DE: Ver BERNARDO DE CLARAVAL (SAN).

- 49) Código Borgia; citado por JOSE CORONA NUNEZ: Artículo "México-Tenochtitlan", en Enciclopedia de México, T. 8. 329
- 50) COPÉRNICO, NICOLÁS (NIKOLAJ KOPERNIK O KOPPERNIGK): citado en forma genérica por MIGUEL VILLORO TORANZO: Lecciones de Filosofía del Derecho... 150
- 51) COPLESTON, FREDERICK: A History of Philosophy; Image Books, Garden City (Nueva York), 1964, Vol. 5; citado por MIGUEL VILLORO TORANZO: Lecciones de Filosofía del Derecho... 157

Corpus Iuris Civilis (de Justiniano): Ver Digesto e Instituciones.

CRISIPO DE SOLES (O SOLI):

- 52) Citado por HANS VON ARNIM: Stoicorum Veterum Fragmenta (Fragmentos de los Estoicos Antiguos), Vol. II; citado a su vez por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. I. 11
- 53) Citado en forma genérica por:
- NICOLA ABBAGNANO: Diccionario de Filosofía. 10
 - GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. I. 10

- 54) Crónicas sobre la Vida de Francisco de Vitoria; citadas (sin mencionar autor) por ANTONIO GOMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 549
- 55) CHARNAY, DÉSIRÉ: Traducción francesa de las Cartas de Relación de Hernán Cortés, París, 1896; citado por MANUEL ALCALA: Nota Preliminar a HERNAN CORTES: Cartas de Relación. 333
- DAWSON, CHRISTOPHER:
- 56) Hacia la Comprensión de Europa (trad. del inglés por Esteban Pujals); Rialp, Madrid, 1953; citado por MIGUEL VILLORO TORANZO: Introducción al Estudio del Derecho. 46
- 57) Religion and Culture; Meridian, Nueva York, 1960; citado por MIGUEL VILLORO TORANZO: Introducción al Estudio del Derecho. 46
- 58) DE DIEGO, CLEMENTE: Discurso de Apertura de los Tribunales, Año de 1932; citado por RAMON BADENES GASSET: Metodología del Derecho. CXIV
- DE HEREDIA, VICENTE BELTRAN: Ver BELTRAN DE HEREDIA, VICENTE.
- DE LAS CASAS, FRAY BARTOLOME: Ver CASAS, FR. BARTOLOME DE LAS.
- 59) DEL VECCHIO, GIORGIO: Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, no. 1, 1922; citado por RAMON BADENES GASSET: Metodología del Derecho. 177
- DE MOLINA, LUIS: Ver MOLINA, LUIS DE.
- DE SEGUSIO, ENRIQUE: Ver SUSAS, ENRIQUE DE (EL OSTIENSE).
- DE SEPULVEDA, JUAN GINES: Ver SEPULVEDA, JUAN GINES DE.
- DE SUSAS, ENRIQUE: Ver SUSAS, ENRIQUE DE (EL OSTIENSE).
- 60) Deuteronomio (Libro del): citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 507
- DE VIO, TOMAS: Ver CAYETANO.
- 61) DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL: citado en forma genérica por:
- a) ANTONIO GOMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 287
- b) EMILIO RABASA: La Evolución Histórica de México. 125
- DIEGO, CLEMENTE DE: Ver DE DIEGO, CLEMENTE.

- 62) Digesto (del Corpus Iuris Civilis de Justiniano):
- a) Citado por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, I-II. 100
 - b) Citado por RAMON BADENES GASSET: Metodología del Derecho. 184
- 63) DUHEM, P.: citado en forma genérica por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. II-2. 105
- DUNS ESCOTO, JUAN: Ver ESCOTO, JUAN DUNS.
- DUNS SCOTUS, JOHN: Ver ESCOTO, JUAN DUNS.
- 64) DURANT, WILL & ARIEL: The Story of Civilization (La Historia de la Civilización), Vol. VII: The Age of Reason Begins (Empieza la Edad de la Razón); Simon & Schuster, Nueva York, 1961; citados por MIGUEL VILLORO TORANZO: Lecciones de Filosofía del Derecho... 149
- 65) ESCOTO, JUAN DUNS (JOHN DUNS SCOTUS): citado en forma genérica por el Diccionario Enciclopédico Espasa, T. 7, artículo Concepción. 378
- 66) EURÍPIDES: Ifigenia en Áulide; citado en forma innominada por ARISTOTELES: Política. 363
- FIESCHI, SINIBALDO DA: Ver INOCENCIO IV.
- 67) FLORENCIA, ANTONINO DE (SAN) (ARCHIEPISCOPUS FLORENTINUS; EL ARZOBISPO DE FLORENCIA): Secunda Pars Tertiae Partis Summae (Segunda Parte de la Tercera Parte de la Suma Teológica de Santo Tomás), Venecia, 1485; citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 272
- 68) GALILEI, GALILEO: citado en forma genérica por MIGUEL VILLORO TORANZO: Lecciones de Filosofía del Derecho... 150
- 69) GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN: Colección de Documentos para la Historia de México; México, 1866, T. II; citado por F.G. DE COSÍO: Nota Preliminar a FRAY BARTOLOME DE LAS CASAS: Brevisima Relación de la Destrución de las Indias. 118
- 70) GARCÍA-PELAYO, M.: El Reino de Dios, Arquetipo Político (Estudio sobre las Formas Políticas de la Alta Edad Media); Madrid, 1959; citado por ANTONIO TRUYOL Y SERRA: Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, Vol. I. 42
- GAYO:
- 71) Instituciones; citado por RAMON BADENES GASSET: Metodología del Derecho. 184
 - 72) En Instituciones ("Instituta", del Corpus Iuris Civilis de Justiniano); citado por RAMON BADENES GASSET: Metodología del Derecho. 184

- 73) En Digesto (del Corpus Iuris Civilis de Justiniano):
- a) Citado por RAMON BADENES GASSET: Metodología del Derecho. 184
 - b) Citado por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, II-II. 205
- 74) Génesis (Libro del): citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 294
- 75) GENTILI, ALBERICO: Advocatio Hispanica; citado por ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 260
- GETINO, LUIS ALONSO: Ver ALONSO GETINO, LUIS.
- GILSON, ÉTIENNE:
- 76) L'Esprit de la Philosophie Médiévale (El Espíritu de la Filosofía Medieval), París, 1932; citado por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. II-2. 108
 - 77) Le Thomisme (El Tomismo), 5a. ed., París, 1944 (trad. española, Desclée, Buenos Aires, 1951); citado por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. II-2. 108
- GINES DE SEPULVEDA, JUAN: Ver SEPULVEDA, JUAN GINES DE.
- GIORDANO BRUNO: Ver BRUNO, GIORDANO.
- GOMARA, FRANCISCO LOPEZ DE: Ver LOPEZ DE GOMARA, FRANCISCO.
- GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO:
- 78) Política de Vitoria; citado por CESAR SEPULVEDA: Curso de Derecho Internacional Público. 114
 - 79) Citado en forma genérica por HECTOR GONZALEZ URIBE: Prólogo a AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE: Filosofía del Derecho Internacional. Jusfilosofía y Politsofía de la Sociedad Mundial. 232
- 80) GROCIO, HUGO: citado en forma genérica por el Diccionario Enciclopédico Espasa, T. 22, artículo Suárez (Francisco). 130
- 81) HAZARD, PAUL: La Crisis de la Conciencia Europea (1680-1715) (trad. por Julián Marías), Ediciones Pegaso, Madrid, 1941; citado por MIGUEL VILLORO TORANZO: Lecciones de Filosofía del Derecho... 158
- HEREDIA, VICENTE BELTRAN DE: Ver BELTRAN DE HEREDIA, VICENTE.
- 82) HERNÁNDEZ-GIL, ANTONIO: Metodología del Derecho, Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1945; citado por MIGUEL VILLORO TORANZO: Introducción al Estudio del Derecho. 53

- 83) HESÍODO: citado en forma genérica por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. I. 8
HIPONA, AGUSTIN DE: Ver AGUSTIN DE HIPONA (SAN).
- 84) HOBBS, THOMAS: citado en forma genérica por MIGUEL VILORO TORANZO: Lecciones de Filosofía del Derecho... 157
- 85) HÖFFNER, JOSEPH: citado en forma genérica por ANTONIO GOMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. Casi de seguro, la obra de Höffner citada por Gómez Robledo es La Ética Colonial Española del Siglo de Oro. Cristianismo y Dignidad Humana (trad. del alemán por F.A. Caballero), Ediciones Culturales Hispánicas, Madrid, 1957. 302
- 86) HOMERO: citado en forma genérica por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. I. 8
HOSTIENSE, EL: Ver SUSANA, ENRIQUE DE (EL OSTIENSE).
- 87) HUME, DAVID: Tratado sobre la Naturaleza Humana; citado (en varias ediciones) por MIGUEL VILORO TORANZO: Lecciones de Filosofía del Derecho... 157
- 88) HURTER, (?): Nomenclator Litterarius Theologiae Catholicae, Oeniponte (Innsbruck), 1871-1873; 4a. ed., Fr. Pangerl, Oeniponte, 1907; citado por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía Española. Desde la Época Romana hasta Fines del Siglo XVII. 147
- 89) INOCENCIO IV (PAPA) (SINIBALDO DA FIESCHI): Decretales; citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 272
- 90) Instituciones ("Institutiones" o "Instituta", del Corpus Iuris Civilis de Justiniano):
a) Citado por RAMON BADENES GASSET: Metodología del Derecho. 184
b) Citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 248
- 91) ISIDORO DE SEVILLA (SAN): Etimologías; citado por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, I-II. 101
- 92) JANET, PAUL: Histoire de la Science Politique (Historia de la Ciencia Política), 1887, T. I; citado por JACQUES LECLERCQ: Derechos y Deberes del Hombre según el Derecho Natural. 25
- 93) JUAN (SAN): Evangelio; citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 392
- 94) JUNTA DE 1544 convocada en la ciudad de México por el visitador Francisco Tello de Sandoval para poner en aplicación las Nuevas Leyes de Indias en la Nueva España: Conclusio-

nea; citada por ANTONIO GOMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 270

JUSTINIANO: Ver Digesto e Instituciones (del Corpus Iuris Civilis de Justiniano).

KITION (o CITIO), ZENON DE: Ver ZENON DE CITIO (o KITION).

- 95) KLEMPERER, V.: Gibt es eine spanische Renaissance? (¿Existe un Renacimiento Español?); en "Logos, Int. Ztschr. f. Phil. d. Kultur" (Logos, Revista Internacional de Filosofía de la Cultura), 16, 1927, 129-61; citado por LUIS MARTINEZ GOMEZ: Bosquejo de Historia de la Filosofía Española. 145

KOPERNIK (o KOPERNIGK), NICOLAJ: Ver COPERNICO, NICOLAS.

- 96) KUBLER, GEORGE: Mexican Architecture of the Sixteenth Century (Arquitectura Mexicana del Siglo XVI); Yale University Press, New Haven, 1948; citado por MANUEL ALCALA: Nota Preliminar a HERNAN CORTES: Cartas de Relación. 349

LAS CASAS, FRAY BARTOLOME DE: Ver CASAS, FR. BARTOLOME DE LAS.

- 97) LATROBE, CHARLES JOSEPH: citado en forma genérica por MANUEL ALCALA: Nota Preliminar a HERNAN CORTES: Cartas de Relación. La obra de Latrobe citada tácitamente por Alcalá es (según datos que obtuve en la Enciclopedia de México) The Rambler in Mexico (El Trotamundos en México), Nueva York, 1836. 349

- 98) LEGAZ Y LACAMBRA, LUIS: citado en forma genérica por ANTONIO TRUYOL Y SERRA: Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, Vol. I. 38

- 99) LEIBNIZ, GODOFREDO GUILLERMO: citado en forma genérica por JUAN MANUEL TERAN: "Libertad, Legitimidad y Legalidad". CIX

- 100) LOCKE, JOHN: citado en forma genérica por MIGUEL VILLORO TORANZO: Lecciones de Filosofía del Derecho... 157

- 101) LÓPEZ DE GÓMARA, FRANCISCO: citado en forma genérica por JUAN ESLAVA GALAN: El Enigma de Colón y los Descubrimientos de América. 552

LUCAS (SAN):

- 102) Hechos de los Apóstoles; citado por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, I-II. 66

- 103) Evangelio; citado por GIORGIO DEL VECCHIO: Filosofía del Derecho, T. II. 76

- 104) LULIO, RAIMUNDO (BEATO): citado en forma genérica por el Diccionario Enciclopédico Espasa, T. 7, art. Concepción. 378

- LULL, RAMON: Ver LULIO, RAIMUNDO.
- LLULL, RAMON: Ver LULIO, RAIMUNDO.
- 105) MATEO (SAN): Evangelio; citado por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, I-II. 66
- 106) MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO:
- Citado en forma genérica por el Diccionario Enciclopédico Espasa, T. 22, artículo Suárez (Francisco). 130
 - Citado en forma genérica por GUILLERMO FRALLE: Historia de la Filosofía Española. Desde la Epoca Romana hasta Fines del Siglo XVII. 147
- 107) MESSNER, JOHANNES: Ética Social, Política y Económica a la Luz del Derecho Natural; Ediciones Rialp, Madrid, 1967; citado por AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE: Filosofía del Derecho Internacional. Iusfilosofía y Politosofía de la Sociedad Mundial. 230
- 108) MIRANDA, J.: Vitoria y los Intereses de la Conquista de América; en "Jornadas", no. 57, México, 1947; citado por REGINALDO DI AGOSTINO IANNARONE: Génesis del Pensamiento Colonial en Francisco de Vitoria. 375
- 109) MOLINA, LUIS DE: Disputaciones de Bello; citado por ANTONIO GOMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 260
- 110) MORT, H.: Die Kultur der Gegenwart (La Cultura de la Actualidad), Teubner, Leipzig, 1909; citado por LUIS MARTINEZ GOMEZ: Bosquejo de Historia de la Filosofía Española. 145
- 111) MOVIMIENTO ANTICENTENARIO (Estados Unidos): "Rethink our History" ("Repensemos nuestra Historia"), serie de publicaciones editadas bajo este lema; citado en forma genérica por JUAN ESLAVA GALAN: El Enigma de Colón y los Descubrimientos de América. 553
- 112) Números (Libro de los): citado por ELOINO NACAR FUSTER y ALBERTO COLUNGA: Comentario al versículo 7 del Salmo 4; en Sagrada Biblia (traducción Nacar-Colunga). 97
- OSTIENSE (EL): Ver SUSAN, ENRIQUE DE.
- 113) OZANAM, FRÉDÉRIC: citado en forma genérica por ANTONIO GOMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 550
- PABLO (SAN):
- Carta a los Colosenses; citado por MIGUEL VILLORO TORANZO: Introducción al Estudio del Derecho. 33
 - Carta a los Gálatas; citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 264

116) Carta a los Romanos:

- a) Citado por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, I-II. 86
- b) Citado por MIGUEL VILLOORO TORANZO: Introducción al Estudio del Derecho. 36

117) PACCHIONI, GIOVANNI: citado en forma genérica por ANTONIO HERMANDEZ-GIL: Metodología del Derecho; citado a su vez por MIGUEL VILLOORO TORANZO: Introducción al Estudio del Derecho. 53

Pandectas: Ver Digesto (del Corpus Iuris Civilis de Justiniano).

118) PAULO, JULIO: en Digesto (del Corpus Iuris Civilis de Justiniano); citado en forma innominada por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, I-II. 100 (corregir consultando la Fe de Erratas).

119) PAULO III (PAPA): Carta a la Universidad de Salamanca, solicitando la participación del P. Francisco de Vitoria en el Concilio de Mantua (después Concilio de Trento); Roma, 1537; citado por ANTONIO GOMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Elecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 549

120) PAULO V (PAPA): citado en forma genérica por el Diccionario Enciclopédico Espasa, T. 22, artículo Suárez (Francisco). 130

121) PÍO IX (PAPA): citado en forma genérica por el Diccionario Enciclopédico Espasa, T. 7, artículo Concepción. 378

122) PLATÓN:

- a) Citado en forma genérica por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. I. 8
- b) Citado en forma genérica por NICOLA ABBAGNANO: Diccionario de Filosofía. 9

123) Proverbios (Libro de los):

- a) Citado por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, I-II. 86
- b) Citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 271

"Repensemos nuestra Historia": Ver MOVIMIENTO ANTICENTENARIO.

"Rethink our History": Ver MOVIMIENTO ANTICENTENARIO.

ROBERTO BELARMINO (SAN): Ver BELARMINO, ROBERTO.

- 124) ROJAS GARCIDUEÑAS, JOSÉ: Vitoria y el Problema de la Conquista en Derecho Internacional, México, 1938; citado por ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 269
- 125) Salmo (Libro de los): citado por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, I-II. 96
- SCOTUS, JOHN DUNS: Ver ESCOTO, JUAN DUNS.
- SEGUSIO, ENRIQUE DE: Ver SUSO, ENRIQUE DE (EL OSTIENSE).
- 126) SEPÚLVEDA, JUAN GINÉS DE: citado en forma genérica por ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 263
- SEVILLA, ISIDORO DE: Ver ISIDORO DE SEVILLA (SAN).
- 127) SILVESTRE I (SAN) (PAPA): citado en forma genérica por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 294
- 128) SOHM, RODOLFO: Instituciones de Derecho Romano Privado. Historia y Sistema; citado por ANTONIO TRUYOL Y SERRA: Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, Vol. I. 55
- SOLES (o SOLI), CRISIPO DE: Ver CRISIPO DE SOLES.
- 129) SOTO, DOMINGO DE: citado en forma genérica por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. III. 110
- 130) STAMMLER, RUDOLF: citado en forma genérica por DANIEL KURI BREÑA: La Filosofía del Derecho en la Antigüedad Cristiana. Una Curva del Pensamiento Filosófico. 47
- 131) SUSO, ENRIQUE DE (EL OSTIENSE): Summa Aurea (o In Tertium Decretalium Librum Commentaria?); citado por ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 269
- 132) TERENTIUS AFER, PUBLIUS (TERENCIO): Eunuchus (El Eunuco); citado por FRANCISCO DE VITORIA: Relectio de Indis Prior. 256
- 133) TISCHLEDER, P.: Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule (Origen y Titulares del Poder Político según la Doctrina de Sto. Tomás y su Escuela), Gladbach, 1923; citado por LUIS RECASENS SICHES: La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez... 72
- TOMAS DE AQUINO (SANTO): Ver AQUINO, TOMAS DE.
- 134) TRENDELENBURG, ADOLF: citado en forma genérica por JOHANNES HIRSCHBERGER: Historia de la Filosofía, T. II. 166

- 135) TROELTSCH, ERNST: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Las Doctrinas Sociales de las Iglesias y Grupos Cristianos), Tubinga, 1912; nueva edición, 1923 (traducción italiana, 2 volúmenes, Florencia, 2a. ed., 1949); citado por ANTONIO TRUYOL Y SERRA: Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, Vol. I. 39

ULPIANO, DOMICIO:

- 136) En Digesto (del Corpus Iuris Civilis de Justiniano); citado en forma innominada por SANTO TOMAS DE AQUINO: Suma Teológica, I-II y II-II. 203, 205

- 137) Citado en forma genérica por:

- a) CARL JOACHIM FRIEDRICH: La Filosofía del Derecho. 185
 b) GIORGIO DEL VECCHIO: Filosofía del Derecho, T. II. 188

- 138) URDÁNOZ, TEÓFILO: Obras de Francisco de Vitoria, B.A.C., Madrid, 1960; citado por ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 276, 286

VECCHIO, GIORGIO DEL: Ver DEL VECCHIO, GIORGIO.

VIO, TOMAS DE: Ver CAYETANO.

VITORIA, FRANCISCO DE:

- 139) Relecciones de Indis; citado por CESAR SEPULVEDA: Curso de Derecho Internacional Público. 113

- 140) Carta al Príncipe Heredero don Felipe (después Felipe II), excusándose de asistir al Concilio de Trento; Salamanca, 1545; citado por ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: Introducción a FRANCISCO DE VITORIA: Relecciones del Estado, de los Indios, y del Derecho de la Guerra. 549

- 141) WINDELBAND, WILHELM: citado en forma genérica por ANTONIO TRUYOL Y SERRA: Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, Vol. I. 37

ZENÓN DE CITIO (O KITIÓN):

- 142) Citado por HANS VON ARNIM: Stoicorum Veterum Fragmenta (Fragmentos de los Estoicos Antiguos), Vol. I; citado a su vez por GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. I. 10

- 143) Citado en forma genérica por:

- a) GUILLERMO FRAILE: Historia de la Filosofía, T. I. 10
 b) NICOLA ABBAGNANO: Diccionario de Filosofía. 10

A P E N D I C E :

CLAVE DE LAS LOCUCIONES Y ABREVIATURAS LATINAS EMPLEADAS EN MIS NOTAS AL PIE DE PÁGINA

- 1) Cfr. (Confer): "Compare, coteje o consulte".

La empleo en las notas de referencia bibliográfica de citas no textuales (las notas de citas textuales o al pie de la letra empiezan inmediatamente con el nombre del autor citado). En ambos casos (citas textuales y no textuales), el nombre del autor va todo en mayúsculas (para que destaque perfectamente) y en su orden normal: primero nombre(s) propio(s) y luego apellido(s), pues la única razón que justifica el destrozarle su nombre a una persona alterando el orden de sus elementos es la necesidad de inscribirlo en orden alfabético en una lista o índice (un elenco bibliográfico, por ejemplo), que no es el caso de las notas al pie de página.

- 2) Cfr. *ibid.* (Confer *ibidem*): "Consulte ahí mismo".

La empleo, en notas de citas no textuales , para referirme a autor y obra citados (textualmente o no) en la nota inmediatamente anterior. Si el "Cfr. *ibid.*" no va seguido de ningún otro dato, ello significa que se trata no sólo del mismo autor y la misma obra, sino también del mismo tomo o volumen, misma parte o capítulo y misma página. Obviamente, si alguno de estos últimos elementos varía, lo anoto después del "Cfr. *ibid.*"

- 3) Cfr. item (Confer item): "Consulte también".

La empleo, en el caso de citas no textuales , cuando son dos o más las obras y/o autores referidos en una misma nota.

- 4) Cfr. iterum (Confer iterum): "Consulte de nuevo".

La empleo, en el caso de citas no textuales , cuando me refiero una vez más a una obra referida anteriormente en la misma nota (realmente la utilizo muy pocas veces y sólo en algunas notas mixtas, es decir, bibliográficas y explicativas a la vez).

- 5) *Ibid.* (*Ibidem*): "Ahí mismo".

La empleo, en notas de citas textuales , para referirme a autor y obra citados (textualmente o no) en la nota inmediatamente anterior. Si

el "*Ibid.*" no va seguido de ningún otro dato, ello significa que se trata no sólo del mismo autor y la misma obra, sino también del mismo tomo o volumen, misma parte o capítulo y misma página. Obviamente, si alguno de estos últimos elementos varía, lo anoto después del "*Ibid.*"

6) *op. cit.* (*opus citatum*): "obra citada".

La empleo después del nombre del autor, en notas de citas tanto textuales como no textuales, para referirme a una obra ya citada en una nota anterior (pero no inmediatamente anterior). En caso de que dicha nota anterior esté muy distante y se dificulte su localización (cosa nada rara), aconsejo acudir directamente a la Bibliografía en orden alfabético, al final de la tesis.

Es evidente que el "*op. cit.*" no puede utilizarse cuando en las notas anteriores ya han sido citadas dos o más obras del mismo autor, en cuyo caso anoto la(s) primera(s) palabra(s) del título de la obra en cuestión, seguida(s) de puntos suspensivos.

7) (*op. supra cit.*) (*opus supra citatum*): ("obra arriba citada").

La empleo algunas veces, siempre entre paréntesis y después del título de una obra, cuando por razones de especial claridad o precisión me interesa repetir dicho título ya citado en nota(s) anterior(es) relativamente distante(s), en vez de indicarlo con un simple "*op. cit.*" (que es lo que estrictamente procedería).

8) *Vide supra*: "Vea arriba".

La empleo, en notas de referencia cruzada, para indicar un lugar anterior de mi propia tesis. Entiendo por "referencia cruzada" la cita que un autor hace de un lugar anterior o posterior de su propia obra, ya sea que se cite a sí mismo o a otro autor, con el fin de establecer o recordar una determinada relación o secuencia entre determinadas ideas, para evitar repeticiones o para apoyar una idea o argumentación con lo que ya se dijo o se dirá de ella más ampliamente en distinto lugar del trabajo en cuestión.

9) *Vide infra*: "Vea abajo".

La empleo, en notas de referencia cruzada, para indicar un lugar posterior de mi propia tesis.

10) *Vide item supra*: "Vea también arriba".

La empleo, en aquellas notas en que hago más de una referencia, para indicar, mediante referencia cruzada adicional, un lugar anterior de mi propia tesis.

- 11) *Vide item infra*: "Vea también abajo".

La empleo, en aquellas notas en que hago más de una referencia, para indicar, mediante referencia cruzada adicional, un lugar posterior de mi propia tesis.

- 12) *passim*: "por todas partes".

La empleo, sin mencionar página(s) en particular, para indicar que determinada(s) idea(s) se encuentra(n) en muchos lugares a lo largo de la obra citada.

- 13) *et passim*: "y por todas partes".

La empleo, después de mencionar alguna(s) página(s) en particular, para indicar que la(s) idea(s) en cuestión se encuentra(n) en muchos otros lugares a lo largo de la obra citada.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

Ciudad Universitaria, D.F., a 15 de octubre de 1992.

C. DR. MAXIMO CARVAJAL CONTRERAS,
DIRECTOR DE LA FACULTAD DE DERECHO
DE LA U.N.A.M.,
P R E S E N T E .

Es un honor el poder escribir estas líneas que probablemente no podrán verter la admiración y el respeto al trabajo de investigación que presenta el pasante en Derecho SERVANDO HUMBERTO LOERA MORENO, en torno a la figura egregia de Francisco de Vitoria.

Pocas son las ocasiones en que se tiene la oportunidad de asesorar a un estudiante y estudio de tal envergadura, al reunir una profunda formación filosófica y un conocimiento serio del latín, lo cual le permite analizar directamente las fuentes de la obra de Vitoria para luego traducirlas y ampliar, de acuerdo a su particular apreciación, el conocimiento de la doctrina de este autor clásico sobre los títulos legítimos e ilegítimos de conquista que se alegaban o podían alegarse en la primera mitad del siglo XVI, poco después de lo que ahora en ciertos sectores suele llamarse el Encuentro de Dos Mundos.

Para tal objeto:

1.- Hace un estudio amplísimo de carácter histórico y doctrinal sobre la teoría escolástica del derecho natural, a fin de enmarcar en sus antecedentes los principios iusnaturalistas que aplica Vitoria en su análisis de los títulos de conquista. En dicho estudio, que abarca desde el iusnaturalismo primitivo de los sofistas griegos hasta nuestros días, el compañero Loera hace exposiciones e interpretaciones muy personales, entre muchas otras, de la extraordinaria concepción iusnaturalista de los estoicos y su poderosa influencia en la ideología del cristianismo; la superación de las posiciones estoicas contra la esclavitud, admirables pero meramente teóricas, por la práctica viviente, en condenas teóricas, de los primeros cristianos; el papel tan importante que jugó la jurisprudencia clásica romana en la aplicación y difusión del derecho natural; la teoría de la ley y del poder de Santo Tomás de Aquino; el impresionante avance representado por las riquísimas aportaciones de la escuela española del derecho natural del Renacimiento, con su constelación de insignes teólogos-juristas entre los que destacan como luminarias de primerísima magnitud el mismo Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Francisco Suárez, corriente escolástica renacentista que tuvo trascendental influencia en nuestra patria y en toda la América española durante la época de la conquista y la colonia, reflejándose, entre otros aspectos, en las admirables pero por desgracia poco aplicadas Leyes de Indias, y es por esto que el pasante Loera Moreno hace detenidas consideraciones personales sobre esta etapa, señalando sus aspectos negativos y positivos, porque él estima que ya es tiempo de reflexionar con imparcialidad y sin apasionamientos sobre la totalidad de nuestras raíces históricas y culturales; luego estructura, en base al pensamiento de diversos autores y el suyo propio, un intento de explicación de la profunda decadencia de España, y con ella del iusnaturalismo más desarrollado tal vez de todos los tiempos, el español renacentista, y de la filosofía escolástica en general, hasta llegar por fin al poderoso resurgimiento de esta corriente en nuestros días y que se conoce como neoescolástica, entre cuyos representantes más destacados en nuestro país, el sustentante señala al licenciado Rafael Preciado Hernández, desaparecido Director de este Seminario de Filosofía del Derecho y ejemplar maestro universitario.

2.- En este orden de ideas, el compañero Loera Moreno pasa a la parte medular de su tesis recepcional, empezando por hacer una detallada investigación sobre la distinción entre el derecho

natural y el derecho de gentes, con el fin de determinar el estado en que se hallaban estos conceptos hasta el preciso momento en que surgió el genio de Francisco de Vitoria y los aplicó en su célebre análisis de los títulos de conquista; pero se abstiene de tratar específicamente el proceso de cómo el gran catedrático de Salamanca concibió novedosamente el derecho de gentes y lo desarrolló hasta dar nacimiento al moderno concepto del derecho internacional público, porque esta cuestión queda fuera de los objetivos de su tesis. En esta parte cabe señalar el estudio que hace el sustentante acerca de las ideas no muy conocidas de un selecto grupo de juriconsultos romanos sobre la distinción y relaciones entre el derecho natural y el de gentes, así como su meticolosa exposición e interpretación del pensamiento de Santo Tomás de Aquino sobre esta materia, mismo que considera bastante pobre en comparación con el de sus mencionados predecesores romanos y, por supuesto, con el de Vitoria. Loera Moreno dedica aquí un buen número de páginas a la exposición de una serie de análisis totalmente originales, en base a los cuales, apartándose decididamente de las influyentes opiniones de Francisco Suárez y Giorgio Del Vecchio, propone una interpretación propia que permite despejar la incógnita de por qué Santo Tomás, siguiendo a Ulpiano, habla extrañamente de un derecho natural común al hombre y a los animales, como algo distinto del derecho de gentes, que es, según ellos, el derecho natural propio y exclusivo de los hombres, palabras que por sí solas resultan incomprensibles para la mentalidad jurídica actual.

3.- Acto seguido, el autor de la tesis entra de lleno al estudio crítico del pensamiento vitoriano sobre los títulos de conquista, primero los ilegítimos y luego los legítimos, manejando los principales textos en su versión original latina y ofreciendo a continuación de cada uno su propia traducción al español, como ha venido haciendo a lo largo de toda la tesis. En el octavo título legítimo, referente al protectorado sobre pueblos atrasados, presenta toda una antología comentada de textos de Bernal Díaz del Castillo y Hernán Cortés que constituyen una clara muestra de la admiración del sustentante por la grandeza cultural de nuestro pasado prehispánico y también hispánico, muy en consonancia con la imperiosa necesidad de revalorar de modo sereno y equilibrado nuestra completa y verdadera esencia nacional, mediante una profunda y productiva reflexión a la que invita, por contraste, la atmósfera de polarización y de estéril polémica creada por la tan debatida conmemoración del V Centenario.

4.- Una vez agotado el anterior estudio crítico, emprende la parte más decisiva de su trabajo recepcional, en la que, mediante cuidadosos y exhaustivos análisis comparativos efectuados al interior de cada uno de los quince títulos, se propone probar su hipótesis (contraria, entre otros, a la tesis del maestro Antonio Gómez Robledo) en el sentido de que Vitoria sí hizo pronunciamientos de hecho (no sólo de derecho) en relación a la conquista de América, siendo casi todos ellos en contra.

5.- Finalmente, el aspirante a la Licenciatura en Derecho cierra su investigación recepcional con una considerable serie de conclusiones estrictamente relacionadas con las ideas que desarrolló en el cuerpo del trabajo, a lo cual sigue una bibliografía integrada exclusivamente por las obras citadas en el mismo.

Por todo lo anterior, considero que la tesis del pasante SERVANDO HUMBERTO LOERA MORENO cumple sobradamente los requisitos que establece el Reglamento de Exámenes Profesionales, por lo que expido a su favor el presente oficio aprobatorio de la misma, con una felicitación, deseando que continúe por la senda de la sabiduría y la honestidad, que tanta falta hacen en nuestra profesión.



Atentamente,
"POR MI RAZA HABLARA EL ESPIRITU".

Ma. E.

SEMINARIO DE LIC. MA. ELODIA ROBLES SOTOMAYOR,
COORDINADORA DEL CENTRO AUXILIAR DEL DIRECTOR DEL SEMINARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO.

INDICE GENERAL ABREVIADO

Pág.

DEDICATORIAS	I
SEGUNDA PORTADILLA (Juicio Teórico y Enjuiciamiento Histórico del Encuentro de Dos Mundos en Francisco de Vitoria. Estudio Crítico y Análisis Comparativo de sus Declaraciones <i>de iure</i> y <i>de facto</i> sobre la Pretendida Legitimidad de la Conquista de América. 1492-1539-1992)	XXXVII
DERECHOS DE AUTOR ("Copyright")	XXXVIII
EPIGRAFE GENERAL DE LA TESIS	XXXIX
INDICE GENERAL	XLI
INTRODUCCION	CIX
I. JUSTIFICACION DE LA ELECCION DEL TEMA	CXI
II. HIPOTESIS DE LA INVESTIGACION	CXXXIII
III. PLAN DE LA TESIS	CXXXV
PRIMERA PARTE: MARCO HISTORICO Y DOCTRINAL	1
CAPITULO 1: EL IUSNATURALISMO ESCOLASTICO EN PERSPECTIVA HISTORICA	3
1.1. Antecedentes del Iusnaturalismo Cristiano	5
1.2. El Iusnaturalismo Cristiano en sus Orígenes	19
1.3. La Primera Escolástica, Alta Escolástica o Escolástica Medieval del Apogeo (Siglos XII-XIII)	61
1.4. La Escolástica Decadente de los Siglos XIV y XV	109
1.5. La Segunda Escolástica, Baja Escolástica o Escolástica Renacentista (Siglos XVI-XVII)	110
1.6. La Decadencia Escolástica de los Siglos XVII a XIX	147
1.7. La Neoescolástica, de Sus Orígenes a Nuestros Días	163
CAPITULO 2: DISTINCION ENTRE EL DERECHO NATURAL Y EL DERECHO DE GENTES, DESDE LA ANTIGUA ROMA HASTA ANTES DE VITORIA	181
2.1. Importancia Metodológica de la Distinción	183

2.2. <i>Derecho Natural y Derecho de Gentes en la Jurisprudencia Clásica Romana</i>	184
2.3. <i>Derecho Natural y Derecho de Gentes en la Baja Edad Media (Santo Tomás)</i>	195

SEGUNDA PARTE: VISION TEORICO-HISTORICA
DE LA CONQUISTA DE AMERICA
EN FRANCISCO DE VITORIA 227

CAPITULO 3: ESTUDIO CRITICO DEL PENSAMIENTO DE
VITORIA SOBRE LOS TITULOS DE CONQUISTA 227

3.1. <i>Preámbulo: Momento Histórico y Cultural de fray Francisco de Vitoria, O.P.</i>	227
3.2. <i>Incidente de Previo y Especial Pronunciamiento: ¿Eran los Indios Verdaderos Dueños de Sus Cosas y Tenían Gobernantes Legítimos, Antes de la Llegada de los Españoles?</i>	234
3.3. <i>Títulos Ilegítimos</i>	237
3.3.1. <i>Primer Título: La autoridad universal del Emperador, supuesto soberano del mundo</i>	237
3.3.2. <i>Segundo Título: La autoridad universal del Papa, o su pretendido señorío temporal sobre todo el orbe</i>	238
3.3.3. <i>Tercer Título: El derecho de descubrimiento y ocupación</i>	241
3.3.4. <i>Cuarto Título: El derecho de forzar a los indios infieles a abrazar la fe cristiana</i>	243
3.3.5. <i>Quinto Título: La autoridad del Papa y de los príncipes cristianos para castigar y reprimir los pecados contra naturaleza que cometen los indios</i>	245
3.3.6. <i>Sexto Título: La voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios</i>	247
3.3.7. <i>Séptimo Título: La predestinación providencial o donación especial de Dios</i>	251
3.4. <i>Títulos Legítimos</i>	252
3.4.1. <i>Primer Título: El derecho de natural sociedad y libre comunicación</i>	253
3.4.2. <i>Segundo Título: El derecho de libre predicación del Evangelio</i>	260
3.4.3. <i>Tercer Título: El derecho de intervención en defensa de los convertidos a la fe cristiana</i>	263
3.4.4. <i>Cuarto Título: El derecho o poder indirecto del Papa para dar un príncipe cristiano a los convertidos</i>	264

3.4.5. Quinto Título: El derecho de intervención humanitaria en defensa de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos y de la antropofagia	271
3.4.6. Sexto Título: La elección o aceptación verdaderamente voluntaria y libre de la soberanía española por parte de los indios	288
3.4.7. Séptimo Título: El derecho de auxiliar a aliados y amigos en una guerra justa	291
3.4.8. Octavo Título (dudoso): El deber de los monarcas españoles de establecer un protectorado en beneficio de pueblos retrasados	298
CAPITULO 4: ANALISIS COMPARATIVO DE LAS DECLARACIONES DE IURE Y DE FACTO DE VITORIA SOBRE LA CONQUISTA DE AMERICA	
4.1. Serenidad de Juicio, Independencia Intelectual y Compromiso Histórico	373
4.2. Diseño de mi Método de Análisis	384
4.3. Títulos Ilegítimos	385
4.3.1. Primer Título: La autoridad universal del Emperador, supuesto soberano del mundo	385
4.3.2. Segundo Título: La autoridad universal del Papa, o su pretendido señorío temporal sobre todo el orbe	387
4.3.3. Tercer Título: El derecho de descubrimiento y ocupación	402
4.3.4. Cuarto Título: El derecho de forzar a los indios infieles a abrazar la fe cristiana	404
4.3.5. Quinto Título: La autoridad del Papa y de los príncipes cristianos para castigar y reprimir los pecados contra naturaleza que cometen los indios	411
4.3.6. Sexto Título: La voluntaria elección o aceptación de la soberanía española por parte de los indios	414
4.3.7. Séptimo Título: La predestinación providencial o donación especial de Dios	416
4.4. Títulos Legítimos	421
4.4.1. Primer Título: El derecho de natural sociedad y libre comunicación	421
4.4.2. Segundo Título: El derecho de libre predicación del Evangelio	426
4.4.3. Tercer Título: El derecho de intervención en defensa de los convertidos a la fe cristiana	430
4.4.4. Cuarto Título: El derecho o poder indirecto del Papa para dar un príncipe cristiano a los convertidos	431

4.4.5. Quinto Título: El derecho de intervención humanitaria en defensa de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos y de la antropofagia	432
4.4.6. Sexto Título: La elección o aceptación verdaderamente voluntaria y libre de la soberanía española por parte de los indios	439
4.4.7. Séptimo Título: El derecho de auxiliar a aliados y amigos en una guerra justa	443
4.4.8. Octavo Título (dudoso): El deber de los monarcas españoles de establecer un protectorado en beneficio de pueblos retrasados	446
 CAPITULO 5: BALANCE GENERAL: EL VERDADERO SENTIR DE VITORIA SOBRE LA VERDADERA CONQUISTA DE AMERICA	
Vitoria, Carlos V y los títulos de conquista	453
El proceso heurístico por el que Vitoria llegó a sus resultados	463
Mis cuatro hipótesis	464
Mi refutación de la primera parte de la tesis de Teófilo Urdánóz, según la cual Vitoria, desde el punto de partida de su Primera Relección de los Indios, no parece abrigar dudas sobre la justicia global de la conquista	472
Mi conclusión general sobre esta cuestión	516
Las problemáticas palabras finales de la Relección	517
Mi transcripción y traducción	517
El verdadero problema: el cuarto párrafo del epílogo	519
Mi refutación de la segunda parte de la tesis de Urdánóz, según la cual Vitoria afirma aquí la justicia global de la conquista	519
Mi refutación de la tesis de Antonio Gómez Robledo (equiparable a la de Urdánóz), según la cual Vitoria, al aceptar aquí "sumisamente" el hecho consumado, justifica la conquista definitiva de América	521
Comparación entre las tesis de Rojas Garcidueñas, Gómez Robledo y Urdánóz	523
Mi propia tesis	524
Desarrollo de mis conclusiones sobre el enigmático cuarto párrafo del epílogo vitoriano	525
La carta de Vitoria al P. Arcos sobre la conquista del Perú	530
Gran Síntesis de la Actitud de Vitoria ante la Conquista como Concepto y como Fenómeno	537
Declaración de que mi tesis ha quedado debidamente probada	542

EPILOGO	543
Vitoria y el carácter único de la conquista española	543
Vitoria y la proyección universal de la Universidad de Salamanca	545
Juicio de Vicente Beltrán de Heredia sobre la inmortalidad de Francisco de Vitoria	546
La polémica sobre el origen de Vitoria	547
Sus últimos años y su muerte	548
POST SCRIPTUM: El Derecho del Acusado a una Justa Defensa	551
La moda de la censura a España por su intervención en América	551
El enorme contraste entre las conmemoraciones del IV y el V Centenarios	552
La mayor ingenuidad y lealtad de los indios, junto con su relativo atraso tecnológico, causas de su perdición a manos de los europeos	554
La conquista española, un mal menor en comparación con la colonización anglosajona	557
Validez, en mi opinión, del concepto de "genocidio del indio americano"	563
Absoluta falta de culpa en los españoles de hoy por el genocidio y la explotación del indio americano; total responsabilidad de los hispanoamericanos por la marginación y el abandono de nuestros indios durante casi dos siglos de vida independiente	567
Al final de cuentas, la gran verdad de nuestra herencia indígena, hispánica y grecolatina	573
CONCLUSIONES	575
PRIMERA PARTE: PREVIAS (HISTORICO-DOCTRINALES)	575
PRIMERA	575
SEXAGESIMOCTAVA	642
SEGUNDA PARTE: VITORIANAS	657
PRIMERA	657
TRIGESIMOSEPTIMA Y ULTIMA	760
BIBLIOGRAFIA	761
PRIMERA PARTE:	
CITAS DIRECTAS O INMEDIATAS (FUENTES DE PRIMERA MANO)	761
SEGUNDA PARTE:	
CITAS INDIRECTAS O MEDIATAS (FUENTES DE SEGUNDA MANO)	773

APENDICE:

**CLAVE DE LAS LOCUCIONES Y ABREVIATURAS LATINAS
EMPLEADAS EN MIS NOTAS AL PIE DE PAGINA 789**

ANEXO:

**OFICIO DE APROBACION DE LA TESIS;
SEMINARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO 793**

INDICE GENERAL ABREVIADO 795

FE DE ERRATAS ADVERTIDAS 801

A MANERA DE COLOFON 803



FE DE ERRATAS ADVERTIDAS

- 1) En la nota 127 (pág. 100) doy a entender que "el Jurisperito" citado por Santo Tomás de Aquino es Ulpiano, y no es así. Se trata realmente de Paulo (Iulius Paulus), según pude averiguar posteriormente en otra fuente.
- 2) En la pág. 167 (línea 1) dice: Hertlling; debe decir: Hertling.
- 3) Por un lamentable error de transcripción, después de la nota 231 (pág. 200) la numeración de las notas al pie de página da un salto de cien unidades hacia adelante, y continúa con la nota 332 (pág. 201). Para evitar confusiones, todas las referencias cruzadas que hago a las citas y notas de mi tesis, se refieren a su numeración tal como de hecho quedó a consecuencia del mencionado error.
- 4) A lo largo de buena parte de la tesis aparecen en los pies de página muchos "*Vide infra*" sin indicación del lugar posterior correspondiente, lo cual se debe, en la mayoría de los casos, a que me vi obligado a prescindir del tratamiento ulterior de las cuestiones de referencia, ante el imperativo de limitar la ya de por sí excesiva extensión de mi trabajo recepcional.
- 5) En la Primera Parte de la Bibliografía (pág. 771, entre Sófocles y Terán) omití consignar a FRANCISCO SUAREZ, a quien por lo menos trece veces cité en forma genérica (de memoria), en las págs. 60, 138, 189, 200, 216, 217, 224, 361, 631, 634, 638, 654 y 656.
- 6) Omisiones semejantes a la señalada en el inciso 5 cometí, también en la Primera Parte de la Bibliografía, con respecto a otros nueve autores citados de la misma manera (genéricamente y de memoria), a saber: SIMON BOLIVAR (omitido en la pág. 762, entre Biblia y Casas, y citado en la pág. 480); TOMAS DE VIO, "CAYETANO" (omitido en la pág. 762, entre Caso y Cepeda, y citado en la pág. 200); WINSTON CHURCHILL (omitido en la pág. 763, entre Cosío y Dante, y citado en la pág. I); JUAN PABLO II, PAPA (omitido en la pág. 767, entre Jiménez y Kelsen, y citado en la pág. 486); FRAY ANTONIO DE MONTESINOS (omitido en la pág. 769, entre Migne y Números, y citado en la pág. 552); FEDERICO NIETZSCHE (omitido en la pág. 769, entre Migne y Números, y citado en la pág. 399); JUAN GINES DE SEPULVEDA (omitido en la pág. 770, entre César Sepúlveda y Sófocles, y citado varias veces, como por ejemplo en las págs. 363, 370, 374, 447 y 543); JOSE VASCONCELOS (omitido en la pág. 771, entre Urdánóz y Vecchio, y citado en las págs. 124 y 479); y GABRIEL VAZQUEZ (omitido en la pág. 771, entre Urdánóz y Vecchio, y citado en la pág. 189).

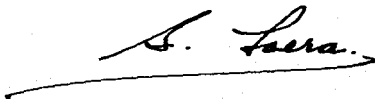
*

A MANERA DE COLOFÓN...

Alguien por ahí (de cuyo nombre sí quiero acordarme, porque es amigo) comentó alguna vez que mi tesis, en muchos sentidos, había sido una tesis *tormentosa*. Naturalmente, tuve que darle la razón; pero repliqué con aquellas palabras del poeta latino:

ALIOS VIDI VENTOS, ALIASQUE PROCELLAS:

HE VISTO OTROS VIENTOS, Y OTRAS TEMPESTADES.

A handwritten signature in black ink, appearing to read "S. Lera.", with a long horizontal flourish underneath.

A.M.D.G.