



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FRANCISCO DE VITORIA

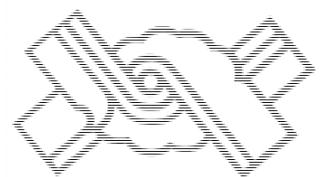
UN ANÁLISIS HERMENÉUTICO CRÍTICO DE SU MAGISTERIO

DIRECTOR DE TESIS

DR. ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI

TESISTA

YECID CALDERÓN RODELO



CIUDAD DE MÉXICO

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 esta 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.

*A mis amigos mexicanos Andrea y Víctor
A mis amigos colombianos Juan Camilo y Sandra
Por la lealtad, la ternura y la fiesta.*

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer de manera muy especial al Dr. Horacio Cerutti Guldberg, director del posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, por el apoyo recibido durante el proceso final de revisión de la tesis. Sus consejos, aportes y confianza fueron contundentes. Al Dr. Héctor Zagal Arreguín, del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, gracias a quien pude contactar con la Universidad de Navarra en Pamplona (España), para poder realizar la estancia de investigación en los archivos sobre pensamiento del Siglo de Oro español de dicha universidad. Al Dr. Rafael Alvira, director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra y a la Sra. Claudia Osinaga, por el apoyo que me brindaron durante los meses de estancia investigativa en Pamplona. También quiero agradecer a la Dras. Silvana Rabinovich y María Rosa Palazón, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, por sus aportes conceptuales.

Un agradecimiento muy especial a la Dra. Carmen Rovira Gaspar, experta en el pensamiento de Francisco de Vitoria, quien me apoyó leyendo este trabajo y como sinodal en mi examen de graduación. Del mismo modo, un agradecimiento especial al Dr. Geörge Alejandro Tellkamp, lector del trabajo y sinodal. Que sea este el lugar para agradecerle también por haber dirigido mi tesis de licenciatura en la Universidad Nacional de Colombia y por los votos de confianza que me ha ofrecido.

También deseo agradecer, con especial cariño, a mis amigas Andrea Paasch Adame, Daniela Paasch Adame y Patricia Adame, por el apoyo recibido durante el último trayecto de mi estancia en México. A Javier Iván Aguirre y Víctor Porras, por todo el afecto, apoyo, confianza y ánimo que me han brindado en los avatares propios que como extranjero tuve en tierras mexicanas. A Juan Camilo Carvajal, por los esfuerzos realizados en los trámites de documentación pertinente en Bogotá (Col.). A Iñaki García y Martha Buendía, en Pamplona (España.) por su amistad y aprecio durante mi estancia investigativa en Navarra.

Por último, deseo agradecer a las secretarías del programa de posgrado en Filosofía de la UNAM, Ivette Sarmiento, Norma Pimentel y Jazmín Casado, por la atención, eficiencia, respeto y justo trato, recibido durante todo el desarrollo de la maestría. Al programa de becas del CONACYT por darme la oportunidad de investigar y al Dr. Enrique Dussel Ambrosini —a quien admiro y respeto— por dirigir este trabajo. A todos ellos mil y mil gracias.

ÍNDICE

Prefacio

Introducción

Preliminares acerca de los estudios vitorianos.....	11
1. Enfoque hermenéutico crítico.....	11
2. Los temas de la teología positiva.....	16
3. <i>Falacia reductivista</i> y <i>Razón metonímica</i> en los estudios vitorianos.....	23

Capítulo I

Bases epistémicas de la teoría política de la Cristiandad en el siglo XVI.....	31
1. La teología vitoriana y su valor epistémico.....	31
a. Vitoria Maestro de teología.....	31
b. La teología que enseñaba Vitoria.....	33
2. Epistemología práctica: ley natural y eterna en el marco de la cosmoteología tomista.....	36
a. El hombre en conexión con la trascendencia según el análisis de sus causas.....	36
b. La vía cosmoteológica de conectividad de Dios con el mundo.....	40

Capítulo II

Ley eterna, ley natural y economía de la salvación.....	44
1. Preliminares.....	44
2. Economía de la salvación; providencia y gobierno.....	45
3. La economía de la salvación en Francisco de Vitoria.....	48
a. Estado de inocencia.....	51
b. Estado de la ley natural.....	52
c. El estado de la ley escrita (ley mosaica) y el tiempo salvífico de la ley nueva ...	57

Capítulo III

Idealidad del universalismo político cristiano, realidad de la exclusión política.....	66
1. Universalismo religioso y universalismo político bajo el derecho natural.....	66
a. El universalismo liberador del cristianismo: breve arqueología del kerygma cristiano como liberación.....	66
b. Ley eterna, ley natural y kerygma en Francisco de Vitoria.....	71
i. Entre la idealidad del buen cristiano y el recurso de la guerra: el kerygma desde la pacífica comunicación y la comunicación a la fuerza.....	74
ii. El derecho al kerygma cristiano como título indirecto de guerra.....	78
iii. La guerra justa.....	81
iv. Insistencia en la dirección moral de los asuntos políticos según los teólogos: conectividad entre asuntos de estado y asuntos eclesiásticos.....	83
v. Intervencionismo político en crímenes contra inocentes.....	84

Capítulo IV

2. Conclusiones.....	89
a. Derecho de comunicación como principio de un modo de justicia virtualmente universal y realmente particular.....	89
b. La obra magisterial de Vitoria desde perspectivas hermenéutico-críticas.....	93
c.	
Bibliografía principal.....	96
Bibliografía secundaria.....	98

PREFACIO

El trabajo realizado es una propuesta de análisis de la obra de Francisco de Vitoria, pensador del siglo XVI que se ocupó de la fundamentación teórica de los títulos del dominio español sobre el territorio americano. Tal análisis señala el tradicional trato historiográfico que se ha hecho sobre las ideas de este pensador e indica algunos lugares comunes de este esfuerzo. Propone un análisis hermenéutico crítico que aborda el tema de los justos títulos, según Vitoria, desde una perspectiva que no soslaya los aspectos teológicos que se hallan en el fondo de su obra magisterial. Revisa los sustratos categoriales de la teología política de Vitoria y relativiza el esfuerzo de fundamentar un derecho internacional. Con esta relativización se muestra el virtual universalismo del *ius gentium europeo* y su realidad particular, ceñida a los intereses hegemónico-políticos de los pueblos europeos de la Modernidad.

Los estudios acerca de Francisco de Vitoria se han realizado desde paradigmas de investigación típicamente modernos y tradicionales. Estos han desarrollado un largo trayecto de recuperación, valoración e interpretación de las *Relecciones* y de los *Comentarios a la Summa Teológica* de Santo Tomás, hechos por Francisco de Vitoria. Con ello han contribuido al conocimiento y comprensión de la obra del profesor salmantino pero, a la vez, han desarrollado un discurso tópico y una línea de investigación que, al estar ceñida a los marcos metodológicos y epistémicos tradicionales, afecta la obra de Vitoria con una serie de lugares comunes a la vez que la interpreta en dos vertientes: la primera que tipifica la obra de Vitoria como pro hispánica y liberal; la segunda es una línea crítica que juzga los escritos de Vitoria como propicios a una guerra de conquista respecto de los pueblos nativos americanos de la época del descubrimiento.

La necesidad de analizar y reconocer esos tópicos, así como la urgencia de establecer nuevos senderos de interpretación que orienten el trabajo acerca de la obra magisterial de Vitoria hacia nuevos marcos epistémicos, hace que el presente proyecto —sin pretender agotar tal tarea— contribuya a la comprensión de la obra de Vitoria, abordada desde nuevos enfoques de lectura y fundamentadas sobre otro tipo de bases epistémicas. Por ello, nuestro trabajo desea contribuir a una reorientación del trabajo acerca de Vitoria y con ello complementar el trabajo historiográfico tradicional sobre sus ideas.

ANTECEDENTES: El desarrollo de mi tesis de licenciatura titulada *Filosofía política en el siglo XVI, Francisco de Vitoria y la refutación de la plenitud de poder del papa*, realizada en la Universidad Nacional de Colombia, bajo la dirección del profesor Alejandro Tellkamp y que tuvo entre los jurados al especialista en estudios sobre Vitoria, Dr. Felipe Castañeda, de la Universidad de los Andes de Bogotá, me llevó a relacionarme con el pensamiento de Francisco de Vitoria y con la larga historiografía sobre su pensamiento. La polémica que suscitaban sus textos y los enfrentamientos acerca de su postura pro-indiana, así como su avance teórico pro-belicista me llevaron a considerar la necesaria tarea de revisar, mediante un trabajo más crítico, las tesis desarrolladas alrededor de los estudios vitorianos. De otra parte, me di a la tarea de desarrollar una hipótesis de trabajo que contribuyera a la historia de las ideas políticas del siglo XVI y, en particular, a la comprensión del pensamiento de Francisco de Vitoria.

Fue así como partí de la convicción de que el trabajo sobre Francisco de Vitoria y su obra magisterial habían sido tratados en forma tópica, sin observar nuevos horizontes de interpretación. El ceñimiento a un paradigma epistémico historiográfico exclusivo, metonímico y reductivista, presente en buena parte de la bibliografía consultada, me llevó a plantear las siguientes hipótesis:

a) Era probable que existiera, en la obra de Vitoria, sustratos categoriales invisibilizados por la metodología tradicional con la que se ha tratado su obra magisterial.

b) Podría verificarse, a través de un análisis crítico, el modo en que el paradigma epistémico desde el cual se aborda la historia de las ideas de Francisco de Vitoria enfocaba el problema desde una perspectiva que:

1. Impedía reconocer el contexto inmediato, la matriz original de donde emana su pensamiento, esto es, el aula de clase y la explicación pedagógica teórico-teológica.
2. Imposibilitaba verificar los vínculos estrechos entre una teología política y una propuesta iusnaturalista del derecho internacional.
3. Permitía tipificar y vincular precipitadamente a Vitoria con los movimientos liberales del siglo XVIII acerca de los derechos humanos y la igualdad entre los hombres.

4. Promovía juicios apresurados de orden presentista que ora veían en la obra de Vitoria un pro indiano, ora un pro belicista.

c) Era necesario proponer una lectura hermenéutico crítica que permitiera revisar la obra magisterial de Vitoria, para rescatar sustratos categoriales invisibilizados o no tenidos en cuenta por la historiografía tradicional que se había ocupado del pensamiento de Francisco de Vitoria.

d) De ello se derivaría una justipreciación del llamado “carácter ambiguo” de la obra vitoriana, con el ánimo de reafirmarlo si fuese evidente o negarlo en caso de que la argumentación no rindiera tal conclusión.

Siendo así, mi principal objetivo fue realizar una propuesta de lectura, desde una metodología hermenéutico-crítica, que apuntara a vislumbrar nuevas formas de abordar el pensamiento de Francisco de Vitoria y a la necesidad de justipreciar desde paradigmas metodológicos contemporáneos la obra magisterial de este pensador. Este objetivo se desglosó en otros objetivos específicos que fueron:

1. Revisar el estado del arte de los estudios sobre Francisco de Vitoria.
2. Esquematizar las líneas de trabajo tradicionales realizadas sobre la obra magisterial de Francisco de Vitoria.
3. Descubrir tópicos y paradigmas específicos desde los cuales han sido elaborados los estudios sobre Francisco de Vitoria.
4. Proponer una lectura hermenéutico-crítica con base en elementos de la filosofía de la liberación, así como un análisis epistémico de textos teológicos con el ánimo de revisar categorías políticas que subyacen en los estratos fundamentales de la obra de Francisco de Vitoria.
5. Proponer una interpretación de la obra de Vitoria que alcance una justipreciación desde nuevos intentos de lectura con base en paradigmas no solamente euro-céntricos.
6. Reconocer el entramado conceptual y categorial que no ha sido tenido en cuenta en la obra de Francisco de Vitoria a partir de la doctrina de la economía de la salvación.

7. Identificar la relatividad de la labor teológico-filosófica de Vitoria y la importancia que tuvo respecto de la proyección de una política colonial sobre América.

8. Valorar la universalidad del cristianismo que subyace en la propuesta de Francisco de Vitoria y verificar la tensión existente entre liberación y hegemonía política.

Para desarrollar estos objetivos se empleó un método de trabajo que se ciñó a la propuesta hermenéutica de Paul Ricoeur, sobre el valor filosófico de algunas obras de pensamiento teológico medieval y de la Modernidad temprana. Igualmente me guié por la filosofía crítica de la *política de la liberación* de Enrique Dussel (tutor de la tesis) que permite relativizar el discurso historiográfico moderno, el cual presenta claras características eurocéntricas. Del mismo modo, el análisis hermenéutico que propuse me llevó a realizar una arqueología de los textos de Francisco de Vitoria con el ánimo de visualizar categorías que permanecían en el fondo de los sustratos discursivos de su pensamiento teológico político. Con ello pude proponer una interpretación de la llamada *economía de la salvación*, concepto teológico clave que me sirvió para acercarme a otro tipo de comprensión del pensamiento de Francisco de Vitoria, tanto en lo concerniente al asunto de los indios americanos como a su pensamiento teológico-político en general.

Es importante indicar que la relativización del paradigma historiográfico y epistémico dominante se logró gracias a las observaciones de clase que realizará el Dr. Horacio Cerutti Guldberg. En cuanto al acercamiento del trato político de los temas bíblicos, los enfoques y trabajos de clase realizados por la Dras. Silvana Rabinovich y María Rosa Palazón, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, fueron de una singular ayuda. En cuanto al apoyo conceptual sobre la obra de Aristóteles, tan influyente en Vitoria, las clases, orientaciones, conversaciones y desarrollo de trabajos realizados con el Dr. Héctor Zagal y el Dr. Alberto Ross, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, me permitieron comprender mejor el sentido teleológico que domina el iusnaturalismo de la obra vitoriana.

El trabajo realizado presenta una introducción y cuatro capítulos. En la introducción doy cuenta del estado del arte, no en forma exhaustiva, acerca de los enfoques de los múltiples estudios sobre Francisco de Vitoria. Evalúo el trato que se le ha dado a su pensamiento en algunos de los más reconocidos vitorianistas y distingo los enfoques desde los que se le aborda. Posteriormente,

en esta introducción, señalo el modo en que se trabajará en los siguientes capítulos. En el capítulo I me dediqué a identificar el paradigma epistémico práctico que sustenta la doctrina del derecho en Francisco de Vitoria, el cual, como se señala allí, es netamente tomista. En el capítulo II relaciono esta base epistémica con el concepto de *economía de la salvación* y doy inicio a la interpretación que particularmente propongo en el trabajo. El capítulo III lo dedico a la verificación de la existencia de dos modos posibles de interpretación del derecho natural, articulado con la ley nueva o ley evangélica y las características tanto kerygmáticas como hegemónicas que presentan dichas interpretaciones. En este capítulo entro al núcleo del pensamiento vitoriano, al tratar los argumentos acerca de la guerra justa, pero leídos e interpretados bajo el concepto de *economía de la salvación*. Muestro con ello la relatividad del *ius gentium europeo* y su virtual universalismo. Por último, en el capítulo IV, expongo las conclusiones a las que me llevó la realización del largo recorrido por cada una de estas etapas.

Ciudad de México, septiembre 14 de 2010

INTRODUCCIÓN

PRELIMINARES ACERCA DE LOS ESTUDIOS VITORIANOS

1. ENFOQUE HERMENÉUTICO CRÍTICO:

El presente trabajo es una propuesta de lectura de la obra magisterial de Francisco de Vitoria y una interpretación del sentido y valor de su pensamiento a la luz de algunos aportes recientes de la hermenéutica crítica contemporánea¹. Este ejercicio interpretativo parte de una cuidadosa lectura de los estudios vitorianos desarrollados desde finales del siglo XIX hasta hoy, gracias a la cual se identificaron aspectos comunes en las interpretaciones realizadas. Al reconocer estos aspectos comunes, relativos a los enfoques de la investigación sobre el pensamiento de Vitoria, pudimos proponer una lectura que sitúa en el centro de la interpretación al texto vitoriano, tal y como nos ha llegado, con el fin de observar que el régimen del discurso común de las investigaciones sobre Vitoria excluye aspectos significativos de su pensamiento magisterial al reducir el horizonte de la interpretación. Algunos de estos aspectos podrían ser incluidos por propuestas de lectura más novedosas en las que se revise algunos tópicos existentes en el trabajo historiográfico, teológico y filosófico sobre Vitoria. Con una labor de este talante se puede realizar un aporte al siempre abierto campo interpretativo de la obra magisterial del teólogo salmantino. La intención del presente estudio es contribuir, a manera de propuesta, con una interpretación que recoja aspectos de la obra de Vitoria no tenidos muy en cuenta hasta ahora, sin pretender con ello agotar la línea de trabajo que emprendemos, la cual es más compleja de lo que aquí podemos mostrar.

Lo que nos ha impulsado a realizar esta interpretación ha sido la lectura directa de los textos vitorianos y la interpretación que se hace en la vasta bibliografía de estudios sobre la obra magisterial de Francisco de Vitoria². En varios de tales estudios se aprecia un componente ideológico que desvía la interpretación hacia vertientes de índole no plenamente científica; desde las tendencias nacionalistas que acentúan la labor de Vitoria para destacar implícitamente la pasada grandeza de España, hasta reivindicaciones que lo vinculan con el actual magisterio

¹ Haremos referencias a lo largo del trabajo a las *obras* de Francisco de Vitoria, la cuales, en orden cronológico, son: *Relección sobre la potestad civil*, *Relección sobre la potestad de la iglesia*, *Relección sobre los indios prior (De indis prior)*, *Relección sobre los indios posterior (De Iure belli)*, con algunas citas importantes de un aparte a los *Comentarios a la I, Ilae*, que fueron editados recientemente bajo el título de *La ley*. Para el presente trabajo nos hemos ceñido a la traducción del latín realizada por Teófilo Urdanoz, que se citará más adelante.

² Proponemos hablar preferentemente de *obra magisterial* en el caso de Vitoria, pues es fruto de su cátedra.

social de la iglesia católica³. Por ello, es preciso realizar una lectura que, antes de interpretar, reconstruya el horizonte epistémico-práctico desde el cual pensó Vitoria los problemas de justicia de su época, para reflexionar y sentar unos fundamentos teóricos mínimos de su obra. Sobre estos fundamentos teóricos mínimos, de orden epistémico-práctico, se podrá realizar una interpretación que amplíe el horizonte de comprensión del pensamiento vitoriano y una crítica cuidadosa al, así llamado, derecho internacional moderno, cuya orientación ideal justifica, en la práctica, la ejecución de una justicia esencialmente colonialista y particular, propia de la Cristiandad Europea.

Nuestro principal objetivo consistirá en mostrar algunas categorías que permanecen en el fondo del discurso político vitoriano, sostenidas por una epistemología práctica de orden teológico que estructura su pensamiento político y lo orienta hacia una comprensión moderna del ordenamiento político internacional. La necesidad de buscar tales categorías surge del contexto filosófico desde el que escribimos, ya que, pasada la primera década del siglo XXI, el tratamiento tópico de la obra de Vitoria se caracteriza por ubicarle y defenderle como un teólogo neoescolástico que hizo filosofía política, en un intento de comprensión que deja de lado el horizonte teológico desde el cual el profesor de Salamanca ejerció su magisterio.

El problema de Vitoria teólogo y filósofo político radica en la confusión que puede darse al comprenderlo como un teólogo o filósofo en sentido moderno. Castilla Urbano, por ejemplo, abre su libro sobre Vitoria indicando la distinción que existe entre un teólogo en sentido moderno y uno como Vitoria que se ubica en el siglo XVI⁴. Sin embargo, la riqueza del enfoque del trabajo de Castilla Urbano no muestra el valor que contiene la apreciación de la cosmoteología tomista y el paradigma epistémico-práctico que influencia el trato y el desarrollo teórico que Vitoria da a los asuntos políticos. Esto se debe a que Castilla Urbano muestra la generalidad del pensamiento vitoriano, explicando los principales temas de su doctrina política sin ahondar en las bases epistémicas de las ideas vitorianas. Castilla Urbano indica que desea “captar significados a nivel político, de lenguaje, de creencias, de mentalidades en suma, pero

³Así en la obra de FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Francisco de Vitoria: cristianismo y modernidad*. Ed. Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998, p., 153 y ss. El autor dedica algunas páginas a la asociación de Vitoria con algunos pronunciamientos del papa, Juan Pablo II, sobre la dignidad de la persona humana.

⁴CASTILLA URBANO: CASTILLA URBANO, Francisco: *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, Ed., Anthropos, Barcelona, 1992

significados en relación a su matriz original, no a nuestra época [...]”⁵. No obstante, creemos que para que ese objetivo se realice es preciso salir del paradigma historiográfico tradicional, eurocéntrico, que se aplica aún hoy a las ideas de Francisco de Vitoria y del cual no se aparta el mencionado autor.

El paradigma histórico tradicional no ha ahondado en las nociones fundamentales de la cosmoteología medieval en la que se encuentra inserto el pensamiento político de Vitoria, sino que se ha conformado con una mención de las ideas políticas vitorianas, independizadas a fuerza de su contexto teológico por la historiografía moderna. Tampoco apelan a una historia política crítica que desplace el lugar epistémico moderno, el cual suele poner al pensamiento y a la historia de Europa como único modelo de referencia.

De este modo quedan en la oscuridad sustratos, conexiones, cosmovisiones y contextos relativos al cristianismo que yacen en el fondo de la complejidad conceptual del pensamiento de Francisco de Vitoria. Como veremos, una vez explicitadas algunos de esos contextos podemos apreciar un rico entramado de estratos originarios, no sólo pertenecientes a un sistema de pensamiento epocal, sino a la cultura occidental en general. Tales sustratos, tanto en lo general como en lo referente al pensamiento vitoriano, mantienen un impacto sobre el pensamiento político moderno, operando de forma tácita, al invisibilizar decursos de lo político desde otras experiencias políticas distinta a la cristiana y europea. Quizás una arqueología abierta a nuevos paradigmas de interpretación pueda ayudarnos a comprender mejor el modo en que operan dichos sustratos sobre una política internacional, derivada de los principios vitorianos del moderno derecho de gentes europeo: la comunicación y el comercio.

Sumado a eso, los intereses interpretativos de muchos intelectuales que se han ocupado del tema y cuyas publicaciones son las más fáciles de obtener, sugieren a un Vitoria que en lo político está íntimamente asociado a una especie de defensa del tomismo, cuando no del liberalismo y el humanismo, entendidos como modelos teóricos de justicia universal. De otra parte, las interpretaciones que sobre él se realizan y que intentan seguir líneas investigativas críticas, cuya finalidad es “desenmascarar” el mito de Vitoria como defensor de los indios, tal como la realizada recientemente por los colombianos Rodolfo R. de Roux⁶ y Felipe Castañeda⁷,

⁵CASTILLA URBANO, Op., cit., p., 12.

⁶ ROUX, Rodolfo R: “*Cómo se legitima una conquista, fe y derecho en la conquista española de América*”. Ed. Nueva América, Bogotá 1998.

no abandonan el tradicional paradigma epistémico y, por lo tanto, no avanza satisfactoriamente sobre la relativización de un derecho virtualmente universal pero realmente particular. No obstante su espíritu crítico, se advierte una discursividad que nos deja en el mismo lugar epistémico tradicional con el que se ha venido tratando a Vitoria.

En el artículo de Castañeda, citado anteriormente a pie de página, el autor confronta pasajes de Vitoria para evidenciar las contradicciones que existen en la obra magisterial del dominico, dando por hecho que se trata de un corpus sólido al que se le ha encontrado puntos débiles por la tensión y casi contradicción de algunos de sus postulados, indicando que parecen defender un modo de política colonial muy ceñida al cristianismo, hecho absolutamente evidente en la obra de Vitoria. Castañeda aborda el texto vitoriano al modo en que se aborda un texto de cualquier autor moderno, soslayando el hecho de que se trata de una obra magisterial de cátedra de teología escolástica, en la España imperial de Carlos V, dentro de un ambiente político y religioso que se encontraba en constante tensión, y una obra ante todo orgánica, determinada por su intención formativa y pedagógica.

Castañeda pareciera tratar el texto de Vitoria como se trataría los argumentos de un autor moderno, pensador de gabinete que se dedica artesanalmente a pensar en detalle un sistema. Pero la obra de Vitoria no tiene este carácter, pues, insistimos en que es un producto escolar teológico, mucho más complejo y rico que un texto destinado a la mera reflexión abstracta.

La obra de Vitoria es magisterial, lo cual significa que fue compuesta en distintos momentos, recogida por estudiantes y orientada hacia la resolución de distintos problemas del interés de la teología moral, que si bien conserva al máximo una cierta línea de discursividad y un trato homogéneo de los temas, presenta inconsistencia entre sus partes. Charles Cowell, en la más

⁷ Cfr: CASTAÑEDA, Felipe: “La cruz y la espada: filosofía de la guerra en Francisco de Vitoria”, *Historia crítica*, Universidad de los Andes, Bogotá, núm., 22, julio-diciembre, 2001, pp. 27-45. En este texto el profesor Castañeda sostiene que Vitoria defendió una especie de “guerra santa” o por lo menos sus enunciados hacen pensar que la guerra justa tiene aspectos que parecieran orientarse hacia una guerra santa en razón de que la infidelidad resulta ser causa de guerra, a pesar de que Vitoria, siguiendo a Santo Tomás y a otros autores, señala que la infidelidad no es causa de guerra justa. Como se verá en el último capítulo comprender a Vitoria implica revisar los matices que el incluye en ciertas afirmaciones, sin embargo, desde nuestra interpretación no existe ninguna tesis que al menos matice la postura Vitoriana en contra de la infidelidad como causa de guerra justa. Esto tampoco implica que Vitoria, como señalan otros autores, sea un hombre que defiende la libertad de religión. Vitoria aspira, como veremos, a un orbe cristiano, pero en principio, la infidelidad no es una causa de guerra. Una especie de “guerra santa” debe incluir ciertos elementos que le dan el aspecto de cruzada, uno de los más importantes es la autoridad del papa, Vitoria refuta contundentemente tal título de dominio o de guerra. De ahí nuestra afirmación de que la tesis de Castañeda sea una provocación, en el mejor sentido de la palabra, esto es, animar a una mayor comprensión del texto, a un trabajo no acabado sobre la obra de Vitoria.

reciente publicación de importancia sobre Vitoria, no duda un sólo momento en precisar esas fracturas lógicas en un tema tan supuestamente compacto como la selección de *Indis Prior*, pero por ello Cowell no considera que Vitoria haya defendido una especie de guerra santa según la afirmación crítica del profesor Castañeda, la cual no deja de ser una provocación sin un auténtico fundamento⁸.

Quizás quedemos en deuda en esta parte inicial del trabajo al no detallar la importancia de este factor interpretativo al que se ve sujeta la obra de Vitoria. No es el caso adentrarnos en una polémica sobre los enfoques, las variantes interpretativas, los abusos del análisis, etc., sobre la obra de Vitoria, pero es algo que en algún momento debe darse y desarrollarse, puesto que nos permitiría abrir un diálogo científico sobre el modo en que se ha tratado la obra magisterial de Vitoria, ganando con ello aclaración y, dialógicamente, mayor comprensión del tema de los estudios vitorianos.

Por ahora nos interesa mostrar que la obra de Vitoria ha sido tratada desde un paradigma epistémico que tiende a ser metonímico y reductivista, tanto en su interpretación tradicional como en la versión crítica de Castañeda y otros precursores suyos, como se mostrará más adelante. Nuestra propuesta se realiza desde un enfoque hermenéutico y crítico que quiere ampliar el horizonte de lectura e incluir aspectos invisibilizados o no tenidos en cuenta por la mayoría de los estudios. Para ello contamos con la guía de tres líneas de comprensión e interpretación: la primera se ciñe a la línea de pensamiento de la *Política de la liberación* de Enrique Dussel, de la cual extraemos el método hermenéutico crítico; la segunda, tiene como base a Ricoeur y su interpretación de los textos bíblicos; nuestra tercera línea de influencia está dada por los desarrollos epistémico políticos de Jacob Taubes y Giorgio Agamben, los cuales nos sitúan en una hermenéutica categorial del culto y de la religión en orden a las ideas políticas seculares de la Modernidad.

⁸COWELL Charles: *The law of nations in política thought: a crital survey from Vitoria to Hegel*. Palgrave Macmillan, London, 2009. En este texto Covell examina el derecho internacional desde el trabajo que realizaron los más importantes filósofos y juristas de la modernidad: Vitoria, Suárez, Gentili, Grocio, Hobbes, Pufendorf, Wolff, Vattel, Locke, Hume, Bentham, Rousseau, Kant y Hegel. La discusión gira en torno a una exposición que revisa los textos de estos pensadores. De esta manera explica cómo desarrollaron y establecieron corrientes, conceptos y teorías como la del derecho natural, la guerra justa. También indica la manera en que los pensadores mencionados al tratar estos temas, jugaron un papel importante en la elaboración de los principios del derecho internacional moderno, su forma y su tradición. El resultado es un estudio que contribuye a la comprensión conceptual y la normatividad que funda el sistema contemporáneo del derecho internacional y las relaciones del actual orden internacional. En el primer capítulo se ocupa Covell de Vitoria en una excelente exposición de las ideas sustanciales de la obra del profesor salmantino.

2. LOS TEMAS DE LA TEOLOGÍA POSITIVA

La recepción de la obra de Francisco de Vitoria, desde sus orígenes, ha presentado quiebres y cisuras, pues, su carácter pedagógico, novedoso y, a la vez, ambiguo, ha puesto en tensión a todos aquellos responsables de la publicación y difusión de su pensamiento. Al mismo tiempo, sus intérpretes han alineado ideas en diversos partidos que en el último siglo van desde el falangismo, pasando por el liberalismo, hasta las críticas que lo señalan como el legitimador de una guerra santa.

Por esto intereses interpretativos la figura del profesor salmantino se ha visto sujeta a la construcción de efigies hechas a partir de ideologías y circunstancias históricas bien determinadas. Este factor se acentúa debido al hecho de que Vitoria defendió una forma específica de la labor teológica que la orienta hacia los problemas políticos y jurídicos inmediatos de la época. Tal enfoque, dirección y ampliación de los problemas teológicos hacia las situaciones concretas de la vida política de la cristiandad es un influjo nominalista bastante significativo, evidenciado por una veta de corte positivo en la orientación de su trabajo teológico, si bien el contenido del mismo pertenece al tomismo y a la larga tradición política del cristianismo, en particular, de los Padres de la iglesia y de los clásicos griegos y latinos.

La preocupación de Vitoria hacia los asuntos concretos de la política de su época lo convierten en un personaje polémico en la medida en que compromete su pensamiento con hechos históricos de suma importancia para el devenir histórico de América Latina, España y, en general, de toda la política colonial realizada en la Modernidad por los Estados europeos. El hecho de haberse ocupado de un tema tan delicado como los justos títulos de España sobre su dominio en territorio americano y de la guerra contra sus habitantes, lo pusieron en el ojo del huracán de un tema que hoy sigue siendo asunto polémico y cuya historiografía aún se encuentra afectada por la continuidad de la que Boaventura de Sousa Santos llama “ejercicio de la razón proléptica”, esa continuidad científica que aún confía en una interpretación eurocéntrica de la historia y del desarrollo de la teoría política internacional⁹.

⁹. Tal ejercicio no juzga el futuro porque éste se considera asunto resuelto y sabido, no cuestiona los paradigmas de interpretación vigentes pues asume que éstos ya han mostrado lo que en el futuro se sigue, concibiéndolo “cómo una superación lineal, automática e infinita del presente” Cfr: SOUSA SANTOS, Boaventura de: *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México siglo XXI, CLACSO 2009, pág., 104

Al haberse ocupado de este tema tan difícil Vitoria metió mano en la coyuntura histórica más significativa de los pueblos latinoamericanos. De ahí que su figura sea tan importante y contundente en el desarrollo histórico de las ideas de la Modernidad temprana¹⁰. Si bien es cierto que no es el único hombre que se involucró en la polémica de una configuración del ser latinoamericano y del desarrollo del expansionismo colonialista moderno, su obra magisterial fue contundente para crear las condiciones de una legitimación del dominio europeo sobre el orbe, que será refinada por otros pensadores en el momento en que otras potencias decidan repartirse entre ellas algunas zonas del mundo¹¹.

El trabajo magisterial de Vitoria posibilitó la transformación del derecho de gentes medieval en derecho de gentes moderno europeo, al realizar una reflexión sobre el derecho natural como derecho universal, ajeno a las fórmulas medievales euro-occidentales de conquista basadas en la autoridad del papado y/o el imperio. Vitoria refutó la justificación, tanto imperial como papal, para dominar y someter a pueblos diferentes de la cristiandad, introduciendo el derecho de la

¹⁰El concepto de Modernidad temprana lo tomamos de la propuesta historiográfica hecha por Enrique DUSSEL en su *Política de la Liberación: historia mundial y crítica*. Trotta Madrid 2007: “La hipótesis que deseamos desarrollar es la siguiente: entre el “antiguo mundo”, en el que Europa era una región aislada, secundaria y periférica, y el dominio sobre el “nuevo mundo” (durante el siglo XVI puramente hispano-americano, anterior a toda la América anglosajona), que es ya el origen de la Modernidad europea, se producen dos hechos que pasan desapercibidos a los historiadores de la filosofía (y de otras especialidades epistémico sociales). La Modernidad no transita del Renacimiento italiano (preparatorio de la Modernidad en mi interpretación) a la “revolución científico-técnica” y “filosófica” del siglo XVII (con Galileo, Copérnico, Descartes, Bacon o Newton) de manera directa y sin mediaciones. (...) De 1492 a 1630, con metodología científica y filosófica que se inspira en la metodología del mundo islámico, latino-medieval y renacentista (el “método antiguo”), pero desde una problemática ya moderna (por su contenido) se fueron criticando los supuestos del “antiguo paradigma” (científico-filosófico), se crearon las condiciones y se comenzó a formular el “nuevo paradigma”, pero no de manera explícita y suficiente. El siglo XVI ya no es un momento de la “Edad Media” sino el primer siglo de la Modernidad. Es la *Modernidad temprana* en su primera etapa, la de una Europa que comienza su “apertura” a un “nuevo mundo” que la “re-conecta” (por el Atlántico al Pacífico) con parte del “antiguo mundo”, el asiático, constituyendo el *primer* “sistema mundo”. Pág. 192-193.

¹¹Cfr: SCHMITT, Carl: *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus publicum europeo*. Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1979, págs., 73 y ss. Schmitt explica en este texto la vigencia de una forma divisoria de la tierra a partir de las *rayas*, como el Tratado de Tordecillas, que son demarcaciones bajo la autoridad del papa. Vitoria se enfrentó a esta problemática pues él no reconoce una autoridad papal que determine la división de la tierra en reinos, a menos que los reinos lo soliciten y tengan legitimidad no en la autoridad del papa sino en el derecho natural. Pero en los siglos posteriores el *Ius Gentium Europaeum* desarrolló otro modo de dominio de la tierra mediante las llamadas *líneas de amistad* (*amisty line*) la primera de ella es el Tratado Cateau-Cambresis, entre España y Francia con la cual rompen con la idea de un orden global común y plantean una dualidad abismal a cada lado de la línea de amistad. Al lado en el que se encuentran los países del tratado existe la tregua, la paz, el diálogo y la concertación diplomática; al otro lado de la línea de amistad se permite la violencia, el saqueo y la ley del más fuerte. Al respecto de este paradigma de dominio de territorios no conquistados por potencias europeas Boaventura de Sousa Santos plantea la *teoría del pensamiento abisal*. Cfr: SOUSA SANTOS, Op.,cit., 160 y ss.

comunicación y el comercio como los principales aspectos de un derecho internacional, so pena de efectuar una legítima intervención armada en caso de no ser respetados. Con esto, creó las condiciones de posibilidad que funcionarán como alambiques por los que se destilará una política colonial, figurada posteriormente como “internacionalista”, pero realmente fundada en los intereses comunicacionales y comerciales de los pueblos europeos en el momento de inicio de su expansión económica.

Esta preocupación por la situación concreta, este meter mano en un asunto tan importante como lo fueran la legitimación del derecho español sobre los pueblos amerindios y la guerra de conquista que sobre ellos se pudo llevar a cabo (detonante de la propuesta argumentativa que dará origen al moderno derecho de gentes europeo) es un influjo nominalista que vale la pena destacar en Vitoria, ya que lo convierte en un maduro continuador de pensadores tardo-medievales o pre-modernos que, como Guillermo de Ockham o Marsilio de Padua, estaban preocupados por el devenir político y moral de la civilización cristiana. Preocupación por una civilización que se tambaleaba por luchas intestinas cuando Europa aún no conocía los estados nacionales y los reinos cristianos se hallaban a disposición de los intereses imperiales y de los intereses papales, lejos aún del descubrimiento de América que transformará la atmósfera política de los nacientes reinos europeos.

Del mismo modo que Ockham interviene en la corrupción del papado de Avignon, al tomar partido por el emperador y al hablar desde un cierto sentido de justicia que pretendía poner freno a las pretensiones del papa Juan XXII, Vitoria interviene en la polémica sobre los justos títulos y sobre la guerra de conquista con una excelencia conceptual y argumentativa cuya originalidad no está puesta en duda. Se podría aplicar a Vitoria las mismas palabras con las que Rodríguez Santidrián se refiere, en su introducción al *Breviloquium*, a las preocupaciones político teóricas de Guillermo de Ockham: “su punto de partida son hechos concretos, *positivos*, personas con nombre propio, situaciones particulares que está viviendo y que acaparan su atención (...)”¹². Por ello no resulta arriesgado decir que este carácter particular del enfoque teológico de Vitoria tiene analogías con la orientación del pensamiento ockhamista y ciertamente nominalista.

Ockham, en el ya mencionado *Breviloquium*, señala con claridad que es lícito indagar sobre aquellas dudas que atañen al poder, incluso el poder espiritual cuyo detentor es el papa. Ockham

¹²GUILLERMO DE OCKHAM: Sobre el gobierno tiránico del papa. Trad. de RODRÍGUEZ SANTIDRIAN, Ed. Tecnos, Barcelona 1992, p., XIX. Subrayado nuestro.

está preocupado por abolir prejuicios según los cuales era ilícito averiguar sobre el poder del pontífice y sobre la legitimidad del mismo. Se opone, mediante el ejercicio de su labor intelectual, a esas creencias que impedían esclarecer los fundamentos de la plenitud de poder del papa, por lo cual señala que su propósito es averiguar “en forma clara sobre cuál y cuánto es su poder y sobre quiénes se ejerce y con qué derecho sea divino o humano”¹³ esto es, determinar los límites jurisdiccionales de la potestad papal en toda su amplitud, apelando a los dos tipos de derecho, tanto divino como humano. Ahora bien, según Ockham, para que la especulación acerca de los límites de este poder papal alcance conclusiones ciertas, se ha de fundamentar la argumentación en la verdad evidenciada en las Sagradas Escrituras —en particular la tradición evangélica y apostólica— o en la razón. Así lo manifiesta en el prólogo a la obra citada:

“Protesto abiertamente que nada diré de forma consciente contra la fe que nos legaron Cristo y los apóstoles. Y, si algo por ignorancia dijere contra ella, estoy dispuesto a ser corregido por quien pudiere manifestarme la verdad, estando dispuesto ya a investigar la verdad por mí mismo, ya preguntando a otros con cauta solicitud y en tiempo y lugar oportunos [...] pero no estoy dispuesto a someter a corrección de nadie lo que es evidente por las Sagradas Escrituras o por la razón”¹⁴

Este modo de proceder en la argumentación, tal cual la inicia Ockham, tiene un impacto cardinal en los pensadores posteriores y que se hace evidente en Francisco de Vitoria. La fundamentación teórica de esta nueva corriente positiva se sostendrá sobre esos dos pilares: la razón y la Sagradas Escrituras, pero, a diferencia de la escolástica tradicional, el acento se sitúa sobre una exégesis que atiende de manera particular a los Padres de la iglesia y a los Evangelios. La recuperación de estas fuentes marca una tendencia exegetica que depura el ejercicio teológico caído en un mero quehacer tópicamente lógico y retórico que entrará en decadencia en los siglos XV y XVI. Por ello, se habla de Vitoria como de un renovador de la escolástica puesto que abre los senderos interpretativos de la labor teológica a los nuevos causes positivos del ejercicio teológico, propio del nominalismo, sin dejar de lado los grandes contenidos de la escolástica tradicional. Esta es la principal característica de la llamada Escuela de Salamanca que inicia con Vitoria y del direccionamiento teológico de los teólogos auroseculares que, como veremos más

¹³Op.,cit., p.,8.

¹⁴Op., cit., p., 4.

adelante, permite rastrear categorías valiosas sobre una política y una economía del poder desde una perspectiva kerygmática y salvífica.

El influjo ockhamista afecta en modo general a los pensadores de los siglos XV y XVI (especialmente los que se habían formado y simpatizado con la tradición de los “moderni” o nominalistas), momento en el que la política europea se hallaba en una situación de transformación, con problemas concretos de orden jurídico-político y teológico, que necesitaban respuestas desde nuevos horizontes conceptuales. Ya Maquiavelo había empezado a configurar su obra atendiendo a estos factores positivos, los casos concretos de la Florencia de su época, aunque no en forma directa desde la teología. En este mismo sentido, el luteranismo destacaba este ejercicio como algo característico de su quehacer teológico, lo que nos lleva en línea directa a un tipo de argumentación que ya estaba prefigurada en la obra de Ockham. En efecto, quien lee el *Breviloquium* identifica una línea de escritura y de exégesis bíblica precursora del luteranismo.

Ahora bien, Vitoria no está ajeno a esta atmósfera epocal, como el resto de eruditos de su momento y, dada esa cierta sensibilidad que caracteriza a algunos pensadores que viven preocupados no sólo por el mundo de las ideas sino por el estado real de la situación concreta de su momento histórico y de su particular geografía, se deja afectar por esta tendencia o dirección del ejercicio teológico. La profesora Carmen Rovira destaca esta dirección teológica de orden positivo en el pensamiento vitoriano, tan característico de los nominalistas, con las siguientes palabras:

“En cuanto a las dos direcciones [se refiere a las dos direcciones que estaban en boga en la época en cuanto al tratamiento de la ciencia teológica] Vitoria se distinguió por la aplicación de la teología a los problemas de carácter político, entendida como una fuente que contenía elementos resolutivos, basados en una tradición bíblica, a la problemática circunstancial e íntimamente unida a esta dirección el surgimiento de una teología positiva, alimentada en la Biblia, en la tradición apostólica, en la patristica y en las ciencias que, como la historia y la geografía, podrían ayudar a la comprensión.”¹⁵

De la misma manera Teófilo Urdanoz, a pesar de su evidente antipatía hacia el influjo nominalista sobre la dirección del ejercicio teológico de Vitoria, señala que “de las aficiones

¹⁵ROVIRA GASPAR, María del Carmen: *Francisco de Vitoria, España y América, el poder y el hombre*. Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, p.,104.

humanistas y de los ‘moderni’ o autores nominalistas tomó Vitoria el interés y predilección especial por tratar los problemas actuales, en especial morales y jurídicos, que mantuvo en toda su carrera teológica y en la que iba a superar en mucho a todos ellos”¹⁶. Urdanoz intenta minimizar el impacto de la filosofía nominalista sobre la dirección teológica de Vitoria con una serie de acotaciones que no pueden ser menos que paradójicas, leemos en la *introducción* a las *Obras de Francisco de Vitoria* preparada por el célebre vitorianista:

“La influencia doctrinal nominalista en la teología de Vitoria ya no fue tan beneficiosa. Debido a la sólida formación que recibió en el tomismo de sus maestros dominicos y a su preclara inteligencia, que tan bien congeniaba con la de Santo Tomás, el conjunto de su sistema teológico es claramente tomista, llegando a ser Vitoria el restaurador de la teología tomista en España. Pero no pudo sustraerse totalmente a la influencia del ambiente, en que prevalecía con carácter avasallador la corriente nominalista. En sus *Relecciones* y *Lecturas* posteriores, para las que reunirá en gran parte materiales durante su profesorado en París, su posición es casi siempre crítica y polémica frente a las teorías del nominalismo extremo, opuestas al tomismo. No obstante, opiniones nominalistas se infiltran a veces, total o parcialmente, en su pensamiento y exposición.”¹⁷

Ante la ambigüedad del párrafo cabe la pregunta: ¿fue determinante el influjo nominalista sobre la teología de Vitoria, sí o no? Por nuestra parte, lo que evidencia la ambigüedad de ese párrafo es una actitud de discreción, en la que no se deja de reconocer el influjo de los nominalistas pero minimizada al extremo, para hacerla aparecer parcial y menor.

Carmen Rovira es uno de los pocos autores contemporáneos que llama la atención sobre este influjo y dedica algunas páginas al respecto. Nuestro avance es mínimo en el tema puesto que no es central en nuestro objetivo, sin embargo, hemos evidenciado que el factor positivo que caracteriza a la teología de Vitoria no es algo menor o insignificante, sino que es una veta que se encuentra en el origen del direccionamiento del pensamiento teológico vitoriano. Seguro, habría que seguir la vertiente abierta por Rovira para determinar en forma crítica el impacto del nominalismo sobre el contenido de la teología vitoriana y sobre el humanismo de Vitoria que de existir, como apunta el trabajo de Rovira, es por esta vía, evidenciada particularmente en la *Relección sobre el aumento y disminución de la caridad* y no por la defensa del indígena, como

¹⁶VITORIA, *Obras de Francisco de Vitoria*, estudio introductorio y Ed. de URDANOZ, Teófilo, Ed. BAC, Madrid, 1962, p., 16.

¹⁷ Ibid. Subrayado nuestro.

suele presentarlo Lewis Hanke y Luciano Pereña, los más ilustres vitorianistas de la segunda mitad del siglo XX¹⁸.

Si interpretamos constructivamente el modo en que toma Vitoria ese factor típicamente nominalista, podríamos afirmar que dicho influjo o veta es estructural, ateniéndonos a las mismas palabras que emplea Urdanoz respecto del interés vitoriano por los problemas actuales, en especial morales y jurídicos. El mismo Vitoria aclara en *Sobre la potestad civil* en un célebre pasaje de su obra, la función abarcadora de la teología como reflexión aplicada a los temas concretos de la vida del hombre y de la sociedad: “el oficio del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión”¹⁹; lo que presupone que los temas de actualidad, los casos concretos en orden a lo moral no le son ajenos al ejercicio teológico.

Igualmente, en la *De indis prior*, hace referencia a la amplitud e importancia de la teología en asuntos concretos de lo moral y lo político, cuando habla de la obligación de consultar a los peritos en teología en caso de duda en asuntos de conciencia:

“En las cosas que a la salvación miran, obligación hay de creer a los que la Iglesia puso para enseñar, y en asunto dudoso, ley es su parecer. Que así como en el fuero contencioso el juez tiene que juzgar según lo alegado y probado, así también en el fuero de la conciencia a cada cual le obliga, el juzgar, no como le convenga, sino como se desprenda de razones probables o de la autoridad de los sabios [teólogos]; obrar de otro modo, temerario es y exponerse a errar, lo cual ya es de suyo un verdadero yerro”²⁰.

Lo que sí es importante matizar es que esta veta estructural, a pesar de orientar la aplicación de la reflexión teológica sobre las situaciones concretas de la moral y la política, no se puede afirmar sin riesgo que ese influjo nominalista determine o afecte contundentemente los contenidos y el método de su pensamiento, puesto que Vitoria se nutre principalmente de la tradición tomista, la cual es distinta al nominalismo. La labor de criba de este aspecto en la obra de Vitoria está por hacerse.

El compromiso ideológico tomista de Urdanoz y de muchos eruditos consagrados a la obra de Vitoria, intenta minimizar la importancia de ese influjo pese a que el mismo Urdanoz demuestra

¹⁸ Cfr: ROVIRA: Op., cit., 125 y ss.

¹⁹ VITORIA: *De la potestad civil*. Op., cit., p., 150.

²⁰ VITORIA: *De indis prior*. Op., cit., p., 645

que tal influjo existe y a qué nivel acontece, es decir, indica el origen de la perspectiva vitoriana sobre las tareas de la teología, su orden de aplicación y su modo de reflexión.

En concreto afirmamos que el direccionamiento positivo de la teología de Vitoria es un influjo nominalista que se encuentra en amplia analogía con la labor realizada por autores premodernos como Ockham. Del mismo modo, este influjo es lo que le motiva a intervenir en los asuntos de indias, lo cual significará la internacionalización del pensamiento escolástico español y de un modo de derecho y un modo de justicia propios de la cristiandad, con fuertes y complicadas consecuencias teóricas en lo político y económico.

Por otra parte, la teología positiva de Vitoria apela en la construcción de sus argumentos a la interpretación de las Sagradas Escrituras, en particular a San Pablo y los apóstoles. Del mismo modo, el método positivo vitoriano permite evidenciar un prolijo influjo de las determinaciones conceptuales realizadas por los Padres de la iglesia. Este factor permitirá ahondar en categorías político teológicas en orden a una economía de la salvación que subyacen y operan activamente en la obra magisterial de Vitoria.

3. *FALACIA REDUCTIVISTA Y RAZÓN METONÍMICA EN LOS ESTUDIOS VITORIANOS*

Con esta primera aproximación a la concepción y aplicabilidad de la teología a los asuntos positivos, típica del pensamiento político vitoriano, se quiere destacar que Vitoria no es una figura fácil de comprender y de tratar. Se deja por sentado que es preciso continuar una indagación arqueológica de sustratos categoriales más profundos que lo expuesto en las tradicionales perspectivas investigativas de autores recientes, cuya idea de evidenciar el sentido prístino de la obra de Vitoria, desde su “matriz original”, queda apenas expuesta bajo conceptos evidentes y de fácil interpretación.

El investigador que se encuentra por primera vez con la obra vitoriana y con su interpretación, tiene ante sí un espectro amplio de sentidos que no obstante ser múltiples y variados, se hallan todos dentro del mismo paradigma epistémico en cuanto al trato historiográfico²¹. En la diversidad de estudios sobre Vitoria y sobre su obra existe un cierto estilo

²¹Sobre los marcos epistémicos de la historiografía de las ideas que afectan la configuración del pensamiento latinoamericano o nuestroamericano se puede apreciar el trabajo del profesor Horacio CERUTTI GULDBERG y

discursivo, caracterizado por la tendencia a mostrarse como un esbozo definitivo y cierto de lo que fue el pensador de la cátedra de prima de teología y de las ideas que fueron recogidas a partir de sus selecciones y lecciones de su magisterio.

No es necesario citar a los eruditos vitorianos para evidenciar no sólo los sesgos ideológicos que yacen en su interpretación, sino también aquel tono de certidumbre y cientificidad que pretendería no recibir alguna réplica. Son investigaciones que cuando no parecieran dar una solución sobre el papel de la obra vitoriana y el valor de la misma en una forma casi universal, proponen críticas que tiene el mismo talante definitorio. Este aspecto, propio de las investigaciones historicistas tradicionales, se percibe incluso en autores recientes, más sensibles a la identificación de tópicos y de interpretaciones sujetas a ciertos compromisos ideológicos. Creemos que esto se debe a que la crítica también se encuentra sujeta a paradigmas convencionales, completando el juego de la razón metonímica, cuya dicotomía jerárquica opone dialécticamente a la tradición y a la crítica, en un juego de simplificación que hace de la crítica un mero comodín que mantiene la estructura del paradigma epistémico-historiográfico dominante, como veremos en seguida.

Sin mermar el valor de los variados enfoques investigativos sobre la obra de Vitoria, los cuales creemos son fundamentales para ampliar el espectro de comprensión del pensamiento y la vida de Vitoria, es indiscutible que todos corresponden a una perspectiva interpretativa común y un mismo paradigma discursivo. Tal perspectiva está ligada a la idea eurocéntrica de la existencia de una justicia al modo propiamente griego y romano, con los perfeccionamientos y aderezos que, de los mismos, hizo el cristianismo en su propia configuración como doctrina católica. Claro está, secularizados por la razón moderna y luego sometidos a una especie de depuración que permite ahora hablar, en abstracto, de justicia y derecho en un sentido laico universal.

Ante este factor tópico epistémico, hemos aplicado a la historiografía de las ideas políticas vitorianas, una categoría expuesta en la *Política de la liberación: la arquitectónica* de Enrique Dussel con la que nos hemos familiarizado²². Tal categoría se denomina “falacia reductivista” y mantiene una profunda relación con la categoría “razón metonímica”, desarrollada por

MAGALLÓN ANAYA, titulado *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?*, Universidad de la Ciudad de México, México, 2003.

²² DUSSEL, Enrique: *Política de la Liberación II: La arquitectónica*. Trotta Madrid 2008. §13.

Boaventura de Sousa Santos en su obra *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (ya citada) como paradigma alternativo de lectura.

La “falacia reductivista”, según Enrique Dussel, consiste en describir lo político “desde algunas de sus determinaciones, que ciertamente indican un aspecto del asunto, pero que pretenden ser la determinación esencial, fundamental, única de la definición. Pierden así la complejidad de lo político, impidiendo ver aspectos ante los cuales muestran una ceguera específica”²³. Dussel está hablando de la filosofía política y se refiere a las descripciones de lo político que reducen a un sólo aspecto o una sola parte del complejo a todo el pensamiento político.

De Sousa Santos, en su análisis del paradigma epistémico dominante, hace vecindad con la categoría dusseliana de “falacia reductivista”. En su crítica a la razón moderna como razón indolente (con sus cuatro aspectos: razón impotente, razón arrogante, razón metonímica y razón proléptica), indica que la razón metonímica “se considera a sí misma como a una totalidad”²⁴. En este sentido, la razón metonímica reduce lo complejo a un mero tipo e intenta imponer un único orden dentro de una discursividad dada. Tal hegemonía la realiza mediante “una primacía absoluta sobre las partes que la componen”²⁵. Este régimen que ordena el discurso se vale de un pensamiento dialéctico que mantiene en tensión dos partes. Por ello, la razón metonímica es dialéctica, dual, mantiene la tensión entre dos elementos antagónicos pero correspondientes que evidencian una dicotomía necesaria para la jerarquización de su régimen discursivo. Opone, de este modo, el hombre a la mujer, la cultura científica a la cultura literaria, el conocimiento científico al conocimiento común, la filosofía a la teología y al mito, la tesis parcial a la crítica, etc.

En palabras de De Sousa Santos:

“La forma más acabada para la razón metonímica es la dicotomía, ya que combina, del modo más elegante, la simetría con la jerarquía. La simetría entre las partes es siempre una relación horizontal que oculta una razón vertical. [...] La razón metonímica se afirma como una razón exhaustiva, exclusiva y completa,

²³DUSSEL, Ibid.

²⁴ SOUSA SANTOS: Op., cit., p., 104.

²⁵Ibid.

aunque sea sólo una de las lógicas de la racionalidad que existen en el mundo y sea sólo dominante en los estratos de la comprensión del mundo constituidos o influidos por la modernidad occidental.”²⁶

Por su parte, Dussel sostiene, en su *Política de la Liberación*, que lo político ha sido definido tradicionalmente desde un concepto “unívoco” que desatiende “otras determinaciones”. Para explicar el error que conlleva la falacia reductivista acude a dos términos fundamentales de la argumentación filosófica: lo necesario y lo suficiente. Es así como definir desde un sólo concepto lo político es dar por necesario y suficiente una de las determinaciones. Por ello, para superar este reductivismo, es preciso que se separe y se realice una distinción entre lo necesario y lo suficiente, de tal manera que una determinación que aparece esencial bajo un concepto unívoco, sea reconocida, en realidad, como un aspecto quizás necesario, pero no estrictamente suficiente. Con esta distinción se puede habilitar lo político a otras lecturas, con las cuales se alcance a visualizar aspectos que han sido desatendidos por la razón metonímica que domina la argumentación. Es preciso recuperar la complejidad de lo político mediante un trabajo que realmente integre lo necesario a otras determinaciones para ampliar el régimen de suficiencia del complejo sin agotarlo. Al respecto Dussel indica:

“la suficiencia se adquiere en la codeterminación de otras instancias con las que hay que saber articular los momentos necesarios (...) Una determinación puede ser necesaria, pero nunca es suficiente. Lo abstracto habrá que integrarlo a lo múltiple concreto”²⁷.

Tanto la “falacia reductivista” como la “razón metonímica” suelen tomar una parte por el todo, esquivan los casos que no se ajustan al orden determinándolos como meras particularidades. Esta razón opera constantemente en la historia del pensamiento político.

Ahora bien, de la misma manera que para el pensador político contemporáneo la política se presenta como un objeto reducido a una de sus determinaciones por el discurso moderno, tal cual se ha venido configurando desde sus orígenes hasta hoy, para el historiador de las ideas políticas vitorianas se presenta algo análogo en cuanto al trato e interpretación de los textos del pensador salmantino. Las explicaciones corresponden a perspectivas metodológicas que dan por

²⁶ Ibid.

²⁷DUSSEL: Op., cit., §13.

presupuesto un paradigma discursivo que se ufana de su exhaustividad, lo que lo convierte en un pensamiento monolítico, cerrado y definitivo.

En nuestro caso hemos apelado a estas categorías críticas de “falacia reductivista” y “razón metonímica”, con el ánimo de determinar que, tanto en el campo de lo político como de la historia de las ideas, opera el mismo paradigma de racionalidad y discursividad. Con esto, queremos dar cuenta de la necesidad de una lectura sobre la obra magisterial de Francisco de Vitoria que no tome lo necesario por lo suficiente y que no abandone la complejidad del texto por una interpretación que, al tomar una parte por el todo, siga soslayando aspectos que pueden ayudar a una comprensión más amplia (no acabada) sobre el pensamiento del profesor salmantino.

Ya hemos mencionado que las interpretaciones que se han hecho en los dos últimos siglos sobre el pensamiento de Francisco de Vitoria han estado sujetas a ideologías epocales, este es un factor que se presenta ya como un tópico y que fue puesto al descubierto en las investigaciones de autores como Anthony Pagden²⁸, Enrique Pérez Luño²⁹ y Castilla Urbano³⁰. Los tres son los primeros que hacen evidente la manipulación ideológica prohispanista con la que los textos de Vitoria han sido interpretados.

En el prefacio de su obra *La caída del hombre natural*, Pagden señala la aún álgida polémica sobre la conquista de América y los intereses políticos “sumamente delicados” con los que se han construido las diversas interpretaciones sobre la filosofía en torno al hecho. La historia de aquel momento tan importante en los destinos del mundo para Pagden es un “campo de batalla ideológico”³¹ y ciertamente lo sigue siendo.

La idea de Pagden, sobre la manipulada interpretación de la filosofía de la conquista hecha por algunos tomistas como Venancio Carro y por los liberales como L. Hanke, abrió la senda a una interpretación más justa de los textos de la filosofía de la conquista, que buscaba estar menos comprometida con algunas ideologías, de tal manera que se realizara una auténtica “arqueología” del presente³². Pagden lanzó la idea clave con las que influyó en la investigación de Pérez Luño,

²⁸PAGDEN, Anthony: *La caída del hombre natural*, Ed. Alianza, Madrid 1988.

²⁹ PEREZ LUÑO, Enrique: *La polémica sobre el Nuevo mundo: los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Ed. Trotta, Madrid 1992.

³⁰CASTILLA URBANO, Op., Cit.

³¹ PAGDEN: Op., cit., p., 16.

³²Ibid.

quien lo cita con una admirable precisión, así como a Castilla Urbano, quien entra prácticamente a realizar una fuerte diatriba con los autores que empezaron la tarea de recuperación del pensamiento vitoriano en el siglo XX, especialmente, Alonso Getino, quien evidencia serios compromisos ideológicos según Castilla Urbano.

La idea crítica de Pagden al trato tradicional dado a la obra de Vitoria se expresa en las siguientes palabras:

“Hay una diferencia crucial entre la historia al servicio de propósitos políticos y culturales y la historia que trata de describir, en términos de Foucault, la “arqueología” del presente. En gran medida, las premisas metodológicas con las que se escribió este libro son contextuales. Es decir, suponen que sólo es posible comprender cualquier texto del pasado una vez que se sepa algo del *lenguaje* (así como del contexto social) en el cual se elaboró. Aunque nuestros intentos sean siempre imperfectos, al menos debemos ser capaces de situar el conjunto interno de convenciones lingüísticas, de tradiciones y de discursos que nos proporciona su significado”.³³

Lo que Pagden inicia es una fuerte división de la historiografía de las ideas de la conquista (en particular sobre la historia de las ideas de Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca) y un llamado de atención a la necesario contextualización de las mismas. Con esta aclaración se hacen más inteligibles las palabras que citáramos más arriba de Castilla Urbano en cuanto al propósito de la obra que escribió sobre Vitoria, la cual pretendía, como dijimos, “captar los significados” en relación con su “matriz original”. Sin embargo, como bien reconoce Pagden, los intentos en este sentido, por más exhaustivo que se quiera ser, son imperfectos, por fortuna, pues, de lo contrario no tendríamos nada más que decir.

A la mayoría de los autores que abordan a Vitoria, incluso lo más críticos y recientes, se les olvida que su obra no fue hecha para salir a la imprenta, ni constituyen un grupo de artículos con homogéneo origen como si se tratara de un rígido monolito, sino que son recopilaciones de lecciones recibidas. Ciertamente Vitoria las debió escribir, pero esos manuscritos se perdieron y de ellos no hubo publicación alguna³⁴. La primera publicación que se hizo de la obra vitoriana, que es la de Jacob Boyer (1557), se realizó sobre un manuscrito de un estudiante. Omiten

³³ Op.,cit., p., 18.

³⁴Cfr: ROVIRA GASPAR: dedica un amplio excursus de su trabajo al asunto de la publicación de las lecciones de Vitoria, ps., 21-54.

también que estaba orientada a ilustrar, enseñar y no meramente a demostrar, como sí se tratara de una mera disputa intelectual, con un carácter netamente abstracto demostrativo.

Consideramos que aunque formalmente la disputa y la demostración fuesen el molde de la argumentación y de la exposición temática del magisterio vitoriano, existía, además, en aquella labor instructiva, un interés por clarificar conceptos y nociones políticas, fundándose en lo que para su época era un auténtico saber científico, a saber, el pensamiento de Santo Tomás, la tradición de los Padres de la iglesia, las Sagradas Escrituras y la filosofía pagana (teología natural o razón natural) de Aristóteles y otros autores clásicos como Cicerón. También se omite que la filosofía política vitoriana estaba subordinada, sin perder su autonomía, a un ideal superior de comunidad que era peregrina en la tierra y que caminaba en pos de la realización de su perfección, en la santidad definitiva que supera el tiempo y se hunde en el seno mismo de la eternidad³⁵.

En otras palabras, se omite que su filosofía política está subordinada a una teología política — en la que la historia de los pueblos está inserta dentro de un plan de salvación— prescindiendo así de matices y valoraciones de orden teológico que direccionan el tratamiento político de los temas en Vitoria. De este modo, se mutila la complejidad del pensamiento vitoriano en aras de una comprensión depurada de lastres que pudieran comprometerlo con asuntos de fe, especialmente aquellos que tiene que ver con un sentido trascendente de la política y la historia.

Finalmente diremos que, sobre todo, se pierde la visión de conjunto de los textos vitorianos que no son obra filosófica en sentido estricto, sino teológica magisterial, arraigada como tal en el ejercicio teológico escolástico, tal cual lo orientó Santo Tomás de quien Vitoria tomó los contenidos conceptuales básicos de su enseñanza sobre el Estado, la iglesia y el hombre.

En conclusión, creemos que la crítica a la historiografía tradicional de Vitoria, en particular la llevada a cabo hasta los años 80's, es fundamental para el adelanto que se quiere realizar en este trabajo. Tal crítica partiría de ese llamado de atención que hiciera Pagden sobre la necesidad de hacer historia de las ideas políticas vitorianas por fuera de “intereses políticos” y “culturales”.

Los intentos de Pérez Luño siguen con rigor objetivo la idea de Pagden, pero no puede alejarse del paradigma histórico tradicional, como no puede hacerlo Castilla Urbano, los dos

³⁵ Es preciso aclarar que no indicamos que el pensamiento de Vitoria tenía esta cariz agustiniano, sino que la cristiandad entera se nutre de esa idea. Aunque Vitoria defendió con claridad la autonomía del poder civil respecto del poder religioso, nunca los separó o desvinculó, por el contrario defendió siempre un tutelaje indirecto de la iglesia en lo político en ocasión de asuntos de conciencia.

escritores españoles más destacados en cuanto a la crítica de la manipulación ideológica de los textos de Vitoria.

Aún así sostenemos que, exceptuando a Pagden, los eruditos vitorianos se mantienen en el paradigma historiográfico dominante en Occidente, quizás debido a su nacionalidad y a no sentirse detractores de una historia propia, hecho que es, por lo demás, comprensible. Pérez Luño y Castilla Urbano dan por supuesto el rigor científico de un modo de historia que tiene por centro y eje al mundo europeo en expansión desde el siglo XVI. Interpretan los hechos como si la verdad del derecho y la justicia fuera la propuesta por la civilización occidental, desconociendo la necesidad contemporánea (hoy evidenciada por varios autores y pensadores tanto del centro hegemónico: Anthony Pagden, Boaventura de Sousa Santos, como de aquellos pensadores que equívocamente podríamos llamar “periféricos”, entre los que se cuenta a Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Walter Mignolo, Luis Tapia, entre otros) de abrir la historiografía de las ideas a paradigmas que atiendan a la complejidad de los acontecimientos históricos de la humanidad en su sentido estricto.

La presente es una apuesta necesaria, pero no suficiente, a una interpretación que avance en la búsqueda de justipreciación del pensamiento vitoriano. Justipreciación y comprensión que consideramos de gran importancia en la construcción de una teoría política abierta a un derecho internacional analéctico, dinámico y autocrítico (metacrítico).

CAPÍTULO I

BASES EPISTEMICAS DE LA TEORÍA POLÍTICA DE LA CRISTIANDAD DEL SIGLO XVI

1. LA TEOLOGÍA VITORIANA Y SU VALOR EPISTEMICO

a) Vitoria: maestro de teología.

Vamos a dar por supuesto el valor y la pertinencia que hoy en día tiene el trabajo interpretativo orientado a develar el sentido racional de los textos teológicos. Desde esta labor hermenéutica se comprende que los textos teológicos son, a su vez, exégesis realizadas sobre narrativas racionales con base en símbolos. Tales exégesis son “efectuada (s) desde la convicción subjetiva (que podemos llamar “fe religiosa”) en vista de una comunidad religiosa”³⁶. Este carácter religioso no impide meta-interpretaciones y ejercicios hermenéuticos de corte filosófico para una comunidad científica. Con ello podemos enunciar que el principio metodológico de nuestro trabajo se orienta hacia un análisis de los textos vitorianos entendidos como un corpus magisterial de claro cuño exegético teológico, acompañado de un buen componente filosófico-político.

Es claro que los textos vitorianos se pueden interpretar como favorables a una secularización del pensamiento político y que muchos de los enunciados que se encuentran en tal obra obedecen, con toda claridad, a una autonomización del poder político de extraordinario avance secular (laicización) para la época en la que Vitoria ejerce el magisterio³⁷. Pero entendemos que

³⁶DUSSEL: Enrique: *Política de la liberación III*, Texto próximo a edición: §31. Esta cita corresponde al párrafo dentro de la trilogía de la *Política de la liberación* realizada por este autor y que para la fecha no ha llegado a la imprenta pero cuya publicación está ya proyectada próximamente. En este párrafo inicial del tomo III de la su *Política* Dussel distingue entre una línea de interpretación de textos religiosos desde una vertiente teológica de fe (convicción subjetiva) para una comunidad de fieles y otra línea interpretativa que asume la narrativa racional con base en símbolos que se encuentra en el fondo del texto religioso y que elabora la interpretación desde la filosofía política para una comunidad política.

³⁷ La secularización de la que hablamos aquí la entendemos en el mismo sentido amplio y crítico del vitorianista Mariano Fazio Fernández, en la obra ya citada (Cap. I de este trabajo). Fazio Fernández distingue y matiza los rasgos de la secularización acontecida en la Modernidad la cual suele reducirse al simple ejercicio de oposición entre una sociedad política cristiana (medieval) y una sociedad que reduce el culto a la esfera privada (moderna). Fazio Fernández distingue que la secularización tratada en los estudios sobre la Modernidad como desclericalización de la vida social y el hecho de una descristianización simple y llana no es un fenómeno histórico unívoco ya que secularización alude más bien al factor de autonomización de la vida política o temporal respecto de la iglesia católica, sin que ello implique una descristianización de la sociedad sino una reducción de los márgenes de injerencia del poder eclesiástico sobre el poder civil (Cfr: Fazio Fernandez: op., cit., pág. 9.) Esta clara ampliación

una secularización del poder político, tal y como lo ha venido desarrollando la sociedad occidental, es algo impensable para el profesor salmantino. La defensa de la autonomía del brazo secular de la cristiandad que realizó Vitoria es lo que ha llevado a confundirle con un perito en ciencia política moderna, defensor de la justicia en América y hombre típicamente liberal, tal como lo muestran algunos de sus más influyentes expositores como Luciano Pereña, quien sigue muy de cerca a la propuesta interpretativa de L. Hanke y de James Brown Scott³⁸.

Lejos de la tipificación de Vitoria como perito y pionero de la justicia universal, tomaremos sus textos —producto magisterial elaborado en el ejercicio de enseñanza de la cátedra de prima de teología de la universidad de Salamanca— con el ánimo de entrever en ellos a un Vitoria que no obedece a nuestro particular interés liberal, sino a un teólogo agudo, honesto, pero ciertamente distinto de lo que la Modernidad ha querido ver en él.

Tal Vitoria se podría hacer evidente gracias al análisis categorial de sus propios textos y de los textos que sobre él influyeron, en un esfuerzo interpretativo que no simplifique la riqueza de contenido de aquel gran ejercicio magisterial de teología. Indudablemente carecemos del tacto suficiente para dar con ese Vitoria más vivo y real que buscamos en sus textos, pero creemos que en la continua lectura de éstos y en las interpretaciones abiertas al sentido de sus fundamentales postulados podemos ir reconociendo, como en palimpsesto, una efigie más acorde con el teólogo que tal maestro fue.

Ahora bien, es preciso reconocer, apreciar, que Vitoria dedicó veinte años de su vida a una labor fundamental dentro del contexto social, político y religioso de su época: la cátedra de prima de Teología en Salamanca. En dicha cátedra se solía enseñar la teología a través de los comentarios al *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo, hasta que el mismo Vitoria fue marginando tal obra para darle cabida, en forma paulatina —debido a que los estatutos de la

del sentido de secularización, que lleva más allá de la comprensión simplista que identifica secularización con descristianización de la vida política, es muy pertinente en la medida en que es preciso reconocer que Occidente no se secularizó en ese sentido unívoco sino en un sentido más amplio, moderado y abierto a distintos modos de objetivación de aquella secularización. Veremos que la idea de secularización como descristianización de lo política es un asunto no evidente; por el contrario, el análisis del pensamiento político moderno y las prácticas políticas son relativas a los modos de organización emanadas de las formas organizativas propias de la Cristiandad. El poder político hoy secularizado conserva claros visos de un modo de organización propiamente cristiano, propiamente euro-occidental.

³⁸La extensa obra de Luciano Pereña sobre asuntos de la conquista y en particular sobre Vitoria lo han convertido en una autoridad en los estudios vitorianos. Sin embargo, su obra ha originado tópicos en la interpretación de Vitoria porque decanta el sentido de la obra vitoriana hacia una postura liberal, se puede constatar este hecho en la bibliografía ofrecida al final de este trabajo.

universidad impedían introducir directamente otro texto—, a la *Summa Teológica* de Santo Tomás y con ello desarrollar los comentarios sobre la misma. Con esta introducción se abrió paso un estilo de teología que, como en la Universidad de París, ponía en el centro de la actividad magisterial la reflexión sobre los temas que Santo Tomás había desarrollado en la *Summa* y que eran la fuente de clarificación conceptual, tanto de los acontecimientos históricos que requirieron una clarificación teórica como de los problemas teológico-filosóficos que surgieran en el momento. Recordemos lo dicho en el capítulo I sobre el direccionamiento o enfoque positivo que Vitoria dio a la teología.

Por otra parte, es preciso establecer que la labor magisterial de Vitoria produjo una serie de textos que no salieron directamente de la pluma del autor hacia el público, sino de la acuciosa labor del apunte y de la copia de dictado hecha por sus discípulos, en particular por Francisco Trigo. Este sólo hecho genera un vertimiento del pensamiento vitoriano que lo hace diferente de aquel que es laborado por mano propia y sacado a la luz en forma directa. Sin embargo, no vamos a dejarnos llevar por la sospecha infundada de una manipulación del texto, sospecha que si bien puede dar pie a una conjetura, no alcanza a llegar a hipótesis. Esto es así en nuestro caso particular, pues, no hemos encontrado dato alguno que nos permita llevar la sospecha a tal grado. No obstante creemos que es importante distinguir el texto Vitoriano de un manuscrito de primera mano. Por tal motivo hemos referido y seguiremos refiriéndonos a la obra vitoriana como un producto magisterial, asunto que le da al texto vitoriano un *locus* más objetivo.

b. La teología que enseñaba Vitoria:

Continuando con esta contextualización del magisterio vitoriano en aras a la explicitación categorial de su labor, se entiende que los textos de Vitoria no son textos filosóficos en absoluto rigor, aunque se sirven de la argumentación filosófica para darle la firmeza adecuada a los temas desarrollados. Sin embargo, es preciso indicar que tampoco se puede afirmar que los textos producidos en la cátedra de Vitoria sean teológicos, ya que se puede equivocarse al enunciarlo al pensar que se hace alusión al concepto de teología tal y como lo entendemos hoy, esto es, según su sentido moderno. Es preciso que aclaremos que los textos de Vitoria serán leídos en este trabajo como textos teológicos, pero entendiendo que la teología del siglo XVI, tal y como la ejerció magisterialmente Vitoria, consistía en un ejercicio mucho más amplio, rico y altamente

complejo que la actual ciencia teológica y su enseñanza. Para no incurrir en equivocaciones o malentendidos de orden presentista, comenzaremos por entrever el valor, la función y el significado de la teología al modo en que se ejercía en la época de Vitoria.

Santo Tomás en la *Summa Teológica* indica que la teología, como ciencia, abarca a todas las ciencias filosóficas, tanto especulativas como prácticas, de la misma forma en que Dios se conoce a sí mismo y a su obrar a través de esta misma ciencia. También señala que la teología es más especulativa que práctica y que encamina al perfecto conocimiento de Dios que es, a la vez, conocimiento de la felicidad eterna. De esta manera la teología se concibe como una ciencia superior que sin confundirse con las demás ciencias, tanto especulativas como prácticas, las subsume a todas, siendo más perfecta que éstas en la medida en que su objeto es más noble y en la medida en que tal conocimiento se establece como el más perfecto, pues, al tratar de lo más digno, esto es, de Dios, conlleva necesariamente a la posesión de la felicidad perfecta³⁹. A esta concepción de la teología se ciñó Vitoria y de ella se nutrió en cuanto a la estructura de tal oficio.

Para Santo Tomás, la relación existente entre la ciencia por excelencia, esto es, la teología, y las demás ciencias, es una relación de orden y jerarquía que no las opone o hace contender entre sí, sino que, conservando cada una su ámbito particular y su objeto propio, unas a otras se ayudan en el fin ulterior que persiguen y que ha de ser aquel conocimiento perfectísimo. Por ello no duda Santo Tomás en que este conocimiento, en su superioridad epistémica teórica y práctica, ha de recurrir a la filosofía natural como una señora apela a su sierva para valerse de ella con el ánimo de alcanzar su fin, lo cual no significa una dependencia sino una subordinación procedimental que enriquecería, tanto al ejercicio filosófico como al teológico, pero de ningún modo haría dependiente a este último de aquel.

Esta es la relación existente entre filosofía y teología en sentido tomista, ya que en Santo Tomás, filosofía y teología no se encuentran en contraposición sino en una perfecta relación de “subalternancia” que ayuda a construir un conocimiento más completo y sin riesgo de error. Al respecto de esta cooperación de los saberes Santo Tomás indica:

“Esta ciencia [la teología] puede tomar algo de las disciplinas filosóficas, y no por necesidad, sino para explicar mejor lo que esta ciencia trata. Pues no toma sus principios de otras ciencias, sino directamente de Dios por revelación. Y aun cuando tome algo de las otras ciencias, no lo hace porque sean superiores, sino

³⁹SANTO TOMAS DE AQUINO: *Summa teológica* I,qq.5.

que las utiliza como inferiores y serviles, como la arquitectura tiene proveedores, o como lo civil tiene lo militar. La ciencia sagrada lo hace no por defecto o incapacidad, sino por la fragilidad de nuestro entendimiento, pues, a partir de lo que conoce por la razón natural (de la que proceden las otras ciencias) es conducido, como llevado de la mano, hasta lo que supera la razón humana y que se trata en la ciencia sagrada.”⁴⁰

Lo que queremos dejar en claro es que la teología es una ciencia superior que subsume a las demás ciencias desde el punto de vista formal, al tiempo que se vale de la razón natural para ir dilucidando los principios de la revelación hasta alcanzar el pleno conocimiento de lo revelado. Las demás ciencias han de entroncar con ella, desde esta perspectiva tomista, si es que quieren preservar completo su estatuto de científicidad, sean éstas prácticas o especulativas, ya que por fuera de este conocer aquellas quedan como truncadas en cuanto que conocer está subordinado a la felicidad humana y sin el conocimiento de lo divino, tal felicidad no existe en forma completa.

Ésta visión abarcativa del ejercicio teológico es completada por Vitoria al hacerla aplicativa a la dilucidación de las situaciones concretas de su sociedad. Con este enfoque Francisco de Vitoria convirtió la obra de Santo Tomás en la principal fuente aclaratoria y explicativa de situaciones concretas que podrían presentar dudas, confusiones o tergiversaciones, fundamentalmente en el orden epistémico-práctico. Es preciso comprender que Vitoria respetó, como Santo Tomás, la jerarquización de los saberes naturales respecto del saber sobrenatural, distinguiendo para cada uno sus principios correspondientes y manteniendo sus objetos perfectamente delineados. Pero al mismo tiempo, les asumió bajo una concepción integradora que, respetando la autonomía de cada uno, los correlacionaba en aras de esa completitud que tenía en la ciencia de Dios el modelo de saber por excelencia.

Comprenderemos con mayor claridad el sentido abarcativo de la teología en la marcha de la explicitación del ejercicio teológico a partir de la dilucidación moral que trata acerca de la vida práctica del hombre fundada sobre la ley natural. Seguiremos, pues, el concepto de ley natural, para ver como se entroncan los saberes teológicos con el saber práctico, al que se dedicó primordialmente Vitoria, notando que las condiciones epistémicas del ejercicio político, tal y como lo comprendió el salmantino, son de un orden primeramente teológico. De esta manera iremos avanzado en la exposición no sólo en la claridad del objeto teológico, sino también en la

⁴⁰Ibid.

consideración de las nociones filosófico políticas que, en el pensamiento vitoriano, están unidas al ejercicio de la teología como conocimiento superior.

Valga la pena aclarar que no consideramos que el enfoque propuesto, que rescata las condiciones epistémicas de la política vitoriana desde la interpretación narrativa de textos de autoridad como las Sagradas Escrituras o el Magisterio de la iglesia (simbólicos), esto es, revelados, degrade el valor y el rigor del trabajo conceptual de los textos vitorianos. Por el contrario, creemos que el reconocimiento de estos vínculos epistémicos es de gran valor en la medida en que ayuda a ampliar el radio de comprensión de la obra vitoriana y de la figura de Francisco de Vitoria como pensador de la cristiandad y de la cultura euro-occidental en general.

2. EPISTEMOLOGÍA PRÁCTICA: LEY NATURAL Y ETERNA EN EL MARCO DE LA COSMOTEOLOGÍA TOMISTA

a) El hombre en conexión con la trascendencia según el análisis de sus causas:

El pensamiento político de Francisco de Vitoria se funda en la epistemología práctica tomista. Tal epistemología práctica se sustenta en el concepto clásico de ley natural siguiendo la reformulación que sobre la misma hiciera Santo Tomás sobre la idea de ley natural de Aristóteles y Cicerón. Esto significa que Vitoria, como indica Juan Cruz Cruz, estaba convencido de la existencia de un tipo de ley anterior a la ley positiva más fundamental y omniabarcadora, puesto que se fundaba en la naturaleza propia del ser humano y que estaba determinada con antelación por Dios⁴¹. Tal convicción conllevaba al necesario ejercicio de conocer los contenidos y preceptos de esta ley de tal manera que se pudiera hacer explícita su fuerza de obligar.

La ley natural, como se dijo, era un concepto clásico que la filosofía cristiana había retomado con particular interés al ser introducida la filosofía aristotélica en el pensamiento cristiano. Ahora bien, para llegar al conocimiento de los preceptos constitutivos de la ley natural y de su fuerza de obligar, era preciso apelar a una rigurosa consideración de la naturaleza humana. Para tal fin y dentro de la concepción misma del naturalismo aristotélico era preciso determinar las causas que constituían al ser humano. Con el análisis de las causas se revelaba la naturaleza del hombre y la

⁴¹CRUZ CRUZ, Juan: *Fragilidad humana y ley natural, cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*. Ed. Universidad de Navarra EUNSA, Pamplona, 2009, p., 13.

fuerza de obligación de ciertos preceptos, los cuales eran el contenido mismo de esa ley natural. Dentro del análisis de las causas existían dos que constituían, según la enseñanza aristotélica, la esencia misma del ser del hombre, a saber, a) la causa formal que revelaba la esencia y b) la causa final o teleológica que determinaba el curso del devenir natural según una arquitectónica adecuada a cada ser, preestablecida por una estructura, un orden sistemático y racional que se extiende a la organización del cosmos, brindándole jerarquía y sentido para su perfecto funcionamiento⁴².

Siendo así, el análisis tanto ontológico como teleológico de la criatura humana, daba cuenta de la obligación que se siente de no matar, ni engañar, ni robar, etc.⁴³ También es preciso indicar que esta obligatoriedad de obrar se proyectaba sobre el plano individual y colectivo del hombre, esto es, sobre el plano de la persona y el plano de lo político indistintamente, pues, para el pensamiento escolástico influido por Aristóteles la filosofía práctica, la epistemología práctica, era una *politiké tekné*, que incluía a la moral y a la política como un solo bloque arquitectado según un orden ascendente que va de lo más simple e imperfecto a lo más complejo y perfecto.⁴⁴

Retomando la idea del ejercicio de dilucidación de la naturaleza humana mediante el análisis causal establecemos que la palabra “naturaleza” connota ese doble aspecto de trascendencia del ser del ente, esto es, su entidad esencial y su entidad teleológica. Siendo así tenemos en primer lugar, una idea acerca de la “esencia” de la criatura, entendida como “*esencia completa* que es significada por la definición de la cosa. En tal sentido, naturaleza es *la diferencia específica que informa cada cosa*”⁴⁵ lo cual es, en el caso concreto del hombre, “la cualidad que brota de la naturaleza intelectual”⁴⁶.

Tal naturaleza intelectual le brinda al hombre la capacidad o facultad de volverse sobre sí mismo, es decir, de ser autoconsciente, “por cuya virtud puede, a diferencia del animal, llamarse “yo”. Esta vuelta hacia sí comparece también en la voluntad o en la libre disposición que el sujeto

⁴²Esta idea aristotélica nos muestra al universo como una unidad funcional que posee múltiples miembros y que todos se hayan abocados a un fin con el cual se cumple la estructura general de todo lo existente. Este cumplimiento es provocado por el Motor Inmóvil o la Causa Prima (no causada), la cual se presenta como el ser supremo al que tiende todo ser y todo el Universo. Cfr: DÜRING, Ingemar: *Aristóteles*, ed. UNAM, 2ª ed. Trad. NAVARRO, B, México 2005, p., 320 y 331.

⁴³CRUZ CRUZ: *Ibid.*

⁴⁴DÜRING: *Op.*, cit., 672.

⁴⁵CRUZ CRUZ: *Op.*, cit., p., 15.

⁴⁶*Ibid.*

ejerce sobre sí mismo”⁴⁷. La naturaleza humana es, según esta exposición, un modo de racionalidad que, incluyendo a la voluntad y al sentimiento, le permite al hombre reconocerse como “sujeto y fin interno de sus propias acciones”⁴⁸.

De otra parte, la “naturaleza” de lo humano lo remite necesariamente a un orden cósmico teleológico que revela un ordenamiento que conecta al hombre con una realidad no meramente inmanente sino trascendente, una estructura cosmológica arquitectada racionalmente, tal como hemos dicho. Esta realidad trascendente que constituye tal arquitectónica (orden racional) es, para el pensamiento cristiano, la inteligencia de Dios o ley eterna.

Siendo así, insistimos en que la noción de “naturaleza humana” en su causalidad formal y teleológica implicaba necesariamente la existencia de una inteligencia divina o ley eterna, de una divinidad que garantizaba en su perfecta inteligencia, en su perfecto arquitectar, esa esencialidad y devenir teleológico correspondiente al hombre dentro del curso mismo del cosmos. Al respecto resultan aclaratorias las palabras de Juan Cruz Cruz: “[el concepto de naturaleza] conecta necesariamente la naturaleza humana a la realidad de Dios o mejor, *a un Dios que la concibe*. De modo que si Dios no existe, tampoco hay naturaleza humana; y, entonces el hombre, carente de naturaleza, no habrá sido proyectado ni fundamentado por Dios [...]”⁴⁹.

Fundamento y proyección de un Dios que concibe la naturaleza humana dentro del amplio orden natural sería la fórmula sustancial que nos permiten evidenciar una conectividad esencial del hombre con lo trascendente por las dos vías señaladas, la esencial y la teleológica. Las dos a su vez abren un plano de discursividad que, fundado en lo ontológico y en lo natural (o cosmológico), resulta ser favorables a la construcción de un cierto tipo de orden práctico, un cierto modelo epistémico-práctico. El hombre es responsable de su actuar y por esto ha de ceñirse a esa estructura esencial y teleológica de su propia naturaleza. De este modo el fin del conocimiento práctico y de la dilucidación de la ley natural es orientar la acción del hombre hacia su acoplamiento con el orden natural (arquitectónica universal ínsita al mundo físico), preestablecido y concebido por la inteligencia divina. La íntima conexión entre racionalidad, orden natural y trascendencia es la que permite trazar la relación existente entre el hombre, la ley natural y ley eterna (inteligencia divina) desde el plano epistémico-práctico.

⁴⁷Ibid.

⁴⁸Ibid.

⁴⁹ CRUZ CRUZ: op., cit., p., 16. *Cursivas nuestras*.

Con esta perspectiva de una arquitectónica universal *more aristotélico*, queda determinada una naturaleza humana que conecta con la divinidad en forma ascendente. Según Cruz Cruz, éste es el modo en que conciben los filósofos auroseculares, como Vitoria, la conectividad esencial entre el hombre y Dios: “porque existe la naturaleza humana existe en Dios un pensamiento que la ha concebido; y este pensamiento es un proyecto eterno o con otras palabras, una ley eterna”⁵⁰.

Ley natural y ley eterna están en una íntima relación al ser una la manifestación de la otra. Tal manifestación se expresa en términos de participación, ya que para los pensadores auroseculares “la ley natural es una participación de la ley eterna”⁵¹. Esta “calibración” entre ley natural y ley eterna ha sido mérito de Santo Tomás. De esta manera el enfoque metafísico de la ley conecta la realidad natural con la realidad divina mediante una analogía política o de gobierno que es preciso que resaltemos dadas las implicaciones que tiene dentro del desarrollo de una teoría política basada en la ley natural, tal cual la formuló, como se verá, Francisco de Vitoria.

Claramente existe un principio analógico entre la noción de ley natural y la noción de ley eterna. Cuando Santo Tomás indaga por los principios, formal, final y eficiente de la ley natural, dentro del campo epistémico de la razón práctica, entiende esta ley como “una norma o regla activa que encauza a un *determinado fin* toda la vida del hombre”⁵². Esto significa tres cosas según el análisis aristotélico: 1) formalmente la ley es un *imperativo* (manda y prohíbe) producto de una *razón voluntariada* (acto de la razón con el concurso de la voluntad), 2) eficazmente, un mandato constituido por la *autoridad* y, 3) finalmente, la búsqueda del *bien común*. Todo lo anterior se integra en un sentido pleno de la ley que articula tanto al imperativo, como a la autoridad, bajo la finalidad de la ley que es el bien común, fin superior y abarcador de las demás causas de la ley, en una perfecta analogía con el poder providencial de Dios, causa formal, eficiente y final del gobierno del mundo bajo su ley eterna.

Ahora bien, este recorrido lo hemos hecho sólo con el ánimo de resaltar que la ley natural como imperativo que emana de una autoridad y que tiende al bien común permite establecer, por analogía, que del mismo modo en que la naturaleza se dispone según esta ley natural, el universo entero se ordena por la sabia y eterna disposición de Dios, quien estatuye la ley natural desde su perfecta inteligencia. Tal inteligencia es por analogía una ley que existe en él desde toda la

⁵⁰CRUZ CRUZ: Ibid.

⁵¹Ibid.

⁵²CRUZ CRUZ: Op., cit., p, 43.

eternidad, aquí la entenderemos como *la estructura esencial de su perfección intelectual*, con la cual dictamina una especie de providencial gobierno en sentido de causalidad eficiente, formal y teleológico.

Tenemos, pues, la relación por analogía de un gobierno divino que rige el universo (la ley eterna) con un gobierno natural (o ley natural) que dispone el ámbito de las cosas particulares⁵³. Esta analogía no es meramente la comparación por analogía de un orden inmanente o natural con un orden trascendente o sobrenatural, puesto que no se trata de una simple comparación de dos órdenes distintos. De lo que se trata es de una analogía que permite ascender de uno a otro orden en un sentido directo, pues, es la ley natural, como participación de la ley divina, una especie de relevo directo de la ley eterna en el ámbito natural. La comprensión del contacto entre Dios (ley divina) y el mundo desde una comprensión cosmoteológica del pensamiento cristiano nos permitirá evidenciar este relevo entre la ley eterna y la ley natural.

b) La vía cosmoteológica de conectividad de Dios con el mundo:

Existe una vía cosmoteológica que parte de la filosofía Aristotélica y que fue de singular valor para el pensamiento cristiano de la baja Edad Media. El acoplamiento de la idea cosmológica de conectividad de Dios y el mundo, esto es, del ser creado con el creador, parte de nociones agustinianas de origen neoplatónico, sumadas a la jerarquía cosmológica de Pseudodionisio, más el aspecto naturalizador del pensamiento aristotélico en una cuidadosa y delicada conjunción con el génesis cristiano.

Aristóteles fue el que introdujo la idea de una relación directa entre el mundo natural y un primer motor, eterno y desprovisto de materia, el cual provoca los movimientos particulares siendo él mismo un motor inmóvil. En los libros VII y VIII de la *Física*, Aristóteles se dedica a este problema, señala que “todo lo movido es movido por otro”⁵⁴, principio que fue tomado por los aristotélicos medievales como la formulación del principio de causalidad. Aristóteles

⁵³Cfr: AGAMBEN, Giorgio: *El reino y la gloria, una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008. Agamben dedica una buena parte de este libro a la relación existente en una economía del poder, entre *reino y gobierno*, con claras analogías de lo que aquí tratamos. La ley eterna es el reino y la ley natural el gobierno, esto quedará claro más adelante en nuestro trabajo. Ver por ejemplo todo el capítulo 4 titulado: *el reino y el gobierno* del libro de Agamben.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Física* Libro VII 241,b.

desarrolla una argumentación que indica que el acto es siempre anterior a la potencia, el movimiento en tanto que actualidad de lo potencial exige que algo actual actualice lo potencial, lo que significa que existe siempre una causa. Es tan estrecha esta relación que Aristóteles considera que es necesario que la causa esté en contacto con lo movido, no sólo en el momento de inicio del movimiento sino constantemente. Por otra parte, el agente primero del movimiento tiene que ser inmóvil, puesto que no puede haber una serie de movientes movidos, porque la serie de intermediarios exige un primer automoviente para evitar una regresión al infinito⁵⁵.

Del mismo modo en la *Metafísica*, Libro XII, cap., 6, Aristóteles señala que existe una entidad en acto e inmóvil que causa eternamente el movimiento⁵⁶. Esto da pie a una reflexión en torno al *Primer Motor*, causa primera inmaterial e inmóvil. Demuestra en estos pasajes que existe una causa primera del movimiento puesto que éste es eterno, luego señala que tal causa debe ser activa, esencialmente en acto e inmaterial pero que ha sostenido en algún momento principal (cosmogónico) un contacto con el mundo.

Santo Tomás siguió más o menos estas tesis, refutando tan sólo la eternidad del movimiento, al elaborar una nueva argumentación en la que introduce la creación *ex-nihilo*, propia del génesis bíblico para explicar la relación causal entre Dios y el mundo. Lo importante en nuestra argumentación es el modo en que el motor inmóvil o causa primera, eterna, no material, en acto, se pone no sólo en contacto con lo material sujeto al movimiento sino que le da impulso⁵⁷. Esta relación era significativa para los medievales, especialmente para Santo Tomás, ya que por esta relación se abre camino la idea cristiana de un contacto permanente entre criaturas y Creador. Tal contacto no era un problema físico, aunque pudiera estar formulado en términos físicos, sino más bien, un problema metafísico o relacionado con una especie de cosmoteología que intenta derivar, por una vía natural, el ser originario a partir de una experiencia en general.

Se debe aclarar que para Santo Tomás esta vía natural que conecta al creador con su obra no era el único camino de comprensión del contacto entre Dios y el mundo, puesto que para el aquinate existe primerísimamente la revelación, lo cual es una forma de contacto entre Dios y el mundo pero desde la perspectiva de la fe. Para Santo Tomás las dos vías de relación, tanto la

⁵⁵Op., cit., 241 y ss., y Libro VIII.

⁵⁶ARISTÓTELES, *Metafísica*. Libro XII, 1071b y ss.

⁵⁷Al respecto existe un trabajo que explica con rigor la discusión a través de la historia del modo de causalidad tanto eficiente como final que argumenta Aristóteles. Cfr: ROSS HERNÁNDEZ, José Alberto: *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Ed. Universidad de Navarra EUNSA, Pamplona, 2007.

natural (diríamos filosófico-teológica o razón natural) como la revelada (religiosa), no están en pugna, no se oponen, ni entran en contradicción sino que la una enriquece a la otra, siendo superior la revelación. Entendemos que este asunto es bastante problemático y que debe ser matizado con precisión, sin embargo, los enunciados generales nos bastan por ahora para comprender el modo en que el orden natural se relaciona con el orden sobrenatural, desde una explicación cosmoteológica.

La filosofía de Aristóteles contribuye a elaborar esta cosmoteología y al mismo tiempo brinda el material teológico para el desarrollo tomista de la noción epistémico-práctica de ley eterna. La misma es un perfeccionamiento que Santo Tomás hiciera de la idea de Dios, motor inmóvil dedicado a la pura actividad de pensamiento en la que se autocontempla, basándose en la noción de ley eterna de San Agustín⁵⁸. Cuando Aristóteles responde a la pregunta acerca de la actividad del motor inmóvil, a quien llama Dios, desarrolla una argumentación con implicaciones prácticas al señalar que la actividad de Dios es pensarse a sí mismo y que en esa actividad mueve el mundo a modo de causal final como un bien que se desea y se quiere⁵⁹. Posteriormente muestra que la actividad de este ser está constituida por una eterna actividad de intelección⁶⁰.

Lo que hemos querido dejar en claro en esta parte del trabajo es que en la doctrina epistémico-práctica tomista existe una fundamentación que se estructura dentro de un sistema que tiene una clara fundamentación teológica, sin que esto merme el valor de la actividad filosófica de la que se vale y en la que se apoya para el sostenimiento racional de sus principales tesis.

Para finalizar este aparte quisiéramos citar a Walter Ullman quien nos ofrece dos ideas importantes respecto del tema que hemos querido expresar. En su obra *Escritos sobre teoría política medieval*, en un capítulo dedicado a la transformación que produjo el descubrimiento del pensamiento político de Aristóteles (asunto que Ullman considera como un fenómeno no sólo evolutivo sino revolucionario dentro del pensamiento medieval), indica que la introducción del estagirita señala “los estrechos vínculos existentes entre teología y filosofía, al momento de hacer cualquier consideración del *status* y de la significación del hombre medieval”⁶¹. Y este es el factor que hemos querido enfatizar en este análisis epistémico. Por otro lado nos ofrece una frase que, consideramos, resume sustancialmente la idea epistémica sobre la que trabaja Santo Tomás

⁵⁸ Sobre ley eterna cfr: SANTO TOMAS, *Summa* I,II qq,93.

⁵⁹ ARISTÓTELES: *Metafísica*, 1072^a 19-b4

⁶⁰ Op., cit., 1072b13-30.

⁶¹ ULLMAN WALTER: *Escritos sobre teoría política medieval*, Eudeba, Buenos Aires, 2003, p., 57.

y que será el modelo de Francisco de Vitoria. Ullman indica respecto de la síntesis de pensamiento realizada por el aquinate que ésta “solo se pudo alcanzar por la introducción de lo que se puede llamar *una ley natural ontológica divinizada*”⁶².

Creemos que no existe mejor expresión para la idea que intentábamos explicar acerca de la relación del orden natural y el sobrenatural desde el punto de vista epistémico-práctico: la relación de ley natural y ley eterna, expresada como un vínculo que conecta la esfera humana y la divina en un equilibrio perfecto, distinguiéndolas sin mezclarlas y conectándolas con razonable cuidado para no generar una intrusión inadecuada de un orden sobre el otro.

En conclusión podemos afirmar que el ámbito epistémico práctico que orienta el pensamiento vitoriano está determinado por este marco de cuidadosa conexión entre dos planos distintos, autónomos, con límites propios, pero conectados directamente mediante el postulado de la existencia de una ley natural que no es más que la manifestación, participación, de un gobierno universal ejercido por Dios mediante la ley eterna con la cual la divinidad se identifica.

⁶² Op., cit., 60.

CAPÍTULO II

LEY ETERNA, LEY NATURAL Y ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN

1. PRELIMINARES:

En este tercer momento del análisis epistémico-práctico del pensamiento vitoriano nos proponemos averiguar la conexión existente entre la filosofía política de Vitoria, enmarcada dentro de una epistemología práctica teológica, con la economía de la salvación. Pocos autores han dedicado una reflexión a este asunto que a primera vista pareciera meramente teológico en el pensamiento de Vitoria. Sin embargo, en nuestra propuesta de trabajo la idea de la economía de la salvación resulta de singular valor debido a que con ello podremos establecer que el pensamiento político de Vitoria no es un pensamiento ajeno a un orden conceptual más complejo que el establecido por el mero ejercicio de la razón natural, luz natural o filosofía.

Hemos insistido a lo largo del trabajo que el pensamiento vitoriano no es estrictamente filosófico-político como tampoco es teológico en sentido moderno. Una prueba más que tenemos de este carácter complejo en que se articulan lo teológico y lo filosófico-político, propio de la reflexión vitoriana es la referencia a la economía de la salvación que hizo Vitoria en dos de sus elecciones más significativas a nivel de pensamiento político: la *Relección sobre el poder civil* y la *Relección sobre el poder de la iglesia prior y posterior*. Al observar las referencias que Vitoria hace a una economía de la salvación podemos observar que el maestro de teología concibe la historia como un plan de salvación, una especie de ordenación temporal que no es plena predestinación pero que apunta a una forma fija de la historia, unívoca, tal como veremos en las páginas siguientes.

Para poder apreciar el valor y significado de esta idea y sus implicaciones sobre las obras internacionalistas de este pensador entraremos a considerar el concepto de economía de la salvación, en primera instancia, con el ánimo de ir conectando la idea de la historia con la idea de un gobierno divino. Seguidamente podremos articular la idea de ley eterna y de ley natural con el orden que ha de revestir a todos los pueblos del orbe en una interpretación que mantiene en perfecto equilibrio la relación existente entre un orden natural (histórico) y un orden sobrenatural eterno (ahistórico) como ejecución del gobierno providencial de Dios. De igual manera y haciendo una analogía con el trabajo sobre economía trinitaria que hace Giorgio Agamben en *El*

reino y la gloria: una genealogía teológica de la economía y del gobierno, indicamos que la economía de la salvación es relevante en la medida en que “puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación”⁶³, no ya del de poder y la gloria como en el caso de Agamben, sino de la idea de un orden internacional tal como lo concibió y proyectó Vitoria en su magisterio.

2. ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN: PROVIDENCIA Y GOBIERNO

Ante todo la economía de la salvación es, según los diccionarios teológicos y patrísticos existentes, un concepto que se haya íntimamente ligado con la idea de gobierno, especialmente un gobierno en sentido doméstico, esto es, como gestión o técnica de la administración (skopos = administrador = obispo). Aristóteles, al usar en la *Política* la palabra *oikonomía* en su sentido primitivo, se refiere a ella como disposición de la casa, administración o adecuado ordenamiento de cosas útiles⁶⁴. Este sentido se conserva a lo largo del período helénico y romano para introducirse en el pensamiento cristiano a través de San Pablo⁶⁵. Sin embargo, en el momento en que el apóstol usa el término en sus cartas se ha realizado una derivación semántica (ampliación del sentido) que permite aplicar la palabra *oikonomía* a la actividad del gobierno público, como actividad técnica o gestión, traslapándose el sentido original de técnica de administración doméstica con el de técnica y administración del gobierno público. En este sentido lo utiliza San Pablo en sus cartas.

Como lo ha demostrado recientemente (2008) Giorgio Agamben —al llamar la atención sobre la permanencia del núcleo semántico del término *oikonomia* y el modo en que su significado se va extendiendo y ampliando— el término griego continuó su deriva semántica hacia un ámbito teológico-político. En tal ámbito teológico el término va revistiendo un nuevo sentido que lo asocia con la idea de un plan de salvación, cuyo misterio se hace evidente en la historia a través de Cristo, Hijo de Dios⁶⁶.

Agamben advierte que en San Pablo la noción mantuvo la estricta conexión con su sentido original en cuanto administración o disposición de la casa o gobierno doméstico, aunque aplicado a la administración de algo que iba más allá de los límites de la casa: “una actividad de

⁶³AGAMBEN, op., cit., p., 9.

⁶⁴Op. cit., 41.

⁶⁵Op., cit., p., 49.

⁶⁶ Op., cit., 63 y ss.

gestión que no está vinculada a otras reglas excepto al funcionamiento ordenado de la casa (*o de la empresa en cuestión*)”⁶⁷, pero advierte que en lo sucesivo el término va a derivar en un sentido que lo asocia con una historia de la salvación basada en la idea de una economía trinitaria, ajena al trato original de la teología paulina.

Es así como la obra de los Padres de la iglesia paulatinamente va a ir desplazando el sentido estrictamente económico a un sentido teológico-político. Desde Taciano pasando por Atenágoras, Tertuliano, Ireneo, hasta San Agustín, el término *oikonomía* va adquiriendo un sentido cada vez más teológico en cuanto va denotando el gobierno providencial de Dios y su intervención en la historia, al hacer extensivo el uso de la palabra *oikonomía* a una gestión de salvación ejecutada por un encargado —en este caso Cristo, Hijo de Dios— como realización de un plan divino preestablecido. Es de esta manera que paulatinamente el término economía designará “la actividad y el gobierno divino”⁶⁸ como ejecución, realización de algo encomendado (sentido paulino) con el de la realización de un plan divino que viene a ser revelado en la encarnación del mesías.

La economía del cristiano vendría a constituir una gestión, un saber técnico (práctico factible) que determina el orden de las cosas y que, a la vez, encomienda a los cristianos la tarea de mostrar y dar a conocer a todos los hombres esta *disposición del tiempo*, aquel plan de salvación que Dios tiene preparado desde la eternidad y que se ha venido ejecutando en la historia. Disposición u orden de los acontecimientos, plan de salvación que mantiene sus momentos y que revela en el devenir del tiempo el orden histórico preestablecido por el gobierno divino del mundo. Siendo así, repetimos, la misión del cristiano es reconocer y difundir este plan de salvación para que todos los hombres participen de este conocimiento y sepan la forma en que Dios dispone el orden del tiempo y el sentido ulterior de los acontecimientos, sean estos del grado que sean, desde el movimiento de las cosas más pequeñas, por ejemplo el aleteo de un insecto, hasta los grandes acontecimientos de la naturaleza y de la historia.

Destacamos, pues, el aspecto de plan divino como gestión de un gobierno que proyecta sobre la historia un sentido cuya finalidad es la redención. Esta es la palabra clave que permite comprender el sentido de una economía de la salvación. El impacto político de esta idea no resulta de menor valor cuando se trata de comprender el pensamiento político de un pensador

⁶⁷ Op., cit., 43.

⁶⁸ Op., cit., 66.

cristiano que, como Vitoria, basado sobre el andamiaje conceptual de la filosofía y la teología política medieval, proyectó un derecho de gentes ya con claros visos modernos.

De otra parte, tenemos que la economía de la salvación no sólo queda establecida como un orden cronológico arquitectado por Dios en la eternidad y proyectado en concreto sobre la historia, sino que, por analogía, permite articular bajo la noción de orden el complejo sistema de conceptos teológico-políticos que se derivan de la idea de gobierno providencial y destino. La noción de orden explica la *oikonomia* o sabia disposición y gobierno (administración) que establece Dios mediante la ley natural al sujetar a ella las cosas y los acontecimientos. La permeabilidad (participación) en el mundo de esta providencia (que es como una maqueta universal del universo existente en la inteligencia divina, un orden ínsito a la actividad inteligente de Dios) se manifiesta en la particularidad de las cosas (en el tiempo, en la historia) no como una intervención directa de Dios sobre las cosas ínfimas del mundo, sino como el destino propio que se haya en el devenir de los acontecimientos y las cosas particulares, mediante una sujeción a la ley de su propia naturaleza. Todo acontecer o ser particular sólo encuentra su sentido en la medida en que participa de tal reino divino gracias a su sujeción a la ley natural que lo gobierna. En términos políticos: Dios reina pero no gobierna directamente sobre las particularidades en el tiempo, pues, la ejecución de esas particularidades viene signada por un destino propio, un orden al que las cosas obedecen⁶⁹.

Este esquema de reino y gobierno divino (providencia y destino) obedece a un sistema de pensamiento que considera al tiempo y al espacio bajo un cariz analógico en la medida en que tanto la economía de la salvación, entendida como historia o temporalidad, como la economía u ordenación del universo es decir, la estructura del cosmos, se hayan dispuestas por un orden que emana del mismo reino o gobierno providencial: el tiempo y el espacio se corresponden, historia y cosmología se rigen por la misma estructura providencial de gobierno. De esta manera lo epistémico-práctico, lo que deviene en el tiempo, y la ontología, lo que constituye un ordenamiento de los seres en el cosmos, no riñen sino que se armonizan en una perfecta y compleja unidad sometida al gobierno. Ser y gobierno, ser y hacer no presentan un deslinde que los separa sino una distinción que los armoniza.

⁶⁹ Esta es una referencia clara a la *Teología política* de Carl Schmitt. Cfr: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. by George Schwab, the MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1985.

3. LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN EN FRANCISCO DE VITORIA

Cuando Francisco de Vitoria fundamenta las potestades existentes en la *Respublica Christiana*, o sea, el orden político que se figuraba en Europa aún en el siglo XVI, se encuentra con una larga tradición acerca de los vínculos existentes entre el imperio y la iglesia. Tal tradición tiene sus orígenes en el modo de articulación histórica que llevó a configurar un orden político-religioso sobre el territorio occidental del antiguo Imperio Romano a partir de la conjunción, más o menos clara y/o más o menos estrecha y difusa según el momento, entre el poder imperial y el poder eclesiástico. Esta conjunción entre iglesia y Estado es la estructura básica general del Medioevo, siendo a la vez el orden que dio continuidad a la Antigüedad latina a través de la Edad Media euro-occidental.

No es este el lugar para exponer la genealogía acerca de la conjunción de los dos poderes que estructuraron el orden político de la Cristiandad, sin embargo es preciso determinar el marco histórico crítico desde el cual consideramos estos momentos. Esta breve digresión nos permite dar precisión al enfoque desde el cual estamos considerando el tema que nos ocupa.

En primer lugar entendemos que la *Respublica Christiana* es idéntica al concepto de Cristiandad. Este concepto, según la formulación de Dussel, permite distinguir entre cristianismo y el orden político-religioso que va emergiendo paulatinamente en la Edad Media euro-occidental⁷⁰. Al respecto Dussel señala que “el cristianismo es una religión crítico mesiánica, de clara significación político-profética desde los pobres y esclavos del Imperio romano”⁷¹. En contraste, la Cristiandad emerge con la oficialidad del culto cristiano y sus cada vez más estrechos vínculos con el poder de tal modo que se establece como orden que “subordina confusamente la religión cristiana a las estructuras político-económicas, a la cultura mediterráneo helenístico-romana”⁷². Es desde la Cristiandad desde donde Vitoria asume su labor magisterial y se nutre teóricamente, como hemos dicho, de la larga tradición que va configurando esa subordinación de poderes políticos y religiosos.

No obstante, a pesar de que existe una identificación entre *Respublica Christiana* y Cristiandad es preciso matizar al modo de Fazio Fernández el concepto de Cristiandad. Para este autor el concepto Cristiandad resulta ambiguo, la define como “una de las posibles concreciones

⁷⁰ DUSSEL: *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, Op., cit., p., 72 y ss.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

sociales del cristianismo”⁷³. Pero Fazio Fernández matiza la noción aclarando que no se puede identificar apresuradamente a la Cristiandad “con una organización sociopolítica cristiana *par excellence*, en el supuesto caso que hubiera una”⁷⁴. Las palabras de Fazio Fernández son bastante aclaratorias acerca de los matices que se deben tener en cuenta en el trato de estos conceptos que intentan describir las formas sociopolíticas que se fueron objetivando como formas de organización propias de los pueblos cristianos de Europa occidental:

“La Cristiandad medieval se presenta como Jano, el dios bifronte de los griego: un rostro cristiano — y, por tanto, profundamente humano— que ofreció a los hombres la posibilidad de dar una respuesta con sentido a los principales interrogantes de la existencia humana, y que, al mismo tiempo, dio vida a manifestaciones sociales que salvaguardaban valores impercederos como las universidades y los hospitales. La otra cara de la Cristiandad, que denominaremos clerical, se concreta en la frecuente confusión de los órdenes natural y sobrenatural y llevó a dos identificaciones injustificadas: la del poder espiritual con el poder político y la de la pertenencia de la Ciudad de Dios con la pertenencia a la ciudad terrena.”⁷⁵

En este trabajo entenderemos Cristiandad en el sentido de una de las objetivaciones de poder político que dominó en los pueblos cristianos euro-occidentales sin que concibamos por ello que todas las objetivaciones sociopolíticas cristianas hayan sido salvaguardas de intereses imperiales, económicos y de ostentación del poder en forma injusta, no obstante consideramos que existió una forma de objetivación sociopolítica que se convirtió en dominante y que es la que caracterizamos como Cristiandad o *Respublica Christiana*; Imperio y papado como formas determinantes de una estructura sociopolítica entendida casi como organización natural de los pueblos cristianos. El asunto a criticar aquí radica en la identificación infundada de los dos órdenes (el religioso y el político) que llega a su maduración y formulación en el siglo IX bajo el papado de Gregorio VII, provocando un choque entre Imperio (Estado) e iglesia. Esta subordinación fue expresada en términos de subsunción de un orden por el otro, en este caso, del orden político por el orden eclesiástico, expresado claramente en los veintisiete axiomas del *Dictatus papae* de Gregorio VII de 1073, en los que aparecen tres puntos de orden político bastante radicales y que son: a) la supremacía papal sobre todo poder eclesiástico, incluyendo el

⁷³FAZIO FERNÁNDEZ: op., cit., p., 10.

⁷⁴Ibid.

⁷⁵Ibid.

concilio; b) el poder supremo del papa sobre el mundo (todo orden político) o *plenitudo potestatis*; c) la infalibilidad del papa. Del mismo modo, en el acto solemne de la segunda excomunión de Enrique IV, el 7 de marzo de 1080, Gregorio VII escribió:

“Hace ahora, muy Santos Padres (San Pedro y San Pablo) que el mundo comprenda y sepa que, si podéis atar y desatar en el cielo, podéis en la tierra quitar y dar a cada cual según sus méritos, los imperios, los reinos, los principados, los ducados, los marquesados, los condados y todas las posesiones de los hombres”⁷⁶.

Esto abrió las polémicas acerca del poder del papa y de emperador y de las jurisdicciones que a cada quien le correspondían, pues, con Gregorio VII se confunde lo que los Padres de la iglesia supieron mantener en un relación equilibrada de poder, incluyendo a San Agustín. Pues bien, Vitoria se deja orientar por la tendencia a separar los poderes para darle a cada uno su autonomía, recuperando de este modo el original sentido que las dos esferas habían tenido en el pensamiento de los Padres. Esto no quiere decir que tal autonomía represente una separación radical entre el Estado y la iglesia, sino una autoafirmación de sus funciones dentro de sus fueros respectivos según sus fines. En esta tarea de deslinde y relación entre las dos esferas de la vida sociopolítica de la Cristiandad la teleología aristotélica resultó muy útil y significativa.

Comprendiendo este esquema y retomando a la idea de economía de la salvación en Vitoria reconocemos, en su elección *Sobre el poder de la iglesia prior y Sobre el poder civil*, una clara adhesión a las nociones del gobierno civil y eclesiástico de claro cuño paulino, patrístico y agustiniano que nos permite entre ver, de modo indirecto, una economía de la salvación que contempla varios tiempos en la historia: el tiempo “antes de la ley”, el tiempo “sujeto a la ley” y el tiempo “de la gracia”⁷⁷, con un paralelo de estados de la humanidad: a) “estado de inocencia”⁷⁸; b) “estado posterior al pecado”⁷⁹, esto es, el ínterin en el que el hombre se ciñe tan sólo a la ley natural⁸⁰ y a los preceptos positivos que se deducen de ella, momento anterior a la ley mosaica; c) el estado “de la ley escrita”, el tiempo posterior al Sinaí en el que se entrega el

⁷⁶ ARQUIELLERE, Henri-Xavier: *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Universidad de Granada, Universidad de Valencia, Granada 2005, p., 10.

⁷⁷ SOCOULY C, Pablo: *Ley natural y economía de la salvación en Francisco de Vitoria*. CRUZ CRUZ, Juan: Editor: *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Ed. Universidad de Navarra EUNSA, Pamplona 2008, P., 321

⁷⁸ VITORIA: op., cit., ps., 253, 256, 280, 281.

⁷⁹ VITORIA: op., cit., 283

⁸⁰ Ibid.

Decálogo por revelación directa de Dios a Moisés, al que también formula Vitoria bajo las nociones de “estado de la ley antigua”⁸¹ y, finalmente; d) el estado de “gracia de la nueva ley o evangélica”⁸² iniciado con el nacimiento de Cristo, su muerte, resurrección e instauración de la iglesia.

a. Estado de inocencia

Para Vitoria la economía de la salvación manifiesta desde el origen un orden notorio que configura las esferas propias de la vida de la *Respublica Christiana* en los dos niveles de la experiencia social humana, esto es, la vida espiritual y la vida política. Para Vitoria existe ya desde el “estado de inocencia”, tanto el orden sacerdotal como el orden político. Esta ordenación fundamentada en Dios se expresa en la preeminencia o autoridad que existe en cada esfera, encargada del gobierno y dirección de toda la humanidad y de la Cristiandad en particular como cuerpo religioso y político.

Es interesante que Vitoria afirme, dentro de la economía de la salvación, la existencia de los dos órdenes ya desde la edad previa al pecado, pues, determina la clara convicción que tiene el pensador salmantino acerca de la iglesia y el Estado como organismos sociales preexistentes a la caída del hombre y, por lo tanto, esenciales, muy necesarios en los tiempos posteriores de la economía de la salvación. Esta es una fuente del universalismo cristiano de Vitoria que vincula un estado de gracia, primigenio, con el orden efectuado a partir de la instauración de la iglesia en la ley nueva, lo que manifiesta una identidad entre el orden sobrenatural fijo y eterno con el orden propio de la Cristiandad, esto es, con el modo en que el poder político y religioso se había objetivado en la realidad sociopolítica de los pueblos euro-occidentales.

En la relección *Sobre la potestad de la iglesia prior* leemos con claridad la idea de Vitoria de la existencia de los dos órdenes aún en el estado de inocencia tal como se presentaba en el siglo XVI en Europa occidental:

“No cabe duda alguna de que, de haber perseverado el estado de inocencia, se habrían dado leyes y reglas, tanto la para la vida civil como sobre todo para la vida espiritual y para el culto divino, y que habría habido autoridades que ordenasen todas estas cosas y cuya autoridad sería espiritual, ya que su fin era espiritual”⁸³.

⁸¹Ibid.

⁸² Op.cit. 285.

⁸³ Op., cit., 280- 281.

Esta idea es importante porque percibimos la convicción de Vitoria de la existencia de una jerarquía, una economía, un orden político existente aún en un estado lleno de gracia como el estado de inocencia. Destacamos también el valor que se acentúa en lo espiritual en aquel momento de la economía de la salvación ya que ésta es la característica propia de aquel estado. Es evidente entonces que los dos órdenes, civil y eclesiástico, preexisten en un estado tan puro como el referido al estado de inocencia y que no se aprecia como un hecho relativo a la historia de unos pueblos particulares o a una civilización o cultura determinada, sino que se presenta como la historia *per se*, como la historia y el ordenamiento histórico por excelencia.

b. Estado de la ley natural

En esta economía de la salvación el segundo momento lo constituye el ínterin entre la caída y la ley de Moisés o la ley escrita. Vitoria apela a la imagen patristica de *ecclesia ab Abel*⁸⁴ según la cual la caída no implica la condena definitiva de los hombres sino la distinción entre justos e injustos. Desde Abel hasta los tiempos de la iglesia, es decir, de la ley nueva, la justicia pervivió aún después de la caída en los hombres justos. Pervive en aquellos que interpretan la ley natural con justicia aún sin reconocerse pertenecientes a la iglesia o al pueblo de Israel, es el tiempo de la justicia básica y natural que todo hombre practica. Esta manifestación de justicia y de piedad es gradual y se va perfeccionando en el tiempo⁸⁵. La metáfora de la *ecclesia ad Abel*, tan importante en los tratados eclesiológicos, remite a la existencia de una potestad espiritual, un sacerdocio establecido por los hombres piadosos que como Abel han sido elegidos por Dios para constituir su comunidad celeste y justa⁸⁶. Agustín expresó la idea de esta comunidad de fieles que conforma el cuerpo de Cristo y que ha sido predestinada desde el origen hasta el final de los tiempos bajo la imagen de la ciudad de Dios, la ciudad de los fieles⁸⁷.

⁸⁴SICOULY: Op., cit., p., 322

⁸⁵ “En *Lumen Gentium* 2 se habla del designio salvador de Dios Padre, que es quien convoca la santa iglesia, “prefigurada desde el origen del mundo, preparada en la historia de Israel, constituida en los tiempos últimos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará al fin de los tiempos” Cfr: PIE-NINOT, Salvador: *La teología fundamental*, 5a ed., ampliada, ed., Secretariado trinitario, Salamanca, 2002, p., 520.

⁸⁶ PLANELLAS BARNOSELL, Joan: *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles*: Roma, Pontificia universidad Gregoriana, 2004, p., 209.

⁸⁷SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*. XV, i; II, 124 (citar bien) Cfr: Dussel: *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, p.,85.

En Vitoria este concepto adopta una comprensión en sentido patrístico, pues, la *ecclesia ad Abel* no sólo está comprendida por un destino a la beatitud cristiana sino un destino a la justicia, según el cual la ley natural permite al hombre “juzgar de la rectitud de las cosas por inclinación de la naturaleza”⁸⁸. Según esto, la ciudad de Caín, de los impíos, estaría conformada por aquellos hombres cuya voluntad no sigue el juicio de la recta razón según esa inclinación natural⁸⁹. Pero estos hombres no son mayoría sino minoría, pues, Vitoria piensa que aún los que no han conocido la ley de Moisés o la ley nueva (evangélica) —pensemos en los pueblos americanos para entonces recién descubiertos— siguen preceptos conforme a esta inclinación muy natural por lo cual respetan a sus padres, siguen ciertas instituciones y hasta tiene sacerdotes⁹⁰. Esto también supone un ejercicio universal de justicia basado en la ley natural que se puede manifestar en el repudio general a acciones como el suicidio, el homicidio, la antropofagia, aunque tal ejercicio no posee la garantía y calidad que supone el ser partícipe de la ley antigua ni el perfeccionamiento de la justicia mediante la ley nueva.

Este es el optimismo de Vitoria respecto del universalismo de la ley natural evidenciada en este momento del estado de naturaleza en la economía de la salvación, pues, ha considerado en su análisis la existencia de unos preceptos universales mínimos, principios de justicia, reconocidos por pueblos infieles como moros, judíos, y hasta bárbaros como los de Indias, entre quienes a pesar de la infidelidad, se presenta un repudio general, aunque no en todos los casos, hacia estas cosas. Es consciente Vitoria que no todos los pueblos conocen todos estos principios mínimos de la ley natural en el mismo grado, aunque ésta sea la misma para todos⁹¹. Este será el caso de la consideración de Vitoria sobre la antropofagia y otros pecados contra la naturaleza a propósito de los pueblos americanos como los aztecas quienes practicaban sacrificios humanos; según Vitoria estos pueblos se encontraban en ignorancia invencible respecto de estos actos.

⁸⁸ VITORIA, francisco de: *La ley*, Trad. FRYLE DELGADO, Luis. Ed, Técnos, Madrid 1995., p., 27

⁸⁹Cfr: CASTILLA URBANO; *Op.*, cit., 61 y ss.

⁹⁰Este argumento vitoriano se comprende mejor a propósito de la refutación que Vitoria hace de la idea de la amencia e idiotez de “los bárbaros” indios. Vitoria sostiene que de ser amentes no seguirían a la razón natural y no podrían evidenciar ciertos mínimos de organización social. Pero se confirma por la experiencia que “los bárbaros”, en su estado de naturaleza se ciñen a la ley natural mediante el uso de la razón: “Ello es manifiesto porque tienen sus cosas con cierto orden. Tienen en efecto ciudades que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de la razón. (...) Por otra parte ni Dios ni la naturaleza faltan a la mayor parte de la especie en las cosas necesarias; pero lo principal del hombre es la razón, y sería inútil la potencia que no se reduce al acto”. Cfr: VITORIA: *De indis prior*, *op.*, cit., p., 664.

⁹¹ *Op.*, cit., 32.

Volveremos brevemente sobre ello (Vitoria resolverá este asunto diciendo que en la ley natural hay pecados *contra natura* más evidentes que otros)⁹².

Se infiere que Vitoria está convencido que luego de la caída y antes de la ley escrita existió un orden determinado por la ley natural, orden que tiene como causa manifiesta la indigente naturaleza humana. En el *Comentario a la I Hae*, sobre los temas de la ley Vitoria indica:

“porque un hombre no sólo se basta a sí mismo, por eso los hombres no andan vagando por los montes como las fieras porque cada uno necesita de los demás y uno solo no puede hacer todas las cosas. De aquí que no pueda un hombre vivir solo, sino que es necesario que los hombres se ayuden mutuamente”⁹³

Este argumento se ampliará en *Sobre la potestad civil*:

“ [...] conviene pensar que así como el hombre sobrepasa a los animales por la razón, por la sabiduría y por la palabra, así a este eterno, inmortal y sabio animal muchas cosas le fueron negadas por la Providencia [...] Sólo al hombre concediéndole la razón y la virtud dejó frágil, débil, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente desnudo e implume, como arrojado de un naufragio; en cuya vida esparció las miserias, pues desde el momento de su nacimiento nada más puede que llorar la condición de su fragilidad y recordarla con llantos (...)”⁹⁴.

Vitoria deja entrever en la idea del tiempo de la ley natural que la providencia ha castigado con esta indigencia la transgresión al orden hecha por el pecado, pero lo interesante es que este estado de ley natural no es ocasión para un panegírico de las miserias humanas que acentúe la despotenciación de la naturaleza del hombre por castigo frente al pecado provocado por la *libido dominandi*, como lo podría haber hecho Agustín o Lutero cuando explican el mal a partir del castigo divino sobre Adán y su stirpe⁹⁵. Vitoria, por el contrario, menciona esta despotenciación como uno de los fundamentos de la sociabilidad humana:

⁹² Al respecto Vitoria introduce la noción de *ignorancia invencible*, en la cual se hallan los pueblos que, como “los bárbaros” de indias, aún permanecen en estado de naturaleza. Sobre este asunto trata ampliamente Vitoria en su *Relección sobre la Templanza*, en la cual determina que en el caso de occisión de inocentes los príncipes cristianos tienen derecho de guerra en la defensa del inocente. Este tema lo trataremos en más detalle en el capítulo IV del presente trabajo. Cfr: VITORIA: *Obras... De indis prior y De la templanza*. Op., cit., p.685 y 1050.

⁹³ Op., cit., p., 22

⁹⁴ VITORIA, *Obras... De la potestad civil*, Op., cit., p., 155.

⁹⁵ SAN AGUSTIN: *La ciudad de Dios*. XVI, 28. Lutero amplifica la connotación negativa de la caída. Según Lutero “Dios creó al hombre bueno, pero con el pecado original se pervirtió en su voluntad y en todas sus cualidades naturales; todo su ser quedó viciado, hasta en sus sentidos: perdió la facultad de juzgar rectamente, perdió su buena

“Para subvenir, pues, a estas necesidades fue necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, amenera de fieras, en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente.”⁹⁶

Las virtudes del hombre que en San Agustín o Lutero se hayan aturridas o enturbiadas por la *libido dominandi*, en Vitoria se expresa sencillamente como *fragilidad*⁹⁷. Pero una fragilidad que potencia otras dimensiones, pues, la miseria de cada hombre desaparece en el consorcio de muchos al instaurar por ley natural las sociedades y sus gobiernos. Este consorcio emana de la palabra y de la comunicación, nociones tan valiosas para Vitoria y que, como veremos, están íntimamente asociadas al concepto de ley natural. El influjo aristotélico y ciceroniano es claramente destacado por el mismo autor. El hombre está frágil en la soledad, pero unido a otros bajo un orden, es decir, bajo un gobierno⁹⁸, acatando todos la ley natural en la que cuenta aquella comunicación que funda la justicia y la amistad de unos con otros, puede ir acercando a la realización de sus virtudes, alcanzando, cada vez más, la actualización de su naturaleza como *Imago Dei*.

La caída introduce una especie de depreciación de la naturaleza, una especie de “despotenciación” en las facultades del hombre que hace que el intelecto se muestre incapaz de conocer intuitivamente al quedar ceñido al fatigoso e incierto punto de partida de los datos sensibles, mientras que, de otra parte, la voluntad se presenta ahora muy insegura frente al discernimiento del bien⁹⁹. Pero esto no es un aspecto que recalque Vitoria para rebajar la condición temporal, sino una oportunidad para alentar al hombre en la búsqueda de su perfección moral desde el orden temporal. Así Vitoria recupera el optimismo por el ser humano. Lo concibe

voluntad hacia Dios y no supo ya decir nada justo acerca de Dios: todo su pensamiento se pervirtió”. Curso de Lutero sobre la epístola de Pablo a los Romanos, de 1515-16, publicado por Johannes Ficker; Leipzig, 1930. Cfr: VINAY, Valdo: “El hombre en el pensamiento de Lutero”, *El predicador evangélico*, vol. IX, Octubre - Diciembre de 1951, nro. 34, Roma, pp. 113 – 125.

⁹⁶ VITORIA: *Obras... De la potestad civil*, op. cit., 155.

⁹⁷ Juan Cruz Cruz rescata y resalta el valor de esta visión en cuanto a la naturaleza humana según la concibieron los pensadores auroseculares siguiendo la interpretación de la caída realizada por Vitoria. La comprensión de esta noción deriva directamente de Aristóteles quien reconocía un tipo de fragilidad operativa, más adelante a propósito de la causa eficiente de la ley positiva, esto es, el gobernante, se expondrá el aspecto de la epiqueya en el pensamiento práctico de Vitoria. Por ahora remitimos a la obra del Dr. Cruz Cruz ya citada: CRUZ CRUZ, Juan: *Fragilidad humana y ley natural, cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*. Ed. Universidad de Navarra EUNSA, Pamplona, 2009, p., 40.

⁹⁸ VITORIA: *Obras... de la potestad civil*. Op., cit., p., 157.

⁹⁹ FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, Mariateresa: *Cristiani in armi*. Ed. Laterza, Roma-Bari 2007, p., IX.

en el mismo modo en que lo concibieron los Padres de la iglesia. Para Vitoria el hombre es, ante todo, *imago Dei* y esta noción no es algo menor dentro del pensamiento político vitoriano, por el contrario, según nuestra perspectiva la noción de *imago Dei* es nuclear en toda la doctrina vitoriana.

Respecto de este estado de naturaleza que obliga al hombre a asociarse por imperativo natural vale la pena un excursus: es importante hacer notar que para Vitoria el “estado de naturaleza” no puede ser caótico, puesto que tal noción contradiría la estructura que hemos venido destacando: ley eterna- ley natural como orden análogo al reino de Dios (providencia) y al gobierno del mundo (destino). Esta es una distinción fundamental entre la doctrina política de la Modernidad temprana y la política moderna propiamente dicha que se funda con el *Leviatán* de Hobbes.

Para Vitoria la interpretación de la historia se ejerce mediante una economía de la salvación, como hemos venido exponiendo. Y en esto queremos hacer hincapié por considerarlo un asunto al que no se le ha dado relevancia en anteriores estudios y que, revisado, podría verificar la diferencia entre el paradigma político de la Modernidad temprana euro-occidental y el del paradigma político de la madura Edad Moderna euro-occidental.

Vitoria parte de la idea de un estado de inocencia seguido de un estado de la ley natural que no es una mera hipótesis, sino que es el hecho mismo de la economía de la salvación que la tradición cristiana teórico-doctrinal ha transmitido por autoridad desde San Pablo, con el ya indicado paulatino perfeccionamiento que se hace en los Padres de la iglesia, hasta San Agustín y Santo Tomás. Una *oikonomia* que es una disposición divina del tiempo en la que la providencia, desde la eternidad de Dios, el reino de Dios, encarga la gestión de gobierno del mundo a la ley natural que regula los destinos de las criaturas. El inicio de esta *oikonomia* es el estado de inocencia, el cual es concebido por la tradición cristiana, incluso en nuestros días, como un acto eficaz y real en la historia de la humanidad. No hay hipótesis sino un acontecimiento histórico cuya autoridad epistémica es la tradición eclesiástica, el magisterio de la iglesia, es decir, una autoridad ceñida a un dogma¹⁰⁰.

Dussel no hace referencia directa a la economía de la salvación en su *Política de la liberación* al tratar el *nuevo paradigma del discurso de fundamentación de la política* en Hobbes, pero se sobreentiende que está aludiendo a ella al mencionar el estado de inocencia del que partía el

¹⁰⁰CASTILLA URBANO: op., cit., p., 55 sobre el uso de la Biblia como texto autorizado.

paradigma cristiano medieval en cuanto a la génesis del poder. Dussel indica que la filosofía política medieval “colocaba como premisa mayor de todo argumento político la situación del agente en el “paraíso terrenal” (el estado ideal) anterior al pecado original (el estado empírico)”¹⁰¹. Es lo que Vitoria llama estado de inocencia o *in stato innocentie*, el tiempo *ante legem* del que habla Sicouly¹⁰².

Hobbes, en cambio, abre el nuevo paradigma epistémico de la política moderna completamente secularizado, al negar no tanto la necesidad de la iglesia y su utilidad en la política, sino el dogma fundamental del magisterio católico que supone una economía de la salvación. Hobbes parte de una hipótesis de un “estado de naturaleza” que presume una naturaleza rapaz en los individuos, una guerra de todos contra todos, “una disposición manifiesta a ella [a la guerra] durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario [o sea, de la paz]”¹⁰³

La secularización de Hobbes se orienta hacia un desplazamiento de la máquina de gobierno universal que tiene a Dios por autor y que delega la ejecución de su gobierno en la ley natural, hacia un gobierno que pone al soberano como supremo ordenador y fundamento del poder, por encima de cualquier supuesto de ley natural, pues ésta es la que precisamente no existe¹⁰⁴. Desde ahí la máquina de gobierno pierde la vinculación cosmoteológica con el reino trascendente o sobrenatural y se desplaza al gobernante que reina en forma posterior a un consentimiento mutuo entre los hombres que le otorga el reino y que a partir de su constitución como soberano (fundamento del poder) ejerce mediante una serie de encargos del gobierno: el rey reina, no gobierna, sino que delega y distribuye como lo haría la divina providencia, pero esta vez, humana previsión como razón de cálculo, repitiendo por analogía el paradigma teológico del poder ahora inserto en un plano netamente inmanente.

c. El estado de la ley escrita (ley mosaica) y el tiempo salvífico de la ley nueva o evangélica

En los tercero y cuarto momentos de la economía de la salvación, según Vitoria, se da una conexión dialéctica (que se origina en la necesidad de definir la nueva secta cristiana frente a la

¹⁰¹ DUSSEL: *Política de la liberación historia mundial y crítica*, op., cit., 248.

¹⁰² SICOULY: Op., cit., 321.

¹⁰³ HOBBS: *Leviatán*, ed. FCE, México 1980, I, cap. 13, 8; p.102.

¹⁰⁴ Ibid.

antigua sinagoga, a la religión imperial y las herejías) de singular valor por las implicaciones políticas que esto conlleva. Esta dialéctica es un fenómeno que se origina en Pablo y continuará a lo largo de la configuración del cristianismo como religión y, posteriormente, en el proceso de imperialización de la misma que dará origen a la Cristiandad. Tal fenómeno no es más que el inicio de la diferenciación entre cristianos y judíos, proseguido por la lucha del cristianismo contra cualquier desviación a los dogmas fundamentales de esta fe que se irán constituyendo en los primeros siglos. Quien conoce a San Pablo, los Apologistas y a los Padres de la iglesia sabe del efecto motor que ejercieron estos fenómenos sociopolíticos sobre el pensamiento cristiano: primero la necesidad de tomar una clara distancia teórica respecto de los judíos y la sinagoga que realizó San Pablo, las persecuciones imperiales y los alegatos de justificación frente al imperio realizado por los Apologistas y posteriormente las herejías combatidas por el pensamiento patrístico.

La distinción inicial a la que Pablo se dedica en sus cartas —momento inicial de la pequeña secta de seguidores de Jeshua ben Joseph, para seguir la nominación que Taubes usa y que sigue Dussel sobre Jesús de Nazaret— tiene que ver con el origen del universalismo cristiano, esto es, la inclusión de simpatizantes del judaísmo y de la nueva religión que encontraban en la intensa prueba de liberación del cristianismo —experiencia no exenta de matices políticos— una respuesta espiritual. Es así como en este fenómeno de deslinde, San Pablo insiste en la diferencia entre la ley antigua y la ley nueva, punto fértil de su doctrina y de la economía de la salvación (con las implicaciones mesiánicas y escatológicas que esto conlleva), pues, sabemos que en este hito del cristianismo, en esta distinción fundadora de la nueva religión, se arrastra un asunto político que está implicado en la confrontación del cristianismo con la sinagoga y con el Imperio. Por lo demás, la “entronización” de Cristo como nuevo legislador, dador de la ley nueva, implica una ruptura fundamental con los órdenes temporales establecidos: el Imperio ceñido hasta entonces a la ley de la naturaleza y la sinagoga guiada por la ley escrita¹⁰⁵.

Vitoria se halla lejos de este momento fundacional crítico del cristianismo, pero se encuentra en un momento coyuntural para la Cristiandad, momento en el que se abrirán las puertas a un sistema político internacional que tiene sus analogías y emplazamientos en esta profunda reflexión sobre la distinción de la ley. No es de menor significado el hecho de que Vitoria, en su

¹⁰⁵TAUBES, Jacob: *La teología política de Pablo*, ed., Trotta, Madrid 2007, p., 28.

Comentario a la I, II ae sobre la ley, dedique un buen tiempo a la explicación de la ley antigua, siempre en contraste con la ley nueva o evangélica¹⁰⁶.

La ley antigua se distingue de la ley nueva por varias razones, la principal de todas es la suspensión de la ley antigua provocada por Cristo. Suspensión no significa revocación, sino debilitamiento de la eficacia de la ley por su inoperatividad frente a nuevas circunstancias. La ley antigua en Vitoria no es revocada sino suspendida, no tiene eficacia debido a que el tiempo ha sido revolucionado por una ley que estatuye un nuevo orden, resumido en el mandamiento de oro de la ley nueva: “amarás a tu prójimo como a ti mismo”¹⁰⁷. La ley antigua no contiene esta plenitud de la caridad, una caridad que se hace necesaria en el tiempo y que exige una ampliación preceptiva para con todo hombre, incluyendo el extranjero, a los infieles y a “los bárbaros”. Así es como afirma que la ley antigua aunque era buena “no era perfecta porque no era suficiente para la consecución del fin a que se ordenaba”¹⁰⁸. Siguiendo a San Agustín, Vitoria indica que la ley fue disuelta y no revocada “porque se había vuelto inútil”¹⁰⁹.

Ahora bien, aunque la ley antigua fue suspendida por que se había tornado inútil, como cuando una ley se torna vana o meramente legalista, no obstante ella contenía preceptos morales derivados de la ley natural. Estos preceptos morales eran la expresión positiva de aspectos de la ley natural que obliga universalmente a todo hombre, pese al entorpecimiento que puede darse en el entendimiento por la falta de una preparación adecuada de la razón. Recordemos la noción de *fragilidad* luego de la caída y la despotenciación de las facultades. Coincidiendo, pues, ley natural con ley antigua en cuanto a algunos preceptos morales derivados de una explicitación de la ley natural, la implicación es suficientemente clara: en algunos preceptos de orden moral la ley antigua obligaba a todos los hombres porque coincidía con la ley natural, en este aspecto la ley nueva no suspende la ley antigua sino que la perfecciona, pues, no se trata de revocar los preceptos naturales mediante la ley nueva sino, por el contrario, dotarlos de una mayor virtud.

Es importante tener en cuenta que Vitoria establece un vínculo entre los tipos de ley en la economía de la salvación a través de la distinción de preceptos morales que rigen universalmente

¹⁰⁶ Aquí quisiéramos recalcar que no se trata de que Vitoria haya dedicado suficientes páginas en su escrito, como deberíamos decir, sino el tiempo de cátedra ocupado sobre un tema. Con ello recuperamos la noción de producto magisterial de su obra rompiendo con la idea del escritor de mesa con la que lo solemos confundir.

¹⁰⁷Rom: 13,9

¹⁰⁸VITORIA: *La ley*, Op., cit., 63

¹⁰⁹Ibid.

al hombre por la ley natural. Tenemos, desde nuestra perspectiva, una analogía con el asunto de la participación de ley natural en la ley eterna, pues, el precepto moral de la ley antigua o de cualquier otra ley positiva, es un enunciado de la ley natural, una especie de derivación o participación, tal como la ley natural lo es a su vez de la ley eterna.

Nos encontramos con un elemento importante en el pensamiento vitoriano: el sentido de universalidad del derecho natural, obligatoriedad de la ley natural que demanda su seguimiento a todo hombre, sea quien sea, obligatoriedad que en ocasiones, no obstante, le puede excusar por una ignorancia invencible pero, a la vez, le obliga a reconocer en la ley nueva un modo perfectísimo de lo dispuesto por la ley natural. El internacionalismo de Vitoria está en este sentido sostenido sobre la idea de ley natural y de la perfectibilidad de la cual es susceptible gracias a la ley nueva. Esta base natural permite al salmantino orientar la idea del *tottus orbis* hacia un orden internacional basado en el derecho de gentes europeo, concebido desde la experiencia política y religiosa de los pueblos cristiano euro-occidentales —para ser más precisos— y proyectado sobre los pueblos del orbe como universal, natural y legítima. Esta fundamentación iusnaturalista nutrirá poderosamente el derecho de gentes clásico hasta desbordarlo y configurar el moderno derecho de gentes europeo que se identificará en lo posterior con el derecho internacional por antonomasia.

Retomando la distinción entre ley antigua y ley nueva, observamos que la ley antigua es relativa respecto de la ley nueva que es total. La ley antigua está sujeta a la circunstancia propia del pueblo de Israel antes de la venida de Cristo y sólo obligaba en ese estado para los hijos de Abraham. Sin embargo, esta distinción no impide el hecho de que existan preceptos morales en la ley antigua que coinciden con preceptos de la ley nueva en tanto que en una y otra ley los preceptos morales salvaguardan principios fundamentales de la ley natural. Volvemos nuevamente sobre la coincidencia de preceptos morales en los distintos momentos de la ley: la ley nueva es una ley positiva de derecho divino, coincide con algunos preceptos de la ley natural tales como la prohibición del homicidio, el adulterio, etc., también enunciados en la ley antigua y que se mantienen vigente en cierto modo bajo una formulación más radical: amar al prójimo como a sí mismo. Vemos la conexión de la ley antigua con la ley nueva positiva mediante la coincidencia de preceptos morales emanados de la ley natural. Sin embargo, es preciso distinguir que aunque exista coincidencia de preceptos morales entre los dos momentos de la ley, la antigua

no es idéntica a la nueva ni su estricta continuidad, sino la fundación de un nuevo orden en el proceso salvífico.

Este nuevo orden es universal, insistimos en esta idea, pues, basado en San Pablo y en la tradición cristiana Vitoria defiende con claridad la idea de que la ley nueva establece un nuevo sacerdocio perfeccionador de la piedad que puede darse en el estado de naturaleza o en el sacerdocio tal como se manifestó en Israel, en otras palabras, Vitoria defiende la renovación del sacerdocio natural (de los pueblos no judíos) y antiguo (del pueblo judío) por el sacerdocio de Cristo. El sacerdocio cristiano viene a reemplazar cualquier otro tipo de sacerdocio en la historia, esto permite comprender la idea de obligatoriedad universal de la ley nueva (universalidad del cristianismo y de las formas políticas de la Cristiandad), la cual perfecciona en el ámbito espiritual esa prístina universalidad de la ley natural:

“... la potestad propia y perfectamente espiritual, que consiste en las llaves del reino de los cielos, nunca existió ni en la ley natural ni en la ley escrita (antigua) antes de la venida de nuestro Redentor y Señor Jesucristo”¹¹⁰

Esto permite comprender que Vitoria no pueda reconocer en el sacerdocio de los demás pueblos legitimidad alguna, pues, todo sacerdocio anterior al sacerdocio instaurado por Cristo ya no vale, no tiene efectividad dado que ha sido suspendido. Esto no implica que la diversidad de religión sea un asunto suficiente para que los cristianos declaren la guerra a los no cristianos, pero sí implica la responsabilidad de anunciar asertivamente la “verdad” del sacerdocio cristiano y promover su reconocimiento universal como único sacerdocio posible. De ahí que Vitoria considere que el papa, aunque no posee un poder directo sobre las cosas temporales, las cuales se encuentran en manos de los príncipes y emperadores, sí ejerce un dominio superior en lo espiritual que lo pone por encima, no sólo de cualquier otra institución sacerdotal o espiritual, sino por encima de los príncipes aunque sólo en lo competente a los espiritual:

“A pesar de lo dicho, la potestad civil está sometida, de algún modo, no a lo temporal del sumo pontífice, sino a lo espiritual. (...) Se aclara y confirma esto más: porque si el gobierno civil fuera en daño de la

¹¹⁰ VITORIA: *Obras... De la potestad de la Iglesia, relección primera op.*, cit., 284.

administración espiritual, aunque sus actos fuese útiles y propios de la potestad civil, tendría el rey que cambiar sus disposiciones, como en seguida probaré. Luego la potestad civil está en algo subordinada a la espiritual”¹¹¹.

Con esto hemos llegado a una idea central de nuestra tesis: *la ley natural y la ley nueva coinciden en su preeminencia universal, justificadas por esta economía de la salvación que basa preceptos morales de la ley antigua y de la ley nueva en la ley natural, respetando cada ley su momento propio. Los tipos de ley contienen preceptos morales coincidentes, pues ordenan conforme a la virtud y al bien, lo que permite deducir que existe no sólo coincidencia en la preeminencia universal de estas leyes, sino que hay un fuerte punto de contacto ejercido mediante la noción de perfeccionamiento; de este modo decimos que la ley natural y los preceptos positivos que emanan de ella son perfeccionados, antes de Cristo por la ley antigua y luego por la ley nueva, en una especie de progresión moral que va de la ley natural y llega a su culminación en la ley nueva, todo lo cual apunta, en última instancia, a la vida beata del hombre según la espiritualidad cristiana.*

En el *Comentario a la I II ae* sobre la ley, Vitoria habla repetidas veces sobre esta conexión de perfectibilidad entre ley natural y ley nueva, al señalar que la observancia de la ley natural conlleva a proveerse de los medios materiales necesarios a la vida temporal, algo de por sí bueno, pero no perfecto, de ahí que se requiera la observancia de las leyes naturales ordenadas a los bienes temporales pero en vistas a Dios, es decir, pensando en la vida sobrenatural que perfeccionaría la consecución de los bienes temporales :

“En cuanto observarlas sólo por lo temporal, digo que tales actos serían buenos moralmente, porque su objeto es bueno, y no tiene ninguna circunstancia mala pues es bueno desear los bienes temporales, según el estado propio de cada cual.(...) Pero la ley que motiva por los bienes temporales hace lo mismo; luego... Responde [santo Tomas] que la ley no pretende que se ponga su fin en eso sino en orden a Dios.”¹¹²

Lo que hace Vitoria es aprovechar la economía de la salvación para realizar un claro deslinde de la ley, pero conectándola sus distintos momentos históricos de tal modo que la ley natural no se presente como contraria a la ley evangélica o ley nueva. Por ello, en la *Relección sobre la potestad de la Iglesia prior*, Vitoria habla con toda certeza de la necesidad de los dos órdenes

¹¹¹ VITORIA: *Obras... De la potestad de la Iglesia, rel. primera*. Op., cit., 302.

¹¹² VITORIA: *La ley*, Op., cit., p., 74-75

existentes en la Cristiandad y de la complementariedad de los mismos, claro eco de lo que indicamos anteriormente respecto del contacto o punto de conexión de la ley natural y la ley nueva:

“Bastaría ciertamente una sola potestad si los bienes a que debe ser dirigido el hombre y los males de que debe ser apartado perteneciesen a la vida social presente nada más, pero como la vida de los fieles se endereza no sólo al fin y al estado civil, sino más enérgica y principalmente a los bienes eternos, que deben ser buscados con preferencia [...] De ahí que para estimular y dirigir a los hombres al fin sobrenatural y para enderezarlos si se torcieren por medio de la alabanza del premio o del temor y castigo, sea necesaria otra potestad fuera de la civil. [...] Luego sino es posible la duración de la humana sociedad sin las dos vidas, espiritual y terrena, resultan necesarias dos potestades para que se conserve la justicia: una que dirija las cosas materiales y gobierne la vida terrena y otra que rija las espirituales y ordene la vida espiritual.”¹¹³

Ley natural y ley nueva coinciden en cuanto a los preceptos morales, pero sólo esta última expresa la misión redentora, soteriológica, que conlleva a la justicia eterna, a la realización beatífica de la vida luego de la resurrección¹¹⁴. Por ello la ley nueva suspende la ley antigua, cuyo efecto se daba exclusivamente en el pueblo de Israel, para instaurar un orden nuevo y superior, universal que, además, orienta al hombre hacia la vida eterna, culmen al que ha de apuntar la vida terrena.

Comprendemos la derivación horizontal de la ley eterna expresada en el vínculo de los distintos tiempos de la economía de la salvación mediante la ley natural que va adquiriendo perfección en la historia, primero con la ley antigua y luego con la ley nueva. En el fondo tenemos un control estricto de las esferas de la vida que remonta su justificación a un plano trascendente, incognoscible en su majestuosidad y grandeza, aquella Gloria a la que Agamben llama “el arcano central del poder”¹¹⁵ del cual deriva, desde nuestra perspectiva del análisis sobre Vitoria, el gobierno del mundo en su doble aspecto: ley natural como ordenamiento estructural del orbe (de la que se deriva la ley positiva y que garantiza un control de las estructuras sociales) y la ley natural en perspectiva de una economía de la salvación (control de la historia).

¹¹³ VITORIA: *Obras... De la potestad de la iglesia rel. primera*, op., cit., p., 249.

¹¹⁴ VITORIA: *La ley*, op., cit., p., 73-74.

¹¹⁵ AGAMBEN: op., cit., 11.

Vitoria ayuda a la secularización de la política moderna —entendida como separación y autonomización de la vida política respecto de la vida espiritual— debido a la claridad y distinción que acentúa la autonomía de las esferas de la vida cristiana y de las leyes que existen en cada una, como lo hemos señalado, pero esto no se debe a que su pensamiento teológico-político se presente como filosofía política secularizadora en sentido estricto, como lo suelen mostrar la mayoría de los autores. La secularización del pensamiento vitoriano se realizó en interpretaciones posteriores, debidas al afán de la “razón imperial” y de dominio económico, típicamente moderno, por buscar una justificación que desplazara el “arcano de la Gloria” hacia el gobierno humano con el fin de magnificar el poder de unos pueblos sobre otros, labor que correspondió a Gentili y Grocio y no a Vitoria. El pensamiento de Vitoria no tiene la más mínima intención de presentarse en forma secular, pues con claridad muestra su arraigo en un complejo paradigma epistémico-práctico en el que juega un papel importante el iusnaturalismo tomista y la economía de la salvación que son, a la larga, economía de la ley natural como determinación ontológica de los seres y economía de la historia como ordenamiento gradual de liberación y perfeccionamiento moral que se va dando en el tiempo, en cuyo vórtice se encuentra un asunto netamente teológico: Dios.

Para Vitoria, la ley natural vincula las etapas de la historia de la salvación como recorrido de un perfeccionamiento de la ley (despliegue de la *oikonomia* de la salvación) que afecta la historia. Un despliegue de la ley que acontece en diversos momentos (creación, caída, Sinaí, Cristo) y que amplían el círculo de su realización en el mundo mediante la luz natural de la razón y la revelación en sus distintas intervenciones históricas. Después de la ley nueva —penúltimo momento de la revelación (inicio del *eskaton*) antes de la parusía—, esta ampliación ha sido encomendada a la iglesia como aviso (comunicación) a todos los pueblos y el brazo secular, el Imperio, ha de prestarle su ayuda. Esto no es más que una economía de la ley, una disposición de la ley ontológica y cronológica, con una clara orientación cristiana.

Veremos en el siguiente capítulo el modo en que la comunicación pacífica, el libre comercio de cristianos e infieles bajo la tutela del derecho de gentes, tal como lo concibe Vitoria, no es más que el proyecto pacífico de un trabajo evangelizador sobre todos los pueblos de infieles potencialmente cristianizables que de no darse así, esto es, pacíficamente, queda igualmente garantizado en forma indirecta por la guerra justa, con la consiguiente eliminación del credo del

adversario infiel y el sometimiento económico (disposicional), por derecho de guerra, de unos pueblos sobre otros.

CAPÍTULO III

IDEALIDAD DEL UNIVERSALISMO POLÍTICO CRISTIANO: REALIDAD DE LA EXCLUSIÓN POLÍTICA

1. UNIVERSALISMO RELIGIOSO Y UNIVERSALISMO POLÍTICO BAJO EL DERECHO NATURAL.

- a. El universalismo liberador del cristianismo: breve arqueología del kerygma cristiano como liberación.

Nos ceñimos ahora a un enfoque que asume la interpretación de la historia de las ideas desde una perspectiva que desea evitar un juicio sobre ella. Somos partidarios de un análisis que permite edificar críticamente sobre los hechos y pensamientos del pasado, sin agotar la interpretación, más bien ampliándola y contribuyendo a la comprensión del complejo entramado del hecho histórico y de la idea filosófica en el tiempo. Dentro de esta línea interpretativa observaremos el modo en que el judaísmo influyó decididamente en la historia de occidente por la maduración de la idea de universalidad, efectuada en el seno del cristianismo desde dos perspectivas: la liberación y la totalidad política. Observaremos en este aparte el juego dialéctico entre liberación y tiranía que signa el universalismo cristiano y que se hace evidente en el pensamiento y la obra magisterial de Francisco de Vitoria.

Hemos considerado el modo en que la teología tomista concibe desde la filosofía la idea de una cosmoteología que conecta a Dios con la criatura. También hemos visto el modo en que esta conexión se comprende desde una analogía del gobierno y del poder divino, una economía de la salvación que vincula ontológica y cronológicamente a Dios y al hombre. Todo esto lo hicimos con el ánimo de comprender que entre la ontología y la cosmoteología cristiana, en la que se enmarca el pensamiento de Vitoria, existe un vínculo epistémico-práctico que orienta la vida de los ciudadanos hacia la construcción de una vida buena en lo político y, en el caso de los fieles, hacia la salvación del alma en lo espiritual, la beatitud.

También vimos que los conceptos de ley natural (por derivación la ley positiva) y ley nueva o evangélica se vinculaban en algunos aspectos de orden preceptivo a partir de aquellos mandatos

políticos y espirituales que se ordenan a la virtud (coincidencia de preceptos morales entre la ley natural y la ley nueva o evangélica).

Este vínculo o coincidencia de la ley nueva con la ley natural permite a Vitoria conectar el derecho natural (y la ley positiva en tanto derivada del derecho natural) con la providencia divina en su sentido de causa eficiente y de causa final, esto es, comprender la ley y el orden como una participación derivada de la ley eterna (causa eficiente) que pasa a través de la ley natural y que se plenifica en algunos preceptos morales de la ley nueva (causa final). Es así como la ley natural, que garantiza la universalidad del derecho y la exigencia de unos mínimos preceptos morales evidentes para cualquier hombre, tales como no matar, no robar, etc., permiten a Vitoria proyectar un orden internacional de claro tinte cristiano. Este orden internacional configura un ámbito propio del derecho, el derecho de gentes (tipo de derecho intermedio entre el natural y el derecho positivo) el cual por ser tanto natural como positivo tiene ciertas virtudes morales que se ligán a los preceptos de la ley evangélica. Con esto se echan las bases de un derecho que garantiza la existencia de una comunidad de naciones, un fundamento en orden a la paz universal y a la convivencia armónica de unos pueblos con otros bajo un mismo cariz: el cristiano.

La idea de universalidad del cristianismo derivada del judaísmo está fuertemente vinculada a la función soteriológica de la fe. Esto implica que la economía de la salvación se encuentra en la base de esta proyección universal surgida de un complejo categorial judío que el cristianismo enriquece y consolida a lo largo de su historia. Tal complejo categorial surge de la conjunción que se da en la historia de Israel al reconocer en el Dios de culto (sacerdotal) y en el Dios creador (redentor, liberador, el Padre universalmente misericordioso de Jeshua ben Joseph) al Dios nacional (el Dios de los ejércitos, el rey, el juez, el que castiga y premia). Esta identificación no se podrá efectuar sin provocar claras contradicciones, puesto que cada comprensión de la divinidad israelita no puede emplazar su significado con estricto rigor bajo el cariz de univocidad que derivaría de tal reconocimiento. Existen ciertamente puntos de conexión entre cada comprensión de Dios pero se dan excedencias o desbordamientos a la hora de acoplar un sentido con otro que inciden contundentemente en el cariz político de Dios.

El origen de esta identificación se remonta al narrador del Génesis 2-11, llamado por los historiadores el yavhista (J), quien expresa en su relato una “radical comprensión del pecado

humano y la promesa de una bendición sobre todas las familias de la tierra”¹¹⁶. Es aquí en dónde se introduce en la tradición de la fe judía y cristiana la historia de la redención de la cual derivará el cristianismo su economía de la salvación. Lo interesante de esta introducción es la comprensión del mal que realiza J ubicando la redención en un plano universal, tanto en el “prefacio” de *Génesis* 2, 11, como en *Génesis* 12-3 al indicar que la llamada de Abraham no implica sólo a sus descendientes sino a la humanidad entera.

El mal, así entendido es el pecado que cada hombre lleva en sí pero que implica la gracia de la salvación mediante el mensaje de la revelación. El mal no es obra de Dios sino del hombre y sólo los que han sido avisados por la gracia en el reconocimiento de esta teodicea pueden comprender el papel soteriológico de una preceptiva divina necesaria para la salvación.

La idea de avistamiento, aviso o participación soteriológica se halla fuertemente vinculada a la idea de kerygma, la cual es fundamental desde el mismo *Génesis* y cobrará especial valor en Deutero-Isaías y San Pablo. Es así como el mal que va cobijando el mundo es remediado por extensión de la gracia de Dios, la cual se magnifica en razón del pecado que se extiende sobre el mundo mediante una *universal obra de redención*. Universal en la medida en que sale de la órbita meramente judía, el pueblo elegido, y se otorga al pagano (al infiel o gentil en términos escolásticos), así Pablo en Gal, 2, 2.”Subí movido por una revelación y les expuse a los notables en privado el Evangelio que proclamo entre los gentiles”.

El carácter kerygmático de esta visión redentora frente al mal tiene un aspecto liberador que primeramente nos interesa resaltar aquí, puesto que desde el punto de vista de una economía de la salvación este kerygma rompe con la tradicional visión simplista a la que suele ser reducido el cristianismo. Según esta visión simplista y alérgica al cristianismo existe una ontoteología que fundamenta la fuerza de la realidad en la imagen soberana de Dios como el ser, abriendo una brecha que aleja al Dios creador (cosmoteología) de la obra producida. Esta visión del cristianismo, típicamente anselmiana, ha sido fuertemente criticada por Paul Ricoeur y Enrique Dussel¹¹⁷.

¹¹⁶LACOCQUE, André y RICOEUR Paul: *Pensar la Biblia, estudios exegéticos y hermenéuticos*, Ed. Herder, Barcelona, 2001, p., 29.

¹¹⁷ Cfr: RICOEUR y LACOCQUE: op., cit., 359 y 358. Dónde critica a Heidegger por no haber comprendido el modo en que Tomás de Aquino comprende a Dios como Ser, en el sentido de cosmoteológico y no onto-teológico. Tilda la valoración hiedeggeriana de la teología como una “marginación de la de la herencia judeo-cristiana, remitida a su lugar de origen en el Oriente próximo, y desvestida de cualquier intención universalizadora que su maridaje con el helenismo pudiera haber conferido al pensamiento hebreo o a un cristianismo recién nacido.” Del

En el cristianismo expresado en los grandes intelectuales del Medioevo y, en nuestro caso particular, en Vitoria, no existe un dualismo ontológico, pues, en las categorías teológicas y políticas del pensamiento cristiano de los Padres de la iglesia, San Agustín, Santo Tomás, siempre encontramos una conexión entre Dios y el mundo, Dios y la criatura, que tiene la característica de un diálogo entre eternidad e historia y no una ruptura radical como tampoco una superposición del plano espiritual con el natural al modo de un craso panteísmo que en lo político podría expresarse como gobierno teocrático. En el constructo conceptual de la teoría política del cristianismo, a los largo de XV siglos, se logró llegar con Vitoria a una comprensión de la ley: una preceptiva que se encuentra de forma tácita en la ley natural y que resulta de una participación de la naturaleza en la ley eterna, de la cual emana la ley positiva o humana y que, además, coincide con algunos preceptos (los morales) de la ley nueva o evangélica, convirtiendo el *ius gentium europeo* en la base universal sobre la cual se ha de erigir cualquier proyección de justicia al embonar cuidadosamente a la ley eterna, la ley natural y la ley evangélica, sin mezclarlas pero sin darles una existencia independiente.

Ahora bien, creemos que esta conectividad entre lo trascendente y la inmanente, entre Dios y la criatura, es lo que permite la lectura en clave de liberación del cristianismo, de tal manera que la inmanencia remite a la trascendencia sin rupturas graves y también el retorno de lo trascendente que redime lo inmanente. De hecho podemos indicar que en los textos de Vitoria se aprecia una concepción política tutelar y benefactora, extensiva del amor de un Dios padre — bajo la forma de la ley eterna y la ley natural, enriquecidas (perfeccionadas) por la ley nueva— a todos los pueblos del orbe, cuando anuncia la necesidad de considerar a todos por igual ubicando a las naciones en el campo práctico (ético-político) europeo y en el concepto de justicia propia de esta civilización.

mismo DUSSEL, en su *Política de la liberación historia mundial y crítica*, op., cit., p., 101, dedica un largo excurso al modo anselmiano de la comprensión de Dios. Aquí está en juego lo crucial del mensaje evangélico como liberación o como ley que reprime: “El “concepto” de Dios de Jeshúa de Nazareth impide interpretar el pecado humano como una deuda con Dios. Eliminando el concepto de “deuda”, se elimina el antiguo concepto de “sacrificio” (...) y el “perdón” ocupa el lugar del “pago” ante un Dios justiciero. Dios es un padre de misericordia. Anselmo invierte la cuestión, y hace de la ley el criterio último de la moralidad, por medio de la aplicación tergiversada de una teoría del sacrificio de cuño mesopotámico (el “chivo emisario” de Babilonia), permitiendo así convertir a la “ciudad terrena” de Agustín (la cristiandad medieval) en la “ciudad de Dios”, y la crítica al orden establecido (el mesianismo profético de Jeshúa) será condenado ahora como la falta por excelencia ético política: la rebelión contra el orden”.

Desde una perspectiva liberadora que vincula a Dios y al hombre, el cristianismo comprende el pecado (el mal) como una ruptura o alejamiento de la divinidad respecto del mundo, sino una especie de diálogo, comunicación continua entre Dios y el mundo mediante la que se opera permanentemente la salvación. La criatura es naturalmente buena porque quiere la congruencia entre su “capacidad vocacional de cumplir las expectativas de su Creador” abriéndose al kerygma redentor mediante la ampliación del mismo, es decir, mediante el ejercicio de “dar a conocer”, avisar la salvación a los pueblos que aún siguen oprimidos por el mal y sin la posibilidad de perfeccionar en plenitud sus virtudes naturales¹¹⁸.

Dios se presenta en la historia hebrea no sólo como el Dios de los ejércitos (Seboath) o como ley (ritualismo sacerdotal), sino que también adopta la forma de *Torá* (camino) y *shekiná* (compañía). En el cristianismo paulino se manifiesta como suspensión de la totalidad de la sabiduría griega, la totalidad de la ley ritualista judía y del derecho imperial romano, tres aspectos del tiempo antiguo (anterior al *acontecimiento* “Cristo”) que se presentan como la triple cara de una pirámide del mal, pues, atenta contra el hombre: la sabiduría griega en su maestría de la totalidad del saber lejano de la vida, la maestría hebrea ceñida al rito y el culto lejano de la vida¹¹⁹ y la legalidad romana ceñida a la ley por encima de la misma vida humana¹²⁰.

En el cristianismo de San Agustín esta intervención salvífica se expresa, siguiendo a Dussel, mediante las categorías de la “ciudad de Abel” y la “ciudad de Caín”. La primera como una ciudad que vive en la “Exterioridad, el ámbito de las víctimas, de la Alteridad que interpela, críticamente como futuro”¹²¹, opuesta al mal de la totalidad, la “ciudad terrena” fundada en la *libido dominandi*, en donde el hombre sujeta al Otro hombre y lo subyuga, lo oprime. Desde esta perspectiva el anuncio de salvación será considerado como la ampliación o universalización activa de la presencia de la justicia divina, kerygma de la justicia que invierte los valores de la necia sabiduría, el vacío culto y ley que mata (San Pablo) o anuncio de aquella fe que salva por oposición a “la ciudad terrestre”.

La tarea liberadora del cristianismo entonces puede ser interpretada como un trabajo de amplificación del mensaje redentor, liberador, a todos los oprimidos. El acto liberador de la redención cristiana toma como consigna el universalismo de la misericordia divina, ya

¹¹⁸ RICOEUR y LACOCQUE: op., cit., p., 27.

¹¹⁹ BADIOU: op., cit., p., 45.

¹²⁰ DUSSEL: *Política de la liberación: La arquitectónica*, Ed. Trotta, Madrid, 2009, §31.

¹²¹ DUSSEL: *Política de la liberación historia mundial y crítica*, op., cit., 85

manifiesto por J en el *Génesis*, expresado en la liberación del mal que se ejerce sobre el hombre, el mal que no es otra cosa que el daño del hombre sobre el hombre, ese mal que, según palabras de Ricoeur, “es siempre dañar a otro directa o indirectamente, y por consiguiente, hacerlo sufrir”¹²².

El universalismo cristiano es, en este sentido, el que exige la defensa de los oprimidos por regímenes tiránicos en cualquier nación o en cualquier tiempo para ampliar su propia concepción de lo práctico, cerrándose a experiencias diversas a la suya respecto de la justicia, la ley y la moral. Para la política cristiana la opresión es el mal y el amor al prójimo conlleva a la solidaridad en la liberación de un régimen que oprime. La dificultad está en que por este criterio de universalización de la justicia se cuegan intereses varios que van desplazando la liberación para convertirla en un modo de opresión igual o más tiránica que la anterior abolida, puesto que este esquema de practicidad se considera necesario y suficiente e incluso “verdadero”. Tal desplazamiento acontece cuando lo político tiene conexiones con lo dogmático.

En un pensador como Vitoria la delimitación de los poderes político y religioso es clara, pero, a la vez, la argumentación mantiene una cierta ambigüedad que permite una interpretación favorable a un régimen político universal, un imperio que, al defender los intereses de la iglesia, efectúa una justicia adecuada a su cosmovisión y a su particular esquema práctico, de esta manera se puede presentar la paradójica situación de opresión y tiranía política so pretexto de la liberación de otra tiranía.

b. Ley eterna, ley natural y kerygma en Francisco de Vitoria:

Lo que ha convertido a Francisco de Vitoria en humanista y en precursor de los derechos del indio ha sido la interpretación tópica de aquellas ideas del maestro de teología que generaron una ampliación del derecho natural al considerar al indio americano desde un cierto plano de igualdad con el cristiano. Esto se debe, no tanto al carácter secularizador de Vitoria y a una avanzada definitiva del derecho en sentido humanista¹²³ —aunque así suele ser interpretado—, sino a un trabajo de pensamiento que puso bajo una nueva perspectiva cristiana evangelizadora

¹²²RICOEUR, Paul: *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, ed., Amorrortu, Buenos Aires 2007, p., 26.

¹²³Ya hemos indicado que nos hemos adherido a la tesis de Carmen Rovira sobre el humanismo de Vitoria que no recae en su defensa del indio, la cual es más bien relativa y no es tan defensa o por lo menos es problemática, sino en el enfoque positivo que dio a la teología y al problema de Indias.

y kerygmática —justicia liberadora, redentora— los problemas de los justos títulos del dominio de España sobre América y de la legitimidad de la guerra de conquista llevada a cabo sobre este continente.

Lo que motiva a esta tarea en Vitoria es un asunto que en lo personal le cuestiona y que en lo público defiende como asunto de conciencia general. Vitoria indica en su carta al padre Arcos:

“En verdad si los indios no son hombres sino monas no son capaces de injuria. Pero si son hombres y prójimos, por lo cual podrían ser vasallos del Emperador, no veo cómo excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé qué grande servicio hagan a su majestad de echarle a perder sus vasallos. Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vacío, y me lo hubiesen de dar porque firmase o afirmase la inocencia de estos peruleros, sin duda no lo osara hacer. Antes se me seque la lengua y la mano que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad”¹²⁴.

Vitoria muestra profunda preocupación por los asuntos de duda en el fuero de la conciencia, se preocupa por las atrocidades de los *peruleros* conquistadores como Pizarro, Almagro, etc. Pero tampoco concibe unos indios ajenos a la autoridad del emperador, los idea como “vasallos que pueden prestar grandes servicios al emperador”. Desde este tipo de documento personal ya se aprecia la ambigüedad o el esquema político vitoriano que oscila entre una defensa de la justicia y un sometimiento al orden de la cristiandad; liberación por un lado pero, a la vez, sujeción a un tipo de régimen particular, el de la Cristiandad.

Vitoria está preocupado por acciones que deben ser enmarcadas dentro de un orden moral cristiano, una *ley ontológica natural* que prosiga hasta la ley positiva civil, emparentada también con la preceptiva divina de la ley nueva o evangélica. Es así como Vitoria afirma que en asuntos de conciencia se ha de deliberar en modo correcto según un esquema deliberativo cristiano:

“Cuando se propone para obrar algo de lo que razonablemente podemos dudar si será bueno o malo, justo o injusto, entonces es cuando tiene lugar la deliberación y debemos apelar a la consulta, para no tener que lamentarnos de haber hecho temerariamente alguna cosa cuya licitud no tuviéramos antes averiguada. Tales son las cosas que por una y otra parte tiene apariencia de bien y de mal, cómo muchos géneros de contratos, ventas y otros negocios.”¹²⁵

¹²⁴ FRAYRE DELGADO, Luis: *Pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*, ed., San Esteban, Salamanca, 2004, p., 63.

¹²⁵ VITORIA: *Obras... De Indis Prior*, op., cit., p., 664.

Al considerar la situación en Indias, Vitoria ubica como asunto de conciencia dudosa el modo en que se ha procedido en la conquista, es decir, ubica el asunto de la presencia española violenta en América dentro de un campo moral cristiano en el que se vinculan ley natural y ley eterna según el paradigma epistémico práctico expuesto en los capítulos anteriores:

“(…) ni el negocio de los bárbaros es tan evidentemente injusto que no podamos disentir de su justicia ni tan evidentemente justo que no podamos dudar de su injusticia, sino más bien parece que, por distinto lado, de una y otra cosa tiene especie. Porque, primeramente, como veamos que todo este negocio lo manejan hombres tan doctos y buenos, creíble es que se haga todo con rectitud y justicia. Pero como, por otra parte, oigamos hablar de tantas humanas matanzas, de tantas espoliaciones de hombres inofensivos, de tantos señores destituidos y privados de sus posesiones y riquezas, sobrada razón hay para dudar de si todo esto ha sido con justicia o con injuria.”¹²⁶

¿De qué justicia habla Vitoria? Él mismo nos habla con claridad que no se trata meramente de una justicia en orden al sistema legal positivo de su tiempo. Vitoria perfectamente indica que los juriconsultos deben tratar el tema pero no sólo ellos, sino que debe estar sometido al riguroso y amplio tratamiento de los teólogos ya que “los bárbaros” no se ciñen por las leyes positivas de la Cristiandad las cuales pueden variar de un reino a otro, sino que se encuentran en el rango exclusivo del derecho natural. Corresponde, pues, que sobre el tema se realice un análisis por parte de los teólogos, peritos en el asunto, quienes además han de resolver la cuestión que en un primer orden obedece a la conciencia. *El consejo de la iglesia y sus doctores ha de dirimir el asunto por tratarse de un aspecto más amplio de justicia, dentro de un paradigma epistémico-práctico que vincula ley eterna, ley natural y preceptos morales evangélicos coincidentes con los preceptos naturales que deben ser tenidos en cuenta por parte de quienes deliberan, esto es, los teólogos:*

“Porque como aquellos bárbaros no están sometidos, como inmediatamente diré, al derecho humano, sus cosas no pueden ser examinadas por las leyes humanas (*ley humana positiva*), sino por la divinas, en las cuales los juristas no son suficientemente peritos para poder definir por sí semejantes cuestiones”¹²⁷

¹²⁶ Op. cit., p., 648.

¹²⁷ Op., cit., p., 649

La justicia en la que piensa Vitoria es la justicia que se ciñe a los preceptos morales de primer orden, esto es, la justicia según el derecho natural, comprendido como participación de la ley eterna, gobierno de las cosas del mundo derivado del reino de Dios y necesariamente coincidente en los preceptos morales con la ley nueva o evangélica.

Sostenemos que Vitoria expone la conexión que existe entre los distintos tipos de ley y sobre ella quiere establecer la situación de justicia de los indios teniendo siempre en mente un tipo de moralidad que es perfecta. Tal tipo de moralidad deriva de la ley eterna por participación de la misma expresada en la ley natural y coincidente en los preceptos morales con la ley nueva como hemos demostrado más arriba. Si se acepta esta afirmación podemos decir que de este modo Vitoria se funda en un paradigma epistémico-práctico determinado por una concepción teológico-moral para afirmar la necesidad de evangelización como algo impostergable y la tutela universal indirecta de la iglesia sobre los asuntos políticos más allá del ámbito de la Cristiandad, a pesar de la estricta limitación del poder eclesiástico que establece dentro de la misma *Respublica Christiana*.

Pero antes de evidenciar esto en la obra de cátedra de Vitoria debemos hacer el recorrido por el aspecto jurídico de sus ideas, para dar salida a nuestros argumentos acerca del anuncio kerygmático a todos los pueblos que se encuentra como cuña que sostiene el andamiaje jurídico-político de Francisco de Vitoria.

- i. Entre la idealidad del buen cristiano y el recurso de la guerra: el kerygma desde la pacífica comunicación y la comunicación a la fuerza.

Vitoria es un catedrático extraordinario en razón de que su enseñanza no se orienta al proselitismo con el cual se le suele vincular cuando se le interpreta como un catedrático pro-indiano o cuando se le considera un pro-belicista o colonialista, incluso defensor de una especie de guerra santa. Sin embargo, este carácter de imparcialidad, que Carl Schmitt señala como una consideración objetiva en un sentido moderno, ajena a implicaciones tendenciosas e inmediatas de la reflexión, es lo que menos cuenta cuando se le interpreta como pro-indiano o pro-bélico¹²⁸.

¹²⁸SCHMITT: op., cit., p., 97: “la primera impresión que las Relecciones causan al lector de hoy es la de una extraordinaria imparcialidad, objetividad y neutralidad, de tal modo que la argumentación ya no muestra un carácter medieval, sino “moderno”.”.

Vitoria desarrolla su pensamiento atendiendo a los pros y contras de los argumentos sin que quiera decidir moralmente sobre ellos hasta que el mismo argumento demuestre algún corolario que permita fundar un juicio moral a manera de conclusión, esto representa un ejercicio argumentativo dialéctico de orden pedagógico e indirectamente definitorio.

Es así como Vitoria en *De indis prior* analiza los tópicos de los justos títulos del dominio español sobre América, todos los cuales habían sido contruidos sobre los prejuicios y las doctrinas de la Cristiandad medieval más radicales y rigurosas, tales como la inferioridad del indio por su barbarie (basados sobre la idea aristotélica de servidumbre natural o sobre la tesis de amencia e idiotez del bárbaro), la plenitud de poder del papa, la superioridad del emperador sobre el orbe, derecho de descubrimiento, regalo divino, pecados contra la ley nueva cometidos por los indios, contra la ley humana positiva e incluso contra el derecho natural, así como la donación voluntaria (provocada por el temor) de las tierras por parte de los indios a los españoles.

Todos estos títulos permitían argüir la anulación del derecho de dominio de los indios y su sujeción a los españoles. Vitoria refuta uno a uno estos argumentos para llegar a esta contundente conclusión:

“Queda, pues, firme de todo lo dicho, que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, igualmente que los cristianos, y que tampoco por este título pudieron ser despojados de sus posesiones como si no fueran verdaderos dueños, tanto sus príncipes como las personas particulares”¹²⁹

Este tipo de textos suele ser interpretados como una clara visión humanista o pro-indiana tomados en forma parcial y reductivista. La estructura del texto vitoriano no se agota en esta parte sino que continúa. Esta continuidad es la que nos permite comprender el oficio de cátedra como una explicación teológica orgánica, en orden a la explicitación parcial de los argumentos, con un claro sentido pedagógico y en segundo momento definitorio.

Así, en la segunda parte de la *De indis prior* muestra los justos títulos que se podían argüir para justificar el dominio español sobre las Indias proyectando con ello una nueva noción del derecho de gentes desconocida por el *Ius gentium* antiguo y medieval. La tradicional interpretación que se hace de Vitoria como fundador del derecho internacional moderno, como

¹²⁹ VITORIA: *Obras... De Indis Prior*, op., cit., p., 665.

veremos, se apega a los textos de esta segunda parte, amplificando el impacto de los resultados de la cátedra de Vitoria sobre la vida política internacional de la Modernidad.

En la parte de los títulos legítimos Vitoria entra a lo más novedoso de su argumentación, pues, amplía la consideración de la política internacional hacia una comprensión del derecho que se basa en el *ius communicationis*, idea extraordinaria que desplaza la justificación del poder en la autoridad *per se* que se sostenía en el Medioevo (poder universal del emperador o del papa) hacia un dispositivo natural, la palabra, el *logos*, que iguala a los hombres por su carácter específico. Esta idea se encontraba ya establecida en su análisis acerca del poder civil, pero las consecuencias más significativas se extraen en el momento de la *De indis prior*: Vitoria indica que la comunicación es algo tan natural que ello mismo funda un derecho a la sociabilidad con impacto universal. En el fondo se percibe que este derecho prepara el campo para el kerygma cristiano, el cual constituye el segundo título de guerra justa contra los indios, como veremos.

Vitoria está considerando la sociedad natural en la perspectiva de una economía de la salvación ya señalada por nosotros en las páginas precedentes. En el estado de inocencia y en el estado natural la sociabilidad es un supuesto que no se puede dejar de lado, no se puede obviar ni contradecir, puesto que se negaría la natural inclinación social del hombre que descansa en la ley eterna, es decir, negar la providencia o gobierno universal divino, es, en último término, negar a Dios. Por ello, Vitoria no tiene ningún reparo (no podría tenerlo pues parte del dogma de la revelación y de probados argumentos de la razón natural que le impiden poner en tela de juicio el gobierno universal de la ley eterna) en sostener esta tendencia natural del hombre a la comunicación como un hecho evidente, cosa que en sentido estricto deriva de dos vertientes, una judía y otra griega, la primera corresponde la noción dogmática de *imago Dei*, la segunda por la fundamentación racional de la naturaleza social de la especie, el *zoon politikon*, expuesta por Aristóteles.

Con el título de la sociabilidad natural del hombre con el que Vitoria empieza a justificar la presencia de los cristianos en América se despliega una serie de consecuencias que van desde el libre tránsito, sin perjuicio del pueblo anfitrión (los indios), pasando por el libre comercio de objetos de que carece uno y otro pueblo (indios y cristianos), la explotación de riquezas en lugares comunes, la ciudadanía y habitación para la prole cristiana nacida en el país, hasta la guerra de los cristianos contra los indios en caso de que exista hostilidad y sea negado este derecho natural. De este título Vitoria también deriva, en forma indirecta, el sometimiento del

indio y la ocupación de sus ciudades en caso de que las hostilidades entre unos y otro no fuera garantía para la permanencia de los cristianos en tierras indias: “Si tentados todos los medios, los españoles no pueden conseguir seguridad respecto de los bárbaros, sino ocupando sus ciudades y sometiéndolos, pueden lícitamente hacerlo”¹³⁰

Sin embargo, sería una consideración sesgada no reconocer que en este mismo aparte Vitoria aclara previamente:

“Si los bárbaros negaran a los españoles las facultades arriba declaradas de derecho de gentes, como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben, primero con razones y consejos, evitar el escándalo y mostrarles por todos los medios que no viene a hacerles daño, sino que quieren amigablemente residir allí, y recorrer sus provincias sin daño alguno para ellos; y deben mostrarlo no sólo con palabras, sino con razones, según aquello: es propio del sabio experimentar antes las cosas que decirlas.”¹³¹

Consejos, razones, experiencia en la convivencia, evasión del escándalo. Vitoria está pensando, como lo evidencia el texto, en españoles que ejercen un cristianismo ideal, perfecto. Este es el tono de todas las reflexiones de Vitoria en torno a los indios, por ello Carl Schmitt admira el sentido general de la consideración.

Hacemos hincapié en que el examen de Vitoria es meramente teórico, quizás por el carácter expositivo de la cátedra, de tal manera que en ningún caso Vitoria está planteando o exigiendo regular una situación concreta en las Indias, cosa que de hecho era evidentemente imposible para un catedrático que estaba sujeto a un complejo mecanismo de poder. Lo que propone Vitoria es una situación hipotética en la que el derecho de guerra según el *ius gentium* europeo pudiese desplegarse en toda su complejidad a propósito de lo que estaba sucediendo en el Nuevo Mundo. Ante todo es una *fundamentación teórica* que garantiza desde el derecho natural la evangelización (y en consecuencia indirecta la supremacía de la cultura cristiana sobre las culturas locales de otros pueblos). Este es el ejercicio de interpretar y desarrollar una línea de argumentación que justificará un determinado orden internacional. Vitoria no pretende con ello exhortar a una justicia en la guerra de conquista de América expresada en las leyes de Indias, sino describir los fundamentos teóricos derivados de una lectura detallada de la tradición practico-jurídica de la Cristiandad aprovechando la actualidad del tema, la defensa del indio es

¹³⁰ Op., cit., p., 713.

¹³¹ Op., cit., p., 711.

una derivación secundaria, pues Vitoria no es consultor de corte ni posee un cargo suficientemente influyente como para realizar este tipo de sugerencias. No en vano fue amonestado por el emperador Carlos V cuando comenzó a tratar el tema en las aulas salmantinas.

Esto no significa que Vitoria, por la autoridad pública que le está concedida por el sacramento del sacerdocio y como perito en moral, no exprese la necesidad de insistir en la recta moral del cristiano, sujeta al derecho natural y sus preceptos, así como a los preceptos de la ley nueva. Con toda evidencia le preocupa profundamente la situación de Indias, pero es una preocupación en orden a la moral cristiana y no a la política de la Cristiandad en forma directa. Le preocupa la evangelización de los pueblos americanos, entendida como ampliación de la justicia natural y perfeccionamiento de la misma mediante el anuncio de la ley nueva. No en vano el segundo título de guerra justa es la negativa al derecho de predicar, negativa a un supuesto derecho de anuncio del propio credo. A este derecho lo podemos llamar *derecho al kerygma* derivado del derecho natural de comunicación que pueden ejercer los cristianos sobre los habitantes de cualquier territorio extranjero. Nos concentraremos particularmente en este título por resultar de sumo valor para la perspectiva de nuestra interpretación.

ii. El derecho al kerygma cristiano como título indirecto de guerra.

Vitoria concibe el cristianismo dentro de una perspectiva salvífica y kerygmática. En primer lugar se debe considerar que Vitoria asume que la potestad política, cualquiera que sea ésta, tiene por origen el derecho divino: “Habiendo mostrado que la potestad publica está constituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios sólo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo”¹³². Es así como Vitoria no sale de la perspectiva cristiana en la consideración del poder político, asunto que podríamos expresar como la sujeción de cualquier poder a la gran máquina providencial, lo cual se evidencia en su análisis de los justos títulos bajo la luz del derecho de gentes, pareciéndole evidéntísimo que el derecho de la comunicación implica un segundo título de comunicación entre cristianos e indios y, nuevamente, en forma indirecta el sometimiento del indio en caso de que niegue este derecho:

¹³² VITORIA: *Obras... De la potestad civil*. Op., cit., 158.

“OTRO TÍTULO puede invocarse, a saber: *la propagación de la religión cristiana*. A favor de la cual sea la PRIMERA CONCLUSIÓN: los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el evangelio en las provincias de los bárbaros. Esta conclusión es manifiesta por las palabras: *Predicad el evangelio a toda criatura, etc.* Y aquel texto de San Pablo: *la palabra de Dios no está encadenada.*”¹³³

Este título presenta singulares aspectos respecto de la obra de salvación que ha de operar el cristianismo en todos los pueblos y debe ser tratado con sumo cuidado para evitar los juicios presentistas que se ubican por fuera del contexto kerygmático liberador ideal, utópico, desde el que habla Vitoria:

1. Los españoles, si pueden comercializar (por el primer título) entonces pueden, con mayor razón, “*predicar la verdad*” a los que la “*quieran oír*”.
2. Con mayor contundencia en este caso “*tratándose de lo concerniente a la salvación y a la felicidad*”.
3. De no ser así los indios estarían “*fuera del estado de salvación*” si no les fuese lícito y permitido a los cristianos “*irles a anunciar el Evangelio*”.
4. Este ejercicio kerygmático también se aplicaría sobre los indios a modo de “*corrección fraterna*” pues los indios “*no sólo están en pecado, sino fuera del estado de salvación*” por lo cual compete (bajo obligación) a los cristianos “*corregirlos y dirigirlos*”.

El tema político tiene aquí una conexión íntima con el tema teológico desde el nivel filosófico y a la vez religioso. Vitoria explica su cátedra para la comunidad de fieles y sobre todo, para los futuros religiosos (quizás juristas) que enfrentarán las consecuencias de la conquista con sus efectos políticos y jurídicos sobre la evangelización. Habla para una comunidad que debe aprender a coexistir con los infieles bárbaros de las Indias y con las problemáticas políticas que suscita el avance europeo y cristiano sobre ese Nuevo Continente. Ante todo, los teólogos han de aprender a resolver las situaciones difíciles que se presentan en esta nueva etapa de expansión del cristianismo en cuanto al perfeccionamiento de un orden político universal basado en la ley natural y fuertemente apoyado por el brazo secular.

¹³³ VITORIA: *Obras... De Indis Prior*. Op., cit., 715.

En *De la potestad civil* Vitoria había establecido que la ley nueva o ley evangélica coincide con la ley natural como habíamos visto en el comentario a la I. II ae. (*La ley*), citado en el capítulo anterior, sin embargo, en esta relección el enunciado de la coincidencia entre ley natural y ley nueva es más contundente: “Como en otro lugar se demuestra (alude seguramente al comentario de la I.II ae.) nada que sea lícito por ley natural, está prohibido por el Evangelio. En esto consiste precisamente la libertad evangélica”¹³⁴. Existe en este texto una clara referencia a esa coincidencia entre los dos tipos de derecho, lo que hace patente que no sólo existe una gran máquina providencial sino que la misma ejerce su gobierno a través de ciertos aparatos que han de controlar el destino de los hombres. Aquí se evidencia la triple conexión que ya se había señalado en el capítulo anterior: ley eterna, ley natural, ley nueva o evangélica, ahora asociado con la idea de la verdad y de la libertad que resulta ser *libertad evangélica*.

Vitoria considera un reino de coincidencia moral de ciertos preceptos en los ámbitos natural, civil y eclesiástico que permite realizar una especie de empalme entre los derechos de los infieles o paganos (en este caso “los bárbaros” infieles de Indias) y los derechos de los cristianos, basta que unos y otros se ciñan a los preceptos morales de la ley natural, pues con ello cumplen con lo dispuesto por la ley eterna tal como pudo haber acontecido en el ínterin entre caída y ley antigua. A su vez, estos preceptos naturales pueden ser perfeccionados si se demuestra a los indios la verdad que estos principios mantienen en relación con la ley evangélica. Por ejemplo, si en territorio infiel existe la ley de no matar emanada del derecho natural, resulta coincidente con el precepto de respetar la vida que también se haya instituido por la ley evangélica. Otro ejemplo sería la amistad natural que conlleva a que unos y otros se presten ayuda, lo cual se complementa con la amistad derivada del amor al prójimo que también es precepto evangélico, etc.

Evidentemente el trato de la cuestión es ideal. Esta es una perspectiva abstracta que permite a Vitoria valorar los hechos por sí, según una normatividad moral universal, coincidente en puntos básicos con el cristianismo. Este modo de consideración manifiesta el carácter utópico (pedagógico) de su universalismo cristiano y de su visión kerygmática universal. Incluso esta idealidad persiste aún en la comprensión de situaciones de hecho que son bastante cuestionables desde el punto de vista cristiano, tal como la guerra, la cual se debe ejecutar en orden a la

¹³⁴ VITORIA: *Obras... De la potestad de la iglesia*. Op. cit., p., 163.

necesidad del anuncio o kerygma, como lo afirma el segundo título de guerra y dominio indirecto de los cristianos sobre territorio indígena ya antes citado.

iii. La guerra justa

Esta idealidad en el trato del tema de la guerra se manifiesta en *De iure belli*. Vitoria da al tema de la guerra un manejo detallado, cuidadoso y omnicomprendido en los detalles. Parte del fundamento agustiniano que permite la guerra a los cristianos según el principio básico de “repeler la fuerza con la fuerza” y de “vengar la injuria recibida”, de ahí Vitoria deriva importantes consecuencias. Pero, a pesar de que analiza toda la situación de la guerra justificándola y defendiéndola en ciertos casos, en sus argumentos continuamente está llamando la atención sobre la necesidad de una cuidadosa deliberación moral sobre el asunto de la guerra, tutelada por los sabios (los teólogos) antes de empuñar las armas.

Es así como manifiesta en la *De la potestad civil*: “Ninguna guerra es justa si se consta que se sostiene con mayor mal que bien y utilidad de la república, por más que sobren títulos para una guerra justa”¹³⁵. Este carácter abstracto que habla del bienestar de una república, cobra una dimensión universal unas cuantas frases más adelante, en donde Vitoria agrega: “Siendo una república parte de todo el orbe y principalmente una provincia cristiana parte de toda la república, si la guerra fuera útil a una provincia y aún a una república con daño de todo el orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta”¹³⁶

En la *De iure belli*, luego de tratar el tema sobre la licitud de los cristianos de hacer la guerra y de la autoridad sobre la que descansa la decisión final para el combate, se dedica a establecer las causas de una guerra justa, insistiendo en que “la diversidad de religión no es una causa para una guerra justa”, como tampoco lo es “el deseo de ensanchar el territorio” ni “la gloria o el provecho particular del príncipe”, sosteniendo que “la única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida”¹³⁷.

Aun más, la injuria para una guerra justa no es cualquier situación de daño recibido por parte de otra república, pues, las injurias leves no ameritan los estragos provocados por una guerra y *el*

¹³⁵ Op., cit., p., 167.

¹³⁶ Op. cit. p., 168.

¹³⁷ VITORIA: *De indis posterior*. Op., cit., p., 825.

castigo debe ser proporcional al delito. Luego de matizar este aspecto acerca de la injuria Vitoria insistirá en que el príncipe (en quien recae la autoridad para declarar la guerra), debe consultar a los sabios y proceder conforme a su juicio antes de tomar una decisión de esta envergadura. Además, conviene investigar diligentemente el asunto y entablar diálogo con el adversario. También ha de tomar partido en esta deliberación el consejo público, no así el pueblo raso.

De cualquier modo nos interesa destacar el carácter ideal de la guerra propuesta por Vitoria manifiesto en el hecho de que el profesor de Salamanca no parte del análisis empírico del conflicto, sino de la hipótesis de su idealidad, por lo cual todo lo dicho en sus reacciones no coincide con ninguna de las guerras efectuadas en su momento histórico. Basta con mirar la situación bélica entre Francisco I y Carlos V o el ambiente bélico en Alemania en donde la guerra contra los protestantes intentaba evitar el cisma por herejía. En este mismo orden de realidad nada alentadora se encontraba la situación en Indias, de ahí la duda de Vitoria y la urgencia de prescribir, al menos en abstracto, el modo en que se podría ejecutar una guerra contra “los bárbaros” del Nuevo Mundo mediada por una doctrina perfecta del buen obrar cristiano.

El impacto de sobre los hechos concretos que tiene la teorización de Vitoria no es evidente, de ahí que el tópico historiográfico sobre la fundamentación de los justos títulos sobre América, en el caso de Francisco de Vitoria, merezca un nuevo trato que distinga entre motivos políticos y económicos, razones de Estado, situaciones de hecho y teorías teológico-filosóficas. A nuestro modo de ver la argumentación de Vitoria quiere evitar la guerra, sin embargo el panorama inmediato le obliga a no negar los conflictos, intenta, al menos en lo teórico, moderar el impacto de la guerra mediante una especie de ideario moral, una justificación teórica que en realidad no deja de ser un mero postulado de la razón cuya normatividad en los asuntos políticos difícilmente pudo haberse dado.

Suele apreciarse en Vitoria a un intelectual que justifica la guerra y el sometimiento, el control y la sujeción por la fuerza y hasta la evangelización violenta de los indios y esto ciertamente se puede derivar de sus textos de clase porque así lo sostuvo en algunos momentos de su explicación. Pero debería aclararse continuamente que Vitoria sólo apela a esto como último remedio, pues señala que la guerra es un medio al que se acude luego de que se ha anunciado a los indios —no sólo con las razones sino con un modo de vida ejemplar— la buena

voluntad de los cristianos de comercializar, explotar las riquezas de los lugares que no están sujetos a dominio alguno y su deseo de pregonar la “verdad del evangelio” sin injuria alguna contra “los bárbaros”. El anuncio de esta verdad es en realidad una preocupación fundamental para el catedrático de salamanca, pues, siempre está aludiendo a esa conexión entre el orden natural y sobre natural que ha de hacerse extensivo a los infieles, en particular a los indios.

iv. Insistencia en la dirección moral de los asuntos políticos según los teólogos: conectividad entre asuntos de Estado y asuntos eclesiásticos.

El reino de Dios, el reino de Cristo, es una idea que sostiene un rango de superioridad en toda la obra de cátedra de Vitoria a pesar de que trata el tema político fundamentado exclusivamente en la ley natural, con el ánimo de delimitar lo correspondiente a cada potestad según los órdenes y darle autonomía en su fuero temporal al poder secular. Sin embargo, podemos apreciar una conexión, un modo de yuxtaposición cooperativa de lo civil y lo eclesiástico en toda su obra a manera de eje de orientación y consejo público, esta visión de cooperación entre un orden y otro es un tema transversal de su cátedra, es decir, es un tema constantemente señalado.

Así, Vitoria aprovecha la situación de duda o de falta de claridad de cualquier asunto para generar el punto de contacto entre la gracia y el poder político, haciendo hincapié en la necesidad del consejo de los sabios. Vitoria exige, ante una situación de duda tanto en asuntos de Estado como en asuntos privados, la orientación y consejo de la iglesia ya que los delitos públicos y privados no sólo obligan a pena sino a culpa, es decir, tienen una connotación moral que obliga en el fuero de la conciencia¹³⁸. Nuevamente evidenciamos la constante signatura de conectividad entre la lo temporal y lo espiritual que se destaca en la cátedra del salmantino. De esta manera continúa la idea de la existencia de una cierta línea que vincula el gobierno providencial y la gloria de Dios con el gobierno de los hombres en lo político y en lo personal.

Leemos en el inicio de *De indis prior* la exigencia de un nivel de autoridad de los sabios o teólogos tan elevado en asuntos de conciencia que realmente implica un sometimiento a la autoridad moral de los teólogos (sabios), aún a pesar del error que en la misma se haga manifiesto:

¹³⁸Cfr: VITORIA: *Obras... De la potestad de civil*. op., cit., p., 181

“Para que un acto sea, en efecto, bueno, es necesario, si de otro modo no se tiene certeza, que se haga conforme con la decisión y determinación del sabio. Es esta una de las condiciones del acto bueno y, por tanto, si ese tal no consultó en asunto dudoso a hombres doctos, no puede tener excusa. Es más, dado que tal acto sea en sí lícito, si razonablemente se despiertan duda acerca de su licitud, obligación hay de consultar y obrar conforme al sentir de los sabios, aunque quizá yerren”¹³⁹.

En este tipo de enunciado observamos la conciencia de Vitoria acerca de la *fragilidad* humana en cuanto al conocimiento práctico, fragilidad que ya Aristóteles había reconocido en el hecho de que un contenido intelectual de un acto referido a algo contingente —como lo es toda acción deliberativa en orden a una situación de conciencia o moral—, no es capaz de realizar conclusiones de manera cierta e infalible¹⁴⁰. Es por esta humana fragilidad que aún los doctos yerran, pero el yerro del docto libera de la culpa y la pena a quien consulta, pues se obra conforme al sentir de los sabios. En este contexto nuevamente encontramos la idealidad moral de Vitoria al considerar al sabio como un perito en deliberación moral que aconsejará conforme a una recta conciencia.

Lo importante en este caso es que la idea de *fragilidad* no sólo atiende al paradigma epistémico-práctico del aristotelismo, sino al paradigma epistémico-práctico de la teología cristiana, según el cual no sólo se delibera conforme a la razón natural sino que además existe un segundo apoyo en la revelación y en el Magisterio de la iglesia, así como en la tradición de los Padres y de los grandes pensadores cristianos. *Aquí es donde el paradigma epistémico-práctico que funda el derecho internacional moderno enfatiza una relación permanente entre lo secular y lo eclesiástico, que si bien no admite intromisión en las decisiones definitivas de lo político sí ejerce un influjo indirecto.*

v. Intervencionismo político en crímenes contra inocentes.

Dentro de este mismo orden ideal de reflexión sobre la razón práctica cristiana se encuentra otro punto neurálgico de las enseñanzas de Vitoria, a saber, la intervención de los cristianos en la defensa del inocente. En *De indis prior*, Vitoria previamente analiza la situación de los indios que ejecutan acciones contra el derecho natural estableciendo que este tipo de pecado no justifica

¹³⁹ VITORIA: *Obras... De Indis Prior*. Op., cit., p., 645.

¹⁴⁰ CRUZ CRUZ: op., cit., p., 40.

una intervención armada por parte de los príncipes cristianos que quieran apartar a los indios de estas costumbres. La razón es que si así fuese la Cristiandad se vería continuamente en guerras y pugnas debido a que en ella también se cometen pecados contra la naturaleza, como el adulterio, la sodomía, hurto, etc.

Pero en la misma relección afirma que un título de guerra contra los indios, aparte del impedimento del comercio y de la evangelización, es el crimen cometido en los sacrificios humanos ejecutados contra inocentes en los rituales propios de algunos pueblos americanos. Pareciera que luego de negar la diversidad de religión como causa de guerra justa la admitiera finalmente. También pareciera que contradice la tesis aquella que indicaba que pecados contra la ley natural no son causa de guerra. Creemos que lo que se halla en el núcleo de esta causa de guerra no es el sacrificio en sí, ni la violación de un principio cualquiera de la ley natural, sino que es la vida humana la que está en juego y sobre todo, la opresión que un régimen tiránico ejerce sobre un inocente. Lo que está en juego en este contexto no es un mero asunto de legalidad y jurisprudencia. Vitoria apela a la excepción de la ley en ocasiones, tal cual lo aprendió de la epiqueya aristotélica¹⁴¹, por lo cual, también apela a la aplicación de la ley en casos excepcionales que a primera vista no admitirían tal aplicación. Reacciona Vitoria contra el mal, entendido en el sentido ricoueriano expuesto anteriormente, y eleva el respeto a la vida humana como un principio político muy superior.

La defensa del inocente en este caso es pensada según una figura de liberación, de tal manera que no es una contradicción existente en la exposición vitoriana sino un matiz que postula la vida humana y la del inocente como un principio fundamental de la justicia, ciertamente al modo cristiano, pero de cualquier forma sentado sobre la base de que la vida humana no es un asunto natural simplemente, sino que es el incondicional de la política¹⁴². Vitoria matiza siempre sus enunciados y comprende el pecado contra la naturaleza en distintos modos, señalando que unos son más leves que otros. Esto implica un castigo que sea conforme con el grado del pecado

¹⁴¹Cfr: CRUZ CRUZ: op., cit., 69-70.

¹⁴²Es necesario en este punto identificar que Vitoria está sustentado sobre una interpretación de la justicia que pone el acento en la igualdad de los hombres sobre el hecho de ser depositarios de un don divino, la vida. De esta manera, la vida adquiere un sentido particular de suprema estima por encima del relativismo propio de las culturas. Ya sabemos que Vitoria lleva el asunto de la justicia a su aspecto último como sostenido por la ley natural y en último término por Dios. En esta fundamentación de la justicia sobre el derecho natural considera que el derecho de gentes ha de ceñirse al respeto de la vida de los inocentes. En este tipo de aspectos el derecho de gentes se acerca mucho al derecho natural hasta el punto en que el derecho natural no puede ponerse en salvaguarda sino por el derecho de gentes. Cfr: FAZIO FERNÁNDEZ; op., cit., ps.,79 y 80.

realizado. Añade a esto, ente otras distinciones, el hecho de que a “los bárbaros” no se les puede hacer fácilmente ostensible con evidencia los pecados contra naturaleza¹⁴³, lo cual implica antes que nada una predicación anterior respecto del mal que se evidencia en el sacrificio de inocentes, enseñar el mal que hay en ello.

No obstante, aquí observamos una abierta contradicción en los textos de las relecciones, pues, inicialmente Vitoria afirma en la *De indis prior* que: “los príncipes cristianos, aún con la autoridad del papa, no pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra naturaleza ni por causa de ello castigarlos”¹⁴⁴, pero páginas más adelante cuando habla de los justos título de guerra, dice: “Otro título (de guerra) puede ser la tiranía de los mismos señores de los bárbaros o de las leyes inhumanas que perjudican a los inocentes, como el sacrificio de hombres inocentes o el matar a hombres inculpables para comer sus carnes”¹⁴⁵.

No obstante, si nos ubicamos dentro el corpus Vitoriano comprendiéndolo en su organicidad, se puede interpretar que Vitoria entiende el pecado contra natura, en el caso particular de la occisión de inocentes, en un sentido de condena absoluta dónde el amor al prójimo de la ley evangélica obliga al cristiano a intervenir, esto es, obliga al cristiano a ejecutar un acto liberador de la opresión y tiranía. Vitoria señala cristianamente en el conjunto de los argumentos la cita de Proverbios “*Salva a aquellos que son arrastrados a la muerte, y no dejes de librar a los que son llevados al degolladero*”¹⁴⁶. Si un régimen es tan injusto que condena a inocentes a la muerte, aún con su propio consentimiento, éste régimen amerita una intervención, esto es, guerra y ocupación, luego de la cual se ha de enseñar con evidencias de que se obra en forma tiránica al sacrificar a otros dentro de una situación ritual. Vitoria no habla de una deposición inmediata de los príncipes tiranos bárbaros por derecho de guerra, sino de una acción tutelar, un cierto paternalismo y sólo en caso extremo de reincidencia en la tiranía ser depuestos los príncipes tiranos, entendiendo el pecado contra naturaleza en este estricto sentido de tiranía:

¹⁴³ VITORIA: *Obras... De Indis Prior*. Op., cit., p., 698- 699.

¹⁴⁴ Op., cit., p., 698.

¹⁴⁵ Op., cit., p., 720.

¹⁴⁶ Op., cit., p., 721.

“Y si la sacrilega costumbre no puede abolirse de otro modo, puédese destituir a los jefes y constituir un nuevo principado. En este sentido, y en cuanto a esto solamente, es verdadera la opinión de Inocencio y del Arzobispo de que se pueda castigar por los pecados contra la naturaleza”¹⁴⁷.

Recordamos el argumento antes citado sobre la consulta y deliberación de la causa de guerra justa, la cual no puede darse sino ante una injuria significativa y no contra cualquier injuria recibida. Por otra parte, Vitoria sigue el sendero aristotélico de la epiqueya en la aplicabilidad del derecho de gentes como derecho que en cierto modo es de derecho humano positivo. Bajo este lineamiento Vitoria reconoce que en ocasiones ceñirse a la ley positiva podría ser injusto. Por ello reflexiona en estos casos entorno al fin de la ley, esto es, el bien común, reconociendo que el legislador humano al enunciar la ley positiva o tomar una decisión en orden al derecho de gentes, no puede considerar todos los casos particulares. Su enunciado siempre será imperfecto necesitando una cierta corrección a la luz del caso concreto¹⁴⁸. De este modo se puede indicar que hasta una intervención armada que pretenda ayudar al inocente tiranizado debe ser consultada y deliberada según la conveniencia de la acción o no, en cuanto a la paz y conservación del orden en el orbe y la Cristiandad.

Para concluir el análisis de la ley natural, la ley evangélica y los asuntos del derecho de gentes relativos a la guerra justa que realiza Vitoria es importante tener en cuenta que la teoría de la guerra justa explicada por el profesor de Salamanca no pretendía convertirse en una normatividad política de la guerra, pero sí llenar el vacío de una reflexión en torno a un asunto de singular importancia para el nuevo posicionamiento geográfico del cristianismo euro-occidental del siglo XVI, que ubicaba a Europa en el centro del nuevo sistema mundo y que le permitía superar la marginalidad del último gran sistema regional perteneciente al sistema antiguo.

El pensamiento de Vitoria, en toda la complejidad de su respuesta a los justos títulos de la posesión de la tierra, presupone una superioridad europea en lo doctrinal que impide una reversibilidad de los fundamentos de derecho por él expuestos, es decir, que los indios vayan a comercializar u ocupar las tierras españolas o a disfrutar de un comercio en igualdad de condiciones. Vitoria adelanta una teoría cuyo signo particular es un universalismo religioso ideal que se fundamenta en el derecho natural tal y como fue desarrollado por la escolástica, todo bajo

¹⁴⁷ Op., cit., p., 721.

¹⁴⁸ CRUZ CRUZ: Ibid.

un principio político que sustenta una nueva proyección del derecho de gentes europeo, que no es otro que la comunicación necesaria entre los hombres, con el cual se sirve para legitimar el anuncio de “la verdad” evangélica. De esta manera se evidencia el origen de la tradición euro-occidental del desconocimiento epistémico de formas de saber ajenas al propio campo cultural (totalidad), así como una idea de superioridad política que deriva directamente del aristotelismo¹⁴⁹, según la cual el nivel político del bárbaro, en este caso el americano, es susceptible de perfeccionamiento y *domesticación*, esto es, una *oikonimización* (ordenamiento ceñido a un tipo específico de régimen) que se presenta a quien lo ejecuta, a la vez y paradójicamente, con un fuerte carácter de liberación.

¹⁴⁹FREY, Herbert: *El “otro” en la mirada, Europa frente al universo américo-indígena*, ed., Miguel Ángel Porrúa, México 2002, ps., 109-117.

CAPÍTULO IV

CONCLUSIONES

- a. Derecho de comunicación como principio de expansión de un modo de justicia virtualmente universal y realmente particular.

El pensamiento de Vitoria promueve una expansión política y religiosa de la cultura europea a partir de una propuesta novedosa, propia de la temprana Modernidad, que se proyecta sobre el orbe a partir del derecho natural y del derecho de gentes bajo el principio del *ius communicationis*. La novedad de esta propuesta radica en la primera consideración de un orden universal en el que comulgan los pueblos bajo un modo específico de justicia, en particular, la justicia del derecho natural en conjunción con la noción de justicia en sentido de liberación elaborada por el cristianismo, cuya teorización venía desarrollándose a lo largo de la Edad Media euro-occidental.

Vitoria desarrolla un derecho de guerra a partir de la negación del principio natural de comunicación, libre tránsito, libre comercio y con él asegura la evangelización de pueblos potencialmente cristianizables. Hemos contemplado la perspectiva epistémico-práctica de Vitoria desde la cual logra elaborar un derecho internacional que garantiza el tráfico de los europeos sobre los demás continentes, el derecho de comunicación de sus valores y su civilización en forma evangélica, liberadora. Pero a la vez, tal postura admite un desplazamiento en el dispositivo de liberación que implanta la gran máquina providencial del poder, la cual dispone de un aparato de gobierno con el que “igualar”, bajo el concepto de justicia propio y particular, a las naciones no europeas, o lo que es lo mismo, aplica un régimen de domesticación tanto espacial como temporal que se considera natural y verdadero, una *oikonomización* del orbe en sus dimensiones fundamentales, el espacio (geopolítica) y el tiempo (historia).

Esta *oikonomización* puede fungir inicialmente como liberación bajo el signo del kerigma cristiano, pero a la vez, permite establecer una hegemonía política que desvirtúa el carácter evangélico del amor al prójimo, convirtiéndolo en una mera máscara que oculta el ejercicio de una totalidad política, religiosa y cultural con la cual se margina a todo aquello que no sea conforme a su totalidad. La marginación se presenta como depotenciación ontológica de los hombres *oikonomizados*, de los hombres colonizados por esa nueva disposición (*oikonomia*) que el nuevo gobierno, la nueva religión, la nueva cultura imponen.

En el fondo de este factor totalizante se halla una visión cosmoteológica y ontológica que hace de la ley natural el eje de conexión entre un poder trascendente, un poder inmanente y un modo homogenizador de las formas civilizatorias impuestas políticamente por Europa occidental. Un universalismo liberador que fácilmente confunde su labor kerygmática con una hegemonía política que se presenta como la defensora de una fe o de un tipo de cultura, esto es, hace de la tutela política sobre el mensaje de un Dios misericordioso, redentor del mal como opresión, un Dios nacionalista al modo de un Dios imperial que regenta el orbe desde su providencia, la cual se concretiza en el gobierno, soberanía y dominación sobre el “otro” por parte de quienes detentan el poder. El Dios padre de misericordia que libera, se confunde con un Dios nacional-imperial que ha de regentar el mundo como si se tratara de su reino total, una nación orbe que, aunque constituida por múltiples reinos, impera y regenta sobre ellos en forma totalizadora como bien lo evidencian estas palabras de Vitoria expuestas en *De indis prior*:

“El papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, esto es, en cuanto sea necesario para la administración de las cosas espirituales (...) se prueba, porque el arte o ciencia a quien corresponde un fin superior es imperativo y preceptivo de las artes o ciencias que se ocupan de los fines inferiores subordinados a ese superior, como se lee en los Éticos. Pero el fin de la potestad espiritual es la felicidad final y, en cambio, el fin de la potestad civil es la felicidad social; luego la potestad temporal está sujeta a la espiritual (...) Por esta razón puede el papa invalidar las leyes civiles que fomenten el pecado.”¹⁵⁰

El paradigma epistémico-práctico del cristianismo permite la elaboración de un derecho de gentes europeo que habilitará un pensamiento político internacionalista euro-occidental hegemónico, con el cual nacerá el orden político de la Modernidad que aún hoy en día se mantiene vigente operando bajo la misma estructura de poder, por más que el factor moral correctivo de la iglesia no sea tan determinante. Un talante liberador que en el fondo alberga la expansión y el colonialismo cultural, que de no ser aceptado se impone por la fuerza.

Los tradicionales estudios sobre Francisco de Vitoria han desprovisto el análisis de la obra magisterial de Vitoria de una visión integradora que mantenga vigente la conexión entre vida natural y vida sobrenatural, existente en el paradigma epistémico-práctico de la cristiandad tal cual la elaborara el tomismo y según la exposición que Vitoria complementa siguiendo a

¹⁵⁰ VITORIA: *Obras... De Indis Prior*. Op., cit., p., 680.

Aristóteles, Cicerón y los Padres de la iglesia. Si bien es innegable que Vitoria defiende la autonomía de los asuntos civiles respecto de los asuntos religiosos, nunca desvincula, nunca separa estas dos esferas que constituyen momentos nucleares de una economía de la salvación: lo político con base en el derecho natural y lo espiritual con base en la ley nueva o evangélica que viene a perfeccionar la vida política de los hombres en orden a la vida sobrenatural, más importante y contundente. La virtud natural deducida por una recta razón no riñe con la virtud evangélica, por el contrario, es perfeccionada por ésta para que alcance una vida superior a la natural.

La mayoría de los estudios sobre Vitoria, al soslayar el aspecto teológico político de su obra magisterial, dejan por fuera del espectro interpretativo un arsenal categorial valiosísimo para la comprensión de la función modernizadora del pensamiento de Vitoria, en orden al derecho de gentes europeo y a la expansión colonialista de Europa occidental sobre América. Del mismo modo desconocen que la Cristiandad se ha configurado en torno a una visión ontológica y cosmoteológica que en el orden práctico hace que la religión tenga injerencia sobre el gobierno temporal del mundo, constituyendo un dispositivo de poder homólogo al dispositivo político imperial. Aún hoy, la iglesia, a pesar de haber abandonado su papel de rector moral sobre la política de las naciones cristianas, sigue pronunciando su doctrina social respecto de la situación mundial, con el mismo tono de universalidad y validez totalizadora, consecuencia del papel que desempeñó en la Edad Media euro-occidental y en el nacimiento de la cristiandad Moderna.

Francisco de Vitoria no puede convertirse en una figura a la que se le atribuya una defensa de la justicia en la conquista de América sin antes verificar el lugar epistémico desde el que hablaba, el contexto social que está implicado en su exposición y el tipo de público a quien se dirigía. No puede llamársele defensor del indio sin haber matizado el carácter liberador de su doctrina y la fundamentación sobre un derecho natural que potencialmente puede ser perfeccionado por la ley nueva o evangélica imponiendo una forma de moral específica.

Tampoco puede indicarse que Vitoria es un hombre con claros intereses de fundamentar el dominio español sobre América y que actúa en forma interesada, puesto que Vitoria defiende en realidad una situación de idealidad en la que la Cristiandad si bien ha de configurar una totalidad sobre el mundo, no ha de construirla a base de injusticia, exclusión y opresión, por más que el uso de la fuerza esté legitimado. A lo que apunta Vitoria es a un ordenamiento utópico universal de naciones potencialmente cristianizables, regidas por un derecho que a sus ojos se presenta

como paradigma de moral y de liberación, según el kerygma y la economía de la salvación cristiana. Sabe perfectamente que esto implica la realización de un poder político, pero reconoce que este poder político debe estar orientado por peritos y sabios en moral que son los teólogos. Peritos que Vitoria se figura idealmente como no sujetos a interés alguno o negocio mundano.

Los cristianos que Vitoria se imagina en territorio americano son cristianos sensatos, de una rectitud moral impecable, que no harán daño a los nativos ni tomarán lo ajeno por la fuerza. Serán colonos que se desplazan en busca de tierras no habitadas o riquezas explotables por derecho de gentes, es decir, allí donde no hay quien las explote y existan las excedencias. Vitoria habla de un convencer en el convivir y no meramente de un convencer en el hablar. Pero todo esto no es más que una situación hipotética y utópica que bien valdría la pena analizar en la obra vitoriana.

De cualquier modo, el optimismo vitoriano respecto de una colonización cristiana en la Indias permite que se cuele y escuden intereses. Su teoría no corrige en la práctica aquello que San Agustín llama *libido dominandi* o voluntad de poder. Por este optimismo Vitoria puede ser visto como legitimador de la presencia española en América. Si así hubiese sido en realidad, la cátedra del salmantino debió haber sido tomada mayormente en cuenta por el poder secular, pero por el contrario, como muestra la Dra. Carmen Rovira, fue acallado, silenciado. Sus puntos de vista más dudosos, como el octavo título de dominio de los indios y el tono con el cual se expresa del indio en ciertas ocasiones, es el tono de una conciencia confrontada con una realidad y con una responsabilidad moral que está en tensión con el contexto político y religioso de la época.

De otra parte, para cuando Vitoria escribe, la guerra de conquista en sus momentos más significativos había sido consumada. En tal contexto, la única voz en el desierto (si hacemos eco del sermón de Antonio de Montesinos citado por el mismo Bartolomé en su *Historia de las indias*) fue Bartolomé de Las Casas quien se opuso con contundencia a la ocupación armada de la Indias antes y después de las dos grandes conquistas efectuadas en territorio americano, la conquista del imperio Azteca y la conquista del imperio Inca. Voz que fue configurando una difícil defensa del indio y que a la larga se vio relegada a un segundo plano, manipulada y tergiversada.

El caso de Vitoria es muy diferente, toca el tema en 1536 (tres años más tarde de la conquista del Perú) a manera de explicación teórica y esgrime argumentos en un sentido no sólo demostrativo, conclusivo o quizás normativo a nivel moral, sino también en un sentido

pedagógico. Se preocupa por la formación de lo que él considera una recta conciencia en quienes, en un futuro posible, ejercerían cargos importantes que implicarían injerencia sobre asuntos tan delicados como la guerra justa o la libertad de comunicación de unos hombres con otros, sobre todo, la libertad de predicación y la expansión de la fe cristiana sobre el orbe.

b. La obra magisterial de Vitoria desde perspectivas hermenéutico-críticas:

Finalmente, la revisión categorial que hemos llevado a cabo y la propuesta de lectura e interpretación que hemos hecho del trabajo magisterial de Francisco de Vitoria no agota ninguna posibilidad en cuanto interpretación, más bien pretende abrir brechas hacia sectores de la obra de Vitoria que han sido descuidados por las interpretaciones tradicionales. Es sólo una propuesta que también deja por fuera y suspende otras dimensiones no exploradas de la obra de Vitoria que resultarían significativas, aclaradoras y que darían una mayor fuerza de comprensión al trabajo realizado aquí. De cualquier modo, hemos querido hacer hincapié en los siguientes factores:

1. La obra de Vitoria no ha sido agotada en su análisis textual y aún existen vetas de trabajo a explotar tales como su influjo nominalista, veta evidenciada por la Dra. Carmen Rovira Gaspar. Una segunda veta de trabajo, que hemos indicado en el presente estudio, sería el carácter utópico de los justos títulos y de las acciones bélicas que llevarían a cabo los cristianos contra “los bárbaros” infieles. Una tercera veta sería analizar el modo en que procede la máquina providencial en la obra de Vitoria, homologando el trabajo que Agamben ha realizado sobre textos de los Padres de la iglesia en la obra suya aquí citada. Una cuarta línea de trabajo sería la verificación de categorías propias de la liberación existentes en algunas tesis de la obra magisterial vitoriana. Trabajos de esta índole traería mayor luz acerca de la obra de Francisco de Vitoria.
2. Francisco de Vitoria es un hombre que ha sido tipificado por un paradigma historiográfico moderno, eurocéntrico, es preciso reevaluar su pensamiento a la luz de paradigmas contemporáneos que nos ayuden a vislumbrar otros modos de comprensión de su obra.
3. Francisco de Vitoria es un pensador moderno, es un hombre que esboza modernamente la teoría de un derecho internacional, pero tal esbozo no es al modo de la Modernidad tardía sino de la Modernidad temprana que como bien indica Dussel, funda el primer esbozo político del primer sistema mundo con epicentro en Europa occidental.

4. La obra de Vitoria es magisterial y está enmarcada dentro de un contexto de formación en teología. Está pensada y configurada en modo teológico según la noción de teología de Santo Tomás. Extraer categorías filosófico-políticas soslayando tal contexto impide reconocer la función de las categorías teológico políticas en la configuración de una política internacional surgida en la temprana Modernidad en el ámbito académico de Europa-occidental.
5. Vitoria no es defensor de los indios, ni de los derechos humanos, tampoco es defensor de una justicia en América. Es pionero de un tipo de teoría acerca de un orden internacional que se ciñe a un tipo de justicia según el derecho natural. Esta teoría iusnaturalista le impide realizar una separación estricta entre lo político y lo espiritual, manteniendo la conectividad indirecta de un orden con el otro. Esta conectividad es relativa a un tipo de paradigma epistémico-práctico, el cual no agota las posibilidades de la justicia y menos aún de las experiencias políticas que han sido invisibilizadas y excluidas por este paradigma cristiano euro-occidental dominante.
6. Francisco de Vitoria no es un hombre que legitima la conquista, ni que simplemente proyecta un derecho virtualmente universal sobre un orden internacional con el ánimo de imponer un criterio cristiano para legitimar intereses políticos y económicos sin más. Es, en cambio, un hombre preocupado por la potencial cristianización del orbe y por la existencia de una situación internacional regida por el derecho natural abierta a la comunicación y al comercio de unos pueblos con otros, evidenciando una superioridad por parte de la civilización cristiana detentora de la verdad, ciertamente, pero no influido por intereses económicos ni políticos de ninguna índole. Su discurso es religioso y políticamente utópico porque idea a cristianos consagrados al kerygma evangélico y a la piedad cristiana, tanto en lo político como en lo espiritual. Cree en un futuro en el que dominara el cristianismo o por lo menos se dará en una predicación eficaz del cristianismo que tiene garantía en el derecho de guerra.
7. La obra magisterial de Francisco de Vitoria es *ambigua* en la medida en que sus complejas afirmaciones permiten lecturas sesgadas que ora lo hacen ver como adalid de la justicia en Indias, ora como un legitimador de la violencia y la evangelización a la fuerza. Por ello es preciso apreciar su obra desde una integridad orgánica, dinámica, activo ejercicio de dilucidación teórica de clase. Obra que se ocupa de situaciones concretas desde un

complejo nivel de abstracción, que intenta no omitir factores políticos y religiosos dignos de tenerse en cuenta a la hora de elaborar una teoría sobre los justos títulos de dominio español sobre América y del asunto de la guerra llevada a cabo contra los indios.

8. El llamado derecho internacional fundado sobre los lineamientos de Vitoria es *potencialmente peligroso* porque ha ayudado a excluir otras formas de experiencia política, otros modos del ser político y sobre todo, ha ayudado a crear un orden internacional favorable a los intereses colonialistas de los pueblos que epistémicamente han fundamentado su visión de lo político, asumiendo una *oikonimización* relativa a los pueblos euro-occidentales como virtualmente universal y realmente excluyente; esto es, disposición temporal-histórica y espacial-geopolítica, con serias consecuencias para los pueblos que han debido asumir esa disposición universal y hegemónica del tiempo y del espacio al modo euro-occidental o cristiano.
9. Se cae en el error presentista de la razón proléptica cuando se asume que la historia ha sido conducida hasta hoy por causas necesarias, bajo lineamientos de justicia en los que la obra de Vitoria forma parte de ese proceso evolutivo que desembocará en el liberalismo moderno. La relación existente entre las teorías liberales y democráticas sobre los derechos humanos y la justicia y el corpus magisterial de Francisco de Vitoria no alcanza a una caracterización de estricta continuidad, aunque sí existen vínculos que se encuentran en los estratos teológicos de la política Moderna. Tales vínculos son ambiguos porque admiten por un lado la liberación y la redención del mal, pero por otro fundamenta la hegemonía de un modo particular de credo y de justicia. Vitoria debe ser considerado desde su contexto y para su contexto, comprendiendo el legado teológico político que dejó a la humanidad entera, punto de referencia de una reflexión honesta pero ceñida a un paradigma político que no puede ser perfecto modelo a universalizar. La máquina providencial del poder puede ser analizada desde la obra magisterial de Vitoria con el ánimo de comprender el ejercicio de domesticación (*oikonomización*) al que han sido sometido los pueblos cristianizados.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

- AGAMBEN, Giorgio: *El reino y la gloria, una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.
- ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 2007.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007.
- ARQUIELLERE, Henri-Xavier: *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de la teorías políticas en la Edad Media*, Universidad de Granada, Universidad de Valencia, Granada 2005.
- BADIOU, Alain: *San Pablo, la fundación del universalismo*. Ed. Anthropos, Barcelona 1999.
- CASTAÑEDA, Felipe: “La cruz y la espada: filosofía de la guerra en Francisco de Vitoria”. *Historia crítica*, Universidad de los Andes, Bogotá, núm., 22, julio-diciembre, 2001
- CASTILLA URBANO, Francisco: *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, Ed., Anthropos, Barcelona, 1992
- CERUTTI GULDBERG y MAGALLÓN ANAYA: *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?* Universidad de la Ciudad de México, México, 2003.
- COWELL Charles: *The law of nations in política thought: a crital survey from Vitoria to Hegel*. Palgrave Macmillan, London, 2009
- CRUZ CRUZ, Juan: *Fragilidad humana y ley natural, cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*. Ed. Universidad de Navarra EUNSA, Pamplona, 2009.
- DUSSEL, Enrique:
Política de la Liberación: historia mundial y crítica. Trotta Madrid, 2007.
Política de la liberación II, la arquitectónica, Trotta, Madrid, 2009.
- DÜRING, Ingemar: *Aristóteles*, ed. UNAM, 2ª ed. Trad. NAVARRO, B, México 2005.
- FRAYRE DELGADO, Luis: *Pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*, ed., San Esteban, Salamanca, 2004.
- FREY, Herbert: *El “otro” en la mirada, Europa frente al universo américo-indígena*, ed., Miguel Ángel Porrúa, México 2002.
- FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano: *Francisco de Vitoria: cristianismo y modernidad*. Ed. Ciudad

- Argentina, Buenos Aires, 1998
- FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, Mariateresa: *Cristiani in armi*. Ed. Laterza, Roma-Bari 2007
- GUILLERMO DE OCKHAM: Sobre el gobierno tiránico del papa. Trad, de RODRÍGUEZ SANTIDRIAN, Ed. Tecnos, Barcelona 1992
- HOBBS: *Leviatán*, ed. FCE, México 1980
- LACOCQUE, André y RICOEUR Paul: *Pensar la Biblia, estudios exegéticos y hermenéuticos*, Ed. Herder, Barcelona, 2001.
- PAGDEN, Anthony: *La caída del hombre natural*, Ed. Alianza, Madrid 1988.
- PEREZ LUÑO, Enrique: *La polémica sobre el Nuevo mundo: los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Ed. Trotta, Madrid 1992.
- PIE-NINOT, Salvador: *La teología fundamental*, 5a ed., ampliada, ed., Secretariado trinitario, Salamanca, 2002
- PLANELLAS BARNOSELL, Joan: *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles*: Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 2004.
- RICOEUR, Paul: *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, ed., Amorrortu, Buenos Aires 2007.
- ROSS HERNÁNDEZ, José Alberto: *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Ed. Universidad de Navarra EUNSA, Pamplona, 2007.
- ROUX, Rodolfo R: “*Cómo se legitima una conquista, fe y derecho en la conquista española de América*”. Ed. Nueva América, Bogotá 1998
- ROVIRA GASPAS, María del Carmen: *Francisco de Vitoria, España y América, el poder y el hombre*. Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.
- SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, Ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Teológica*. Ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1957.
- SCHMITT, Carl: *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus publicum europeo*. Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1979.
- SCHMITT, Carl: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. By George Schwab, the MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1985.

SICOULY C, Pablo: “Ley natural y economía de la salvación en Francisco de Vitoria”. CRUZ
CRUZ, Juan: Editor: *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*. Ed. Universidad de
Navarra, EUNSA, Pamplona, 2008.

SOSA SANTOS, Boaventura de: *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y
la emancipación social*, México siglo XXI, CLACSO 2009

TAUBES, Jacob: *La teología política de Pablo*, ed., Trotta, Madrid 2007.

ULLMAN WALTER: *Escritos sobre teoría política medieval*, Eudeba, Buenos Aires

VITORIA, *Obras de Francisco de Vitoria*, estudio introductorio y Ed. de URDANOZ, Teófilo,
Ed. BAC, Madrid

VITORIA, francisco de: *La ley*, Trad. FRYLE DELGADO, Luis. Ed, Técnos, Madrid 1995.

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

AGAMBEN, Giorgio:

Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Piccola biblioteca Einaudi. Nuova serie,
Roma, 2005

*Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo
sacer*, Ed. Bollati Boringhieri, Roma, 2009.

L'aperto. L'uomo e l'animale, Ed. Bollati Boringhieri, Roma, 2009.

BARCIA TRELLES, Camilo:

*Interpretación del hecho americano por la España universitaria del siglo XVI. La
Escuela Internacional española del siglo XVI*. Institución Cultural Española del Uruguay.
Montevideo, 1949.

Francisco de Vitoria; fundador del derecho internacional. Universidad de Valladolid.
Publicaciones de la sección de estudios americanistas, Valladolid, 1928.

BATAILLON, Marcel: *Erasmus y España: estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*,
F.C.E., México, 1966.

CASTAÑEDA, Felipe: “Antropofagia en Francisco de Vitoria” *Ideas Y valores: revista
colombiana de filosofía*, Universidad Nacional de Colombia, diciembre 2004, número
126, Bogotá, p. 3-18.

CERUTTI GULBERG, Horacio: *Presagio y tónica del descubrimiento*. UNAM, México, 1991.

DIAZ, Bárbara: *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*. EUNSA, Pamplona, 2006.

FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, José Antonio: *El estado, la guerra y la paz en el pensamiento político español del Renacimiento, 1516-1559*, Akal , Madrid ,1988.

FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ: *Antología sobre el hombre y la libertad*, Ed., BEUCHOT, Mauricio., UNAM, México, 2002.

GARCIDUEÑAS, José Rojas: *Vitoria y el problema de la conquista en derecho internacional*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 1984.

GIERKE, Otto von: *Teorías políticas de la Edad Media*, Estudios constitucionales, Madrid, 1995.

GÓMEZ ROBLEDO, Antonio:

Fundadores del derecho internacional, UNAM, México, 1989.

Política de Vitoria, UNAM, México, 1940.

HANKE, Lewis:

Aristotle and the american indians: a study in race prejudice in the modern world, Indiana University Presss, Bloomington-Londrés, 1959.

The spanish struggle for justice in the conquest of America. Southern Methodist University Press, 2002.

All Mankind Is One: A Study of the disputation between Bartolome de Las Casas and Juan Gines De Sepulveda in 1550 on the intellectual and religious. Northern Illinois University Press, 1994.

Bartholomew de las Casas, historian;: An essay in spanish historiography. University of Florida Press, 1952.

LACHANCE, Louis: *Humanismo político: humanismo y Estado en Tomás de Aquino*. Trad.

- CERVANTES Jorge y CRUZ CRUZ Juan, EUNSA, Pamplona, 2001.
- MENDOZA, Joaquín María: *Historia del derecho natural y de gentes*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1950.
- NAVARRO, Bernabé: *Filosofía y cultura Novohispánica*, Ed., BEUCHOT; Maurico., UNAM, México, 1998.
- NEDERMAN, Cary J: *Lineage of european political thought: explorations along the medieval/modern divide from John of Salisbury to Hegel*. Catholic University of América Press, Washington D.C., 2009.
- NICOL, Eduardo: *El problema de la filosofía hispánica*. F.C.E., México, 1998.
- ORREGO SÁNCHEZ, Santiago: *La actualidad del ser en la primera Escuela de Salamanca*, EUNSA, Pamplona, 2004.
- PEREÑA, Luciano:
La Escuela de Salamanca: proceso de la conquista de América. Corpus Hispanorum de Pace y Caja de ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1986.
- Utopía y realidad Indiana* (Comp.) Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1992.
- Descubrimiento y conquista ¿genocidio?* (Comp.) Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1990.
- La escuela de Salamanca, consciencia crítica de América en el centenario de la Reconciliación*, Universidad Pontificia de Salamanca, Comisión Nacional del Quinto Centenario, Conferencia Episcopal del Quinto Centenario, Salamanca, 1992.
- The rights and obligations of indians and spaniards in the new world according to Francisco de Vitoria*, Universidad Pontificia de Salamanca, Comisión Nacional del Quinto Centenario, Conferencia Episcopal del Quinto Centenario, Salamanca, 1992.
- Principle of the reconversion of the colonies* (Comp.) extractos de textos traducidos al inglés sobre el trato a los indígenas propuesto por Francisco de Vitoria. Universidad

Pontificia de Salamanca, Comisión Nacional del Quinto Centenario, Conferencia Episcopal del Quinto Centenario, Salamanca, 1992.

Carta magna de los indios, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1987.

La idea de justicia en la conquista de América, MAPFRE, Madrid, 1992.

RAMOS GARCÍA (Comp.): *Ética en la conquista de América*, CSIC, Madrid, 1984.

SCHMITT, Carl: *Tierra y mar: reflexiones sobre la historia universal*, Trotta, Madrid, 2007.

TODOROV, Tzvetan:

Nosotros y los otros, 3ª ed, Siglo XXI, México, 2003.

La conquista de América: el problema del otro, 13ª ed, Siglo XXI, México, 2003.

VILLEY, Michell: *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Les editions Montchretien, 1975.

VITORIA, Francisco de: *Relección de la templanza o del uso de las comidas y fragmento sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carne humana o que utilizan víctimas humanas en los sacrificios*. CASTAÑEDA, Felipe (Comp.), Bogotá, Universidad de los Andes, 2007.

ZAVALA, Silvio: *La filosofía de la conquista*, F.C.E. México 1984.

