

TESIS DOCTORAL

UTOPIA VICTORIANA
Y
REALIDAD INDIANA

Autora: MA Lourdes Redondo Redondo

**Director: D. Luciano Pereña Vicente,
Catedrático de Ética Social de la Facultad de Ciencias
Políticas y Sociología de la Universidad Pontificia de
Salamanca (Madrid).**

**Tutor: D. Gilberto Gutiérrez López,
Director del Departamento de Filosofía del Derecho,
Moral y Política II (Ética y Sociología).
Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de
Madrid.**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DEL DERECHO, MORAL Y POLITICA II

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

MADRID, 1991

INDICE

INDICE

<u>Introducción</u>	1
Parte I.- Fuentes	
Introducción: Punto de partida de la utopía vitoriana. Fuentes asumidas por F. de Vitoria..	42
La realidad indiana como punto de partida.	
El problema de las fuentes.....	44
Clasificación de las fuentes.....	49
Cap. 1.- Crónicas y relatos de testigos	50
1.1.- Testimonios de soldados.....	50
1.2.- Testimonios de misioneros.....	58
1.3.- Utopía y realidad.....	76
Cap. 2.- Fuentes jurídicas y políticas	87
2.1.- Leyes en defensa del indio.....	89
2.2.- Promoción de la educación religiosa y moral del indio.....	97
2.3.- Contraste con la realidad.....	103
2.4.- Utopía y realidad.....	122
Conclusión.....	126
Cap. 3.- Fuentes teóricas e intelectuales	132
3.1.- Valoración crítica de las fuentes citadas por Vitoria.....	132
3.2.- Clasificación de las fuentes en función de los sistemas de ideas existentes en tiempos de Vitoria.....	134
a.- Absorción de lo sobrenatural en lo natural. Nominalismo.....	137
b.- Absorción de lo natural en lo sobrenatural. Teoría teocrática..	150
c.- Distinción y complementación de lo natural y lo sobrenatural. filosofía tomista.....	171

3.3.- Utopía y realidad.....	196
Conclusión. síntesis de las fuentes señaladas.	
Opinión común respecto al hecho americano.....	202
Parte II.- <u>La utopía vitoriana</u>	212
Introducción: Respuesta de Vitoria a la realidad indiana.....	213
Cap. 1.- Defensa de los derechos del hombre...	220
1.1.- Defensa de los derechos del indio..	220
1.1.1.- Los indios son hombres.....	220
1.1.2.- Los indios tienen dominio...	221
1.1.3.- Derecho a la vida e integridad física y moral.....	226
1.1.4.- Derecho a la propiedad.....	229
1.1.5.- Derecho a la libertad.....	236
1.1.6.- Derecho a la educación y evangelización.....	247
1.2.- Derechos de los pueblos.....	252
1.2.1.- Los pueblos indios tienen legítimos soberanos.....	252
1.2.2.- Los pueblos indios son repúblicas perfectas.....	256
1.2.3.- Libertad política.....	257
1.3.- Derechos y deberes de indios y españoles como ciudadanos del orbe. Solidaridad internacional:	
1.3.1.- "ius societatis et communicationis".....	260
1.3.2.- Derecho a la evangelización.	265
1.3.3.- Derecho a la intervención armada por defensa de inocentes.....	267
1.3.4.- Derecho a la intervención armada por razón de aliados y amigos.	266

1.3.5.- Derecho de España a permanecer en las Indias como protectorado político.....	268
Cap. 2.- <u>La utopía vitoriana como solución armónica y equilibradora.</u> Fundamentos de <u>dicha utopía</u>	275
2.1.- Personalidad armónica.....	276
2.2.- Metodología armónica.....	291
2.3.- Fundamentos filosóficos.....	317
2.3.1.- Antropología armónica.....	317
- Libertad-Evangelización: ¿Contradicciones vitorianas o intentos De solución armónica..	321
2.3.2.- Moral y derecho armónicos...	336
- Primacía del orden moral. Antimaquiavelismo.....	336
- Probabiliorismo.....	339
- Iusnaturalismo-positivismo...	339
- Armonías vitorianas. Sentido de la prudencia.....	352
2.3.3.- Concepción política armónica.....	365
- Teoría del Estado.....	365
- Armonía soberanía nacional - supranacional.....	372
- Armonía potestad civil-Espiritual.....	390
2.4.- La "utopía" vitoriana como proyecto realizable.....	402
Cap.3.- La teología, fuente de "utopías" y realidades.....	412
Parte III.- <u>Proyección del ideal vitoriano</u>	431

Introducción.....	432
Cap. 1.- Proyección en el campo intelectual. La Escuela de Salamanca.....	434
1.1.-Primera generación.....	435
1.2.- Segunda generación.....	436
1.2.1.-Juan de la Peña.....	446
a.- La tesis vitoriana en Juan de la Peña. Defensa de los derechos humanos.....	447
b.- Aplicación a la realidad indiana.....	456
1.2.2.- Alonso de Veracruz.....	463
a.- La tesis vitoriana en A. de Veracruz. Defensa de los derechos humanos.....	465
b.- Aplicación a la realidad indiana.....	472
1.2.3.- José de Acosta.....	478
a.- La tesis vitoriana en José de Acosta. Defensa de los derechos humanos.....	480
b.- Aplicación a la realidad indiana.....	490
c.- Moderación y equilibrio. Sentido de la prudencia.....	503
d.- Utopía y realidad.....	507
Cap. 2.- Proyección en el campo jurídico.....	525
2.1.- Relación de leyes en defensa de los derechos del indio (2ª mitad del s. XVI)..	526
2.2.- Aplicación a la realidad. Fracaso...	534
2.3.- Utopía y realidad.....	545
Cap. 3.- Proyección misionero-pastoral.....	556
3.1.- El ideal misionero, clave y fuente de realización.....	556

3.2.- Aplicación a la realidad.....	558
3.3.1.- Fracaso.....	558
3.3.2.- Frutos obtenidos.....	561
3.3.- Utopía y realidad.....	565
<u>Epílogo</u>	574
- Más allá de la realidad indiana. La utopía vitoriana después de 500 años.....	574
- Más allá de "utopía vitoriana y realidad indiana".....	593
<u>Conclusiones</u>	600
<u>Bibliografía</u>	619

SIGLAS

- AAFV = Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria.
- BAE = Biblioteca de Autores Españoles,
- CHP = Corpus Hispanorum de Pace (Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas)
- CDFS = Colección de Documentos para la Formación Social de América.
- CDIH = Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Hispanoamérica.
- CDIU = Colección de Documentos Inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista y Colonización de las Antiguas Posesiones de Ultramar.
- CDIA = Colección de Documentos relativos al Descubrimiento, Conquista y Colonización de las Posesiones Españolas de América y Oceanía.
- CLDRHP = Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú.
- MHSI = Monumenta Historica Societatis Iesu.
- MP = Monumenta Peruana.
- PL = Patrología Latina.

INTRODUCCION

INTRODUCCION

"Utopía vitoriana y realidad indiana" es el título de la presente tesis. Pero, podemos preguntarnos, ¿es utópico Francisco de Vitoria?. Pensadores utópicos son, sin duda, Platón, Tomás Moro, Campanella, Marx... ¿Hemos de incluir a nuestro pensador entre ellos?. De hecho, ni utiliza el término "utopía", ni nos describe una sociedad ideal como hacen los utópicos. ¿Por qué hablamos, entonces, de utopía vitoriana?, ¿qué entendemos por utopía?. ¿Por qué el segundo término del título, "realidad indiana"?. ¿Es que toda utopía necesita contrastarse necesariamente con la realidad?, ¿se opone a ella?, ¿la presupone y reclama?, ¿se proyecta en ella y la modifica?. En nuestro caso, ¿es la realidad indiana fuente y proyecto de la utopía vitoriana?, ¿queda modificada por dicha utopía?. Son todas éstas preguntas que hemos de ir respondiendo a lo largo del trabajo. Veamos ahora qué entendemos por cada uno de los términos que componen el título.

"Utopía"

No pretendo hacer un estudio sobre la utopía pues, dada la complejidad del tema y la numerosa bibliografía, se podrían hacer no una sino varias tesis doctorales. Me voy a centrar en el pensamiento de Vitoria y en la realidad india para ver hasta qué punto dicho pensamiento se puede calificar de utópico. Pero, para ello, es necesario, aunque sea brevemente, analizar el concepto de utopía en sus diversas significaciones a fin de precisar la que conviene a Vitoria.

El término, como es sabido, surge en el s. XVI con la obra de Sto. Tomás Moro, De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia. Moro usa por primera vez el término "utopia", término que lleva en sí una gran complejidad de significaciones y valoraciones, muchas de ellas opuestas. Así, mientras el poeta laureado de la isla decía que su país merecía ser llamado "Eutopía" por ser el lugar del bien y de la felicidad, Budé, el gran humanista francés, admirador de Moro, señaló en su carta a Tomas Lupset (incluida en la 1ª edición de la Utopía de Moro de 1516) que él había oído llamar a este lugar "Udetopía" = "País del jamás". De este modo, desde los comienzos, el término ha sido entendido como el ideal de perfección y felicidad a que aspira todo hombre

y toda sociedad o como la quimera irrealizable de todo soñador que no es capaz de vivir con los pies en el suelo.

La primera interpretación adquirirá una valoración positiva; la segunda, negativa. Así, teñido de significaciones positivas y negativas (más de éstas que de aquéllas), el término irá atravesando la historia hasta que, a partir sobre todo de Bloch y Marcuse y en general la Escuela de Franckfurt (recordemos su repercusión en el Mayo francés del 68), se reviste de carga positiva: La utopía pasaba a ser la clave de interpretación de la realidad humana, entendiéndola de una manera crítica y generando así una filosofía progresista de la historia.

Así pues, en este paso por la historia, el término "utopía" ha ido adquiriendo diversos significados: capricho o quimera (que ha dado lugar a la utopía como género literario de novelas fantásticas), estado psicológico de idealización, principios básicos de una sociedad óptima: códigos y constituciones ideales, programa de acción política, fundamentos religiosos o científicos de una república universal, Estado perfecto, etc. Toda esta variada gama de significaciones vamos a reducirla, por simplicidad didáctica, a dos: en primer lugar, utopía entendida en el sentido literal del término y en sentido lato, corriente, irreflexivo y negativo: utopía como sueño o quimera irrealizable. Le llamaremos en adelante "U.I". En segundo lugar, utopía enten-

dida en sentido estricto y positivo como pensamiento crítico y transformador de la sociedad: utopía como meta o proyecto realizable en un futuro. Le llamaremos en adelante "U.II" y la consideraremos como la auténtica utopía.

Esta multiplicidad de formas, la abundancia de literatura y el análisis sociológico e histórico nos permiten afirmar que "hay una propensión utópica en el hombre", universal, como dicen Frank y Fritzie Manuel (1).

¿Por qué es universal esta propensión utópica?. Porque viene dada por la exigencia más íntima del hombre: el deseo de felicidad, como gráfica y cálidamente nos pone de relieve S. Agustín en las Confesiones. Este deseo de felicidad, absoluta, siempre perseguida y nunca alcanzada, es la causa de la continua inquietud en el hombre que le expone a perfeccionarse y perfeccionar la sociedad. De ahí su grito nostálgico y ansioso: "Nos hiciste, Señor, para Tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en tí." (2). Es universal la propensión utópica porque es universal el deseo de absoluto (consciente o no) y esto es así porque es universal la insatisfacción (también consciente o no).

El punto de partida de toda utopía es, pues, la insatisfacción. Todo hombre constata que este mundo es limitado e imperfecto, que la realidad es dura, a menudo aburrida e injusta, que la confusión, el error y la mentira triunfan, y

que la contingencia y relatividad de los acontecimientos hacen fracasar con harta frecuencia los planes más perfectos. Al final de cada día la experiencia nos entrega un montón de decepciones y fracasos que, acumulados, van creando, o bien una actitud escéptica, pasota o evasiva, como mecanismo de defensa para escapar de la realidad, (que generaría U.I), o bien una actitud crítica y transformadora de la misma (que generaría U.II), la actitud de aquellos que no niegan la realidad de los hechos imperfectos que la experiencia enseña, pero no se quedan ahí sino que se proyectan hacia otra realidad esperada y futura para cambiar, de este modo, la presente. La razón y el corazón piden a gritos un deber ser que sacie, solucione, aclare, perfeccione, aquiete. Este deber ser, desde el momento en que es concebido y querido, adquiere en el hombre una fuerza motivadora a veces colosal. Entonces es ya una realidad. ¿De qué tipo?. Las soluciones son diferentes, pero en principio podemos decir que es real desde el momento en que actúa y configura ya el presente.

¿En cuál de estas actitudes está la utopía? El sentido vulgar (U.I) diría que en aquélla que más se aleja de la realidad. El sentido crítico (U.II), en cambio, opta por la segunda. Afirma que utopía y realidad están íntimamente relacionadas y lejos de oponerse, se coimplican. En principio considero que el punto de partida de toda utopía (incluso de U.I, aunque sea indirecta e inconscientemente) es la reali-

dad, por la imposibilidad de partir de la nada. U.II, a diferencia de U.I es consciente de la misma y pretende transformarla.

El que la utopía parte de la realidad es algo defendido por muchos estudiosos del tema. Toda utopía, según dicen F. y F. Manuel, está necesariamente vinculada a un tiempo y un lugar determinados y no tiene más remedio que reproducirlos, así como los problemas sociales de entonces. No puede crear un mundo de la nada y la solución que da es una solución para el momento. Pero, al analizar los urgentes problemas de su tiempo, pone al descubierto que, en el fondo, son los eternos problemas del hombre. El utopista, entonces, tiene algo suprahistórico que decir. "Aunque parezca paradójico - dicen estos autores -, los grandes utopistas han sido siempre grandes realistas". Poseen una extraordinaria capacidad de comprensión de su tiempo y lugar. Descubren verdades que otros hombres sólo entreveen vagamente o se niegan a admitir, se despegan de la sociedad y de las soluciones oficiales que "tienen las narices demasiado metidas en el presente para poder ver lo potencial" (3).

Estas consideraciones nos llevan al tema de la ideología en el sentido que tiene, fundamentalmente, a partir de Hegel: separación de la conciencia respecto de sí misma. Este sentido, que aparece en Marx en la noción de "falsa conciencia", se ha adueñado a partir de él, prácticamente,

del significado del término. Se suele entender hoy por ideología un enmascaramiento de la realidad. Se opone, por tanto, a verdad. Es falsedad desde el momento en que, mantenida por la clase dominante, expresa ciertas ideas que la sociedad cree verdaderas pero que, en el fondo, reflejan los intereses de la clase en el poder. Los afectados por esta ideología están tan intensamente apegados a cierta situación de intereses que ya no les es posible ver simplemente los hechos que socavarían su dominación. Su voluntad de poder les ha cegado el sentido de la realidad y ya no tienen conciencia de la insatisfacción. Horkheimer insiste en que sin conciencia de esta insatisfacción (que es conciencia de la realidad) no hay capacidad de crítica ni de reacción ni, por consiguiente, de progreso (4). Dice Horkheimer, uniéndose a Spinoza, Aristóteles, Sto. Tomás y Hegel, que la acción recta procede de la representación correcta de lo real. El conocimiento objetivo engendra la acción.

Por consiguiente, si la utopía es un programa de acción, una llamada al progreso, debe partir de la realidad si no quiere negarse a sí misma.

Pero es que, además, de hecho, los grandes utópicos han partido de ella. El libro I de Utopia de Moro es un análisis minucioso de la sociedad inglesa en el que se describen con detalle los vicios de dicha sociedad. Desde la República de Platón a la sociedad ideal comunista de Marx, todos los Es-

tados perfectos han sido una réplica a las sociedades vividas por los utópicos con una experiencia más profunda que el resto de sus contemporáneos.

Esta atención a la realidad no significa mero registro pasivo y objetivo de ella. El mismo Horkheimer, crítico de la ideología, afirma que no hay conocimiento libre de praxis e intereses. A él me adhiero cuando dice que "De hecho, el espíritu está entretelado en la historia: se halla unido inextricablemente a las voluntades, los intereses y las tendencias de los hombres, a su situación real". La diferencia entre la ideología y la verdad es que ésta es consciente de esta dependencia y aquella, no (5). La falsedad se produce cuando se absolutiza lo que no es sino una verdad parcial y relativa y es más grave cuanto menos consciente se es de ello.

Al conocimiento y comprensión de la realidad actual nos ayuda la historia (6). El hombre desvinculado de ella pierde sus raíces, su identidad, se suicida. No puede hacer más que sueños futuristas irrealizables (U.I).

Hemos visto que la utopía se caracteriza por partir de la realidad. ¿Cuál es la segunda característica?: La proyección. Es para el utopista el presente un trampolín que le lanza al futuro que es capaz de captar con especial sensibilidad. Se siente a la vez esclavo y libre, pegado y des-

pegado de su tiempo y su entorno. Con los pies en el suelo, es capaz de elevarse por encima del mundo fenoménico. Su tarea es un ir y un volver de las ideas a los hechos. Como un funambulista haciendo equilibrios, admira a la vez que sobrecoge, máxime cuando se contempla la doble lucha que tiene que librar contra los que le atacan del lado de acá y del lado de allá. Si una utopía es un simple reflejo de la realidad, no es utopía. Si corta totalmente los lazos con ella, se convierte en un cuento de hadas carente de significación (U.I). La utopía auténtica tiene que unir los dos extremos: realidad e idealidad, pasado y presente con el futuro.

Pasado, presente y futuro se encuentran unidos en la filosofía aristotélica. Lo que aún no es lleva en germen lo que puede llegar a ser y en este tránsito de la potencia al acto se va definiendo su ser real, que es "lo que era el ser", pero en función siempre de lo que todavía no es. (7) Al definir el movimiento como paso de potencia a acto y al hablar de la causa final, Aristóteles nos abre el camino de la utopía en el sentido que estamos defendiendo, el sentido al que, personalmente me adhiero y que creo encontrar en Vitoria. La realidad concebida, que actúa como meta, e impulsa a la acción es la causa final en la filosofía aristotélica, causa del movimiento y, consiguientemente, de la realidad de este mundo físico. Este fin es concreto, es el principio estructurante y organizador de la existencia y del

ser de lo concreto presente, único substancialmente real. Es causa que de hecho ya está y es antes de llegar a ser. Es lo que da sentido a todo movimiento, a todos los esfuerzos, a toda relación.

Como vemos, el pasado y el presente sólo cobran sentido desde el futuro, pero es que al futuro sólo se llega desde el pasado y a través del presente. Esta es la unión que explica la historia, la realidad y la utopía (8).

Pero también podría entenderse este futuro utópico en el sentido del mundo de las ideas platónicas. En este caso, el futuro roba su ser al presente; el deber ser, al ser; la idea a la realidad. El mundo de arquetipos se convierte en la única realidad y el mundo fenoménico, en mundo de sombras cuya única solución es aniquilarse y morir para así volver a la auténtica realidad que no tiene tiempo ni lugar. De ahí que la vida del hombre sea una "meditatio mortis". La utopía platónica rompe con la historia. Mantiene la pureza del deber ser incontaminada con el presente actual, de ahí su permanente belleza, pero también su contradicción: al querer plasmar el ideal único, absoluto y eterno sobre la realidad múltiple, relativa y temporal, como una cuña, de una manera uniforme y rígida, se corre el peligro de caer en un totalitarismo. Por ello esta utopía, ¿es revolucionaria o reaccionaria?, ¿es U.I o U.II, utopía o distopía? Tendremos ocasión en el presente trabajo de encontrarnos con utopías

semejantes que nos permitirán, por contraste, comprender mejor la utopía vitoriana.

Quiero hacer resaltar, no obstante, que encuentro gran parte de verdad en esta actitud platónica, la que encontró San Agustín, por ejemplo, y es la que aparece cuando se identifica el mundo ideal platónico con el mundo trascendente y divino: la mente de Dios, la eternidad. Esta identificación permite afirmar una realidad que, si es verdad que no está en "ninguna parte", por no ser espacial, es más auténtica y plena que la realidad de este mundo y, al mismo tiempo, no disminuye ni ensombrece la realidad de éste.

Con relación al futuro, meta de la utopía, cabe otra actitud, la del que lo niega aceptando el presente, la del escéptico y pasota que carece de ideales (9). Esto puede ocurrir, a mi modo de ver, o por oscurecimiento de la inteligencia, o por desesperación, o por simple pereza. Esta actitud, que por su atención a lo fáctico pudiera parecer más alejada de la utopía (U.I), es precisamente la que me parece que está más cercana a ella y más alejada de la realidad. Vivir sin meta y sin futuro es, simplemente, vivir fuera del mundo humano, algo tan antinatural que, a pesar de las múltiples muestras de ello en nuestro mundo, no puede ser realizable so pena de destruirse la misma sociedad (10).

Pues bien, teniendo en cuenta el punto de partida y el fin de la utopía, comprobamos que son prácticamente opuestas la utopía irrealizable (U.I) y la realizable (U.II). Mannheim ha visto con gran claridad su oposición. En su libro Ideología y utopía distingue ambas, considerando utopía auténtica la U.II y llamando ideología a la U.I. Las ideologías - afirma - son absolutamente irrealizables en todo tiempo y lugar, mientras que las utopías propiamente tales son sólo irrealizables relativamente, en un lugar y tiempo determinados, pero susceptibles de realizarse en otra situación. (11)

Las U.I son irrealizables por desconocer la realidad y por no poner los medios para cambiarla. Y esto puede ser por escepticismo, abulia u oscurecimiento de la inteligencia (ideología). Hay U.I que devienen tales por degeneración de U.II. ¿Cómo se explica esto?

Hay que hacer una nueva distinción en las U.II. Todas ellas son pensamiento crítico y transformador de la sociedad que, de hecho, produce cambios. Ahora bien, el modelo de sociedad que proponen puede llevarse o no a la práctica y puede llevarse a la práctica (más tarde o más temprano, eso es indiferente) de manera positiva, que permita la realización del hombre, o de una manera negativa, que no permita tal realización, lo cual es, en última instancia, no llevarse a la práctica. En este segundo caso, las utopías se

convierten en distopías, utopías peligrosas (12) o ideologías (U.I), como las que laten por debajo de las sociedades totalitarias (la república platónica, la sociedad comunista, los mundos de Huxley u Orwell). Terminan siendo irrealizables porque no parten de la realidad total, son antinaturales y extremas. La realidad termina vengándose y oponiéndose a dicha utopía. A las U.II máximamente realizables las llamaré U.IIa, a las U.II que se convierten en distopías, las llamaré U.IIb. Son auténticas utopías porque son pensamiento crítico y de hecho transforman la sociedad, pero su modelo de sociedad es irrealizable por antinatural, rígido y extremo (13).

Ahora bien, salvemos lo que hay de auténtica utopía en estas distopías: No se pueden negar los cambios producidos en la sociedad por las utopías platónica o marxista, y los cambios positivos. La realización de una utopía y su valoración están más allá de su puesta en práctica concreta y es imposible determinarlo. Más allá de los acontecimientos y los hechos están los cambios estructurales profundos en la sociedad (14), los cambios de mentalidad que nadie puede medir y que son el fruto más acabado de la utopía. Pero es que, además, el valor de una utopía - dicen muchos - radica en sí misma, no en su realización histórica. F. y F. Manuel se manifiestan en contra de una "utopística aplicada" que desfigura la pureza de la teoría al comprometerla con la existencia: "Por definición es imposible llevar a la prác-

tica la creación utópica nacida del anhelo por volver a un puerto de salvación" (15). En este sentido, a veces es difícil distinguir entre U.I y U.II. y entre U.IIa y U.IIb. Sólo bajo la mirada de la eternidad se puede juzgar.

Pero, teniendo esto en cuenta, es un hecho que ciertos modelos de sociedades han encajado, y otros no, terminando por convertirse en ideologías, por culpa no se sabe de quién. Aún dada nuestra limitación, creo que la razón y la experiencia histórica nos permiten hacer juicios de valor y destacar, en función de ello, las que considero claramente U.IIa.

Son éstas utopías realizables y lo son porque parten de la realidad y se mantienen en diálogo con ella, porque, enraizándose en la historia (memoria colectiva), se proyectan hacia unas metas perfeccionadoras de esa realidad (la causa final) y se proponen unos medios para lograrlas, para lo cual deben obtener el consentimiento colectivo (16). Todo esto supone que no es una tarea individual sino social: La labor del utopista debe ser continuada por sus discípulos o, al menos, debe ser asumida o aceptada por la población. El tiempo para que esto se lleve a cabo es indeterminado. Si es verdad que en la mente del utopista está la urgencia del remedio a la situación actual (Bloch consideraba como función de la utopía la exigencia impaciente de realizar enseguida la sociedad libre de toda injusticia), es carac-

terística de la utopía la imprecisión en su realización (17). Pero al cabo debe realizarse. Considero, frente a F. y F. Manuel que sí debe haber "utopística aplicada" y que el criterio histórico es decisivo a la hora de establecer su validez. La realidad y la verdad nunca se contraponen. Lo más realizable es también lo más verdadero.

Mirando a la realidad y al ideal, al pasado, presente y futuro a la vez, la auténtica utopía debe ser un modelo de equilibrio. Moderación, flexibilidad, armonía, prudencia son sus características, de modo que la justicia no anule la equidad; la igualdad, las diferencias y el orden, la libertad. Moderación que no disminuye el espíritu de lucha sino que lo mantiene tenso pues lo más difícil es lograr el equilibrio; flexibilidad que no disminuye el respeto a la ley sino que intenta penetrar en la voluntad del legislador para acomodar esa ley a la realidad en beneficio de la cual está hecha; armonía que conjuga unidad y variedad de acuerdo con el universal orden -no matemático- del Cosmos; prudencia, en definitiva, virtud máxima del político a quien corresponde, construir esta ciudad ideal y posible (es decir, a todos).

Por todo ello, considero a la filosofía realista, de signo aristotélico, la más fecunda y, por ello, la más claramente utópica (U.IIa).

Utopía "vitoriana".

Pues bien, entre todo lo dicho, ¿dónde encuadrar la utopía vitoriana?. ¿Su utopía es U.I o U.II?, ¿U.IIa o U.IIb?. Intentaré demostrar que es U.IIa.

Es utopía, aunque ni utilice este nombre ni se acomode al modelo literario considerado como tal. Es utopía porque parte de una insatisfacción (la conciencia de una injusticia que se estaba dando en la realidad indiana), y se proyecta hacia una solución realizable en un futuro e inexistente en el presente. La conciencia crítica es clara, así como el afán transformador. No es U.I por lo tanto.

No es U.IIb. Considero utopías de este tipo las de tendencia platónica. No es así la utopía vitoriana. Utopía de signo platónico era la teoría teocrática medieval. Dominaba, aún en pleno s. XVI, la mentalidad de muchos intelectuales, juristas, canonistas y, en general, del pueblo, como demostraremos a lo largo del trabajo. Esta utopía, convertida en ideología (U.IIb) por muchos que querían justificar con ella guerras e injusticias contra infieles, va a ser el arma que cierto sector de españoles va a esgrimir contra los indios. La tesis vitoriana consistirá en desmontar los supuestos de esta utopía que, en última instancia se reducen a la indiferenciación de los órdenes sobrenatural y natural y a la subordinación de éste a aquél.

Junto a esta tendencia teocrática, de vieja raigambre, Vitoria encuentra, sobre todo en su estancia en París, las modernas tendencias nominalistas. Le influyen, como veremos, inclinándole al análisis de los hechos concretos, pero Vitoria no es nominalista; no acepta uno de sus supuestos fundamentales: la radical distinción del orden natural y sobrenatural e incluso la subordinación de éste a aquél como defendían los más radicales, supuesto que también encierra el peligro de generar una U.IIb.

Una tercera corriente de pensamiento encuentra Vitoria: el tomismo. A ella se adhiere y, consiguientemente, a una tendencia aristotélica, vía media entre las anteriores que, según afirmé antes, harán posible su utopía realizable (U.IIa). El carácter aristotélico de su tendencia le da un talante moderado, equilibrado y prudente, que es condición de toda U.IIa. Vitoria tiene los pies en el suelo, pero, enseguida, como Aristóteles y Sto. Tomás, se eleva al plano de los principios teóricos, del deber ser, sin, por ello, olvidarse de este mundo. No olvida las circunstancias, es flexible, examina casos, pondera pros y contras... Esta realidad experimental de la que parte es trampolín que le lanza a elevadas especulaciones permitiéndole formarse una idea clara de lo que el hombre y la sociedad son por esencia y, por consiguiente, deben ser. A esta tendencia aristotélica de moderación y síntesis se suma el gran supuesto de la filosofía tomista: la síntesis fe-razón, naturaleza -

sobrenaturalidad, clave también para entender la utopía vitoriana y su fecundidad. En definitiva, intentaré demostrar que la utopía vitoriana es realizable por su carácter armónico que le proporciona su fundamento aristotélico tomista.

Junto a estas tendencias se encuentra Vitoria y a ellas responde. Las examinaremos en la primera parte de la tesis, en las Fuentes teóricas e intelectuales. No habla de utopías. Ni menciona a Moro en sus Relecciones, ni a Erasmo, ni a otros humanistas autores de la variadísima literatura utópica del s. XVI (aunque el influjo del humanismo renacentista, y en concreto, de Erasmo en él es claro, como ya veremos). Por ello no hablaremos de ellos en el trabajo, pero sí ahora, en la Introducción para delimitar, diferenciándola, la utopía vitoriana.

La utopía vitoriana surge, como la gran mayoría de las utopías renacentistas, a propósito del descubrimiento de América (18), pero es distinta al resto: la utopía de Moro, las utopías literarias basadas en mitos clásicos (Edad de oro, las Amazonas, la Fuente de la eterna juventud, etc.), e incluso a la utopía lascasiana.

Se diferencia de la de Moro, Campanella y demás utopías conscientes de sí mismas, en que no pretende hacer utopía, no describe una sociedad perfecta con el lujo de detalles con que lo hacen estos geniales utopistas (hay un gran

influjo de Platón en Moro y Campanella. Vitoria es mucho más realista), también se distingue de las descripciones fantásticas que retoman el mito de la Edad de oro y otros mitos clásicos o sueñan con volver al Paraíso perdido (manifestación de la insatisfacción y desencanto de los europeos por su propia civilización y del deseo de encontrar una felicidad plena) (19). Vitoria es teólogo y moralista que no pretende hacer una obra literaria sino demostrar científicamente una tesis.

Su utopía es teórica, pero es también, al igual que la gran mayoría de las utopías españolas, una "utopía empírica" (20), hecha por y para una realidad concreta, la indiana, y con inmediatas repercusiones. Es verdad que Vitoria no pasa de hacer teoría (si bien aplicada al caso americano) y no lleva a la práctica las obras que sí hicieron Vasco de Quiroga, Las Casas, y otros muchos misioneros. En Vitoria mismo no hay utopía empírica, pero sí la hay en sus discípulos y entiendo por utopía "vitoriana" no sólo la teoría de Francisco de Vitoria, aunque sí principalmente, sino en conjunto, la de la Escuela, del mismo modo que el "tomismo" no se refiere sólo al pensamiento de Sto. Tomás. Es la "utopía" de todos aquellos que coinciden en el enjuiciamiento de los hechos y en la aportación de soluciones al problema indiano siguiendo las líneas marcadas por el Maestro de Salamanca.

Pero esta utopía empírica vitoriana se diferencia también de la utopía lascasiana. Las Casas tiene muchos parecidos con Tomás Moro (salvando la diferencia de utopía fundamentalmente empírica en el primero y teórica en el segundo, aunque haya en Las Casas una abundante literatura utópica). Movidos ambos por el ideal cristiano del amor, la sencillez y pureza de costumbres, critican la sociedad europea corrompida, ambiciosa e hipócrita. Para hacer efectiva esta crítica y la consiguiente renovación de costumbres, presentan el ideal contrario reflejado en los indios, exagerando su inocencia y la maldad de europeos o españoles. A mi juicio, la intención es loable pero no hay observación desapasionada de la realidad, lo cual en Las Casas, que no pretende hacer "Utopía", como Moro, sino historia, puede llegar a ser peligroso por desfigurar la verdad histórica (y toda falsedad encierra el peligro de convertirse en U.IIb). La intención crítica que mueve a Vitoria y su Escuela y a Las Casas es la misma (quizá más ardiente en las Casas), se diferencian en el método y en el tono (realista y moderado en Vitoria; más idealista, en el sentido de la utopía platónica, y extremo en las Casas).

¿En qué consiste esta utopía vitoriana?. Lo expondremos en la segunda parte del trabajo. Se trata de la defensa de los derechos del indio y de los pueblos indios, por ser iguales al resto del mundo civilizado, y la defensa de los derechos de la humanidad en general. Vitoria y su Escuela

aplican a la realidad indiana con elevadísimo espíritu de prudencia, los principios tomistas basados en la perfecta armonía entre lo natural y lo sobrenatural que permiten captar la dignidad del indio como hombre y como hijo de Dios capaz de salvarse. El respeto a la libertad que esta dignidad conlleva hace ilegítimos muchos de los títulos de guerra aceptados entonces dentro de una mentalidad todavía teocrática. Este derecho a la libertad debe armonizarse (gran reto utópico) con el deber de evangelizar y educar que tienen los españoles. Este respeto a la libertad, que supone atención a las peculiaridades de hombres y pueblos, debe armonizarse (gran reto utópico) con la defensa de la solidaridad e igualdad. Conseguir la armonía de individuo-nación-orbe es la gran utopía vitoriana, tanto más fecunda cuanto más armónica.

Con esto creo que queda delimitado el sentido de "utopía vitoriana". Pasemos a examinar lo que entendemos por "realidad indiana".

"Realidad indiana".

Ya hemos visto que toda utopía tiene su punto de partida y su sentido en la realidad y hemos señalado que la utopía vitoriana, en concreto, lo tiene en la realidad indiana. Objetivo de la tesis es demostrarlo.

Realidad complejísima la realidad indiana: multitud de pueblos que se desconocían entre sí debido a su aislamiento, multitud de lenguas, de costumbres, religiones y culturas; realidad inimaginable para un europeo y totalmente diversa, además de en lo humano, en la geografía, fauna y flora (21), (22). Imposible pensar, máxime en la mentalidad del s. XVI, que los españoles la comprendieran, aceptaran, respetaran y valoraran objetivamente.

Para muchos españoles, el modelo válido de cultura era el suyo. Las costumbres indias son, por diferentes, peores. Por ello hay que cambiarlas. Veían la realidad indiana con prejuicio europeísta: el hombre no barbado aparece como inferior al barbado (23). Se les considera débiles y amentes o salvajes como fieras. Hombres o "monas", se duda que sean capaces de recibir la fe y en caso de que se acepte, la evangelización debe ir unida a la culturización del indio.

Pero no es éste, ni mucho menos, el punto de vista de todos. Ya hemos hablado de la literatura utópica que surge a

raiz del Descubrimiento donde se nos presenta al indio como buen salvaje y a las Indias como el idílico lugar de la Edad de oro. Desde el primer momento la realidad indiana despertó esta doble valoración que suscitó enfrentamientos desde los primeros tiempos. Las Cartas de Colón, las descripciones de Pedro Mártir, Quiroga o Las Casas contrastan con las que aparecen sobre todo en las crónicas oficiales donde soldados y conquistadores trataban de justificarse degradando a los indios. Fueron los misioneros quienes supieron deshacerse de prejuicios para contemplar al hombre detrás de las apariencias y quienes enseguida se propusieron adaptarse a sus costumbres, en la medida de lo posible y comprensible entonces (24). Iremos comprobando esto a lo largo del trabajo. También comprobaremos cómo, entre las posturas extremas: indio-bestia o amente e indio-buen salvaje y capaz, encontramos las posturas equilibradas de la Escuela de Salamanca, por lo general, objetivas y desapasionadas que reparten entre españoles e indios vicios y virtudes, culpas y responsabilidades.

Para comprender el papel que juega la realidad indiana en la obra de Vitoria y, posteriormente, en su Escuela, hemos de examinar las fuentes que le permiten acceder a esta realidad. Lo haremos en la primera parte, en las Fuentes testimoniales y en las Fuentes jurídicas. Los testimonios de soldados y misioneros, la legislación vigente entonces nos permitirán apreciar el estado de la cuestión, el punto de

partida histórico, de la utopía vitoriana. Testimonios que vamos a considerar como punto de partida son aquéllos que van desde principio de siglo hasta 1534, fecha en que escribe Vitoria su célebre carta al P. Arcos. En ella situamos el comienzo de su postura crítica ante el problema indiano.

Pero la realidad indiana es, no sólo el punto de partida sino la proyección de su pensamiento, y su sentido, como claramente afirma Brown Scott (25). Se proyecta hacia el Nuevo Mundo intentando solucionar el problema indiano.

Hemos de ver, en la tercera parte, esta proyección de la utopía a la realidad indiana, proyección que se realiza, fundamentalmente, a través de sus discípulos de la Escuela de Salamanca. Nos detendremos en tres de ellos de la segunda generación: Juan de la Peña, Alonso de Veracruz y José de Acosta. Van a aplicar las premisas vitorianas al hecho indiano. Examinaremos también la realización de su tesis en el campo jurídico y misionero-pastoral, limitándonos, para ello, al s. XVI.

"Utopía vitoriana y realidad indiana" no son términos contrapuestos e irreconciliables, como no lo son "utopía" y "realidad". Ya lo hemos visto. La dialéctica que se establece entre ellos viene a concluir en compleja y feliz síntesis pues, como ya decía el Filósofo, la realidad es, bajo distintos aspectos, una y múltiple a la vez.

Más allá de la realidad indiana

Las elecciones De Indis tienen una proyección más allá del problema indiano que Vitoria intenta solucionar. Este ha sido el punto de partida. A raíz de él, vislumbra una comunidad internacional donde reinen lazos de solidaridad y se respeten la libertad y derechos de hombres y naciones, comunidad que haría inviable la guerra como medio de establecer la justicia. ¿Es sólo sueño?. Este ideal vitoriano no se ha conseguido. Como de costumbre, la realidad ha traído consigo una nueva decepción. Próximos a celebrar el V centenario del descubrimiento de América hemos de decir que el ideal vitoriano no se ha realizado. El mundo, cinco siglos después, no parece en vías de unificarse en la solidaridad y justicia; la dignidad y los derechos humanos siguen sin respetarse en América y en el resto del mundo...

Pero algo se ha hecho. Se puede afirmar, sin ninguna duda, que la colonización de América, el entendimiento entre los distintos países del mundo, la paz y justicia en sus relaciones hubieran sido muy distintos (mucho peores) sin Vitoria y la Escuela. No hay que olvidar que sólo hay progreso si hay meta. La meta, por definición, es lo que todavía no se ha alcanzado y hay metas que, con seguridad, no se alcanzarán jamás pues la perfección es inaccesible a nuestra condición terrena, supondría el acabamiento de la historia. Pero gracias a la meta nos vamos superando. Esa meta que es

tópica y utópica, real e irreal a la vez y ninguna de ellas en particular.

Si bien nos vamos a limitar al siglo XVI y a la realidad indiana, hemos de apreciar, 450 años más tarde, cómo su pensamiento trascenderá ese siglo y esa realidad, abarcando su solución al orbe entero. El Derecho Internacional aparece, al cabo, como la gran utopía vitoriana que con el transcurso de los siglos, lejos de haberse degradado en ideología, revela, cada vez más su fecundidad, todavía no del todo realizada.

Según Cordero Pando, que considera, en la clasificación de Mannheim, la utopía de Vitoria como relativa al ser perfectamente viable en un espacio y en un tiempo, ninguna utopía como la vitoriana ha dado tantos frutos en la historia. Sostiene este autor que la causa de ello está en que se trata de un proyecto que apunta hacia el universalismo, hacia la superación de las fronteras particulares e individuales, integrando a todos los habitantes de la tierra, sin distinciones religiosas ni culturales. Lo que hacía irrealizables - dice - los proyectos de Moro, Campanella y Bacon era, precisamente, el ideal de la "insularidad". Hoy observamos, en cambio, la progresiva realización del ideal del universalismo. De ahí la importancia de Vitoria en la historia del pensamiento social (26).

"No estaría enteramente fuera de lugar -afirma Estelio Cro como conclusión de su libro Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana- proponer una nueva definición de la utopía moderna diciendo que es el género que nace como la elaboración teórica de la experiencia del descubrimiento de América y que trata de asimilar ese fenómeno histórico dentro de una tradición medieval y cristiana occidental cuya solución política mira a la unidad temporal y espiritual de la humanidad"(27).

Brevemente, hacia el final, tocaremos este punto después de haber visto la inmediata proyección vitoriana en el s. XVI: la Utopía vitoriana vista a las puertas del V Centenario. Su ideal de justicia, solidaridad y libertad en perfecta armonía coincide con las enseñanzas y exhortaciones de la Doctrina Social de la Iglesia y el deseo íntimo de los pueblos hoy tan inquietos, la creación de un órgano supranacional que dirima los conflictos y evite las guerras es el desiderium que hoy se ve como única solución a los conflictos internacionales. La utopía vitoriana, aún hoy sin realizar, por causas ajenas a ella, va revelando cada día la fecundidad que encierra

Más allá de "utopía vitoriana y realidad indiana".

El análisis de la realidad (análisis histórico a través de las fuentes mencionadas) ha sido, a medida que realizábamos el trabajo, una fuente de reflexión y un arsenal de lecciones. Comprobamos cómo la historia es no sólo "maestra de la vida" sino de toda construcción teórica que merezca la pena. Pues bien, el rechazo y la integración de la utopía vitoriana y la realidad indiana me han ido sugiriendo reflexiones sobre la historia de la humanidad y la biografía de cada hombre que me he atrevido a incluir como pequeños comentarios a las distintas partes del trabajo y al final del mismo.

Muchas leyes, justísimas en sí mismas, promulgadas por el impulso del ideal más que vitoriano, cristiano, o no han podido llevarse a la práctica, o ha sido contraproducente el hacerlo por intereses ajenos o por desajuste temporal. Tal es el caso, por ejemplo, de las Nuevas Leyes de Indias de 1542, o de muchos intentos de evangelización pacífica fracasados. Esta experiencia nos confirma en la idea de que toda utopía debe estar al habla con la realidad, que hay que atender a la marcha de la historia, que no hay una justicia en sí, sino en relación con los hechos, lo mismo que no existe la esencia pura sino en una existencia determinada. Es la separación de ambos aspectos lo que da lugar a U.IIb, como las utopías platónicas. Pero, además, esta experiencia

nos enseña que la mejor y más realizable teoría no tiene garantizado el éxito en la historia pues está sometida a las acciones y pasiones, siempre imprevisibles, de los hombres cuya libertad explica su frecuente empeño de autodestrucción.

El análisis de la historia y de la propia biografía nos descubre que el discurrir de la vida humana es siempre una lucha entre el ideal (la utopía, U.II) y la realidad, el deber ser y el ser, el derecho y el hecho. Es la tragedia del hombre que aspira a conseguir sus ideales y choca de continuo con obstáculos que le fuerzan a dar marcha atrás o a aminorar el paso; la tragedia del hombre en lucha consigo mismo o con las circunstancias por superarse o superarlas; la tragedia del hombre que tiene que reconocer cada día su limitación.

Detrás de cada pequeña realización hay tanto esfuerzo, tanto sufrimiento que es explicable la tentación de no hacer nada (U.I) ante tamaña desproporción. Y si heroicamente uno fuese capaz de dar la vida para conseguir esa ciudad ideal, y lo consiguiese, el pesimismo estaría de todos modos al acecho pues, como diría Horkheimer, ¿cómo redimir la miseria ajena pasada? (28). Por ello, ¿hay algo en la vida del hombre que no sea utópico?. ¿Puede alguien decir que ha visto realizado su ideal, al menos si es un ideal interesante?.

Pero el objetivo no es concluir de esta manera pesimista, sino lo contrario. Se trata de demostrar que la vida del hombre, la historia, no es tragedia (aunque sí lucha). En primer lugar, porque está regida por la libertad y en segundo lugar, y sobre todo, porque, en medio de limitaciones, obstáculos y fracasos, el hombre de buena voluntad va consiguiendo realizar su ideal, aunque sólo se vea al cabo de muchos años o bajo la mirada de la eternidad. Es bajo esta mirada como también se redime la miseria pasada porque para la eternidad no hay pasado o futuro.

La solución, en última instancia, está en la teología, la gran generadora de utopías. Tendremos ocasión de comprobarlo en el trabajo. Dios está al principio y al fin de las aspiraciones del hombre. La ciudad ideal que el hombre busca es el cielo y quiere plasmarlo en la tierra en la medida en que esto sea posible. Si es verdad que hay muchos obstáculos para lograrlo (intereses, circunstancias, desajustes...), hay un medio de indudable eficacia: el amor. Veamos o no los resultados, triunfen aparentemente las injusticias o fracase el derecho, "todo pasa y sólo el amor permanece", el amor, de efectos incontrolables, que se escapa a todo análisis histórico, que sólo Dios puede juzgar y que es la suprema realización de la utopía.

Objetivos, plan del trabajo y método a seguir.

Recogiendo y sistematizando lo dicho diremos que:

19) Uno de los objetivos de la tesis, el objetivo central, es ver si el pensamiento de Vitoria y su Escuela es utópico y en qué sentido: U.I = sentido vulgar: utopía como evasión de la realidad, absolutamente irrealizable pues no tiende a transformar ésta; U.II = pensamiento crítico y transformador de la sociedad que produce, de hecho, cambios en ella; U.IIa = pensamiento crítico que termina realizándose en mayor medida por ser el modelo más adecuado a la naturaleza de la sociedad humana y U.IIb = pensamiento crítico que termina convirtiéndose en ideología (U.I) por proponer un modelo no adecuado a la naturaleza humana. Intentaremos demostrar que es utopía en el sentido U.IIa y esto por lo siguiente:

- se asienta en la realidad experiencial y se dirige a ella.

- elabora un proyecto ideal acorde con la naturaleza humana, basado en principios teóricos tomistas, que intenta aplicar a esa realidad.

- tiene un carácter armónico, moderado y flexible que explica su alto sentido de la prudencia y le lleva a buscar los medios más adecuados en cada caso para conseguir el fin.

- consigue poco a poco el consentimiento colectivo, condición indispensable de toda realización. Este consentimiento colectivo es obra de la labor difusora de la Escuela de Salamanca que integra junto con Vitoria y por seguirle a él, esta utopía que llamamos "vitoriana".

- se puede apreciar al cabo de medio siglo la fecundidad de esta utopía al comprobar su actualidad y su progresiva realización.

Pero hay otro objetivo secundario, que ha surgido al margen del anterior: pretendo hacer también una reflexión filosófica sobre la historia y la biografía de cada hombre en lo que tiene de contraste y lucha entre el ideal ("utopía") y los hechos, y esto a partir de los ejemplos de la concreta realidad indiana del s. XVI.

20) Plan: El trabajo consta de tres partes bien diferenciadas:

I.- Punto de partida de Vitoria: Estudio de las fuentes:

- testimoniales y jurídicas que le ponen en contacto con la realidad indiana,

- teóricas e intelectuales que son las soluciones filosóficas y teológicas dadas hasta el momento: nominalismo, teoría teocrática y tomismo. Vitoria se adhiere a esta última escuela.

Todo ello nos sitúa en el estado de la cuestión, la realidad histórica concreta, el "topos" en el que Vitoria se encuentra.

II.- Exposición de la tesis que Vitoria aporta como solución al problema indiano, intentando demostrar que es la máximamente realizable por su carácter moderado y natural. Nos detendremos fundamentalmente en la defensa de los derechos humanos, sobre todo de la libertad y en su conciliación con el derecho-deber a la evangelización.

III.- Proyección de las ideas vitorianas en la historia. Volviendo de nuevo a la realidad, comprobaremos, a la vista de los hechos, lo que ha habido de utópico y realizable en la tesis vitoriana. En primer lugar, nos detendremos en examinar su proyección en la realidad indiana del s. XVI a través de tres discípulos: Juan de la Peña, Alonso de Veracruz y José de Acosta; después pasaremos simplemente a vislumbrar su proyección desde 1991.

30) Método. El título "Utopía-realidad" y el carácter armónico que destacamos en Vitoria y sus discípulos nos impone el método a seguir: hemos de movernos en el terreno de las ideas y de los hechos. De las ideas, al exponer la tesis tradicional en que se apoya, y la suya propia; de los hechos, al constatar que la realidad es punto de partida y su posterior puesta en práctica.

El método que voy a seguir, de acuerdo con este doble elemento de ideas y hechos, será histórico-crítico pues se trata de interpretar la realidad a partir de unas ideas y de extraer y valorar éstas a partir de aquélla. Esto explica la abundancia de citas de carácter histórico que quizá sorprendan en una tesis de filosofía, y las reflexiones filosóficas sobre los hechos.

Advertencias

Considero conveniente repetir, por si han quedado dispersas, algunas advertencias que he ido haciendo a lo largo de la Introducción:

Como dije al principio, no he pretendido hacer un estudio sobre la utopía por ello me limito a hablar de ella lo que considero necesario para delimitar el sentido de la "utopía" vitoriana en la Introducción, sin incluirla en las partes del trabajo.

Entiendo por utopía "vitoriana" no sólo el pensamiento de Vitoria sino, en general, el de su Escuela.

El período que se va a abarcar es el s. XVI. El período dedicado a las Fuentes llega hasta 1534, fecha en que

escribe Vitoria su célebre carta al P. Arcos, con la que situamos el comienzo de su postura crítica ante el problema indiano. Nos detendremos fundamentalmente en el pensamiento del Maestro salmantino que localizamos sobre todo en 1539, año de la relección De Indis y examinaremos hasta fin de siglo, la proyección de su pensamiento en la realidad indiana a través de la Escuela. Este examen y todo el trabajo nos permitirá concluir afirmando la fecundidad de la utopía vitoriana a pesar de los reveses históricos.

NOTAS A LA INTRODUCCION

(1).- MANUEL, Frank F. y Fritzie P.: El pensamiento utópico en el mundo occidental. Versión castellana de Bernardo MORENO CARRILLO. 2 vols. 1ª ed. febrero de 1984. Reimpresión: diciembre 1984. Madrid, Taurus. Vol. I, p. 18.

(2).- S. AGUSTIN: Confesiones. I, 1. En Obras. Texto bilingüe. vol II. Madrid, BAC, 1974. 6ª ed. p. 159. Esta expresión de S. Agustín está a la base y es la explicación de toda tendencia utópica: lo que realmente quiere el hombre, en definitiva, es lo Absoluto. Quiere ser absolutamente feliz, de ahí que en este mundo limitado e imperfecto siempre esté insatisfecho y aguijoneado por el "todavía no". El planteamiento y la solución son los mismos que en Bloch y Horkheimer pero la manera de entender esta solución es muy diferente. El término que llena al hombre y le calma su inquietud es en S. Agustín un Ser personal, Dios. En Bloch y Horkheimer es lo infinito. La teología no es la ciencia de Dios sino la esperanza de una verdad y una justicia absolutas. (Véase BLOCH, E.: El principio esperanza. Trad. por Felipe González Vicen. Ed. española, Madrid, Aguilar, 1977. y HORKHEIMER, M.: La añoranza de lo completamente otro. Entrevista de Helmut GUMMIOR a HORKHEIMER con motivo de su 75 aniversario (febrero 1970) en A la búsqueda del sentido. Entrevistas a --, MARCUSE Y POPPER, Salamanca, Ed. Sígueme, 1980.

(3).- MANUEL, F. y F.: El pensamiento utópico en el mundo occidental, vol., I, pp. 44-50.

(4).- "Si al examinar la historia, por ejemplo, - dice Horkheimer - sale a la luz lo negativo, se ve que los hombres han estado a punto de sucumbir bajo sistemas menospreciadores del hombre, hay posibilidad de que los hombres reaccionen. Pero si la aversión ya no se siente, si se acepta sin más la situación bajo la pretendida forma de ideas, entonces, no. Es necesario tener experiencia de lo negativo para sobreponerse a ello. De otro modo, las ideas degeneran en ideología" (Ideología y acción. En La función de las ideologías, ed. española que contiene tres estudios del autor. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, Taurus, 1966, p. 19). Condición de toda utopía es, lejos del optimismo leibniziano, estar descontento de este mundo, dar importancia a los males que, lejos de ser ingredientes de la "armonía universal", la destruyen.

(5).- "Debería reservarse el nombre de ideología - frente al de verdad - para el saber que no tiene conciencia de su dependencia (...). La asignación de valores es ideología en el sentido más estricto y pregnante, en cuanto que cree poderse liberar de la entreveración histórica" (HORKHEIMER, M: Ideología y acción, pp. 20, 21)

(6).- "La historia -dice Fernand BRAUDEL, uno de los principales representantes de la moderna escuela historiográfica francesa-, dialéctica de la duración, ¿no es acaso, a su manera, explicación de

lo social en toda su realidad y, por tanto, también de lo actual?"

("Historia y ciencias sociales. La larga duración" en Historia y ciencias sociales, Alianza, 5ª ed., 1980, p. 82. Ed. francesa: Annales, Paris, 1958. Trad.: Josefina Gómez Mendoza)

(7).- Este es el sentido de la esperanza en Bloch. La segunda función de la utopía es para él (la primera lo ha sido la protesta contra la situación presente) la prospección de las posibilidades aún no realizadas en la sociedad. La "conciencia anticipadora" es la que permite hacer presente el futuro, lo aún-no-conocido y lo aún-no-llegado-a-ser. Esta es la función utópica ejercida por la esperanza que es el constante "todavía-no", el no ser todavía el sujeto lo que aspira a ser. La ontología de lo "todavía-no", en lo que consiste la filosofía de Bloch, nos libra de ser realidad totalmente cumplida y, por tanto, estática y cruzada de brazos por estar satisfecha de sí misma. Nos impele a obrar. (HURBON, Laënnec: E. Bloch. Utopía y Esperanza. Trad. por Alfonso Ortiz. En MOLTSMANN, J. Y HURBON, L: Utopía y Esperanza. Diálogo con E. Bloch. Ed. española: Salamanca, Sígueme, 1980, p. 61.). Su adhesión al esquema aristotélico él mismo nos lo dice: "movimiento es, según la profunda frase de Aristóteles, "entelequia inacabada". (El principio esperanza. Escrito en EE.UU. entre 1938 y 1947. Revisado en 1953 y 1959. Ed. española: Madrid, Aguilar, 1977, 3 vols. Trad. de Felipe González Vicen. Vol 1, p. 217. Bloch acude a conceptos de la filosofía aristotélica tomando las categorías de "materia" y "potencia" tal y como fueron reelaboradas por la por él llamada "izquierda aristotélica" (Avicena, Averroes, Bruno, Spinoza).

(8).- Pierre CHAUNU, destacado representante de la moderna escuela historiográfica francesa, en la línea de Lucien Febvre y Fernand Braudel, insiste en la unión de los tiempos pasado, presente y futuro. Cuanto más se ahonde en la memoria, más se intuye el futuro y, aún más, la eternidad. (Memoria de la eternidad, Madrid, Rialp, 1979. Trad. de Manuel Moreno Alonso y Jorge Ipas. Ed. Francesa: Eds. Robert Laffont, Paris, 1975. Esta idea, que es el fondo de su concepción historiográfica, es el tema de otro libro: De l'histoire a la prospective. La méditation du futur c'est la connaissance du présent. Paris, Eds. Robert Laffont, 1973).

(9).- Chaunu, en el libro citado Memoria de la eternidad, considera, como una de las características de la sociedad actual la ruptura con el pasado y, por ello, con el futuro. Esto se manifiesta de modo más dramático en los jóvenes, utópicos de por sí. Para un gran sector no hay más objetivo que el inmediato goce pasajero (pp. 238-287).

(10).- Alrededor de los años 60 Daniel Bell afirmó, en un libro que lleva ese mismo título, "el fin de las ideologías". Según él, en nuestra sociedad ya no hay cabida para ellas, siendo sustituidas por problemas técnicos. En una reciente reunión de El Escorial de julio del presente año de 1991, los filósofos y sociólogos allí reunidos confirmaban las predicciones de Bell tras la caída de la ideología sostenedora del régimen de los países del Este. Octavio Paz ha afirmado recientemente que una de las características de la literatura actual es la ausencia de pensamiento acerca del futuro y de pensamiento utópico. Ahora como nunca

el hombre presiente la posibilidad de desaparición del planeta. El futuro deja de ser apertura para convertirse en fin, entendido como término y no como meta. Se aniquila la historia con ello pues ésta sólo tiene sentido en función del futuro (escribimos y hacemos cosas pensando en los que han de venir). Esta imagen del mundo no puede por menos de resultarme utópica (U.I), propia de la ciencia ficción, por más que se encuentre apoyada por muchos hechos actuales. Por otra parte, afirmar, como Bell, que los problemas del futuro serán sólo problemas técnicos considero que es, uniéndome a Ferrater Mora, ideología que se enmascara a sí misma con la ausencia de ideología.

(11).- MANNHEIM, K.: Ideología y Utopía. Madrid, Aguilar, p. 266 .

(12).- Sobre esta "peligrosidad" y ya no "irrealidad" de las utopías llama la atención CAFFARENA, J. en la Introducción a Utopía hoy, (ciclo de conferencias organizado por el Instituto Fe y Secularidad y el Instituto Alemán, Noviembre de 1984).

(13).- Recientemente J.PABLO II, en la Encíclica Centessimus annus, (1 de mayo de 1991) afirma la imposibilidad de realización de toda teoría que no atienda a la naturaleza del hombre: "No sólo no es lícito desatender desde el punto de vista ético la naturaleza del hombre que ha sido creado para la libertad, sino que esto ni siquiera es posible. Donde la sociedad se organiza reduciendo de manera arbitraria o incluso eliminando el ámbito en que se ejercita legítimamente la libertad, el resultado es la desorganización y la decadencia progresiva de la vida social" (Cap. 3, n. 25). Aristóteles, en el libro II de la Política nos expone las razones por las que considera imposible e inhumana la república de Platón. Dice para concluir: "Esa vida (se está refiriendo a la comunidad e bienes, mujeres e hijos) es a todas luces completamente imposible. Y hay que pensar que la causa de esta falacia de Sócrates es que el supuesto de que parte no es recto: la casa y la ciudad, en efecto, deben ser unidades en cierto sentido, pero no en absoluto. Exterminando esta tendencia puede dejar de ser ciudad o seguir siéndolo, pero una ciudad inferior, que casi no es ciudad, como si la sinfonía se convirtiese en homofonía, o el ritmo en un solo pie. Pero, siendo una multiplicidad es menester que mediante la educación resulte común y una" (c. 5, 1263b,)

(14).- Cf. BRAUDEL, F.: La Historia y las ciencias sociales. Libro citado.

(15).- El pensamiento utópico en el mundo occidental, I, p. 49. "La utopía no se justifica por la realización histórica", dice Ignacio SOTELO, así como la política tampoco, sino por la ética. ("Crítica de la utopía política" en Utopía hoy, p. 45). Según él, no hay que caer en la tentación de convertirla en realidad, pues este intento siempre trae consigo la degeneración de lo utópico.

(16).- Cf. FRIEDMAN, Yona: Utopías realizables. Barcelona, ed. Gustavo Gili, S.A. colección Punto y Línea, 1977. Trad. de Francesc Serra Cantarell. Afirma la autora que toda utopía realizable debe descubrir una técnica (que en muchos casos ya está dada) y aplicarla a la

realidad, lo cual no se podrá hacer sino logra el consentimiento colectivo.

(17).- Leszek Kolakowski, filósofo polaco convertido define la utopía como "el afán de cambios que en la realidad no pueden conseguirse por acciones inmediatas, que están fuera del mundo visible y no están sujetos a ninguna planificación" (en SEIBT, Ferdinand: "La utopía como juego mental de los humanistas y como programa político", Utopía hoy, p. 24)

(18).- El hecho de que Moro sitúe la Utopía en América no es casual. Responde a la convicción de que América es tierra utópica, la utopía por excelencia (ABELLAN, J.L: Historia crítica del pensamiento español, Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1981, vol. II, p. 391). Estelio CRO (Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América hispana (1492-1682) Troy, Michigan: International Book Publishers. Ed. española: Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983. Prólogo de Fco. López Estrada) asimismo considera que la literatura sobre el descubrimiento, antes del s. XVII, es de carácter utópico. José Antonio Maravall, Fco. López Estrada, Silvio Zavala, L. Hanke, M. Bataillon y otros muchos pensadores adoptan el mismo punto de vista.

(19).- Stelio Cro, analizando diversas fuentes de primera mano del descubrimiento y conquista de América (relaciones, cartas, crónicas, etc.), las considera de carácter utópico, así Los cuatro viajes del Almirante, de Colón, las Décadas De orbe Novo (1503-1530) de Pedro Mártir de Anglería, las Cartas de relación de Hernán Cortés y las de Pedro de Alvarado, la Brevísima relación dela destrucción de las Indias de Las Casas, la Historia natural y moral de las Indias de José de Acosta, etc. Se hallan en ellos muchas descripciones de ciudades ideales, influjo del humanismo cristiano de la Europa del XVI y del renacimiento de la cultura clásica. Cristóbal Colón, Pedro Mártir, Las Casas, Vasco de Quiroga, etc. concibieron a los indios como hombres que vivían en la edad de oro y habrían de ser corrompidos por los europeos. En estas descripciones se basan las utopías del buen salvaje. J. L. Abellán, en el libro citado, hace una amplia descripción de diversas utopías de este tipo.

(20).- Dice en la Introducción que en su libro pretende demostrar que la utopía española, a diferencia de Platón, S. Agustín, Moro, Campanella, etc, es empírica y se verifica a raíz del descubrimiento y conquista de América (p. XIII). "La utopía española toma su punto de partida de una experiencia vital. De ahí su carácter empírico y paradójico, si se considera la tradición puramente teórica del género. Este carácter puede haber influido en la escasez de las elaboraciones teóricas de la utopía española" (p. 5). En este sentido, la riqueza de la producción española es tal que, a pesar de ser el descubrimiento de América la gran fuente inspiradora de las utopías del s. XVI, "España es la única - sigue diciendo E. Cro -, entre los países de Europa, que elabora una utopía para el Nuevo Mundo" (p. XIV) Utopías empíricas las llama también J.L. ABELLAN (Historia crítica del pensamiento español, Tomo II.), afirmando que la utopía española consiste, "no en una especulación teórica sino en una acción física" (p. 203). Estas afirmaciones vienen a desterrar la idea de que España ha sido una nación carente de pensamiento utópico.

(21).- La importancia de la interrelación de todos los aspectos es clara, sobre todo, a partir de la moderna historiografía francesa que busca la integración de la historia con el resto de las ciencias sociales (Braudel, Chaunu, etc.).

(22).- Hay un choque brutal y trágico cultural e inicialmente biológico. Lo pone de relieve Chaunu, apoyándose en los estudios de la Escuela de Berkeley. En Historia y decadencia demuestra cómo el contacto entre indios, sin defensas víricas debido al aislamiento en que vivían unos pueblos de otros, y españoles, armados de anticuerpos por la causa contraria, produjo tantas epidemias y tan elevadísimo número de muertes que la población india descendió en 70 años de 80 a 15 millones. A esta causa microbiana y vírica hay que añadir la violencia de las guerras de conquista y la dureza del trabajo a que fueron sometidos por muchos españoles. (Historia y decadencia, Eds. Juan Granica, Barcelona, 1983. Trad. por Josep M. Colomer).

(23).- Las observaciones hechas por estos cronistas y viajeros suministran material a los críticos dieciochescos de América con las que elaboran teorías sobre la inferioridad del continente americano. El primero en formular una teoría en este sentido fue Buffon. A Hegel se debe su principal difusión. (Cf. GERBI, Antonello: La naturaleza de las Indias Nuevas (De Cristóbal Colón a G. F. de Oviedo), México, F.C.E., 1978. Trad. del italiano: Antonio Alatorre. Ed. italiana: 1975. Gerbi pone de manifiesto lo infundado de esta teoría basada en prejuicios)

(24).- Los misioneros tuvieron que romper esquemas, proponerse el tema de la inculturación. Para ello han de estudiar las costumbres, el idioma y también, los fundamentos geográficos e históricos. Surge así la antropología gracias a los misioneros. En ella destacan F. Bernardino de Sahagún (Historia general de las cosas de Nueva España) y José de Acosta (Historia natural y moral de las Indias) (Cf. CHAUNU, P.: Conquista y explotación de nuevos mundos (s. XVI), Labor, Barcelona, 1984, 2ª ed., Col. Nueva Clio. Trad. por Mª Angeles Ibáñez, p. 225. Ed. francesa: Presses Universitaires de France, Paris).

(25).- BROWN SCOTT, James: El origen español del Derecho Internacional, Valladolid, 1928. Prólogo de C. Barcia Trelles. p. 64.

(26).- CORDERO PANDO, J: "Soberanía Popular y Convivencia Internacional", Separata de la revista Fragua, época II, nº 5, Enero-Marzo, 1979. p. 9.

(27).- CRO, E.: Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana (1492-1682), pp. 224-225. (Libro citado).

(28).- "La añoranza de lo completamente otro" en A la búsqueda del sentido, p. 111. (libro citado)

PARTE PRIMERA

FUENTES

PUNTO DE PARTIDA DE LA UTOPIA VITORIANA.
FUENTES ASUMIDAS POR FRANCISCO DE VITORIA

INTRODUCCION

Ningún pensador utópico parte de la nada. No se entiende sin referencia a su historia y a su cultura (1). No se entiende tampoco sin los pensadores anteriores que preparan el camino. Ni Moro ni Campanella se entienden sin Platón, ni Condorcet sin Bacon, ni Marx sin Owen, Saint Simon y Fourier. Los temas utópicos se transmiten de generación en generación. Como dice Alois Dempf (2), "toda filosofía política debe encuadrarse en la historia y en la cultura", su método debe ser crítico-cultural. Es éste, justamente, el método vitoriano que ya, de primeras, nos sitúa en el punto de partida de su utopía. Vitoria también es hijo de su tiempo y de su cultura.

Vamos a demostrar en este apartado que la tesis vitoriana se apoya en un conocimiento de la realidad histórica de su tiempo y, en concreto, indiana. Es importante tener en cuenta el punto de partida concreto y la referencia americana. Es un momento histórico, el s. XVI, y un lugar, América, los que van a determinar el surgimiento del nuevo Derecho en la mente de Vitoria, como tajantemente afirma Brown Scott (3). Examinaremos las fuentes testimoniales y jurídicas que le dan acceso a esta realidad; fuentes efectivas o posibles, pero que, sin duda crearon una opinión

común conocida y criticada por nuestro pensador. Repararemos en su carácter dialéctico o pendular que nos permitirá resaltar, en contraposición a él, el equilibrio vitoriano.

Observaremos, asimismo, que la dialéctica utopía-realidad late en la misma historia como lo muestran los continuos enfrentamientos entre las ideas y los hechos.

Vamos a examinar también las fuentes teóricas de que parte: los sistemas de ideas existentes en su tiempo que él sin duda conoció y que, en actitud crítica de aceptación o rechazo, configuran también su pensamiento: hay una aceptación consciente de la tradición, cristiana y tomista, y una postura crítica (abierta, por otra parte, ecléctica) hacia otras fuentes de pensamiento como el nominalismo o teoría teocrática.

De esta confusa realidad indiana en pugna, de esta diversidad de fuentes, a menudo contrarias, va a beber Vitoria, distinguiendo las aguas limpias de los testimonios verdaderos, de las corrompidas por intereses subjetivos; las fértiles de las teorías y leyes viables por su armonía y equilibrio (U.IIa), de las infecundas e inviables (U.IIb), por extremas.

LA REALIDAD INDIANA COMO PUNTO DE PARTIDA

EL PROBLEMA DE LAS FUENTES

La confusión que reinaba entonces en torno al problema indiano, no sólo entre la masa sino entre las autoridades y los mismos intelectuales era grande. Una de las causas principales de esta confusión fue la poca credibilidad de las fuentes. Multitud de informes y memoriales de conquistadores y misioneros llegaban a la Corte. Cada uno presentaba la realidad a su modo. En unos casos, para justificar su conducta moralmente dudosa; en otros, para conseguir ganancias o favores de cualquier tipo; en otros, también, para defender a los indios o, simplemente, para defender la verdad.

Entre las posturas extremas de ferviente defensa a indios y ataque a españoles (Las Casas), o de lo contrario, (G. Fernández de Oviedo (4)) hay toda una variada gama de posturas, más o menos equilibradas, objetivas y veraces. En la línea de defensa del indio se mueven Montesinos, Motolinía, el P. Córdoba, Mártir de Anglería, Quiroga, Zumárraga, etc. El P. Borges en Métodos misionales en la cristianización de América (s. XVI) (5), resume las cualidades que los misioneros atribuyen a los indios. En la línea

opuesta, por lo general, están los conquistadores y soldados autores de crónicas y relaciones de carácter oficial. Los textos son abundantísimos y no es posible detenernos en ellos de momento. La diferencia e incluso contradicción de testimonios se debe a la diferente postura que se adopta ante los indios de aceptación o rechazo. Este rechazo es creado por prejuicios inconscientes de raza o cultura o por intereses como la obtención de beneficios o la justificación de conductas reprobables contra los indios. Pero también la postura opuesta, la de las Casas, es fuertemente ideologizada.

Francisco de Vitoria adopta una postura equilibrada, ausente de prejuicios positivos o negativos, resultado de una larga ponderación de unas y otras fuentes, a las que con toda seguridad, tuvo acceso. Se tuvo que abrir paso en medio de una maraña de crónicas confusas, contradictorias y apasionadas. Era difícil dar con la verdad. La confusión reinante la podemos apreciar en este testimonio del bachiller Luis Sánchez en 1566:

"Lo segundo, cuasi todos los que vienen de Indias y dende allá escriben, informan mal y a su gusto, que es el interese (...) y como se han gobernado por estas informaciones, hase errado muchas veces. Y ya ha caido en esto el consejo y, con razón, no sabe a quien creer.

Lo tercero, - sigue diciendo el bachiller - vienen también de las Indias personas de bien y religiosas, huyendo de los grandes males que allá hay, con gran fervor y celo de informar acá de la verdad, para que se remedie. Estos son muy pocos y conocerse han en que vienen pobres y no bien quistos de gente de Indias. Estos, con gran calor comienzan a decir verdades y a desengañar de las cosas de Indias. Y como acá todos y el consejo están escarmentados de las mentiras que a todos los demás han oído, no saben a quien crean" (6).

Habiendo tantos intereses por medio, decir la verdad podría suponer a veces jugarse la vida. Agustín de Zárate nos informa de la oposición de que fue objeto al disponerse a escribir la Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú:

"No pude en el Perú escribir ordenadamente esta relación (...) porque sólo haberla allá comenzado me hubiera de poner en peligro la vida con un maestre de campo de Gonzalo Pizarro, que amenazaba de matar a cualquiera que escribiera sus hechos, porque entendió que eran más dignos de la ley del olvido que no de memoria y perpetuidad." (7).

Las Casas insiste con frecuencia en que esta equivocada información que recibe la Corona y el Consejo es una de las causas de que no se remedie la situación de los indios. Dice

así en una carta a un personaje de la Corte, seguramente Bernal Díaz de Luco, el 15 del 10 de 1535:

"De todas estas cosas no hay quien allá haga verdadera relación, porque todos los que allá van son aficionados o enemigos unos de otros, no curando otra cosa sino su propio interese".

Se pregunta Las Casas cómo es posible que todavía se deje engañar el Consejo de Indias por tales informaciones, hasta el punto de haber dado licencia para hacer esclavos (8).

El mismo hecho puede ser radicalmente opuesto narrado por una persona u otra, sobre todo si se trata de un cronista oficial y un misionero. Como muestra veamos dos testimonios sobre una misma persona:

Antonio de Herrera nos presenta así la intención de Pizarro:

"Conocía D. Francisco Pizarro que para llevar a buen fin sus altos pensamientos y acabar dichosamente la dificultosa empresa que había comenzado, en ninguna cosa le convenía ser más cuidadoso que en cumplir lo que en sus instrucciones y por otras diversas órdenes el Rey y el supremo y Real Consejo de las Indias tanto le encargaban que

era el plantar la fe católica y procurar la conversión de los indios."(9).

Y F. Bernardino de Minaya, en un Memorial en que relata sus servicios y da detalles de la conquista del Perú, nos expone la negativa de Pizarro a sus intentos de evangelización pacífica:

"A esto me contestó Pizarro que él había venido de Mexico a quitarles el oro y que de ninguna manera haría lo que yo le pedía." (10).

De manera extrema o moderada, por lo general, las relaciones de misioneros defienden al indio y condenan a los españoles. Lo contrario encontramos en las relaciones de conquistadores o soldados. Hoy contamos, además, con relaciones indígenas que dejan ver con toda su crudeza la visión de los vencidos (11).

El problema de las fuentes sigue hoy presente a pesar de los largos estudios realizados. La verdad sigue estando en gran parte velada, aunque hay que reconocer que también, en gran parte, ha salido y está saliendo a la luz. La celebración del V Centenario contribuirá decisivamente a ello.

CLASIFICACION DE LAS FUENTES

Podemos clasificar las fuentes de la siguiente manera:

1.- Crónicas y relatos de testigos.- Son las primeras fuentes con que contamos, los testimonios de aquellos conquistadores y misioneros que actuaron en los hechos.

2.- Fuentes jurídicas.- Es decir, las leyes, provisiones, ordenanzas, cartas, recomendaciones dictadas por la Corona y demás organismos competentes.

3.- Fuentes teóricas e intelectuales.- Incluimos en ellas los escritos de teólogos, profesores, juristas... Son escritos, lecturas universitarias, relecciones, informes, cartas, etc. Son doctrinas filosóficas, escritos doctrinales, documentos pastorales y, muchos de ellos también fuentes jurídicas, pues Iglesia y Corona recibieron el influjo universitario.

Capítulo 1º: CRONICAS Y RELATOS DE TESTIGOS.

Dentro de este primer apartado podemos distinguir los testimonios de soldados y de misioneros.

1.1.- Testimonios de soldados.

Estos testimonios, según la clasificación de Julián Santiesteban Ochoa (12) los encontramos desde el primer momento en cartas y, posteriormente en crónicas, particulares u oficiales. Las primeras, escritas a título particular, buscando unas veces la vanagloria o intereses de diverso tipo, y otras, la defensa de los indios. Las crónicas oficiales eran crónicas encargadas por el Consejo de Indias para poder dictar sus leyes, o bien investigaciones de gobernadores o virreyes o actas de cabildos seculares o eclesiásticos. Estas crónicas oficiales pecan de parcialidad pues están hechas, en su mayoría para justificar la conquista o la conducta de los funcionarios reales. Encontramos también testimonios en las Informaciones de Servicios y Composiciones: oficios, memoriales, solicitudes, etc. enviados al rey por funcionarios particulares para dar cuenta de su cometido.

Restringiéndonos a las crónicas, podemos distinguir, a su vez, en este tipo de testimonios aquellos que tienden a justificar la Corona o a los españoles y a condenar a los

indios, y los que manifiestan la tendencia contraria. Los primeros suelen ser relaciones oficiales; los segundos, por contraposición a éstas, relaciones críticas a favor de los indios o memoriales de agravios y reivindicaciones. Las primeras suelen ser, fundamentalmente escritas por conquistadores.

Vamos a restringirnos a las conquista de Méjico y Perú por ser las que, según nos consta por sus escritos, influyeron en el pensamiento de Vitoria.

Respecto a la conquista de Méjico, las principales fuentes de información son:

- Las Cartas de Indias de Hernán Cortés, las Décadas de Orbe Novo de Mártir de Anglería, las historias, opuestas, de Bernal Díaz del Castillo y de López de Gómara. La primera, Historia verdadera de la conquista de la Conquista de Nueva España, está escrita por un soldado testigo del acontecimiento; la segunda, Historia de las Indias y Conquista de Nuevo Méjico, por un humanista deseoso de resaltar la figura del héroe. Historia muy polémica por partidista, que llegó incluso a ser prohibida por algún tiempo en España y cuyos testimonios han sido estudiados y criticados por Las Casas, Oviedo, Cervantes de Salazar, F. Bernardino de Sahagún, Mendieta, Herrera, etc. Gonzalo Fernández de Oviedo, que había publicado desde 1526 en Toledo su Historia natural de

las Indias, incorporó a su nueva obra, Historia general y natural de las Indias Sevilla, 1535), muchos testimonios tocantes a H. Cortés y Méjico. Hacia fin de siglo (1590) José de Acosta incluye también relaciones de la conquista y colonización de Méjico en su Historia natural y moral de las Indias.

Aparte de estas crónicas de carácter oficial, por lo general (salvo las Décadas de Mártir de Anglería) faltas de objetividad por su interés en defender a los españoles, hay una gran cantidad de relatos indígenas. Gracias a la labor seleccionadora de Miguel León Portilla y a la traducción del náhuatl de Angel M. Garibay los tenemos a nuestra disposición (13). Se trata de Cantares, testimonios pictográficos, relaciones breves y dos importantes relaciones, la Relación anónima de Tlatelolco (1528) escrito en náhuatl por un grupo de indios (que pone de manifiesto que por esa fecha ya conocían el alfabeto latino), y la Relación de la conquista que redactaron, bajo la mirada de Sahagún en náhuatl varios estudiantes indígenas de Tlatelolco (14). Son relaciones llenas de dramatismo que nos muestran el punto de vista opuesto al de los vencedores. Veamos un ejemplo:

Sobre la ambición de oro de los españoles: "Como que cierto es que eso anhelan con gran sed. Se les ensancha el cuerpo por eso, tienen hambre furiosa de eso. Como unos puercos hambrientos ansían el oro." (15)

Descripción de la matanza de los españoles en el Templo Mayor durante la fiesta de Tóxcatl: "Los que estaban cantando y danzando estaban totalmente desarmados, todo lo que tenían eran sus mantillas labradas, sus turquesas, sus bezotes, sus collares, sus penachos de pluma de garza (...). Y los que tañen el atabal, los viejecitos, tienen sus calabazas de tabaco hecho polvo para aspirarlo, sus sonajas.

"A éstos (los españoles) primeramente les dieron empujones, les golpearon en las manos, les dieron bofetadas en la cara, y luego fue la matanza general de todos éstos. Los que estaban cantando y los que estaban mirando junto a ellos, murieron (...).

"Pero el rey Motecuhzoma acompañado de Tlacohcálcatl de Tlatelolco, Itzcohuatzin, y de los que daban de comer a los españoles, les dicen:

- "Señores nuestros..., ¡Basta! ¿Qué es lo que estáis haciendo?. ¡Pobres gentes del pueblo!... ¿Acaso tienen escudos?, ¿Acaso tienen macanas? ¡Andan enteramente desarmados!..." (16).

Respecto al Perú, hay más abundantes relatos, sobre todo relaciones oficiales. Son casi todas de carácter partidista. Los cronistas parecen ansiosos de resolver los conflictos entre los conquistadores, tomando partido por Pizarro o Almagro, más que de exponer objetivamente los hechos.

Podemos incluir dentro de éstas las relaciones de Francisco López de Jerez, Miguel de Estete y Pedro Sánchez de la Hoz. Los tres publican su crónica en Sevilla en 1534, a poco de llegar de las Indias tras la captura y muerte de Atahualpa. Habían sido licenciados por Pizarro junto con otros soldados. Venían cargados de oro que les había tocado en el reparto del tesoro de Atahualpa y con el "quinto" debido al emperador. Muchos de los conquistadores acudieron a Salamanca reclutando nuevos soldados para las Indias (17). Vitoria tuvo, por fuerza, que tener noticia de los hechos, máxime cuando consta que se veía frecuentemente solicitado por soldados y conquistadores ("peruleros") que buscaban en él consejos y soluciones a dudas de conciencia (18). En Salamanca Francisco López de Jerez pudo tratar con Vitoria pues allí preparó la segunda edición de su Crónica que lleva por título Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla. La había escrito por orden de Pizarro, para entregarla al Emperador. Se comprende, por ello, su tendencia partidista a favor de este conquistador y de los españoles, máxime cuando él había sido de los que tomaron parte en la captura de Atahualpa. Al regresar a España dio gran parte de su dinero a obras de caridad, quizá para aquietar su conciencia.

Las relaciones oficiales eran las encargadas de crear opinión común. Junto a las ya mencionadas de Jerez, Estete y Sancho, están las de Pedro Cataño, Diego Trujillo, Rodrigo

Lozano, Francisco de Chaves, Juan de Oliver, Hernando Pizarro, etc.

Por otra parte, están las relaciones críticas. Ponen en duda o niegan hechos o intenciones expuestos por los anteriores. Unas veces con el objetivo de defender la verdad, otras con el de defender a los indios, y otras con el de defender a un partido de los conquistadores frente a otro. La más representativa es la crónica de Cristóbal Mena que lleva por título La conquista del Perú llamado de la Nueva Castilla, publicada en Sevilla en 1534. Fue la primera crónica publicada y durante mucho tiempo se la conoció como el "anónimo sevillano", al desconocerse el nombre de su autor (19). Parece ser la crónica más objetiva sobre los sucesos de Cajamarca y, seguramente, una de las fuentes más importantes de Vitoria a juzgar por su coincidencia crítica (20). Su relato es el de un testigo libre para decir su opinión imparcial. Descontento con el reparto que le había hecho Pizarro, no se siente atado por su defensa, más bien defiende a Almagro. En respuesta a esta crónica, Francisco de Jerez publicará meses después la "Verdadera" Relación de la conquista del Perú.

A estos relatos se suman memoriales de agravios y reivindicaciones contra los conquistadores y en defensa de los indios. Están llenos de apasionamiento y no se pueden tomar tampoco como fuentes históricas fidedignas.

Sobre estos testimonios (oficiales y críticos) se iba formando la opinión española y europea sobre la conquista del Perú. En ellos se inspiraron las crónicas de G. Fernández de Oviedo, Agustín de Zárate, Pedro Cieza, Blas de Valera y Garcilaso de la Vega.

Del mismo modo que ocurre con la conquista y colonización de Méjico, también de la del Perú conservamos relaciones y crónicas indígenas, si bien son menos abundantes que las aztecas. Se conservan cuatro crónicas, que se escribieron en la segunda mitad del s. XVI y principios del XVII: La de Guaman Poma de Ayala: El Primer Nueva Cronica y Buen Gobierno, redactada en castellano y con muchos errores. Fue descubierta en 1908 en la Biblioteca Real de Copenhague; la Instrucción del Inca D. Diego de Castro, Titu Cusi Yupanqui, para el muy ilustre Señor el Licenciado Lope García de Castro, transcrita por el P. Marcos García, encargado de catequizarle; la Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú de Juan de Sta. Cruz Pachacuti y los Comentarios Reales de Garcilaso de la Vega, el Inca (21).

Veamos un ejemplo de la relación de Titu Cusi Yupanqui que es una defensa del inca Manco II, su padre y una acusación a los españoles por los malos tratos que le daban:

"¿De dónde pensáis que ha de sacar tanto oro y plata como vosotros le pedís, pues os ha dado, hasta quitarnos a nosotros nuestras joyas, todo cuanto en su tierra tenía?, ¿Qué pensáis que os ha de dar agora por la prisión en que le tenéis preso?, ¿De dónde ha de sacar esto que le pedís, ni con nada, si no lo tiene, ni tiene qué daros?. Toda la gente desta tierra está muy escandalizada y amedrentada de tal manera de ver vuestras cosas que no saben que qué se decir ni a dónde se puedan ir porque lo uno, véense desposeídos de su Rey; lo otro, de sus mugeres, de sus hijos, de sus haciendas, de sus tierras; finalmente, de todo cuanto poseían, que cierto están en tanta tribulación que no les resta sino ahorcarse o dar al través con todo, y aún me lo han dicho a mí muchas veces." (22).

En medio de estas noticias tan diversas y contrarias, Vitoria no se precipita en el juicio. Escucha, lee, piensa y aconseja. Sabe recoger fuentes de uno y otro signo y repartir responsabilidades. Los testimonios de las "peruleros" recién llegados le impresionan profundamente y le mueven a dar una respuesta: la carta que escribe al P. Arcos, este mismo año de 1534 es un manifiesto de crítica a los españoles y de defensa de los indios. Se están ya gestando las Relecciones. Consideramos propiamente fuentes de la respuesta vitoriana las anteriores a este año o, como mucho, a 1539, año de su famosa relección De Indis.

1.2.- Testimonios de misioneros.

Francisco de Vitoria tendría en cuenta, sobre todo, los testimonios de misioneros, entre otras cosas, porque gran parte de ellos eran compañeros de la Orden dominicana. Vamos a reparar primero en los misioneros dominicos y después en misioneros de otras órdenes.

1.2.1.- Dominicos.

En los colegios de San Gregorio y San Esteban tendría ocasión de conocer sobradamente los hechos y problemas indianos. Las idas y venidas de los misioneros, las frecuentes cartas y discusiones serían ocasión para ello. Habría una auténtica fusión de preocupaciones y respuestas entre éstos y los teólogos. Carlos Baciero nos dice que dentro de la Escuela de Salamanca "los dominicos viven más de cerca y con mayor pasión los problemas de las Indias (...), poseen una mejor información de los sucesos indianos y se preocupan por ampliarlos." (23). No eran los teólogos de San Esteban prontos a emitir ningún juicio sin partir de una información exhaustiva de la realidad. Esta actitud la encontramos en Vitoria y acredita sus afirmaciones y las de los misioneros en los que se apoya.

En "San Gregorio" se formaron Bartolomé de Carranza, Vicente Valverde, Jerónimo de Loaisa, primer arzobispo de

Lima...; a "San Gregorio" le llamó García de Loaisa, General de la Orden y, a partir de 1524, presidente del Consejo de Indias, que se asesorará fundamentalmente de dominicos. Valladolid y el colegio de San Gregorio, en concreto, será un hervidero de ideas en torno a las misiones y conquistas del Nuevo Mundo. Lo mismo cabe decir de San Esteban. Ciertamente Vitoria afirma en la Relección De Indis que no intervino en las reuniones y discusiones del Consejo, pero eso no significa que no se haya interesado. Baumel, después de haber recordado la parte que en la controversia se debe a los dominicos, añade: "Ahora se encontraba Vitoria en el convento de San Esteban de Salamanca; en tal ambiente, participaba de todas las discusiones, todas las ansiedades y todas las esperanzas. Elaboraba progresivamente su obra sobre la colonización con todos los datos de la realidad." (24). No podemos imaginarnos a nuestro pensador ajeno e indiferente a un hecho que preocupaba a todo el mundo, máxime teniendo en cuenta la inquietud misionera que por entonces tenía la Orden dominicana. Veamos algunos testimonios de dominicos misioneros, para confirmar lo dicho.

Del Colegio de San Esteban salieron los primeros dominicos fundadores en las Indias que se asentaron en la Española. En el libro "Historiadores del convento de San Esteban" del P. Cuervo hay una larga relación de misioneros dominicos procedentes de San Esteban. Se destaca la figura de los tres siguientes, por su condición de fundadores y por la

santidad de su vida: F. Domingo de Mendoza, el primero en ir a América, F. Pedro de Córdoba, fundador allí de la Orden dominicana que se instaló en la Española en 1510 y F. Antonio de Montesinos, que pasará a la historia por su famoso sermón. Con ellos iban otros dos misioneros más. Ha quedado constancia de la santidad de su vida que sirvió de ejemplo para la conversión, no sólo de indios sino de españoles que vivían relajados en sus costumbres. Interesa resaltar la labor que allí hicieron y la polémica que surgió a partir del mencionado sermón al año siguiente de llegar, en 1511.

Nos cuenta el P. Getino que se determinaron a no pedir limosna, ni siquiera a recibir toda la que les dieron sin pedirla, sino sólo la necesaria, para dar ejemplo a los españoles que ambicionaban enriquecerse y demostrar a los indios que su único negocio era la salvación de las almas.

Su estilo de vida, austero, pobre, sacrificado, no podía haberse improvisado. Sólo se explica por la austeridad y pobreza con que aquellos frailes dominicos estaban acostumbrados a vivir en el Colegio de San Esteban, a raíz, sobre todo, de la reforma. "Mas que la vida misma de la escuela - dice, a este respecto, Getino - se vivía en San Esteban la de las misiones, aunque es bien de aplaudir el consorcio que se había establecido entre la vida escolástica y la misional en el convento salmantino del que en América tantos misioneros fueron tomados para profesores de universidad."(25)

Apenas transcurrido un año de su llegada, tuvo lugar el incidente de Montesinos. No se conserva el texto original del sermón sino la versión dada por las Casas en su Historia de las Indias, publicada en 1559. De ahí extraemos algunos fragmentos:

" ¿Estos no son hombres?, ¿con éstos no se deben guardar y cumplir los preceptos de la caridad y de la justicia?, ¿éstos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos?, ¿éstos hannos ofendido en algo? (...) Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios?, ¿con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus tierras mansas y pacíficas? (...) ¿y qué cuidado tenéis de quien las doctrine y conozcan a su Dios y Creador? (...). ¿Éstos no son hombres?, ¿no tienen ánimas racionales?, ¿no sois obligados a amallos como a vosotros mismos?. ¿Esto no entendéis?, ¿Esto no sentís?." (26)

No se debió el sermón a un pronto espontáneo y pasajero del fraile dominico. No fue la suya una actitud improvisada. Consta que el sermón había sido aprobado por el resto de los dominicos (según dijo el P. Pedro de Cordoba a Diego Colón y demás autoridades que acudieron en plan de protesta), lo cual supone previas reflexiones sobre el tema y, lo que es más importante, un espíritu en el que habían sido educados, el mismo en el que se educaría F. de Vitoria. Según Chacón y

Calvo, " hay una unidad ética entre los sermones de Montesinos y la Relección De Indis del profesor de salamanca." (27).

De este espíritu participaba incluso el P. provincial F. Alonso de Loaisa, a pesar de la carta que les envió prohibiéndoles seguir hablando de esa manera y aconsejando volver a España a quien no pudiese hacer compatible esta orden con su conciencia. Lo hizo por estar mal informado y por obedecer órdenes del rey (28).

La polémica que se levantó a raíz del sermón fue grande. Las noticias que llegaron a la Corte fueron, fundamentalmente, en contra de los dominicos. Ante la carta de su provincial regresaron a España los PP. Córdoba y Montesinos y le informaron de la verdad, así como al rey. Hecho esto, volvieron a la Española a seguir misionando. Vitoria, sin duda, al llegar a San Esteban conocería estos hechos por testimonios de quienes los vivieron no hacía muchos años.

El hecho es sumamente importante pues fue la primera llamada a la conciencia crítica que llevó a la Corona española a cuestionarse su actuación en las Indias y a promulgar las Leyes de Burgos, que saldrían a la luz al año siguiente. Toda la serie de cánones y disposiciones que surgieron a raíz de estas Leyes eran pasos dados antes de Vitoria y que

tenían como primeros inspiradores al P. Córdoba y Montesinos.

A pesar de ser leyes muy favorables a los indios y que corregían abusos, Córdoba y otros tres dominicos impugnaron los remedios que se daban, por lo cual se convocó una nueva Junta en San Pablo de Valladolid. Allí el revisionismo de los dominicos llegó hasta discutir la licitud del establecimiento de los españoles en las nuevas tierras apelando a la doctrina tomista de que los indios tenían legítimo dominio. Después de muchos debates sobre la legitimidad o no de ocupar las tierras de los infieles (la ilegitimidad era defendida por los dominicos), se acordó el procedimiento del Requerimiento.

Las resoluciones de la Junta de Burgos en la mayoría de los casos se quedaron en pura teoría. En la práctica, no se cumplían, como pudieron comprobar a su regreso a las Indias el P. Córdoba y Montesinos, por lo cual, éste último tuvo que volver a España en 1517 a presentar sus quejas al Emperador. Ese mismo año el P. F. Reginaldo de Montesinos, su hermano, solicitó la convocatoria de la Junta de teólogos en el convento de San Esteban para solventar la cuestión de la hominidad de los indios, a raíz de un enfrentamiento en la Corte con un miembro del Consejo Real de Castilla que había dicho que los indios eran incapaces de la fe, cosa que el P. Reginaldo tachó de herejía. De la Junta se concluyó que

"contra los que tal error y con pertinacia lo defendiesen, se debía proceder con muerte de fuego, como contra herejes." (29).

De vuelta a la Española, el P. Córdoba atrajo al clérigo Bartolomé de las Casas a la Orden que, convertido, renunció a las encomiendas. Su vida posterior muestra cómo debía ser el espíritu humanitario y defensor de los indios de los dominicos, en especial sus maestros Córdoba y Montesinos.

Bartolomé de Las Casas niega la licitud de la primera conquista de Méjico por Hernán Cortés en 1519, conquista ni prevista ni autorizada por la Corona. Niega también la licitud de las posteriores conquistas por no atenerse a las ordenanzas del emperador de 1526. Así se puede apreciar en la carta que escribe al Consejo de Indias el 20-1-1531:

"Estas naciones, todas cuantas acá hay, tienen causa justa de guerra desde el principio de su descubrimiento, e cada día han crecido más e más en derecho e justicia hasta hoy contra los cristianos; e muy señalado en particular justicia e guerra justa contra los oficiales del rey (...). E sepan más que no ha habido guerra justa ninguna hasta hoy de parte de los cristianos, hablando en universal (...), porque de aquí se sigue que ni el Rey ni ninguno de cuantos acá han venido, han llevado cosa justa ni bien ganada, e son obligados a restitución." (30).

Las intervenciones de Las Casas a favor de los indios son múltiples y de todos conocido su estilo y contenido por lo cual no hacemos más referencias de momento.

Los dominicos estaban asentados en Méjico desde 1526, año en que salieron de S. Esteban para fundar allí F. Domingo Betanzos y F. Tomás Ortiz. En 1531 ya habían fundado en las provincias de Guatemala y Chiapas. Constantemente afluían nuevos religiosos del convento de San Esteban. De allí surgieron los primeros evangelizadores del Perú, entre ellos, F. Tomás Berlanga y F. Vicente Valverde, que acompañó a Pizarro en su expedición y presenció la muerte de Atahualpa.

Del P. Tomás de Berlanga, obispo de Panamá, se conservan muchas cartas a la Corte, intercediendo por los indios y denunciando abusos de gobernadores y demás conquistadores españoles. Critica su descuido en evangelizar y su interés por enriquecerse. Dice así en una carta al emperador el 3 de febrero de 1536:

"Las ordenaciones para el buen tratamiento de los indios yo las notifiqué al gobernador y el las mandó pregonar, pero yo sé que no se guardan y lo disimula el gobernador (...) y es por tener contentos a los conquistadores." (31).

Y en el Parecer sobre el Perú dado al Consejo de Indias en 1540:

"La tierra del Perú es perdida faltando los indios, i así es de proveer a su conservación: para ello es necesario tasar los tributos. Porque muchos españoles tratan a los indios peor que perros i los matan i sacan de sus naturalezas. Provease con especial cuidado.

"Repartase la tierra bien i entre mas para evitar pleitos, i enbiese persona con mi cumplido poder para obrar, porque desde aqui se hierra mucho en lo que se manda. Convendrá mandar hacer casas de perpetuidad, poblar los tambos, i poner grandes perros a quien quite cosa a indios."
(32).

Del P.Vicente Valverde también se conservan cartas al rey defendiendo los indios. Entre otras, citamos un fragmento de la fechada el 20 de marzo de 1539:

"En lo de la protección de los indios que Vuesa Magestad me mandó que entendiese, lo que ay que dezir es que es una cosa tan importante, para el servicio de Dios y de vuestra Magestad, defender esta gente de la boca de tantos lobos como ay entre ellos que creo que, si no oviese quien particularmente los defendiese, se despoblaría la tierra, y,

ya que no fuese así, no servirían ni tendrían sosiego los indios della." (33).

Sigue diciendo en la carta que, por el cargo que el rey le concedió de protector de los indios, tiene la provisión de castigar a quien los maltratase. Sin embargo, los españoles no lo quieren interpretar así sino que dicen que él no es juez para castigarlos. Defiende la libertad de los indios, pide al rey se favorezca su conversión a la fe y propone un remedio para acabar con las injusticias: que visiten la tierra, al menos cada dos años, tanto obispos como gobernadores.

Es importante mencionar a F. Bernardino de Minaya, también educado en Salamanca. Fue el que obtuvo de Paulo III el reconocimiento de la hominidad de los indios con los Breves Pastorale Officium y Sublimis Deus de junio de 1537. Después de haber estado en Perú desde donde envió un Memorial contando detalles de su conquista, resaltando la buena disposición de los indios a recibir la fe y la mala voluntad y conducta de los españoles, va a Méjico, donde también encuentra oposición a sus propósitos. Por entonces se había levantado una gran polémica en torno al tema de la hominidad de los indios a raíz de unas declaraciones de F. Domingo Betanzos que había dicho que los indios eran brutos e incapaces de la fe. Varios misioneros, dominicos y franciscanos de Méjico, se declararon tajantemente en contra de estas

afirmaciones. D. Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Real Audiencia y obispo de Sto. Domingo ordenó a sus eclesiásticos que escribieran a Su Majestad sobre la verdadera capacidad de los indios, pero Minaya quiso venir personalmente a España y, aún más, entrevistarse con el Papa Paulo III. Traía para él una carta de Julián Garcés, obispo de Tlaxcala. Paulo III respondió con los mencionados decretos (34).

Todo lo dicho nos mueve a resaltar la labor de los misioneros y, en concreto, dominicos, en defensa de los indios. Fueron ellos los que movieron a Roma a reconocer la hominidad de los indios y la igualdad de derechos con los demás hombres en momentos en que la opinión pública, e incluso intelectuales, juristas y teólogos, dudaban.

Por entonces Vitoria estaba pensando en estos temas. Estos hechos y en concreto, la proclamación de la Sublimis Deus son decisivos para entender la postura adoptada por nuestro pensador en las Relecciones (35).

Mencionaremos también a F. Pedro de Agreda, obispo de Venezuela y F. Juan de Montalvo, obispo de Cartagena de Indias, junto con F. Gregorio de Montalvo, obispo de Yucatán, de donde vino el relato de los indios que practicaban la antropofagia que dio motivo a Vitoria para escribir la relección De Temperantia.

Ejemplo muy gráfico del espíritu que animaba a aquellos dominicos es la crónica de una expedición que salió de San Esteban para Chiapas en 1544, en la que tuvo cierta intervención Vitoria y que también recoge el P. Getino. Entre las palabras que dirigió el Padre a los novicios al despedirlos de S. Esteban se dice lo siguiente:

"No sé que haya herejes ni enemigos de la fe de Jesucristo, Nuestro Señor, en la tierra donde váis, pero por relaciones fidedignas estoy cierto que está muy poblada de muchos que se demasían en agravios. Vosotros vais a oponeros a sus obras, a hacerles restituir lo mal llevado, de lobos carnívoros convertirlos en mansas ovejas, y a libertar los naturales que injustamente tienen por esclavos. Y éstos aún dicen que lo son del demonio por lo poco que se les ha predicado la fe y el Evangelio." (36).

Aunque por esta fecha, 1544, Vitoria tenía ya formada su conciencia crítica sobre el problema americano y ya se había pronunciado sobre ello (las relecciones De Indis son de 1539-40), no obstante, merece la pena mencionar esta narración de hechos sobre esta fundación dominicana en Chiapas que nos recoge Getino. Por ella se pueden conocer cómo habrían sido las anteriores fundaciones, el temple y el espíritu de los misioneros ante las dificultades, el objetivo de su misión y los medios con que la llevarían a cabo, la con-

ducta de los encomenderos, las calumnias y enredos con que se tergiversaban los hechos, los malentendidos que, a causa de esto, se originaban en la península, no sólo en la Corte, sino en el mismo Colegio de San Esteban... Esta narración es, por lo tanto, fuente, si no para Vitoria, sí para nosotros, al darnos a conocer tantos hechos y permitirnos vislumbrar el sentir que reinaba en el colegio de San Esteban, del que, indudablemente, participaría Vitoria.

El hablar de todos estos hechos no tiene otro objetivo que el mostrar el influjo que ejercería este ambiente en su espíritu. El contacto con tantos compañeros y discípulos que, después de convivir con él, se fueron al Nuevo Mundo, le dejaría huella. Entre estos compañeros había mártires, fundadores, defensores de los indios... Nos consta, aunque apenas se conserven cartas, que hubo mucha correspondencia epistolar. Por otra parte, las narraciones de los misioneros al regresar, dejarían un poso de tradición oral que se iría transmitiendo y del cual se beneficiaría nuestro pensador. Todo esto hay que afirmarlo sin ninguna duda. No es explicable que Vitoria, viviendo en San Esteban, quedase al margen de las noticias más interesantes.

Los cronistas hablan con frecuencia de las "nuevas" que llegaban al convento salmantino de las expediciones misioneras. "El catedrático de Prima - nos dice Urdániz - no podía permanecer ausente a aquel bullir de preocupaciones y

realidades nuevas. Por fuerza debían plantearse en sus aulas los nuevos problemas que suscitaban las guerras de conquista, el sistema de encomiendas y repartimientos, la tiranía y esclavitud de los indios. Y con frecuencia serían objeto de reflexiones y hondas meditaciones, tanto de Vitoria como de otros teólogos que en San Esteban moraron." (37).

Este es el origen histórico de las ideas que aparecen en las Relecciones. Nacieron de los problemas prácticos que desde 1512 se planteaban en consejos y confesonarios de Valladolid y Salamanca y de las frecuentes conversaciones con los religiosos que iban y venían de las misiones de ultramar. El libro del P. Cuervo, Historiadores del Convento de San Esteban, recoge tres historias del Colegio. En cada una de ellas hay libros enteros dedicados a misioneros salidos de allí que desarrollaron su actividad en las Indias, bien como catedráticos en las recién fundadas universidades del Nuevo Mundo, bien como fundadores de la Orden en las distintas provincias del Perú, obispos, provinciales, etc. La serie es larga y sería interminable enumerarla. El P. Juan de Araya, autor de la 2ª de las historias del Colegio escrita a fines del XVII dice que "todas las provincias que la Orden tiene en las Indias han sido fundaciones de los varones ilustres de San Esteban." (38).

Al llegar Vitoria a Salamanca ya se encontró con una tradición teológica y humanitaria sobre la hominidad y li-

bertad de los indios y sobre la obligación de restituirles, se convirtiesen o no al cristianismo. Será el punto de partida para la elaboración de nuevas ideas que, siguiendo la misma línea de defensa del indio, abrirán nuevos caminos a la teología y el derecho.

1.2.2.- Misioneros no dominicos.

Conviene mencionar también los testimonios de misioneros de otras órdenes e incluso seculares defensores de los indios que pudieron influir notablemente en Vitoria. En Méjico encontramos, entre otros, a D. Antonio de Mendoza, presidente de la Audiencia, Vasco de Quiroga, Julián Garcés, Francisco Marroquín, F. Juan de Zumárraga y Jacobo Tastera, entre otros. Son autores de memoriales de denuncias y remedios. No dudan, en principio, de la permanencia de la presencia española en las Indias, pero denuncian como ilícitos los abusos y comportamientos de los conquistadores, basándose en hechos de los que ellos han sido testigos. Concluyen que las guerras que, en teoría podrían ser justas, son injustas en la práctica, por no cumplirse lo que dicen las leyes. Veamos algunos ejemplos:

D. Antonio de Mendoza, presidente de la Audiencia y Vasco de Quiroga, oidor, envían informes sobre la libertad y capacidad de los indios, en respuesta y oposición a la Real Provisión del 20-II-1534 que permitía marcar con hierro a

los esclavos cogidos en guerra justa. Quiroga niega la licitud de las conquistas por motivo de la evangelización afirmando la legitimidad de sus príncipes y negando el poder del Papa y Emperador sobre ellos. Propone la evangelización pacífica, obedeciendo, así el mandato de Cristo:

"Quidam autem infideles nec de iure nec de facto subsunt secundum temporalem iurisdictione principibus christianis (...) nec sunt propter infidelitate a dominio suorum privati (...) contra hos nullus rex, nullus imperator nec ecclesia romana potest movere bellum ad occupandas terras eorum aut subiciendos eos temporaliter, quia nulla subest causa iusti belli cum Jesus-Christus, Rex regum, cui data est omnis potestas in caelo et in terra, miserit ad capiendum possessionem mundi, non milites armatae militiae, sed sanctos predicatores sicut oves inter lupos." (39).

Si bien, afirma que contra los bárbaros bestias que viven sin policía si es lícita la guerra, pero sólo para convertirlos, "non in destructionem sed in aedificationem." (40).

Marroquín, Tastera, Zumárraga y Las Casas proponen también la evangelización pacífica en sustitución de las conquistas armadas. Las Casas nos refiere los intentos de evangelización pacífica de Tastera a Yucatán donde penetra con cuatro religiosos más. Fue un intento frustrado por la

maldad de los españoles (41). También Las Casas lograría del gobernador de Nicaragua el permiso para entrar pacíficamente en la región de guerra de Tezulutlán, en 1537, pero tendrá que interrumpir el plan. El mismo intento se observa en Zumárraga que, tras calificar las conquistas de "carnicerías", en carta del 4 de abril de 1537, utiliza como dato para oponerse a las guerras con los indios los informes de los supervivientes de la expedición de Narváez, según los cuales la convivencia con los indios había sido pacífica. Ya en el año anterior, 1536, se había definido en la Junta eclesiástica de México en contra de la esclavitud y conquistas.

Un hecho nos permite establecer una relación próxima entre Zumárraga y Vitoria: Aquél envía cartas al Emperador por medio de su consejero F. Juan de Osseguera en las que le refiere el proyecto de la Nueva Iglesia de las Indias que debía presentarse al Concilio de Trento. En ellas se pide, entre otras cosas, que los misioneros puedan denunciar ante los gobernadores los abusos cometidos contra los indios, que se envíen religiosos destacados por su santidad, que se funde universidad en Méjico y que el emperador dé solución a la duda de si es o no justa la guerra. Carlos V envía estas cartas con F. Juan de Osseguera a Vitoria para pedirle consejo. En concreto le solicita que seleccione entre sus discípulos de Salamanca los misioneros más idóneos para enviar a América (42). A través de Juan de Osseguera tuvo Vitoria

una fuente de primera mano para el conocimiento de la realidad mejicana.

En resumen, con relación a México, nos encontramos con misioneros como Garcés, Quiroga, Tastera, Marroquín, Zumárraga, Las Casas, etc. Concedores de la realidad indiana, se oponen a las conquistas, aunque no dudan de justificar la presencia española en América. Denuncian los abusos cometidos y proponen corrección. Estos enjuiciamientos éticos son paso decisivo en el proceso crítico iniciado por los españoles a las guerras de conquista. Sin él no se puede valorar exactamente a Vitoria y a su escuela (43). Los escritos de éste ponen de manifiesto su conocimiento del problema mejicano. En ellos hace referencia con frecuencia a la provincia del Yucatán, a la alianza de los españoles con los tlasaltecas, a los crímenes contra natura invocados en la guerra de Nueva Galicia, etc.

Han sido, fundamentalmente los informes de los misioneros los que han impulsado a nuestro autor a intervenir en el problema indiano. Sus informes pero, sobre todo, su vida y sus hechos: La "utopía empírica" (44) del P. Córdoba, Montesinos, Las Casas, Quiroga, Zumárraga y todos aquellos misioneros que él conocía bien por ser compañeros suyos. Vitoria tiene, con ello, el punto de partida para elaborar una utopía teórica que cambiará el rumbo de las ideas y la legislación.

1.3.- Utopía y realidad

A lo largo de este apartado, en las acciones y testimonios de soldados y misioneros, se puede apreciar la concordancia y discordancia, inevitables en la historia, entre utopía y realidad.

Por una parte, los relatos de soldados y cronistas, tan variados y contrarios, nos fuerzan casi a caer en el escepticismo. Nos llevan a preguntarnos: "¿es posible la verdad histórica?, ¿es posible valorar con justicia un acontecimiento pasado?, ¿y un acontecimiento presente?, ¿cómo armonizar puntos de vista, circunstancias, intereses tan variados?, ¿cabe un juicio absoluto en la valoración de un hecho?, ¿y en la simple constatación del mismo?, ¿en qué quedamos, en los indios crueles y bestias o en los indios inocentes?, los españoles, ¿fueron tiranos terribles o protectores y educadores de los indios?".

Observamos qué fácil es caer en error cuando la inteligencia, oscurecida por el prejuicio, pretende reducir a una realidad uniforme, monocroma, universal y absoluta, la variada, múltiple, particular y relativa realidad. El resultado no es ya realidad sino ficción (U.I). Este error, propio de las "utopías absolutas" en expresión de Manheinn,,

es fuente eterna de malentendidos. Leyenda negra o leyenda rosa, ambas surgen de ahí.

El choque entre utopía y realidad está sembrado en el momento en que partimos de un presupuesto que no es real, que no es dado por la experiencia, sino por la construcción subjetiva, más o menos consciente, de la razón o de la pasión.

Centrándonos en el tema que nos ocupa, ¿cuál es la causa por la que se ha llegado a considerar la raza indiana como inmadura, impotente o genéricamente inferior a la europea según las teorías de Buffon, De Pauw y Hegel?. Según Antonello Gerbi: la generalización de un caso particular (la debilidad de algunos pueblos indígenas se extiende a todos) y la valoración infundamentada de elementos de hecho (el hombre imberbe es inferior al barbado), basándose sólo en la diferencia u oposición a los de la civilización europea, considerados como los únicos válidos (45). La consideración idealizada del indio tendría las mismas causas pero en sentido contrario. En definitiva, no hay una representación correcta de la realidad por lo cual, inevitablemente, tiene que haber oposición a ella (U.IIb). Se cae en la ideología.

Si se aceptan como válidos sólo los testimonios del partido oficial, contrarios a los indios, y, en base a ellos se hacen las leyes, éstas no podrán encajar nunca en la re-

alidad, al menos en la realidad indiana que terminará explotando. Si se aceptan sólo testimonios a lo Bartolomé de Las Casas, ocurrirá lo mismo, pero esta vez será el partido de los españoles encomenderos quien se alzarará descontento, y explotará la verdad histórica, sepultándose durante siglos en las construcciones de la leyenda negra. Siempre en la historia se ha dado la lucha entre los extremos, utópicos siempre de manera "absoluta". En el centro, luchando con ambos, siempre se ha dado también la utopía, "relativa" en este caso, que intenta, y poco a poco lo logra, hacerse realidad porque ha partido de ella (U.IIa).

Basándose en los testimonios moderados y objetivos, que reparten responsabilidades, aciertos y errores en los dos bandos, se elaborarán leyes, escritos y tratados de gran efectividad histórica, aunque para conseguirlo haya que luchar mucho con la realidad. Es ésta la línea de Vitoria. La ley será realizable sólo en la medida en que parta de un conocimiento completo del hombre y de la sociedad, que no es sólo experiencial y concreto sino también racional y abstracto, descubriendo la naturaleza del indio por debajo de las apariencias.

Pero decimos que para ser realizable a veces tiene que luchar mucho con la realidad. ¿Qué extraña paradoja es ésta?. Acabamos de ver el peligro de las posturas apriorísticas que se alejan de la realidad y ahora decimos que un

ideal, para ser realizable, debe muchas veces luchar contra ella. Esto se ve claro al analizar los testimonios de los misioneros. En ellos observamos, con admiración y dolor, de nuevo el contraste entre utopía y realidad.

¿Por qué contraste si, como decíamos en la Introducción utopía (U.IIa) y realidad se coimplican?. Porque, si es verdad que se buscan y se fundamentan mutuamente, no se identifican. Siempre existe el "todavía-no" que tan bien se explica desde la perspectiva aristotélica. Pero no sólo no se identifican sino que, además, a veces, la realidad se revela contra la utopía. Entonces el deber ser ideal es impedido por el ser, el derecho, anulado por el hecho y surge la injusticia, irracional e incomprensible, del triunfo del mal y el fracaso del bien.

En misioneros como Montesinos, Pedro de Córdoba, Mendoza y tantos otros vemos el ideal en su pureza y claridad, ideal extraído de la realidad de lo que es el hombre y los indios, con pretensiones de encarnarlo y realizarlo a su vez. Pero ese ideal, no absurdo sino en sí mismo realizable, se hace utópico (en el sentido vulgar del término, U.I) al chocar con la otra realidad, la de los intereses y egoismos de los encomenderos. Realidad que es también real. Y observamos, como tantas veces en la historia, que en aquellos que más luchan por la justicia más injusticias se comenten. Paradoja propia de la paradójica utopía-realidad. Estos mi-

sioneros fueron calumniados, tras el escándalo que supuso el "sermón", no sólo ante la Corona, sino ante sus propios compañeros de la Orden y el P. provincial. Este ejemplo se repite de una forma u otra, en casi todos los misioneros.

El ideal de Evangelización pacífica es un claro ejemplo de este contraste. F. Pedro de Córdoba y Montesinos, al regresar a la Española, lo intentaron, con la autorización dada por el Rey Católico. Al mismo tiempo se ordenaba a las autoridades que ayudaran a los misioneros y se les prohibía intervenir con armas. El intento dio resultado hasta que la traición de algunos españoles lo hizo fracasar. Tampoco los encomenderos se dormían, apoyados en las autoridades de la isla y otros españoles. Con lo cual, los dominicos se encontraron solos frente a los intereses materiales y las ideas europeas del Ius Belli. Las Casas, recién convertido por entonces, viene a España junto con Montesinos a defender a los indios. Se entrevista con Cisneros, quien manda tres padres jerónimos con el mismo fin de evangelización pacífica que igualmente fracasarán. Los intentos de Tastera, Las Casas y Zumárraga, fracasados también en su intento de llevarlos a la práctica, nos confirman en la idea del enfrentamiento utopía-realidad.

Desde otro punto de vista hemos de decir que la crítica que hará Vitoria no está fuera de lugar, sino apoyada en los hechos. No es, pues, utópica (U.I). Lo demuestran los múl-

tiples informes de las crónicas que coinciden con él. Cuando en la carta al P. Arcos dice que "los españoles sólo piensan en enriquecerse", no lo dice por decir. Parecida respuesta de Pizarro nos refiere F. Bernardino de Minaya a sus propuestas de evangelización pacífica (46). Y el licenciado La Gama detalla al final de una carta escrita al rey el 28 de julio de 1533 la cantidad de oro recibido hasta el momento (47). Las relaciones de los indígenas (hemos visto algunas en el apartado anterior) coinciden todas en mostrarnos la avaricia de los españoles por el oro. Vitoria no se dejará engañar por la parcialidad de los testimonios, oficiales o lascasistas. Es moderado y admite testimonios de otro signo (48). Esta será la tónica de su Escuela, como podemos apreciar en esta afirmación de José de Acosta:

"Junto con esto es bien que no se condenen tan absolutamente todas las cosas de los primeros conquistadores de las Indias, como algunos letrados y religiosos han hecho con buen celo, sin duda, pero demasiado. Porque aunque por la mayor parte fueron hombres codiciosos, ásperos y muy ignorantes del modo de proceder que se había de tener entre infieles que jamás habían ofendido a los cristianos, pero tampoco se puede negar que, de parte de los infieles, hubo muchas maldades contra Dios y contra los nuestros que les obligaron a usar de rigor y castigo" (49).

Por consiguiente, Vitoria, en su utopía, parte de un conocimiento de la realidad.

NOTAS A FUENTES TESTIMONIALES

- (1).- Nos hemos detenido en este aspecto en la Introducción.
- (2).- DEMPFF, Alois: La filosofía cristiana del Estado en España. Madrid, 1961. p. 78
- (3).- BROWN SCOTT, James: El origen español del derecho internacional. Valladolid, 1928. Prólogo de C. Barcia Trelles. p. 64.
- (4).- Antonello Gerbi sorprende por la interpretación positiva de Oviedo, comúnmente considerado como denigrador del indio. De hecho Las Casas y él sostuvieron encendida polémica. Pero, según Gerbi, Oviedo no se opone tanto a las Casas hasta el punto de que coinciden en algunos puntos, por ejemplo, en la acusación a los españoles, al Requerimiento, etc. Es bastante objetivo -dice- en la apreciación de la realidad indiana ya que ve las cosas "como son" y no "como quisiera que fuesen" como Las Casas. Recoge una observación de Henríquez Urueña en la que dice que en Oviedo están los elementos de crítica de las Casas en la Brevísima, lo cual no quita que Las Casas le considere como su antítesis (La naturaleza de las Indias Nuevas (libro citado), p. 418). Es verdad que en la Historia General de Oviedo encontramos los textos con los que Gerbi apoya su afirmación, pero junto a ellos hay otros muchos que consideran al indio salvaje e inhumano.
- (5).- Madrid, 1960.
- (6).- Memorial que dio el bachiller Luis Sánchez al presidente del Consejo de Castilla sobre la despoblación de las Indias (1566). En "Carta Magna de los indios. Fuentes constitucionales". Corpus Hispanorum de Pace. Elaborado bajo la dirección de Luciano Pereña. Madrid, CSIC, 1988. vol. 27, p. 321. (Las citas relativas a esta colección se harán en adelante por las siglas CHP seguidas del número que indica el volumen y la página).
- (7).- Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú (Amberes, 1555). Biblioteca de Autores Españoles, vol. 26, pp. 459, 60. (Las citas de esta colección se harán del mismo modo que las del CHP: siglas (BAE), seguidas del número del volumen y página)
- (8).- BAE, 110, 64a.
- (9).- En Historiadores de Indias. Obra del Grupo Editorial Océano. Selección, estudio preliminar y notas por Germán Arciniegas. 1985. Eds. Océano-Exito S.A. Barcelona. Edición conmemorativa V Centenario del descubrimiento de América. Instituto Gallach. p. 347.
- (10).- Memorial del 4-12-1528. Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones de Ultramar (en adelante, CDIU). Madrid, 1890. vol. IX, pp. 38-43.

(11).- Vease LEON PORTILLA, Miguel: Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista (Introd., selección y notas de ---, versión de textos náhuatls: Angel M^a Garibay. U.N.A.M., México, 1976, 7^a ed.) y El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas, (México, Ed. Joaquín Matiz, S.A., 1964).

(12).- SANTIESTEBAN OCHOA, J: Los cronistas del Perú, Cuzco, 1946.

(13).- LEON PORTILLA, Miguel: Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista, y El reverso de la Conquista. Relaciones de aztecas, mayas e incas, (libros citados)

(14).- Se terminó hacia 1555. Posteriormente F. Bernardino hizo traducción castellana que es la que hoy se conserva en su Historia general de las cosas de Nueva España, Ed. Porrúa, México, 1956. tomo 4^o, pp. 78-165.

(15).- Texto de los informantes indígenas de Sahagún, en el Códice Florentino, lib. XII, c. XIII. En Visión de los vencidos, c. VI, p. 53.

(16).- Relación de Tlatelolco. En Visión de los vencidos, c. XIV, p. 143.

(17).- CUERVO, J: Historiadores del convento de S. Esteban de Salamanca, Salamanca, 1914. vol. 1, p. 246.

(18).- Cfr. VITORIA, F: Carta al P. Arcos. CHP, 5, 139.

(19).- Demuestran que Cristóbal Mena es su autor Julián Santiesteban Ochoa en su libro Los cronistas del Perú, p. 126 y Raul Porras Barrenechea en Las relaciones primitivas de la conquista del Perú, París, 1937, pp. 79-101.

(20).- PERENA, L: Carta Magna de los Indios, col. Cátedra V Centenario, pp. 9 y 10. Coincide con la opinión de Barrenechea y Santiesteban Ochoa.

(21).- Información sobre estas crónicas en el mencionado libro de León Portilla: El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas.

(22).- Publicada bajo el título Relación de la conquista del Perú y hechos del inca Manco II. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú (en adelante: CLDRHP) 1^a serie, tomo II, Lima, 1916. p. 14.

(23).- BACIERO, Carlos: Conclusiones definitivas de la 2^a generación de F. de Vitoria. En "La Ética en la conquista de América". (CHP, 25, 416) Madrid, 1984.

(24).- BAUMEL, J: Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de F. de V. Montpellier, 1936, p. 120. En AGOSTINO IANNARONE DI, R: Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria. Estudio preliminar a De Indis.(CHP, 5, XXXI, XXXII).

(25).- ALONSO GETINO, L: El Maestro F. de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia. Madrid, 1930. p. 195.

(26).- LAS CASAS, B: Historia de las Indias III, c. 3 y 4. (BAE, 96, 176).

(27).- CHACON Y CALVO, J.M: Cedulario Cubano. Introducción. En "Colección de Documentos inéditos para la historia de Hispanoamérica" (en adelante, CDIH). Recogidos por ---. Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones. Vol. 1, p. XXXV.

(28).- La carta, escrita en marzo de 1512 decía: "Y porque el mal no proceda adelante y tan gran escándalo cese, vos mando a todos e a cada uno de vos en particular in virtute Spiritus Sancti et sanctae oboedientiae et sub poena excommunicationis latae sententiae (...) que ninguno sea osado predicar más en esta materia (...) y pues tantos prelados de letras y conciencia y también nuestro muy Santo Padre lo permite, parésceme que debéis submittere intellectum vestrum (...). Si alguno tiene escrúpulo de no poder hacer otra cosa, véngase, que en su lugar yo proveeré de otro, porque no os traigan a todos" (Mensajera del Provincial de los dominicos en reprensión de los de dicha Orden que están en las Indias. 16 de marzo de 1512. Cedulario Cubano, 1, 443-447.)

(29).- Junta de S. Esteban. LAS CASAS, B: Historia de las Indias, III, 99. (BAE, 96, 410).

(30).- LAS CASAS, B: Carta al Consejo de Indias, 20-1-1531. (BAE, 110, 43 ss.)

(31).- PORRAS BARRENECHEA, Raúl: Cartas del Perú. (1524-1543). En Colección de Documentos Inéditos para la Historia del Perú. Ed. de la Sociedad de Bibliófilos Peruanos, p. 197.

(32).- PORRAS BARRENECHEA, R.- Cartas del Perú. pp. 393, 394.

(33).- PORRAS BARRENECHEA, R: Cartas del Perú. p. 318 final.

(34).- Julián Garcés en su carta ensalza a los indios, considerándoles capaces de las artes y de la fe. Declara ejemplos concretos de indios pidiendo confesión y termina aludiendo al recibimiento espléndido que hicieron a F. Bernardino de Minaya aclamándole: "Bendito el que viene en nombre del Señor". (HERNAEZ, Fco. J: Colección de Bulas, Breves y otros Documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas. Bruselas, 1879. pp. 63-65). Los decretos Sublimis Deus y Pastorale Officium los reproduce Las Casas en Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. F.C.E., Méjico. 2ª ed. 1975. c. 5, pp. 322-324. Dice así la Sublimis Deus: "Nos (...), considerando que los mismos indios, como verdaderos hombres, no solamente son capaces de recibir la fe cristiana, sino que, como lo hemos sabido, acuden con la mayor prontitud a la misma fe, y deseando proveer sobre este negocio con remedios convenientes, por las presentes letras decretamos y declaramos con nuestra autoridad apostólica, que los referidos indios y todos los demás pueblos que en adelante vengán el conocimiento de los cristianos aunque se en-

cuentren fuera de la fe de Cristo, no han de estar privados, ni se han de privar de su libertad, ni del dominio de sus cosas, y más todavía, que pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de esta libertad y de este dominio; ni deben ser reducidos a servidumbre; y que es nulo todo lo que de otra manera se haga; y que hay que invitar a los mismos indios y a las demás naciones a recibir la mencionada fe de Cristo con la predicación de la palabra de Dios y con los ejemplos de una buena vida". En la bula Pastorale Officium se prohíbe bajo excomunión la esclavitud y el despojo de los bienes de los indios. La excomunión se derogó con la bula Apostolicae Sedis pero la prohibición siguió vigente.

(35).- PEREÑA, L: Introducción a De Bello Contra Insulanos. JUAN DE LA PEÑA. (CHP, 9, 23) Madrid, 1982. L. Hanke dice también que Vitoria fue muy influido por Paulo III (Estudios sobre Bartolomé de las Casas. Caracas, 1968), y Alonso Getino resalta la similitud de las ideas avanzadas de Garcés y Vitoria. (El maestro Francisco de Vitoria, p. 148.)

(36).- ALONSO GETINO, L: El maestro Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia. Madrid, 1930. p. 195.

(37).- URDANOZ, T: Obras Completas de F. de Vitoria. Relecciones Teológicas. Ed. crítica del texto latino, versión española por ----. Madrid, BAC, 1960. p. 49.

(38).- CUERVO, Justo: Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca, Imprenta Católica Salmanticense, 1914. p. 539.

(39).- Información en Derecho. En Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía (en adelante, CDIA), Madrid, 1864-1884. T.X, pp. 356,357.

(40).- Información en Derecho. (CDIA, X, 365)

(41).- LAS CASAS, B: Brevisima. (BAE, 110, 156b-157a). JERONIMO MENDIETA: Historia eclesiástica indiana. lib. V, 1ª parte, c. 42. (BAE, 261, 188a). Las Casas y Mendieta no coinciden en la cronología. Las Casas sitúa el hecho en 1534 y Mendieta en 1531.

(42).- Carta de Carlos V a Vitoria el 31 de enero de 1539: "Por ende yo vos ruego y encargo que veáis los dichos capítulos y dudas que con esta van y, platicando con los otros teólogos desdicha Universidad que a vos os pareciere, embeys ante nos al dicho nuestro Consejo vuestro parecer sobre cada cosa dello..." (CHP, 5, 154, 155).

(43).- PEREZ FERNANDEZ, Isacio: "Análisis extrauniversitario de la conquista de América en los años 1534-1549". En La Etica en la conquista de América, (CHP, 25, 126 ss.).

(44).- Ver Introducción y nota 20.

(45).- GERBI, A.: Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1946.

(46).- en HANKE, L: Estudios sobre Bartolomé de las Casas. Caracas, 1968, pp. 75, 76: "A esto me contestó Pizarro que él había venido de Méjico para quitarles el oro y que de ninguna manera haría lo que yo le pedía"

(47).- Carta del licenciado La Gama al rey el 28-7-1533: " El oro que escribe el que lo ensaya en el Perú que se ha avido hasta el día de sant Juan pasado es el siguiente:

Una vez se traxeron trezientos myll pesos de oro.

Otra vez se traxeron siete arrobas de oro e CLX vasos de oro e onze cantaros de oro e XXX cantaros de plata e LX cargos de planchas de plata. Otra vez se traxeron LX cantaros de plata e LX cargos de planchas de plata. Otra vez se traxeron XLV pesos de oro.

Otra vez se traxeron dos ollas pequeñas e una grande de plata e dos havillas de piezas de oro e XX vasos de oro e dos atambores de oro.

Otra vez se traxeron XXVIII cargos de oro de diversas piezas e LX cargos de plata (...)

Dizen que hay tanto oro e plata en las mezquitas e casas del Sol que tienen los indios que en cuatro años no se acabara de quytar. " En PORRAS BARRENECHEA: Los Cronistas del Perú. p. 42.

(48).- 8º Título legítimo, (CHP, 5, 97)

(49).- Historia natural y moral de las Indias. (BAE, 73, 244).

Capítulo 2º: FUENTES JURIDICAS Y POLITICAS

En este apartado hablaremos de las leyes que tienen relación con los indios. Aunque no podemos constatar que Vitoria tuviera conocimiento de todas ellas, como moralista y teólogo preocupado por la problemática de América, es de suponer que estuviera al tanto de la legislación; por ello, hablamos de fuentes jurídicas en general, pues forman parte de la realidad que le llevará a tomar postura y a definir su solución moral. Destacaremos un gran número de leyes que consideran al indio libre y vasallo del rey de España. Le defienden y mandan que se le evangelice y no se le maltrate. Junto a ellas, hay otras que hacen concesiones a los conquistadores, admitiendo encomiendas y repartos y permitiendo la esclavitud de los negros. Pondremos de relieve, pues, a continuación de las leyes referentes al buen trato de los indios y su evangelización, aquellas otras, polémicas, relativas a las encomiendas y a las conquistas. Es en éstas donde principalmente se manifiesta el contraste entre utopía y realidad.

El espíritu que late, no obstante, en la legislación es de defensa del indio. Esta defensa se realiza, fundamentalmente, en doble frente: condenación o restricción de la esclavitud y del mal trato y obligación de transmitir la fe y educar moral y religiosamente. Con todo, no puede sustraerse

a las exigencias económicas y presiones de los españoles afincados allí. Por otra parte, muchas de estas leyes no se llevaron a la práctica, o por desajuste temporal entre la realidad y la utopía o por la negligencia o positiva desobediencia de los encargados de hacerlo.

La Corona asume desde el primer momento el deber de ayudar al indio y evangelizarle. Varias causas explican el hecho: el tratarse de reyes cristianos, preocupados por extender el Evangelio, la preocupación política de constituirse en nación poderosa y fundamentalmente, la donación pontificia, que se había hecho a los reyes de España únicamente para que éstos difundieran la fe (1).

Este doble objetivo, temporal y espiritual que tenían los Reyes de España a causa del Patronato, sin precisión a veces clara de los límites, va a ser causa de positivas realizaciones de la utopía, pero también, en muchas ocasiones, de conflictos y de enfrentamiento de ésta con la realidad. Si por un lado la unión es beneficiosa porque el Estado se nutre de la moral evangélica y es instrumento de difusión de la misma, por otro, existe el peligro de instrumentalización de la Iglesia por parte del Estado. Será necesario una gran dosis de prudencia para saber unir y distinguir ambos objetivos.

2.1 Leyes en defensa del indio.

Condenación de la esclavitud y del maltrato.

Las leyes irán, progresivamente, siendo favorables a los indios. Constatamos este progreso:

En el derecho vigente a finales del XV, en tiempos del descubrimiento se justificaban crueles matanzas como castigo a delitos de traición o rebelión. Así se ve, por ejemplo, en el castigo que aplicó Colón a los indios al regresar de su expedición a la Tierra Firme y ver que el cacique Guatiguará había mandado matar los 10 cristianos que dejó. El castigo consistió en una cruel matanza entre los indios. Según Las Casas, que nos cuenta el hecho y la costumbre punitiva aplicada,

"ovo esta determinación entre españoles dende adelante, la cual guardaba por ley inviolable que por cada cristiano que matasen los indios, oviesen los cristianos de matar 100 indios" (2).

Se trataba, no de una acción de conquista, sino de acciones represivas contra el indio que había roto los pactos de convivencia. La Corona debió de dar por buenas estas medidas de castigo contra la rebeldía, pues por Cédula de Madrid del 12 de abril de 1495, se ordenó a Fonseca que

"los indios que vienen en las carabelas, parecennos que se podrán vender allá mejor, en esa Andalucía que en otra parte" por lo que "debeislos facer vender como mejor os pareciere." (3).

Sin embargo, 4 días después, en la Cédula del 16 de abril, la Corona ponía en tela de juicio la validez de los principios jurídicos clásicos. En dicha cédula se revoca lo decidido hacía cuatro días sobre la venta de los indios enviados por Colón, se duda de la licitud moral de dicha venta de indios como esclavos y se plantea la necesidad de informarse bien:

"porque nos querríanos informarnos de letrados, teólogos e canonistas si con buena conciencia se pueden vender éstos..."(4).

Ya antes, en la Instrucción a Colón el 29-5-1493, firmada en Barcelona, se le encarga trate bien a los indios y les predique la fe.

La importancia de estas disposiciones radica, sobre todo, en el enfoque que se da al tema, un enfoque moral y no meramente jurídico.

A pesar de todo, Colón siguió mandando esclavos a la península, y no ya como castigo por rebelión, sino para

compensar la baja producción de oro. Así, el 18 de octubre de 1498 enviaba 600 esclavos y además dio a los maestros 200. Al enterarse la Reina de ello -dice Las Casas -, "ovo muy gran enojo, diciendo estas palabras: ¿qué poder tiene mio el almirante para dar a nadie mis vasallos?." (5).

Como consecuencia, ordenó la Reina que se devolviera a sus tierras de origen a todos los indios traídos como esclavos.

La controversia sobre la libertad de los indios se desarrolló casi al mismo tiempo que la bula papal de 1493. El mandato de Evangelización suponía que los indios eran personas capaces de ser cristianos. Pero esclavizar cristianos era desaprobado en la tradición medieval. Quizá por ello, dice L. Hanke, los encomenderos veían con cierto recelo la conversión (6), y había tanto interés en demostrar la incapacidad de los indios.

La primera decisión legal aprobando formalmente la libertad de los indios fue la Real Cédula dada por la reina Isabel el 20 de junio de 1500 (7) en la que ordenaba que los esclavos que había traído Colón fuesen puestos en libertad, lo cual suponía un reconocimiento de la igualdad y dignidad de los indios que hasta entonces no se había proclamado ni practicado en país alguno.

En la Real Cédula dada en Medina del Campo el 20-XII-1503 en la que se dan instrucciones a los conquistadores, se autoriza traer a España a los indios que estén como criados, si quieren libremente venir con sus señores. Se exceptúa a los caníbales, por su fiereza, de los derechos y libertades concedidos a los indios. A aquéllos se les puede hacer la guerra y aplicarles el "Ius belli" vigente en Europa, a la vista de su dureza y pertinacia, mandando a los cristianos e indios y comiéndoselos.

Del mismo modo, En la Real Cédula dada en Salamanca el 15 de noviembre de 1505 al gobernador de La Española se autoriza la esclavitud de los indios caníbales (8).

Para los reyes de España los indios van a ser considerados como libres y vasallos de la Corona. No se les debería, por ello, obligar a trabajar, pero a la vista de su pereza y pasividad y, dado que los españoles necesitan sus servicios, se les puede obligar a hacerlo, aunque pagándoles salario, como a hombres libres que son. Sobre esto se habla en la Real Cédula del 20 -12-1503. Dice en ella la Reina Isabel que en la Instrucción que mandó a Ovando, gobernador de La Española, dijo que los indios de esa isla fuesen libres y no sujetos a servidumbre ...

"...e agora soy ynformada que a causa de la mucha libertad que los dichos yndios tienen huyen e se partan de la

conversación e comunicación de los cristianos por manera que, aún queriéndoles pagar sus jornales, no quieren trabajar e andan vagamundos ni menos los pueden aver para los doctrinar e atraer a que se conviertan a nuestra santa fe catolica (...) por la cual mando a vos el dicho nuestro governador que del día que esta mi carta vierdes en adelante compelaye e apremieys a los dichos yndios que traten e conversen con los xpianos de la dicha ysla e trabajen en sus hedeñios (...) pagándoles el jornal que por vos fuese tasado: lo cual fagan e cumplan como personas libres, como lo son, e no como siervos; e faced que sean bien tratados los dichos indios." (9).

Según se aprecia en esta Real Cédula, la Corona acepta claramente la libertad natural de los indios, pero también su esclavitud legal en casos extremos, cuando los indios se niegan rotúndamente a trabajar y a ser educados. En este caso, se les puede obligar a trabajar, pero siempre pagándoles un jornal y tratándoles bien, como personas libres que son. Es de admirar la síntesis entre justicia y comprensión, firmeza y flexibilidad de la Reina, perfectamente a tono con el estilo que veremos en Vitoria. Sobre este tema, tiene importancia una Real Provisión de este mismo año de 1503 dada a los capitanes que fueron a descubrir tierra firme. Trata de la legitimidad del cautiverio de los indios cuando éstos se niegan a la conversión:

"...para que puedan captivar canibales sy no quisieren obesdecer e los vender pagando la parte que pertenesciere a sus altezas." (10).

El Testamento de la reina Isabel, muerta el 24-11-1504, es una clara muestra del respeto y cariño que tenía a los indios, considerándoles desde el primer momento como personas, vasallos y, aún más, hijos suyos:

"Item, por quanto al tiempo que nos fueron concedidas por la Santa Sede apostólica las Yslas y Tierra Firme del mar océano descubiertas y por descubrir, nuestra principal intención fue al tiempo que lo suplicamos al Papa Sexto Alejandro de buena memoria que nos hizo la dicha concesión de procurar de ynducir y traer los pueblos dellas y los convertir a nuestra santa fe católica y enviar a las dichas Yslas y tierra firme prelados religiosos y clérigos y otras personas doctas y temerosas de Dios para instruir los vecinos y moradores de ella en la fe católica, y les enseñar y dotar de buenas costumbres y poner en ellos la diligencia debida según más largamente en las letras de la dicha concesión se contiene, por ende suplico al Rey mi Señor muy afectuosamente y encargo y mando a la dicha Princesa mi hija y al dicho Principe su marido que asi lo hagan y cunplan y que esto sea su principal fin, y que en ello pongan mucha diligencia y no consientan ni den lugar que los indios vecinos y moradores de las dichas Yndias y tierra firme

ganadas y por ganar reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, mas manden que sean bien y justamente tratados, y si algún agravio an recebido lo remedien y provean por manera que no escedan cosa alguna lo que por las letras apostolicas de la dicha concesion nos es injundido y mandado." (11).

A pesar de todo, no cesó la cautividad de los indios, que volvió a producirse como penalidad por la rebelión. Por ello, en 1504 se revalidó el principio medieval transformando el concepto de "enemigo de la cristiandad" por el de "enemigo de la humanidad" y considerando lícita la adquisición de esclavos "en buena guerra", ya que habían dado muerte a varios españoles. Muchos miraban al indígena como "perro judío" capaz de los mayores crímenes. Otros, por el contrario, le veían como "buen salvaje", aunque hay muchas opiniones entre ambos extremos.

En la Instrucción dada a Diego Colón el 3-5-1509 se le ordena ponga especial cuidado en la conversión de los indios, que se les trate bien, que se castigue a sus opresores y no se les fuerce a convertirse, sino poco a poco, que no se les quiten sus tierras y haciendas, que procuren vivan en poblados y vistan como seres racionales (12).

El rey Fernando el Católico confirma el 3 de mayo de 1509 la Real Cédula de 1503, y el 14 de agosto de 1509

autoriza el reparto de indios por algunos años, pero no por vida. El Rey dice que los indios se concedan "como por naborias y no como esclavos porque parece que señalar los dichos indios de por vida es un cargo de conciencia, y a esto no se ha de dar lugar" (13).

En España, los consejeros de la Corona insistían en considerar al indio como ser racional y libre, si bien su libertad en las Indias era una libertad teórica. Las Reales Cédulas y leyes posteriores continuarán en esta línea impregnada de espíritu cristiano: Son una muestra de ello las Ordenanzas dictadas por el emperador D. Carlos en Granada a 9 de noviembre de 1526, en Madrid, a 2 de agosto de 1530, en Medina del Campo, a 13 de enero de 1532, etc. (14). Esto, por mencionar sólo algunas antes de 1534. El espíritu de la legislación de los Reyes era muy humanitario, buscando, generalmente, la licitud moral sobre la conveniencia política. Esto se puede afirmar en general, a pesar de las concesiones a los conquistadores por sus exigencias, mala información, etc. Con todo, no pudieron evitarse los abusos por el alejamiento de la metrópoli, entre otras causas, que dificultaba la puesta en marcha de las leyes.

2.2 Promoción de la educación religiosa y moral del indio.

No solamente se preocupa la Corona de defender los derechos de los indios en el plano meramente natural. Considera como obligación, a raíz de la concesión pontificia, el procurar sean educados y evangelizados. Con arreglo a las antiguas disposiciones del derecho canónico, el fundador de una Iglesia adquiere el carácter de patrono. Esa es la base del Patronato de los Reyes Católicos. Encontramos numerosas disposiciones favoreciendo la labor de los misioneros e instando a la educación en la fe:

La política de la Corona respecto a la conversión de los indios quedó clara desde el primer momento:

Instrucción del Rey e de la Reina para D.Cristóbal Colón, al iniciar el 2º viaje. Barcelona, 29 de mayo de 1493:

"Que procure la conversión de las Indias a la fe: para ayuda de lo qual va Frai Buil con otros religiosos, quienes podrán ayudarse de los indios que vinieron para lenguas. Para que los indios amen nuestra religión se les trate muy bien y amorosamente, se les darán graciosamente algunas cosas de mercaderías de rescate nuestras: i el Almirante castigue mucho a quien les trate mal." (15).

Los reyes relevaron a Bobadilla, a causa de sus excesos, por Nicolás de Ovando. Las Instrucciones reales que le dieron en Granada, el 16-9-1501 decían así:

"Debido a nuestro deseo de que los indios sean convertidos a nuestra sagrada fe católica y sus almas sean salvadas, ya que éste es el mayor bien que podemos desear para ellos, y como para que esto se logre deben ser informados de las particularidades de nuestra fe, debe usted tener gran cuidado en asegurar que los clérigos así lo informen a ellos y los instruyan con mucho amor, sin el uso de la fuerza, de tal modo que puedan ser convertidos tan rápidamente como sea posible." (16)

La Real Cédula dada en Medina del Campo el 20 de diciembre de 1503 contiene instrucciones dadas a los conquistadores. Les dice:

"Sepades que el Rey mi señor y yo, con celo que todas las personas que viven y están en las Islas, en Tierra Firme del mar Océano, fuesen cristianos y se redujesen a nuestra santa fe católica, hovimos mandado por una nuestra carta que persona ni personas algunas, de las que por nuestro mandado fuesen a las dichas Islas e Tierra Firme, no fuese osado de prender, ni cautivar a ninguna (...) para los traer a estos mis reinos, ni para les llevar a otras partes algunas, ni les fiziesen otro ningún mal, ni daño en sus personas, ni en

sus bienes, so ciertas penas, en la dicha nuestra carta contenidas, y aún por les hacer más merced, porque algunas personas hayan traído de las dichas islas algunos de los dichos indios, se los mandamos tomar, e los mandamos poner e fueron puestos en libertad, y después de todo esto fecho, por los más convencer e animar que fuesen cristianos e porque viviesen como hombres razonables, ovimos mandado que algunos de nuestros capitanes fuesen a las dichas Islas e Tierra Firme del dicho mar Océano e enviamos con ellos algunos religiosos que les predicasen e adoctrinasen en las cosas de nuestra santa fe católica."(17).

Como muestra de que los reyes ponían toda su intención y procuraban que sus disposiciones se hicieran realidad, escogemos algunas órdenes en las que se concreta la manera de llevarlas a cabo:

Real Cédula del 14 de febrero de 1509 a los oficiales de la contratación, mandándoles paguen el pasaje y mantenimiento a 40 religiosos de Sto. Domingo que pasan a las Indias:

"Yo vos mando que a los dichos quinze religiosos e otras personas légas que llevan para su servicio les hagais pagar su pasaje hasta llegar a la ysla española y los proveais de lo que oviesen menester para su mantenimiento hasta la dicha isla" (18).

Real Cédula a D. Diego Colón, dada en Tordesillas el 20-XI-1510 . El rey le manda señalar sitio donde los frailes puedan fundar monasterios:

"Los frayles dominicos que en esas partes resyden viendo el buen fruto que su santa doctrina alla haze procuran de creced el numero de los que alla ay e agora van alla otros ciertos religiosos dottos y personas de muy buena y onesta vida y conciencia y zelosos de Dios nuestro señor y muy buenos predicadores y porque alla querria hazer y fundar algunos conventos y casas de su horden yo vos encargo e mando que les señaleys muy buenos sytios y en lugares apacibles para su recogimiento donde ellos puedan hazer y fundar las dichas casas de su horden y en todo los favoreced y ayudad como su doctrina y buen fruto que con ella en esas partes hazen merescen que demos de ser en ella nuestro señor muy servido a my hareys mucho placer y servicio." (19)

Real Cédula dada en Tordesillas el 20-XI-1510 a los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla para que den a cada uno de los frailes que van a las Indias dos mantas y un jergón (20).

Real Cédula dada en Sevilla el 22 de marzo de 1511 a los oficiales de la Isla Española para que presten favor y ayuda a los frailes dominicos:

"porque los frayles dominicos que Residen en la dicha ysla quieren hazer e fundar en ella una casa de su horden y para ayuda a la hazer yo los he mandado socorrer con cierta limosna cada año por tiempo de 10 años e porque semejante obra se continue e con brevedad se acabe pues dello nuestro Señor espera ser tan servido e las animas de los fieles cristianos que en esa dicha ysla resyden tan aprovechados yo vos encargo e mando que deys a los dichos frayles todo el favor e ayuda que menester oviese para que la dicha obra con la mas brevedad que ser pudiese se acabe y en todo lo demas los aved por muy encomendados que enello me servireis." (21)

Son numerosas las disposiciones ordenando a los preladados tengan mucho cuidado en las cosas de fe y gobernación espiritual, que visiten sus diócesis, etc.; a los clérigos, que no tengan repartimientos, a los virreyes, que favorezcan a preladados, religiosos y clérigos y que se eche o castigue a los de mal ejemplo. Se ordena también que no pasen a las Indias sin haber sido examinados por los oficiales de Sevilla y a los religiosos que pasaren se les favorezca el pasaje y se les dé malotaje, que se les permita predicar y administrar los sacramentos, que vivan en pobreza, etc. Así, en agosto de 1530 se manda al provincial de la orden de San Francisco castigue a ciertos frailes que tomaron oro a unos indios y provean para que en adelante no se haga (22).

Se regulan también las costumbres morales de los indios, en especial el matrimonio y la institución familiar. Por ejemplo, se permite que las mujeres indias se puedan casar con españoles, y ellos con ellas. Así decían las leyes dadas por D. Fernando y D^a Juana en Valbuena el 19 de octubre de 1514 y en Valladolid a 5 de febrero de 1515:

"Es nuestra voluntad, dicen los Reyes, que los indios e indias tengan, como deben, entera libertad para casarse con quien quisieran, así con indios como con naturales de estos nuestros reinos, o españoles nacidos en las Indias, y que en esto no se les ponga impedimento." (23).

En otras leyes se prohíbe que los indios se casen sin tener la edad legítima, que los indios y caciques se casen con más de una mujer y vendan a las hijas para contraer matrimonio, etc.

Son múltiples las Reales Cédulas en que se prohíbe la emigración a herejes, judíos, extranjeros y nacionales sospechosos. Se favorece, en cambio, la permanencia de casados con mujer e hijos.

Hay también muchas leyes en las que se ordena que los indios vivan "en policía", sin forzarles, trabajando sus tierras y yendo vestidos. En otras, se ordena o autoriza la creación de escuelas. Así, el 4 de febrero de 1531 la Reina

informa a la Audiencia de la autorización concedida a ciertas monjas salmantinas de clausura para viajar a Méjico para instruir en la fe a los jóvenes nativos; el 17 de septiembre de 1531 apremia a Zumárraga para que vuelva a España y le aconseje respecto a la conversión de los indios; el 3 de septiembre de 1536 fomenta la creación de una escuela de educación superior en Tlatelolco en vista del interés y dotes intelectuales de los niños indígenas que estudian en los monasterios, etc. Muchas disposiciones jurídicas en torno a este tema encontramos. Baste con las dichas para hacernos una idea del estado de la cuestión en el momento en que Victoria toma cartas en el asunto. Después de él irán en aumento, sobre todo a partir de 1950, al darse curso a la creación de universidades, estudios, etc.

2.3.- Contradicciones de las leyes. Contraste con la realidad.

Hemos destacado en el apartado anterior leyes en defensa de los indios. Llama la atención que, junto a ellas, encontremos otras disposiciones jurídicas en contra y a favor de los españoles. ¿Es que la Corona se contradice?. No, es el contraste utopía-realidad, inevitable en la historia. Las leyes en defensa de los indios van a chocar con la realidad a la hora de ponerlas en práctica: la revuelta de los

encomenderos y el seguirse más males que bienes, los intereses materiales, también de la Corona, la mala información que ésta recibía..., todo ello, entre otras causas, explica el contraste entre las leyes y entre ellas y la realidad. Veamos algunos ejemplos:

Ante la labor negativa de muchos encomenderos y soldados que hacían caso omiso de las leyes de evangelizar y dar libertad a los indios, las rebeliones y los consiguientes castigos se sucedieron. Incluso los españoles llegaron a considerar rentables tales rebeliones, pues así tenían excusa para cautivar esclavos. En muchas de estas Cédulas se aprecia cada vez más el contraste entre el cuidado y respeto a los indios y las concesiones a los conquistadores, origen de atropellos. Así, en la del 15-6-1510 se ordena que sólo se admita para las Indias a los clérigos hábiles, se manda construir Iglesias y trabajar para que los indios vivan en pueblos... y junto a esto, se designan 1000 indios a las minas de oro y se concede, en repartimiento, 200 a los oficiales y alcaldes (24).

En la Real Cédula del 21-6-1511 se ordena desde Sevilla a Diego Colón, gobernador de la Española, que no se permita carguen a los indios con pesos "a costas", pues así se enflaquecen, huyen y no pueden trabajar. Manda que se castigue a los infractores (25) y para asegurar el cumplimiento de estas leyes, se crea la Audiencia de la Española en Burgos

el 5-10-1511. Sin embargo, de un mes más tarde, del 25-7-1511, es la Real Cédula que permite marcar a los indios con una señal en la pierna para saber de dónde eran y a quien pertenecían (26).

Esta cierta contradicción y ambigüedad en algunas leyes, unida a la distancia de la metrópoli, a la dificultad de su aplicación, dada la condición de los indios y a los intereses egoistas de muchos españoles, provocaron muchos abusos y consiguientes rebeliones de los indios. Ante la proliferación de estos sucesos, la Corona quedó perpleja. Sobre todo, a partir del discurso de Montesinos en 1511. Su primera reacción, al enterarse de la revuelta que había ocasionado el sermón, por fuentes contrarias a él, fue la de intentar acallar la voz de los misioneros dominicos. En la carta a Diego Colón el 12 de marzo de 1512 el rey da la razón a los encomenderos considerando los Repartimientos como conformes al derecho humano y divino y considera al P. Montesinos sin fundamento firme en teología, cánones y leyes:

"Vi así mismo el sermón que dezís que hizo un fraile dominico que se llama F. Antonio de Montesinos, y me he mucho maravillado en gran manera de decir lo que dijo, porque para decirlo ningún buen fundamento en teología, ni cánones ni leyes tenía, según dicen los letrados, y yo así me lo creo, porque cuando yo, en la señora Reina, mi mujer, que

santa gloria aya, dimos carta para que los indios sirvieran a los cristianos, como agora los sirven, mandamos juntar para ello todos los de nuestro Consejo y muchos otros letrados, teólogos y canonistas e vista la gracia y donación que nuestro Santo Padre Alejandro Sexto nos hizo (...) acordaron en presencia e con parescer del Arzobispo de Sevilla, que agora es, que se devían dar pues era conforme a derecho humano y divino." (27).

Es su ignorancia, dice el rey, lo que les puede excusar de culpa. No obstante, les prohíbe predicar sobre estas cuestiones. Es más, afirma haber hablado con su provincial, el P. G^a de Loaisa, para que les mandara rectificar o, en caso de no hacerlo, volver a España.

Por la carta parece que se consideraba justo en la Corte el trato dado a los indios por los encomenderos, pero esta conclusión no es del todo exacta pues el rey había sido mal informado. Los encomenderos, para defenderse, habían unido sus intereses a los de la Corona. Hablaban del Ius Belli, de la incapacidad de los indios, de los pecados contra la naturaleza, la infidelidad y otras causas de conquista.

Ya vimos la carta que el P. Loaisa les envió (28). Como consecuencia de ella el P. Córdoba y Montesinos regresaron a España. Montesinos habló con el rey y éste, al conocer sus

informes, exclamó, según cuenta Las Casas en su Historia de las Indias: "¿eso es posible?". El rey prometió remediarlo y se convocó la Junta de Burgos, en la que se promulgaron las famosas Leyes de 1512. En ellas se salvan los derechos fundamentales de los indios, declarando que son libres, que deben ser instruidos en la fe, que se les puede mandar trabajar, pero sin excesos, de manera que tengan tiempo de recrearse e instruirse y se les dé el salario conveniente por su trabajo...; se ordena también el suministro de alimentos, ropa, la construcción de iglesias, etc.

Ahora bien, la responsabilidad de llevar a cabo todo esto recayó sobre los encomenderos que, por lo general, no supieron hacerlo sino con gran lentitud y negligencia.

En las Leyes se considera a los indios libres, aún los encomendados, si bien se acepta como esclavos a los indios capturados en guerra, según el Ius Belli que prevalecía en Europa, y los llamados "de rescate". En resumen, no se anulan las encomiendas, como pretendían Montesinos y demás dominicos, según Las Casas, pero la idea del indio libre, como ser racional que es, prevalece. Las Casas califica estas leyes de "buenas, si en la realidad no fueran burladas". De nuevo, el contraste utopía-realidad.

No obstante, como no satisfacían del todo a dominicos como Pedro de Córdoba y, sobre todo, porque no se llevaron a

la práctica, según lo pudo comprobar éste al regresar a Las Indias, volvió a España para solicitar una revisión de las mismas. Se convocó otra nueva Junta en S. Pablo de Valladolid. Allí pusieron en duda los teólogos tomistas la misma licitud del establecimiento en la tierra, siguiendo los principios de Sto. Tomás cuando afirmaba que los infieles tienen legítimo dominio. Ponen en duda, también, que se pueda tachar de rebelión la hostilidad de los indios contra los españoles, pues quedan excusados por ignorancia invencible. Pero, por otro lado, se argüía el Título de la donación pontificia que daba derecho al rey a ocupar la tierra y se decía también que los indios eran más que infieles, pues no adoraban a un solo Dios.

Tras muchos debates y, reconocida por todos la validez del título de donación pontificia, se concluyó aprobando el Requerimiento.

El Requerimiento.

Esta fórmula proclamaba el señorío universal del Papa y del Emperador, la donación pontificia de las Indias a los Reyes de España para evangelizar y el consiguiente derecho de éstos a predicar la fe católica. En virtud de estos títulos, los indios debían reconocer al Rey de España como a su soberano. Si no lo hacían, se les amenazaba con la guerra, de la que se seguía la esclavitud y la expropiación de sus bienes:

"...Así que sus Altezas son Reyes y señores destas islas y tierra firme por virtud de la dicha donación..."

"Por ende, como mejor podemos, vos rogamos y requerimos...que reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Emperador y Reyna doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores y señores y Reyes destas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación, y consintáis y déis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho".

"Y si no lo hiciéredes y en ello dilación maliciosamente pusiéredes, certifícoos que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, e vos haremos guerra por todas las partes e maneras que pudiéremos, e vos sujetaremos al yugo e obediencia de la Iglesia e de sus Altezas, e tomaremos vuestras personas e de vuestras mujeres e hijos e los haremos esclavos e como tales los venderemos y dispondremos de ellos como sus Altezas mandaren, e vos tomaremos vuestros bienes e vos haremos todos los males y daños que pudiéremos como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen." (29).

Se trataba de un auténtico instrumento jurídico, redactado por encargo del rey y con las firmas de los

consejeros, con lo que tenía casi el valor de una Real Provisión. Debía aplicarse en presencia de testigos, intérprete, etc. Todos los aspectos jurídicos formales se tuvieron en cuenta pero no se reparó en un detalle material que hacía utópico (U.I) aquel esfuerzo de juridicidad: las diferencias culturales. El Requerimiento no partía de la realidad indiana. Legalmente, todo era perfecto; en la práctica, injusto.

La valoración histórica que se ha hecho del Requerimiento es muy variada, por lo general, negativa:

Las Casas y el mismo Gonzalo Fernández de Oviedo (que, por otra parte, lo usó) critican este procedimiento. No nos sorprende la crítica de Las Casas, pero sí de este último. Lo juzga ridículo porque ni los indios ni los mismos españoles lo entendían (30). Lo consideraba una ficción grotesca e hipócrita. De la misma opinión son pensadores contemporáneos como Bataillon, Konetzke, Gerbi, etc. Es interesante constatar cómo ya desde los primeros años levantó escándalo lo cual nos prueba que no queda justificado por la mentalidad de la época pues, por los testimonios de Oviedo, observamos el juicio irrisorio que a muchos merecía. Se discute su validez, no porque se negase la autoridad del Papa o Emperador (en negar dicha autoridad consiste la originalidad de Vitoria), sino por la imposibilidad de ser comprendido

por los indios. Como esta imposibilidad era patente a todos, el Requerimiento era una "pura farsa", como dice Konetzke.

Otros estudiosos del tema, en cambio, han intentado comprender y justificar este instrumento jurídico. Así Silvio Zavala dice que hay que tener en cuenta el ambiente teológico y moral en que se había fundado; Porras Barrenechea, aún reconociéndolo una "prueba de teoricismo" de los españoles, encuentra en él un "aliento humano"; Menéndez Pidal y Madariaga lo elogian en cuanto en él se reconoce la común humanidad de los "salvajes" y de los "europeos"... (31). Demetrio Ramos dice que el Requerimiento pone de relieve la intención de la Corona de buscar la justicia o, al menos, la tendencia general a dar primacía al orden moral que reclamaba una justificación del hecho de la conquista. Si esta intención de buscar la justicia no hubiera existido, el rey no habría necesitado de ningún requisito para haber declarado la guerra a los indios y someterlos sin más (32), como de hecho ha ocurrido muchas veces a lo largo de la historia.

De todas maneras, y para confirmar la buena intención de la Corona, hay que tener en cuenta otras disposiciones. Así, paralelamente al Requerimiento, se dieron las Instrucciones a Pedrarias Dávila del 2 de agosto de 1513, redactadas en Valladolid. Se proponía a Pedrarias, nuevo gobernador del Darién, en vez del sistema de encomiendas, el

acordar con los caciques, "por vía de paz y concierto", que los indios sirviesen a los españoles con cierto número de personas o de dinero. Esto era un modelo parecido al de los "parias" de la tradición medieval española.

En adelante, y hasta las Leyes del 42, las disposiciones regias seguirán esta línea. Siguen los repartos de indios y encomiendas, con los argumentos teórico-prácticos que los justificaban. Paralelamente, protestas, reales cédulas que tratan de corregir abusos... Se prohíben repartos de indios, se los vuelve a tolerar, etc.

El asunto de la supresión de las encomiendas.

Este asunto es uno de los ejemplos más claros en que puede apreciarse la dificultad de encarnar en la realidad una ley que idealmente se aprecia como justa. El contraste utopía-realidad es claro, obligando a la Corona a dar continuas órdenes y contraórdenes. Pero vamos a observar también la progresiva realización en el doble aspecto de la toma de conciencia y de los hechos: Desde la respuesta, que ya conocemos (33), del Rey a D. Diego Colón 20-3-1512 tras el sermón de Montesinos, hasta la Instrucción al Marqués del Valle (1523) va un abismo. Veamos algunas muestras de los progresivos pasos:

En la Capitulación que se dio a Francisco de Garay. en 1521. en Burgos se habla de la necesidad de tratar pacíficamente a los indios, se prohíbe hacer repartimientos, salvo si se niegan a la relación pacífica, por vía de comercio o contratación.

El emperador D. Carlos. en Burgos. a 6 de septiembre de 1521 y en Valladolid. a 6 de junio de 1523 prescribe la libertad de comercio a contento de las partes (34).

La Capitulación de Vázquez de Avllón de 1523 también prohíbe los repartimientos.

En las Instrucciones al Marqués del Valle del 26-6-1523 en las que se habla de la obligación del Requerimiento y de la preferencia de la evangelización pacífica, después de recordar los males acarreados por las encomiendas en las Islas primeramente descubiertas, se dice:

"por ende, yo vos mando que a dicha tierra (Nueva España) no hagáis ni consintáis hacer repartimiento, ni depósito de los indios de ella, sino que los dejéis vivir libremente, como vuestros vasallos viven en nuestros Reinos de Castilla." (35)

Ahora bien, de nuevo vamos a apreciar el contraste con la realidad: Cuando estas Instrucciones llegaron, ya Hernán

Cortés había obrado por su cuenta, conquistando Méjico sin Requerimiento ninguno. Escribió al rey diciéndole que no estaba llevando a cabo sus Instrucciones referentes a la supresión de las encomiendas porque no era prudente por motivos económicos y otros:

"...en estas partes los españoles no tienen otros géneros de provechos, ni maneras de vivir, ni sustentarse en ellas, sino por el ayuda que de los naturales reciben y faltándoles esto, no se podrían sostener, y forzado habrían de desamparar la tierra, de que no poco daño se seguiría, así en lo que toca al servicio de Dios Nuestro Señor, cesando la conversión destas gentes, como en disminución de las reales rentas de V. M. y perderse tan gran señoría como en ellas V.M. tiene" (36).

Afirma que él, Cortés, en sus encomiendas se guardará muy mucho de maltratar a los indios pues es sabido el daño que se ha seguido en las Islas. Dice que está a favor de la perpetuidad de las encomiendas pues los dueños las cuidarían como a casa propia y sigue diciendo ventajas de tenerlas e inconvenientes de suprimirlas. En definitiva, motivos políticos, económicos y religiosos.

La opinión de Cortés fue reforzada por dominicos y franciscanos de Nueva España. Firmaron el Memorial. F. Martín de Valencia, F. Gâ de Cisneros, F. Luis de Fuensalida,

F. Fco. Ximénez, F. Miguel Ruiz, F. Pedro Zambrano, F. Diego de Sotomayor, F. Gonzalo Lucero y F. Domingo de Betanzos.

Carlos V, en la Instrucción a Ponce de León, como juez de residencia, el 4-XI-1525, le decía que, dada la carta de Hernán Cortés, miraran allí, en Nueva España, la manera mejor como podría lograrse la conversión de los indios a la fe,

"...y, caso de que os pareciese y viéredes que los indios estén encomendados a los cristianos y que ésta es la mejor manera para que ellos vengan en conocimiento de nuestra santa fe católica (...) platicaréis entre vosotros si será bien que queden encomendados de la manera que agora lo están y sirven a los españoles, o si será mejor que se diesen por vasallos (...) o por vía de feudo..." (37)

Vemos cómo ahora, dos años después de la Instrucción anterior, se ve la posibilidad de mantener los repartimientos. Las soluciones aportadas por el rey tendían a armonizar la libertad del indio, las necesidades económicas de los españoles, la soberanía del rey y sus ingresos fiscales.

Se consultó a expertos, pero la difícil aplicación a la realidad la prueba el hecho de que los mismos dominicos y franciscanos aprueban las encomiendas perpetuas para Nueva

España en 1526, si bien añaden cortapisas para hacerlas humanas y tolerables (38). Era señal de que no se podía hacer otra cosa. En la Corte hubo también nuevas consultas. Por lo general, se inclinaba a aceptar las encomiendas. Por eso, en la Provisión para la Primera Audiencia de la Nueva España, el 5-4-1528 se dice abiertamente:

"Tenemos acordado que se haga repartimiento perpetuo de los dichos indios" (39).

Aunque siempre se añade que se les debe tratar como personas libres, pues lo son, y enseñarles las cosas de la fe. Junto a estas disposiciones que permiten las encomiendas están otras que únicamente se refieren al buen tratamiento de los naturales.

En resumen, el período entre el gobierno de Hernán Cortés y la Primera Audiencia de Nueva España destaca por el movimiento a favor de las encomiendas y las presiones ejercidas sobre la Corona que la obligan a permitir las. Pero los excesos de esta Primera Audiencia originaron, con el obispo Zumárraga al frente, muchas protestas, de ahí que la tendencia de la Corona a favor de las encomiendas se detenga y, a partir de 1528 surja la tendencia contraria.

De este modo, el Consejo Real, reunido en Barcelona en 1529 determina:

"Otrosí, parece que los indios no se encomienden de aquí en adelante a ninguna persona y que todas las encomiendas hechas se quiten luego (...) por la experiencia que se tiene de las grandes crueldades y excesivos trabajos..." (40).

El antiguo principio de la libertad de los naturales vuelve a ser invocado para fundar la ilegalidad de las encomiendas. La Corona envía a Méjico la Segunda Audiencia para rectificar los errores anteriores. Se piensa en una organización de señoríos, parecida a la antigua y tradicional de la metrópoli. En definitiva, se quieren quitar las encomiendas (41).

Pero más tarde volverá a prevalecer la tesis contraria, y así se sucederán las órdenes y contraórdenes. Por los años 40 las encomiendas estaban extendidas por los territorios españoles. Parecía haberse fracasado en la práctica, pero había muchos defensores de los indios y, entre ellos, consejeros de la Corona.

El tema de las conquistas

Es también un tema polémico que permite estudiar el contraste entre utopía y realidad. No entrará hasta pasado un tiempo en las leyes pues en un principio nadie se

cuestiona su licitud, dándose por válida en función de la donación pontificia. Estas "entradas", como se les llamaba, en buen derecho, deben hacerse para extender la fe y con una conducta moral recta. Como se daba por hecha su licitud no hay órdenes expresas de conquista salvo la de atacar a los caribes (1503 y 1524) que por su rebeldía y fiereza se habían hecho enemigos de la humanidad. Aparte de éstas no se ordenó ninguna otra. A partir de las Leyes de Burgos se condiciona la validez al previo Requerimiento y se insiste en la preferencia de la evangelización pacífica. Ante el escándalo provocado por la conquista de Méjico por Hernán Cortés, la Corona reacciona para evitar que esta acción se tome como precedente .

A partir de 1526 se promulgaron ordenanzas reguladoras de las conquistas. Esto significa que legalmente se acepta la conquista pero se regula. Las Ordenanzas de Granada de ese mismo año sobre el buen tratamiento de los indios, fueron un gran avance, aunque no el ideal pretendido por los dominicos. Por una parte, se intentaba justificar la conquista ante la necesidad apremiante de oro de España metida en continuas guerras y, por otra, salvar la conciencia. Por ello, las conquistas se regulaban, en última instancia, por las leyes morales (42).

De todas maneras, a pesar del esfuerzo porque prevaleciese el ideal moral, la realidad fue muy otra. Se multiplicaron las conquistas. De ahí el aumento del criticismo.

A pesar de la inspiración ética que tenían las leyes, (que pone de relieve la buena intención de la Corona), casi ninguna llegó a ponerse en práctica por diversas circunstancias. Aparentemente quedaba más claro el éxito de Cortés, que actuó por su cuenta. Como por otra parte las arcas reales estaban muy necesitadas, se justificaba para muchos el aprovecharse de los bienes y de las personas de los indios. No obstante, se ve claro el interés de la Corona por evitar maltratos y abusos.

No hay orden de conquista por parte de la Corona en los primeros momentos (los españoles iban simplemente a poblar). Después sí la habrá, como consecuencia del ataque de los indios y tomando como excusa la defensa. Entonces será cuando la Corona intente su encauzamiento y aún más, su evitación (a través del Requerimiento, eliminando consecuencias negativas, etc.) y, a partir de 1526, su regulación para hacerla compatible con los principios éticos. La Corona tuvo que hacer un gran esfuerzo para dictar leyes justas, sobre todo, teniendo en cuenta la distancia y la diversidad de informes, muchos de ellos contrarios, que llegaban.

Puesta en cuestión de las guerras de conquista.
(1530-1531): A partir de 1530 y 1531 encontramos dictámenes de teólogos juristas, franciscanos y dominicos que cuestionan la licitud de las guerras de conquista, pero se resuelven positivamente, basándose en el derecho del Papa a difundir la fe. Se puede apreciar esta tendencia en las dos series de dictámenes sobre las guerras de Nueva Galicia que contienen pareceres de Cristóbal Barrios, Julián Garcés, obispo de Tlascala, Juan de Zumárraga, obispo de Méjico y otros. Es interesante destacar el hecho de que muchos de ellos, franciscanos y dominicos, misioneros defensores de los indios, al principio de los años 30, aceptaran la licitud de las guerras de conquista pues nos permite apreciar mejor la originalidad de Vitoria. La opinión común, incluso la de misioneros defensores de los indios es la de aceptar que el Papa es Señor del orbe y se puede lícitamente conquistar bajo este título cuando los indios se oponen.

En resumen, las leyes más importantes que podemos considerar fuentes jurídicas para Vitoria fueron:

- Las Leyes de Indias de 1512 El Requerimiento que, a raíz de ellas se emite, será el título de guerra en lo sucesivo, hasta ser rebatido por F. de Vitoria.

- Las Ordenanzas de 1526 En ellas se observa que Carlos V ha tomado conciencia del problema. Si bien no prohíbe la conquista, la regula y desapruueba optando preferentemente

por la solución pacífica. En todo caso, sólo debe hacerse después de pronunciado el Requerimiento. Obliga a una restitución de los culpables a los inocentes y a que se les dé libertad.

Vitoria, en la relección De Indis, rebate por completo el Requerimiento. Su doctrina será decisiva para la elaboración, sólo tres años después de esta relección, de las Nuevas Leyes de 1542, exponente de la mentalidad que Vitoria y sus discípulos habían contribuido a crear en la Corte. Se pasará de una fundamentación teocrática del derecho, a una fundamentación en el derecho natural. Lo esencial de este paso es haber reparado en que el indio es hombre y de que sus derechos, como tal, no disminuyen por ser infiel. Si es hombre, es, por tanto, ciudadano (43). Se habla del ciudadano universal (44). Dejaremos para más adelante el estudio de estas Nuevas Leyes de Indias, pues son, más que fuente, fruto de las ideas de Vitoria.

2.4 Utopía y realidad.

La Corona ha demostrado buena voluntad o, al menos, no tan mala como nos la suele presentar la leyenda negra.

Sinceramente se quiere, desde el principio, la conversión de los infieles a la fe y se legisla en pro de un trato justo y caritativo. No en vano está por medio la donación pontificia y los reyes son conscientes de sus obligaciones, no sólo por dicha donación, sino porque tienen presente el mandato evangélico de "id y predicad". Pero junto a este ideal, se mezclan otros muchos: el principal quizá, es el deseo de conseguir oro que las arcas reales, por otra parte, necesitaban, exhaustas como estaban por tantas guerras; el deseo de extender las posesiones creando un imperio universal y poderoso, etc. Compleja mezcla de intereses de las que el pueblo llano e intelectuales participaban: deseo de enriquecerse y aumentar el poder, y deseo, sincero, pero a veces equivocado en la práctica, de extender el evangelio y de defender los valores morales y religiosos (45). En definitiva: querer servir a "dos señores".

Por una parte, es sincero el celo reformador y apostólico que se desarrolla en muchos a finales del s. XV, lo cual explica también la firme decisión de convertir a los indios. De este celo participaban algunos conquistadores. Pero por otra parte, es también verdadero el deseo de enriquecerse que les movía. Según el relato de Bernal Díaz, se puede apreciar que había, incluso en las mismas personas, ambas motivaciones, a las que hay que añadir la de adquirir fama (46).

Es verdad que la Corona (la legislación, en general) actúa sometiéndose al dictado de la conciencia moral. Son numerosas las cartas a teólogos y juristas solicitando consejo. El hecho de cuestionarse su proceder, no persiguiendo sin más y sin escrúpulo intereses temporales, demuestra ya su buena voluntad. Hemos visto varias de las disposiciones reales antes de 1534. Predomina el deseo sincero de defensa del indio. Si a veces se permite la esclavitud o prácticas como la de marcar a los indios en las piernas, se debe, entre otras causas, a la diferente mentalidad de entonces, que aceptaba como buena la esclavitud de infieles, sobre todo si eran esclavos de guerra, y a los malos informes que llegaban a los reyes, tergiversando la realidad, calumniando a los indios y presentándoles como peores que fieras. No obstante, incluso en estos casos, hay continuas rectificaciones y añadidos suavizando el trato con la caridad.

Pero esto no excluye que en ocasiones pueda haber oscurecimiento de la inteligencia o mala fe. ¿Qué hay detrás del Requerimiento, buena voluntad o hipocresía?. Según los testimonios de Oviedo, en la interpretación de Gerbi, el Requerimiento era un acto provocador para suscitar una ofensa y, así, obtener causa justa de guerra, era una pura ficción cargada de hipocresía (47) Para otros, ya lo hemos visto, era una solución errónea pero justificable por la buena voluntad, dada la mentalidad de entonces (48).

Pero, dejando aparte los intereses subjetivos, difíciles de comprobar, hay otras causas del contraste utopía-realidad. Algo tiene que ocurrir cuando los mismos dominicos y franciscanos aprueban las encomiendas perpetuas para Nueva España en 1526 (si bien añadiendo cortapisas para hacerlas humanas y tolerables) (49). S. Zavala, en su obra La encomienda indiana demuestra cómo el Estado o los Reyes españoles intervienen cada vez más en la reglamentación de las encomiendas a la vista de que no las pueden suprimir. Son razones concretas y prácticas que la generalidad de la ley no puede preveer: los levantamientos de encomenderos, intereses, dificultades en la evangelización, etc. Siempre parece la realidad rechazar el cumplimiento de la utopía.

Por otra parte, muchas leyes justas no se ponían en práctica porque el alejamiento de la Corte permitía a los encomenderos o funcionarios reales realizar sin temor las mayores injusticias (50). Otras veces, la realidad hacía imposible su cumplimiento porque no estaba preparada para ello (simple desajuste temporal) resultándose más males que bienes.

Otras leyes no se adecuaron a la realidad no por intereses ajenos sino simplemente porque eran irrealizables en sí mismas, utópicas (U.I): porque no partían de la realidad ni podían, por ello, acomodarse a ella. Eran injustas. Es el caso del Requerimiento: Procedimiento jurídico perfectamente

legal y perfectamente injusto por desconocer la realidad indiana. La utopía (U.I), en este caso, surge al querer uniformar la realidad, reduciéndola a las categorías del mundo civilizado y cristiano de entonces. Tiende, no a transformar la sociedad sino a conservar y absolutizar un orden social caduco y relativo.

Al hilo de los hechos surgen las siguientes reflexiones: La historia está plagada de contradicciones. Observamos continuamente el choque entre la utopía y la realidad. Es fácil dictar leyes en teoría, cuando la razón, al margen de las circunstancias concretas, de las limitaciones y contingencias que éstas imponen, de la presión de sentimientos y pasiones, campa libre por el mundo de la necesidad, de la claridad y exactitud. Lo difícil, y ahí está el arte del jurista y del político, es encarnar la idea en la materia, relativizar lo absoluto, concretar lo abstracto. Esta labor, artística, sólo se consigue a golpes pacientes de cincel, desechando bocetos que se hacen inservibles, o arruinando, incluso, obras a causa de golpes excesivamente precipitados y bruscos. Las contradicciones de la historia son las contradicciones que el individuo experimenta cada día al sentir el choque entre el ser y el deber ser, la lucha entre la carne y el espíritu. No hay, por tanto, que escandalizarse. Apliquemos el método de la comprensión, siguiendo a Dilthey. Comprenderemos las razones que puede haber para, en el mismo día, dictar leyes en defensa de los indios y permitir que

sean marcados en las piernas, como si fueran animales. Comprenderemos las razones por las cuales leyes perfectamente justas no se cumplían... Comprenderemos, pero, tengamos en cuenta que comprensión no significa justificación.

Como conclusión de lo que llevamos expuesto hemos de decir:

19.- La Corona y la Legislación en general ha demostrado buena voluntad en la elaboración de las leyes. Tiene presentes los principios morales e intenta adecuarse a ellos "para seguridad de su conciencia"; para ello consulta a expertos con el fin de salir de dudas. Con todo, esto no excluye que en ocasiones pueda actuar con ideales menos nobles debido a la complejidad de intereses que le mueven.

20.- Estas leyes, elaboradas la mayoría de las veces con buena intención, no se llevan a la práctica, al menos en su totalidad, por la negligencia o la positiva negación de muchos españoles a hacerlo, al chocar con sus intereses.

30.- Otras veces las leyes no se cumplen por ser ideales y utópicas absolutamente hablando (U.I), elaboradas al margen de la realidad concreta a la que van dirigidas (sin tener en cuenta la condición de los indios, sus

características culturales o psicológicas). Por ejemplo, el Requerimiento.

49.- Para justificar su conducta, muchos españoles escriben a la Corte tergiversando los hechos. Esta confusa información que recibirá la Corona explica su indecisión al promulgar sucesivas órdenes y contraórdenes.

50.- A pesar de no cumplirse y de chocar con innumerales obstáculos para ello, se aprecia una progresiva toma de conciencia y defensa de los derechos de los indios. Es esto lo que demuestra la progresiva y lenta realización de la utopía.

60.- En este confuso ambiente de hechos y leyes se mueve Vitoria. Sopesará unos y otros y emitirá su solución: una nueva y original utopía realizable.

NOTAS A "FUENTES JURIDICAS Y POLITICAS"

(1).- "Por la autoridad de Dios omnipotente concedida a San Pedro y del Vicariato de Jesucristo que ejercemos en la tierra, con todos los dominios de las mismas, con ciudades, fortalezas, lugares y villas y los derechos y jurisdicciones y todas sus pertenencias, a vos y a vuestros herederos (...) perpetuamente, por la autoridad apostólica (...) donamos, concedemos y asignamos (...) y además, os mandamos, en virtud de santa obediencia (...) que a las tierras e islas citadas, varones probos y temerosos de Dios, doctos, peritos y expertos para instruir a los residentes y habitantes citados en la Fe católica e inculcarles buenas costumbres, debéis destinar, poniendo en lo dicho toda la diligencia debida". Anuario de Historia del Derecho Español, 1958, pp. 799 ss.

(2).- LAS CASAS, B: Historia de las Indias. Lib. I, c. CII. (BAE, 95, 283 b).

(3).- Colección de Documentos inéditos para la Formación Social de Hispanoamérica (en adelante, CDFS). Ed. de R. KONETZKE. Madrid, CSIC, 1953. vol. 1 (1493-1592), p. 2.

(4).- KONETZKE, R: CDFS, vol I, pp. 2, 3.

(5).- LAS CASAS, B: Historia de las Indias. Lib. I, c. CLVI. (BAE, 110, 72).

(6).- Carta de BISHKO a L. HANKE, 15-12-69. Citado en L. HANKE: La humanidad es Una, Méjico, F.C.E., 1985, p. 28.

(7).- Carta de los RR. CC. a Pedro Torres. Introducción a la Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de Ultramar (en adelante, CDIU). 2ª serie publicada por la Real Academia de la Historia. Tomo nº 5, I: De los documentos legislativos. Recogidos por Antonio M^a Fabié. Madrid, 1890, p. XXII; KONETZKE: CDFS, vol. I, p. 4.

(8).- CDIU: tomo 5, I, p. 110.

(9).- Cedulario cubano, (CDIH), vol. I, p. 85; CDFS, vol. I, p. 16.

(10).- Cedulario Cubano, (CDIH), vol. I, pp. 49-52; CDFS, vol. I, p. 14.

(11).- Las Casas incluye la cláusula del testamento en Carta al Consejo de Indias del 20-1-1531. (BAE, 110, 50). Se puede ver también en CDIU: tomo 5, I, p. 92 y en VASCO DE PUGA: Provisiones, cédulas, instrucciones de S. M. ordenanzas de difuntos y audiencias para la breve expedición de los negocios y administración de justicia y gobernación de esta Nueva España y para el buen tratamiento de los indios, desde el año 1525, hasta el presente del 65. Obra impresa en Méjico por Pedro Ocharte en 1563. Ed. facsímil. Col. de incunables americanos, vol III. Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1945. fol. 5.

(12).- Cedulario cubano: pp. 141 156. CDFS, vol. I, p. 18.

- (13).- Cedulario Cubano: p. 168.
- (14).- Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias. Mandadas imprimir y publicar por Carlos II. Madrid, 1792. Edición del Consejo de la Hispanidad. Madrid, 1943. vol. 2, p. 201.
- (15).- CDIU: vol. V, p. XV. CDFS: vol. I, p. 1.
- (16).- Instrucciones reales a Nicolás de Ovando. Granada, 16-9-1501 en CDFS: vol. I, pp. 4-6.
- (17).- Cedulario Cubano: pp. 49-52. CDFS: vol. I, p. 16.
- (18).- CDIU: vol. V, I, p. 195.
- (19).- CDIU: vol. V, I, pp. 242, 243.
- (20).- CDIU: vol. V, I, p. 243.
- (21).- CDIU: vol. V, I, pp. 249, 250.
- (22).- CDIU: vol. XX: Gobernación espiritual y temporal de las Indias, recopilación de Angel Altolaquirre, pp. 107, 108.
- (23).- Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias: vol. 2, p. 190.
- (24).- Cedulario Cubano: pp. 269-274.
- (25).- Cedulario Cubano: pp. 359, 360. CDFS: vol. I, 28.
- (26).- Cedulario Cubano: p. 411.
- (27).- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de América y Oceanía (en adelante: CDIA), vol. XXXII, pp. 375, 376.
- (28).- Mensajera del Provincial de los dominicos en reprehensión de los de dicha Orden que están en las Indias 16 de marzo de 1512. Cedulario Cubano: pp. 443-447. (Véase Fuentes testimoniales. Testimonios de misioneros. Nota 4).
- (29).- LAS CASAS, B: Historia de las Indias, lib. III, cap. LVII. (BAE, 96, 308).
- (30).- En 1516 Oviedo le preguntaba al Dr. Palacios Rubios (considerado indiófilo incluso por Las Casas) si la conciencia de los cristianos podía quedar tranquila una vez lanzado el Requerimiento. Recibió de él respuesta afirmativa, acompañada de risas cínicas; pero -dice Oviedo- "mucho más me pudiera yo reyr dél y de sus letras (...) si pensaba que lo que dice aquél Requerimiento lo avían de entender los indios" (Historia, XXIX, 7). Habiendo tomado parte en una escaramuza y leído el Requerimiento a los indios, le dijo a Pedrarias Dávila, jefe de la expedición: "Señor, parésceme que estos indios no quieren escuchar la

teología deste Requerimiento, ni vos tenéis quien se lo dé a entender. Mande vuestra merced guardalle hasta que tengamos algún indio destos en una jaula, para que despacio lo aprenda, e el Señor Obispo se lo dé a entender". Tras lo cual le dio el papel del Requerimiento, "y él lo tomó, con mucha risa dél e de todos los me oyeron" (Historia, XXIX, 7).

(31).- ZAVALA, Silvio: "Las doctrinas de Palacios Rubios y Matías de Paz", en Memoria del Colegio Nacional, México, VI (1952), p. 159; PORRAS BARRENECHEA, R.: "El pensamiento de Vitoria en el Perú", en Mercurio Peruano, oct. de 1946, p. 475; MENENDEZ PIDAL, M.: Los españoles en la historia, B.A.-México, 1951, pp. 23-24; MADARIAGA, S.: Cuadro histórico de las Indias, B.A., 1950, pp. 43, 44 y 919. Citas tomadas en GERBI, A.: La naturaleza de las Indias Nuevas (libro citado)

(32).- RAMOS, Demetrio: "El Hecho de la Conquista Americana". En La Etica en la conquista de América (CHP, 25, 45-46).

(33).- Vease supra nota 27.

(34).- Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias, p. 195.

(35).- CDFS: vol. I, pp. 74-76.

(36).- Carta de Hernán Cortés al rey (12-X-1524): Colección de documentos para la historia de Méjico. Ed. de GARCIA ICAZBALCETA. Méjico, Librería de J.M. Andrade, 1850- 1866. Ed. Porrúa, 1971. 2 vols. Vol. I, pp. 470 ss.

(37).- Acta del licenciado Marcos del Aguilar. En GARCIA ICAZBALCETA: Colección de documentos para la historia de Méjico, vol. II, p. 547.

(38).- ZAVALA, Silvio: La encomienda indiana. Madrid, 1935. pp. 51, 52.

(39).- VASCO DE PUGA.- Provisiones, cédulas, Instrucciones de S. M., fol. 7 ss.; DIEGO ENCINAS: Cedulario Indiano, vol II, p. 187. Provisión de 1528.

(40).- Versión de Bartolomé de las Casas: Octavo Remedio, razón XIX (BAE, 110, p. 115).

(41).- DIEGO ENCINAS: Cedulario Indiano vol. III, 17. Instrucción Segunda Audiencia, 1530.

(42).- El deseo del rey de descargar la conciencia es patente desde el momento en que nombra su confesor a G^a Loaysa, ex general de los dominicos y presidente del Consejo de Indias. Como dominico, G^a Loaysa participaba de la tesis de sus hermanos sobre la oposición a las conquistas, esclavitud, encomiendas, etc.

(43).- Utilizamos este término en el sentido general de individuo con derechos y deberes.

(44).- Ponencia de LUCIANO PERENA pronunciada el 9-5-89 en el Seminario La Iglesia y el racismo. Polémica en clave 92, organizado por la Cátedra V Centenario. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de CC. Políticas y sociología. Instituto León XIII.

(45).- Son los misioneros quienes tienen más claro su objetivo: la evangelización (aunque no todos). Por ello su mente está más expedita para comprender los medios más adecuados para lograrlo, sin intereses perturbadores que la oscurezcan. Por ello también, se sienten liberados de compromisos políticos o del formulismo legal anquilosado. Son revolucionarios y utópicos (U.IIa). Varios autores han destacado este enfrentamiento entre legalismo y teología: Carro, Chacón y Calvo y Dussel, entre otros. Personalmente no considero que el enfrentamiento sea absoluto. Hay muchas líneas de actuación comunes, lo que pasa que la utopía misionera es más pura, sin mezcla de tantos intereses materiales a los que el Estado, lógicamente, se ve sometido.

(46).- La conducta del propio Las Casas nos puede servir de modelo para apreciar la actitud de los españoles. Nos cuenta en su Historia de las Indias cómo se lanzó a convertir a los indios y, al mismo tiempo, nos dice que obtuvo esclavos para ponerlos a trabajar en las minas y tierras que poseía. Al año siguiente del sermón de Montesinos participó en la conquista de Cuba y recibió como recompensa, además de tierras, una encomienda. Un fraile dominico le negó los sacramentos por tener esclavos, lo cual le molestó pero no le convenció. Poco después, ese mismo año, a través de F. Pedro de Córdoba, se convirtió, renunció a la encomienda y a partir de entonces dedicaría su vida a proteger a los indios.

(47).- "La crítica de Oviedo, contrapunteada por las risotadas del Dr. Palacios Rubios (¡un indiófilo!) expresa el choque del realista sentido común con la fórmula legalista y diplomática, de la ruda simplicitas americana con el complicado racionalismo europeo" (GERBI, A.: La naturaleza de las Indias Nuevas (libro citado) pp. 404,405)

(48).- Vease nota 31.

(49).- Véase nota 38.

(50).- "Y abran en ese Real Consejo los ojos y miren por Dios y tengan por cierto que no es acá más temido ni obedecido el rey, ni se pretende más su servicio que el del turco. Y si cédulas e provisiones de su Majestad acá vienen, nunca parecen sino aquellos que son conformes a sus propios intereses". - LAS CASAS, B. (BAE, 110, 63 b).

Capítulo 3: FUENTES TEORICAS E INTELECTUALES

En este apartado vamos a analizar el papel de los intelectuales en la formación de la conciencia crítica de Francisco de Vitoria. Aludiremos fundamentalmente a las fuentes citadas por Vitoria en sus Relecciones, de las cuales tuvo conocimiento directo o indirecto. Repararemos también en otros pensadores que, sin ser citados por él, es altamente probable que conociera y pueden, por consiguiente, considerarse también fuentes de su pensamiento. Antes de pasar a hacer la relación de autores que nuestro pensador cita en sus relecciones conviene valorarlos críticamente para ver hasta qué punto son fuentes de primera o segunda mano. Distinguimos también los tipos de fuentes en orden al sistema de ideas que profesan: teoría teocrática, nominalismo y tomismo.

3.1.- Valoración crítica de las fuentes citadas por Vitoria.

Luciano Pereña, en la Introducción a la relección De Indis nos presenta las conclusiones de su pormenorizado y completo estudio de las fuentes que Vitoria cita en dicha Relección. A la detallada lista que nos ofrece remitimos (1), limitándonos a recoger en síntesis estas conclusiones.

Según Pereña, "la mayoría de las citas son simples referencias al autor y a su obra; algunas son imprecisas e inexactas; pocas veces se hace el resumen del autor citado, rara vez la cita es comentada y muy pocas veces se discute. Las fuentes teológicas y jurídicas se complementan e influyen de manera especial" (2). Una muestra de la inexactitud de las referencias la encontramos, por ejemplo, en la nota 118 de la edición crítica de *De Indis* del C.H.P., 5: donde Vitoria cita a Torquemada, debería citar a Rafael de Pornaxio.

En opinión del citado investigador, no hay que dejarse engañar por la abundancia de citas que Vitoria nos presenta. No significan que tuviera de hecho conocimiento de los libros y autores a los que hace referencia.

Selecciona tres fuentes principales entre las fuentes teológicas: Sto. Tomás, Cayetano y Silvestre Prierias. Las dos primeras le aportan el arsenal de principios en que se basa toda su doctrina, la tercera es fuente metodológica: es la fuente donde Vitoria recoge la tradición teológica y jurídica medieval. La *Summa Silvestrina*, a modo de diccionario enciclopédico, va exponiendo diversas opiniones y soluciones a distintos problemas, como se puede apreciar muy bien en la nota 103 de la relección *De Indis* de la citada edición. La mayoría de las citas bibliográficas están tomadas de dicha *Summa*.

En el terreno jurídico, que examina Vitoria con detenimiento, como si estuviera empeñado en fundamentar jurídicamente su tesis, las fuentes más importantes son Conrad Summenhart y la Summa Iuris de San Raimundo de Peñafort que, al igual de la Summa Silvestrina, le sirven para acceder a los textos y citas de derecho canónico. Respecto al derecho romano, la mayoría de las citas del Codex, Instituciones y Digesto son también inexactas. Nada nuevo aportan a la elaboración de su tesis sobre el problema indiano, salvo el texto de la 1ª ley de las Instituciones.

La mayoría de las citas de glosadores y sumistas son también de segunda mano, salvo algunas de Inocencio IV y de el Hostiense.

Por último, del filósofo tan citado, Aristóteles, tiene también un conocimiento secundario, a través de Sto. Tomás.

Centrándonos en las auténticas fuentes, Sto. Tomás y Cayetano, diremos que la fuente primigenia es aquél, siendo éste el puente por el que accede a ella.

3.2.- Clasificación de las fuentes en función de los Sistemas de ideas existentes en el tiempo de Vitoria.

Francisco de Vitoria es un hombre abierto. Ni se cierra a la tradición, arrastrado por un afán innovador, ni a las ideas modernas, por apego al pasado. No rechaza ningún tipo de fuentes de antemano; de todas sabe sacar provecho y rechazar lo que considera inútil y equivocado. Ello se debe, en parte, a su personalidad, en parte, a la educación recibida en la Universidad de París, sede de todas las ideas modernas renacentistas que soplaban entonces por Europa. En los años en que Vitoria va a estudiar allí (1509 o 1510) era el lugar de encuentro de escuelas e ideas: nominalismo, humanismo renacentista y tomismo, sin olvidar el conjunto de ideas tradicionales que constituían el pensamiento comúnmente aceptado, no sólo por el pueblo, sino por gran parte de los teólogos y juristas y que podríamos llamar, generalizando, "teoría teocrática". Podemos clasificar estas diversas fuentes distinguiendo tres tendencias:

a) Absorción de lo sobrenatural en lo natural o separación radical de ambos. (Nominalismo, humanismo renacentista).

b) Absorción de lo natural en lo sobrenatural (Teoría teocrática).

c) Distinción y complementación de lo natural y lo sobrenatural. (Tomismo).

Las dos corrientes que triunfan en España son la "b" y la "c". El nominalismo apenas tendrá resonancia en nuestra patria. La teocracia contará, en cambio, con importantes defensores como Palacios Rubios, Matías de Paz, Sepúlveda, etc. El nominalismo triunfará, fundamentalmente, en Francia y la teocracia en Italia. Por las circunstancias históricas, entre otras causas, es explicable que sea así.

Vitoria tiene conciencia de estas mismas corrientes. En la universidad de París ha bebido en directo el nominalismo y de su formación tomista se encargó fundamentalmente Crockaert, que impuso la Summa Theologica como texto en sustitución a las Sentencias de Pedro Lombardo, innovación que nuestro pensador impondrá en Salamanca al hacerse cargo de su cátedra. La prueba de que le han servido de fuentes nos la da él mismo en la Relección De Potestate Ecclesiae:

"Porque algunos hay que con tanto empeño y fervor defienden al Papa que creen que los reyes y demás príncipes temporales no son sino vicarios y legados del Sumo Pontífice y como ministros de su poder, y que toda la potestad temporal se deriva del sumo Pontífice. Otros, por el contrario, tanto eximen a los príncipes de la potestad eclesiástica, que casi no dejan nada a esta potestad y quieren que todas las causas, hasta las espirituales, se lleven y terminen ante un tribunal civil.

Nosotros, en cambio, colocándonos en posición intermedia y mitigando ambas potestades, respondemos con varias tesis a la cuestión propuesta." (3)

Analícemos primero aquellas fuentes de influjo negativo en Vitoria, es decir, aquellas ante las que adopta una postura crítica. Fundamentalmente nos referimos a los principios e ideas que giran en torno a la teoría teocrática del poder. Las consideramos fuentes, no porque el pensamiento de nuestro autor fluya directamente de ellas, sino indirectamente, en cuanto que le sirven de acicate para reaccionar e innovar. Lo valioso de Vitoria surge, en parte, de la oposición a estas fuentes. Ahora bien, no se daría esta oposición si no hubiese bebido y asimilado hasta saciarse, de aquellas otras fuentes que configurarían su pensamiento: las fuentes tomistas. Unas y otras, en diferente sentido, conviene exponer, pues sin ellas el pensamiento del autor no se entendería.

a).- Absorción de lo sobrenatural en lo natural.
Nominalismo.

La Universidad de París era entonces la sede del nominalismo. Se defendía, fundamentalmente, en la escuela de Monteagudo que mantenía buenas relaciones con la de Santiago donde residían los dominicos y, entre ellos, Vitoria. Se

practicaba un nominalismo moderado, destacando por su apertura, sin estar adscritos al tomismo, como los dominicos, ni a Scoto, como los franciscanos, por espíritu de cuerpo. Esta tendencia ecléctica influyó en Vitoria y en la Escuela de Salamanca, donde se enseñaba tanto a Scoto como a Durando. Como hacían los nominalistas, Vitoria leía mucho, tanto antiguo como moderno.

Otra característica de la escuela de Monteagudo era la tendencia positiva, nada metafísica y claramente moralista y práctica. Mair, uno de los maestros más importantes, es el primero en usar la expresión "teología positiva" en contraposición a "teología escolástica". Esta misma tendencia se observa en Vitoria, inclinado hacia problemas concretos y actuales. De ahí el interés que ofrecían sus clases de teología que siempre concluían en soluciones a problemas del momento. Sus teorías se enmarcan en un lugar y tiempo determinados, por lo que no se puede decir que sean utópicas (U.I)(4).

Sin duda, en esta tendencia vitoriana influyeron los nominalistas, pero, dice García Villoslada que aunque nuestro pensador no hubiera ido a París, habría tenido esta orientación moralista y práctica porque, además de llevarlo en la sangre, eran los aires que soplaban del Renacimiento en el que se habían despertado los estudios jurídicos,

políticos y éticos y la pura metafísica iba pasando a segundo plano (5).

Las causas de esta tendencia moralista, positiva y práctica que se observa en general son varias:

- Evolución política de los Estados que provoca un auge del estudio del Derecho.

- Transformación económica que trae consigo mil problemas morales concretos.

- Humanismo renacentista, que supone una exaltación de los valores individuales y psicológicos.

- Y la propia escuela nominalista, con sus tendencias críticas, positivas e individuales.

La Universidad de París se convierte en un consultorio de problemas morales. Las publicaciones sobre estos temas aumentan a partir del s. XVI. El mismo Vitoria ayudó a Crockaert en la publicación de la II II de Sto. Tomás.

Pero Vitoria también critica el nominalismo, en especial, la tendencia a enzarzarse en disputas dialécticas inacabables, puramente formales. Su razonamiento, por el contrario, es sobrio y claro, y debidamente contrapesado con argumentos de autoridad, Sagrada Escritura, Santos Padres y teólogos.

Con todo, la crítica mayor es la dirigida contra uno de sus principios: la distinción radical de lo natural y lo sobrenatural y la tendencia a minusvalorar esto último. Esto se puede apreciar, sobre todo, en los nominalistas más extremos como Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, en referencia a los poderes espiritual y temporal. Vitoria apenas los cita pero en las relecciones De potestate Ecclesiae y De potestate Papae et Concilii hay una clara crítica a sus teorías en lo que vienen a minar el poder espiritual.

No vamos a entrar en el tema tan complejo de la disputa entre ambos poderes, simplemente vamos a indicar algunos puntos que nos permitan comprender mejor la postura de Vitoria.

En el s. XIII se desencadena el conflicto que se había estado gestando siglos atrás entre el Papado y el Imperio. Estalla la lucha entre Bonifacio VIII y Felipe IV de Francia. En la Encíclica Unam Sanctam del 18-11-1302, Bonifacio VIII se revela como decidido defensor del poder universal del Papa en todos los órdenes, en lo espiritual y en lo temporal. Felipe IV, en cambio, no contento con defender sus derechos en lo temporal, se consideró también señor en lo espiritual: elegía obispos entre sus palaciegos, etc. La contienda se recrudece. Los reyes se rodean de teólogos e intelectuales que apoyan sus pretensiones. Entre éstos sobresalen Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham.

Marsilio de Padua.

Escribe el Defensor Pacis para defender a Luis de Baviera frente a Juan XXII. Niega que el Papa tenga ningún poder sobre los príncipes y emperadores. Tampoco sobre la Iglesia, a no ser que sea delegado por el Concilio. Llega a anular prácticamente el poder espiritual del Papa, reduciéndole al poder temporal del Emperador.

Marsilio de Padua parte de una concepción democrática del poder aplicada a la Iglesia a la que concibe como una sociedad natural, unitaria con el Estado, donde el poder reside en el pueblo y los gobernantes son simples instrumentos de la voluntad popular. El conciliarismo tiene en estas ideas su base. El poder del Papa no es de derecho divino sino humano subordinado al poder civil. Con ello pretende restaurar en su pureza la idea aristotélica del Estado como sociedad perfecta, independiente de todo otro poder, inclusive el espiritual.

A pesar de estas ideas democráticas, Marsilio de Padua coloca todos los poderes de la sociedad civil en el Emperador, a quien considera cabeza de todos los pueblos (como en el pueblo romano). De este modo, incoherentemente, llega a adoptar una actitud claramente imperialista (quizá por servilismo hacia el emperador Luis de Baviera), subordinando todos los poderes, temporales y espirituales al del Empera-

Guillermo de Ockham.

La teoría de la doble verdad le lleva a considerar como totalmente independientes la sociedad civil y la espiritual. Una crítica que recogemos de Vitoria en De potestate Ecclesiae a Ockham y Gerson tiene que ver con este punto: "Debe evitarse, sin embargo, el error de Ockham y Gerson, que consiste en decir que el Papa no puede castigar con pena de excomunión todos los pecados, como los que son contra la ley natural, sino sólo aquéllos que van directamente contra el Evangelio." (Ed. de Urdánoz, p. 316)

Sin negar la institución divina del poder del Papa, trata de ponerle límites. Esto deben hacerlo, según él, los teólogos, cuya autoridad, reunidos en Concilio, es superior a la del Papa. Con ello se coloca entre los principales iniciadores del movimiento conciliarista. El conciliarismo es el tema de la relección De potestate Papae et Concilii En ella menciona Vitoria a Ockham, y Gerson criticando sus teorías, juzgando las del segundo como "veneno" (Ed. de Urdánoz, p. 452) y considerando las de ambos como opuestas a la autoridad de los Pontífices (Ed. de Urdánoz, p. 483). Aunque a veces parece dudar, Vitoria se opone al conciliarismo, si bien, en línea de la corriente reformista de los conciliaristas, urge la reforma de la Iglesia y los remedios para impedir abusos. Para ello manifiesta la conveniencia de un concilio que tuviera fuerza "moral" para

obligar al Papa (7). Esto es lo que Vitoria toma del nominalismo, en lo que coincide también con el sincero afán renovador del humanismo renacentista.

Los maestros nominalistas que más influyeron en él fueron Mair y Almain, ambos moderados, a quienes, además de estimar, refutaré. Nos detenemos en ellos porque tocan cuestiones de más directa relación con el problema indiano, que es el que nos ocupa.

Mair

Con toda seguridad leyó a Mair, a quien cita en sus Lecciones, y muy probablemente su libro sobre las Islas de Occidente, cuya 2ª edición fue en 1519, estando en París Vitoria. Pero seguramente no recordaba haberlo leído cuando pronunció sus relecciones De Indis pues allí dice que no ha encontrado nada escrito sobre esta materia (De Indis, II. Fin). De hecho no aparece citado.

Los parecidos entre Mair y Vitoria son los siguientes:

- Negación del poder universal del emperador y Papa y negación del poder temporal de éste.
- Afirmación del verdadero dominio de los gentiles.
- Afirmación del poder regulador y ordenador del Papa,

reconocido entre los príncipes cristianos, para encomendar a una potencia, con exclusión de otras, la protección de las misiones.

Las diferencias son las siguientes:

- Vitoria niega el derecho de ocupación y conquista para apoyar al misionero por la simple previsión de la oposición de los indios. Sólo lo acepta si, de hecho, impiden la predicación.

- Vitoria niega el derecho de conquista por barbarie. Niega el derecho a esclavizar y acepta el protectorado.

Es significativo que Sepúlveda cite a Mair en su apoyo, afirmando la coincidencia de su pensamiento:

"Congruit etiam mecum Ioannis Scoti doctrina... et Ioannis Maioris, IV Sententiarum dist. 44, q. 3, qui hanc in barbaros (indiorum) expeditionem nominatim probat." (8)

Encontramos en Mair la contradicción de que un nominalista admite, con Scoto, el derecho de la Iglesia a compeler a la fe a los paganos, bautizar a los niños contra la voluntad de los padres y a deponer a los príncipes infieles que rehúsan convertirse. No contento con esto, admite como lícita la conquista e incluso la esclavitud a causa de su barbarie natural.

Así pues, en 1510, Mair afirmaba que el Papa no era señor temporal del universo (tampoco lo era el Emperador), pero podía conferir a los príncipes cristianos la misión de conquistar por las armas los países infieles.

Es evidente que estas ideas (de un filósofo moderno) no pudieron ser fuente directa del pensamiento de Vitoria. Nos prueban, por otra parte, hasta qué punto estaban extendidas las ideas medievales y la confusión entre los planos sobrenatural y natural, pues hasta un nominalista las adopta.

Santiago Almain

Discípulo de Mair, es un nominalista moderado que coincide en muchos puntos con Sto. Tomás. Quizá el mayor punto de disensión con el tomismo fue la defensa del conciliarismo que le llevó a oponerse a Cayetano, contra quien escribe, en nombre de la universidad de París. Pero, dejando de lado este tema, vamos a centrarnos en aquellos puntos que tienen relación con los infieles.

Afirma el origen natural de la potestad civil y por eso la concede a los infieles. La potestad eclesiástica es sobrenatural y sólo Dios la pudo instituir. Niega el poder universal del Papa y del Emperador y el temporal del Papa. Por ello, niega que la potestad eclesiástica pueda castigar

a los infieles por los pecados contra la ley natural. Su poder se extiende sólo a los bautizados. Se apoya, para ello, en las palabras de S. Pablo, tan utilizadas como argumento por Vitoria y otros: "Quid enim ad nos de his qui foris sunt iudicare?". (I Cor., 5, 12)

A pesar de lo dicho, concede Almain que el Papa pueda deponer al Emperador o al Rey si se hace hereje o perseguidor de la Iglesia, pero nunca por su mal gobierno en las cosas temporales.

A pesar de no aludir directamente a la cuestión de las Indias, es indudable que se puede considerar a Almain como una de las fuentes más importantes del pensamiento de Vitoria. Este, crítico del nominalismo extremo, opuesto al tomismo, no se cierra a aceptar lo que puede compaginarse con él. Se sabe que Vitoria utilizó mucho los Moralia de Almain, publicados en 1510. De hecho, los cita en De Indis, para defender la tesis de que el pecado mortal no impide el dominio (9).

Humanismo renacentista.

Del Renacimiento aceptó la renovación del método científico y la importancia concedida a las buenas letras y a la cultura. Le influyó también el espíritu de renovación y crítica de los males de la sociedad, así como el interés por lo natural y por el hombre y la defensa de su dignidad.

Coincidió en París durante 5 años con Luis Vives. Este, en carta a Erasmo en 1527 le llamará "hombre de fama y confianza máximas entre los suyos (...), sumamente ejercitado en letras que aprendió ya desde niño; que te admira y te adora. Y siendo de ingenio profundísimo, no obstante su temperamento, es apacible y de gran mansedumbre." (10). Es claro el influjo de Erasmo quien había afirmado que todos los hombres eran iguales y que la servidumbre había sido superpuesta a la naturaleza. Juan Luis Vives afirmó que no hay nada que repela más al ánimo del hombre libre que la esclavitud.

Su simpatía hacia él se puede apreciar en la Junta de Valladolid en 1527 donde, aunque no apruebe alguna de sus afirmaciones, salva su intención. Sin duda aprendió también de este gran humanista en cuestiones de método, crítica y tendencia a lo positivo. Pero no obstante todo esto, su tomismo de base le impedía ser erasmista (11).

García Villoslada llama a Vitoria auténtico humanista en el sentido más pleno por ser restaurador de la teología y padre del derecho de gentes (12), a lo que añadiríamos que lo es, sobre todo, por ser un gran defensor del hombre.

Siguiendo a Beltrán de Heredia se puede apreciar su humanismo en tres aspectos:

- En la forma, como nos lo revela la opinión que de él tiene Vaseo. Sus amplias lecturas y el recurso a las fuentes originales, bíblicas y patrísticas, dan fe de ello.

- En el método, simplificándolo de las complicaciones dialécticas, haciendo de su doctrina algo vivo, práctico, operante. La teología vitoriana se adapta a las necesidades concretas, se humaniza, es realista.

- En el contenido, y sobre todo, en este sentido. Vitoria tomará de las nuevas ideas renacentistas la tendencia a divinizar al hombre pero - y en esto se diferencia de ellas - , sin apartarle de Dios, considerando con toda la tradición, y en comunión con el sentir de España que el hombre se humaniza plenamente sólo en relación con Dios.

Sabe armonizar perfectamente el plano natural y el sobrenatural. Rechaza el criterio naturalista, con su tendencia a las valoraciones positivas que empieza a dominarlo todo y que conduce a una exaltación absoluta del hombre y de todo lo natural.

Por todo esto, con razón dice de él el P. Guillermo Fraile: " Sin Francisco de Vitoria es imposible comprender el Renacimiento español" y " difícilmente se encontrará en su tiempo un teólogo escolástico más influido por el humanismo renacentista, así como no hay renacentista más sólidamente fundado en la teología racional." (13).

b) Absorción de lo natural en lo sobrenatural. Teoría teocrática.

Gran parte de las fuentes aludidas por Vitoria corresponden a pensadores pertenecientes a la teoría teocrática. Los iremos mencionando al hilo de sus ideas fundamentales. En síntesis, la base de esta teoría es la absorción de lo natural en lo sobrenatural (14).

Apoyándose en las doctrinas de San Agustín sobre la gracia, (doctrinas explicables en un momento concreto de lucha antipelagiana), el llamado pseudoagustinismo medieval minusvaloraba la naturaleza humana, considerando que la gracia era necesaria para toda obra buena. En el terreno jurídico y político se aceptaba la idea de que el Papa ostentaba el poder espiritual y temporal sobre todo el mundo. En definitiva, por no distinguir los órdenes natural y sobrenatural, y por absolutizar éste, aquél quedará práctica-

mente anulado o considerado como obstáculo.

Esta tendencia se va a revelar en ciertos problemas concretos. Recogemos, en síntesis, el pensamiento sobre estos problemas de algunos autores que cita Vitoria en las Relecciones. Sus citas nos permiten saber que, de hecho, son fuentes para Vitoria.

b.1.- Fuentes aludidas por Vitoria

Vamos a señalar algunas de las fuentes mencionadas por Vitoria en las Relecciones De Indis fundamentalmente, en relación con la respuesta que dan a determinados problemas centrales (15):

Soberanía universal del Papa.

Es a este aspecto político al que se suele aplicar la teoría teocrática en sentido estricto. Consiste en atribuir al Papa la soberanía universal, tanto espiritual como temporal. Tal soberanía la había proclamado en la Encíclica Unam Sanctam Bonifacio VIII. Toman el fundamento de esta teoría sus defensores en las palabras del Señor a San Pedro: "Yo te daré las llaves del Reino de los Cielos y cuanto atares ..." (Mt., 17-19). Por ello, no consideran perfecta la autoridad civil, ni legítima si está fuera de la Iglesia. Tampoco valoran la justicia y bondad de los infieles en to-

dos sus actos. El Papa tiene autoridad para deponer emperadores, reyes y príncipes. No hay, después de Cristo, otra sociedad, otro orden, otra autoridad que la que emana del mismo Cristo al instituir la Iglesia.

Hay que entender esto en la mentalidad de entonces. No existía la Iglesia y el Estado como entidades separadas. "Orbis christianum" e "Imperium romanum" eran una sola cosa. La sociedad y la historia no eran más que un instrumento para implantar el Reino de Cristo.

Esa es la idea -utopía (U.II)- , sin embargo la realidad está muy lejos de reflejar este reinado de Cristo. Desde la misma creación del Sacro Romano Imperio no cesaron las luchas entre el poder civil y espiritual.

Representantes de esta postura los encontramos a lo largo de toda la E. Media. Son los que integran el llamado "agustinismo político" (cuyo parentesco con San Agustín es sólo aparente): S. Pedro Damiano, San Bernardo, Hugo de San Víctor, etc. en los siglos XI y XII; en el s. XIII, los canonistas Enrique de Segusia, (El Hostiense) citado por todos los teólogos como autoridad máxima, y sus discípulos, Guido de Baisi (El Archidiácono), Sinnibaldo de Frieschi (después Inocencio IV), Duns Scoto..., y, por último, teólogos extremos, a los que Vitoria llama inconsistentes y cuyo conocimiento es indirecto, a través, seguramente, de compendios

como la Suma Silvestrina tales como Egidio Romano y Santiago de Viterbo (ss. XIII y XIV).

Hay que señalar también la doctrina de los Papas: Gregorio VII, Gregorio IX, Inocencio III, Inocencio IV, Bonifacio VIII, etc.

En el s. XIV encontramos a Agustín Triunfo de Ancona, Guillermo Durando, Nicolás Tudeschis, (el Panormitano) , Silvestre Prierias, Bártolo de Sassoferrato, Guillermo Durando, Richard Fitzralph (el Armacano), etc.; en el s. XV, San Antonino de Florencia; en el XVI, los españoles Palacios Rubios, Matías de Paz y Sepúlveda, a los cuales no citará nuestro autor, pero que, sin duda, conoce.

Veamos algunas de las alusiones que hace Vitoria a estas fuentes:

En la relección De indis, en el capítulo que demuestra la invalidez del 2º título de conquista: el poderío universal, temporal y espiritual del Papa, se refiere a Enrique Segusio, al Arzobispo de Florencia, Agustín de Ancona y Silvestre Prierias. A ellos nos remite, citando lugares concretos de sus obras:

"Ita tenet Hostiensis (in cap. quod super his, De voto) et Archiepiscopus (3ª parte, tit. 22, cap. 5) et Augustinus

Anconitatus. Idem tenet etiam Sylvester, qui multo etiam largius et benignius hanc potestatem tribuit Papae (in verbo fidelitas, 7, et in verbo Papa, 7, 10, 11 et 14, et in verbo legitimus, 4) (16).

Recogemos una síntesis que hace Vitoria del pensamiento de este último autor, seguida de la valoración que le merece:

"Dice verdaderas maravillas sobre este asunto, como que la potestad del Emperador y de todos los demás príncipes es subdelegada con relación al Papa y que depende toda ella del Papa, que Constantino donó las tierras al Papa en señal del reconocimiento del dominio temporal y que, en reciprocidad, el Papa donó a Constantino el imperio, en usufructo y compensación. Y aún más, que Constantino nada donó, sino que devolvió lo que había sido quitado al Papa. Y que si el Papa no ejerce jurisdicción temporal fuera de lo que constituye el patrimonio de la Iglesia, no es porque le falte esa potestad, sino para evitar el escándalo de los judíos y para fomentar de este modo la paz de los pueblos; y por este estilo sigue diciendo vaciedades y absurdos." (De Indis. CHP, 5, 44, 45)

Menciona También a Bártolo de Sassoferato, S. Ireneo e, incluso a Sto. Tomás, quien, aparentemente, ("videtur") favorece la tesis teocrática, si bien Vitoria aclara y pone en su sitio estas afirmaciones tomistas.

En definitiva, los argumentos, según Vitoria, que dan los defensores de la teoría para probarla se basan en la Sagrada Escritura: "Me ha sido dado todo poder en el Cielo y en la tierra", (Mt., 28, 18) luego, también le ha sido dado al Papa pues es Vicario de Cristo (17).

Conversión a la fuerza.

Es problema derivado de la anterior idea base: absorción de lo natural en lo sobrenatural. Levantará polémica en teólogos posteriores a Sto. Tomás y se recrudecerá en tiempos de Vitoria al aparecer el problema indiano.

Como defensores de esta postura Vitoria cita a Scoto (18), Paludano y Gabriel Biel (19), partidarios de bautizar a los niños, hijos de infieles, contra la voluntad de los padres, debido a la primacía del derecho divino sobre el natural. Cita también a Durando que, a pesar de ser fiel tomista, acepta la pérdida de derechos de los padres sobre sus hijos, no por ser infieles sino por ser esclavos.

Es importante destacar este tema y las soluciones dadas, porque es el punto de partida de la relección De Indis cuyo objeto, nos dice Vitoria en el Prólogo es responder a la cuestión de "si es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de los padres", tema que debía

ser candente entonces pues, dice Vitoria que lo tratan "todos los doctores" al comentar el cuarto libro de las Sentencias. Plantea el tema como polémico y afirma tajantemente que tal polémica ha surgido "por los bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios" (CHP, 5, 2). El contenido de la Relección después se desviará de este tema inicial hacia la cuestión del derecho con que los bárbaros han venido en poder de los españoles, pero interesa tener en cuenta que el punto de partida es éste, un problema teológico y no jurídico ni político. El hecho de que se pase de un campo al otro con tal naturalidad indica hasta qué punto estaban unidos en la mentalidad del s. XVI.

Por otra parte, el tema sólo tiene sentido desde un planteamiento antropológico y moral. Si se pregunta si es lícito es que hay duda; y si la hay es porque se sospecha, al menos, que los infieles son personas que tienen dignidad y libertad, lo cual lleva a plantearse si esta libertad debe ser respetada aún por encima de otros bienes superiores. Esta duda, resuelta negativamente en muchos de estos doctores, será afirmación rotunda en Vitoria, como lo había sido en Sto. Tomás.

Otra cuestión es la de la licitud de las guerras de conquista por motivo de la evangelización. Como defensores de ella cita a Enrique de Segusio (el Hostiense) y Scoto. En cambio, Silvestre Prierias y, sobre todo, Biel, a pesar de

admitir el Bautismo a la fuerza de los hijos de infieles, rechazan la violencia. Biel propone el arbitraje como medio de evitar las guerras. Esta idea del arbitraje está ya en Sto. Tomás y late en la teología escolástica. Por eso extraña que no saliera antes a la luz de modo explícito. Biel afirma que para que sea justa la guerra debe ser declarada por el Superior y debe ser hecha por causa grave, es decir, por "defensio", "correctio" o "recuperatio". Además se requiere buena intención. Se pregunta también si el Papa puede declarar la guerra en defensa de la fe y de la Iglesia a lo que responde que no. El Papa manda sólo en sus súbditos. No es lícita la guerra contra los infieles que nunca han recibido la fe (20).

Hay que tener en cuenta que el mundo de los infieles era muy reducido en los siglos XIV y XV. Sólo abarcaba a los sarracenos, judíos o a los que ocupaban tierras que habían sido de cristianos. Sólo de pasada se ocupan algunos de los infieles en general o de los infieles que no han oído nunca hablar de Dios. Algunos distinguen considerando a éstos últimos exentos de culpabilidad por ignorancia invencible, otros, en cambio, consideran ampliamente la infidelidad como pecado y como causa de guerra si hay negación a recibir la fe una vez expuesta. Dentro de los defensores de la teoría teocrática caben muchas posturas, incluso la de auténticos defensores de la paz.

Ausencia de dominio.

Como según los presupuestos teocráticos, los derechos naturales tienen su fundamento en los sobrenaturales, el hombre en pecado carece de derechos. No tiene dominio, ni sobre sí ni sobre las cosas inferiores. Esta postura, así, o con mayor flexibilidad aceptada, será la que defiendan Armacano, Wiclef, los pobres de Lyon o los valdenses, Conrado, Nicolás Tudeschis, Juan Andrés, etc. Estos son los citados por Vitoria en De Indis. Acude también a las Decretales, al Corpus Iuris Civilis, al Concilio de Constanza, etc. (De Indis. CHP, 5, 15, 21 ss.)

Vitoria argumentará en contra de estas teorías afirmando que la pérdida de dominio no es de derecho natural sino humano, que los infieles son legítimos dueños de sí mismos y de sus posesiones y que el hereje, aunque legalmente pueda ser confiscado en sus bienes, queda siempre dueño en el fuero de su conciencia. Se suma, con ello, a las doctrinas de Silvestre Prierias, Adriano y Cayetano.

Con todo, no todos los que defienden la teoría teocrática tienen las mismas ideas sobre la pérdida del dominio de infieles y otros pecadores. En España los teólogos, por lo general, admiten el dominio de los indios, o al menos distinguen entre dominio de propiedad y de jurisdicción, admitiendo aquél.

b.2.- Fuentes probables no aludidas por Vitoria. Pensadores españoles.

Pasamos a hablar ahora de teólogos y juristas españoles del s. XVI, defensores de la teoría teocrática, que tratan el tema en relación directa con el problema indiano, cosa que no ocurre con los anteriores. Los teólogos y juristas a quienes nos referimos son, fundamentalmente, los que aparecen en la célebre Junta de Burgos, en la que se elaborarán las Leyes de 1512. Destacan Palacios Rubios y Matías de Paz. Menos conocidos son Bernardo de Mesa, el Licenciado Gregorio, Miguel de Salamanca, Martín Fernández de Enciso, Juan de Quevedo, Miguel de Ulcurrúm, Fernando de Loaces, etc. Según Fernández de Enciso, redactor de la Leyes de Burgos junto con Alonso del Espinar, "todos los teólogos que allí se hallaron..." estaban de acuerdo con la donación pontificia y con la licitud de la guerra. Incluso los teólogos dominicos (21). Este hecho nos permite valorar más la labor innovadora de Vitoria, quien, a pesar de no citarlos y de las diferentes soluciones que aporta al problema de las Indias, seguramente los adoptó como fuente, por la cercanía, local y temporal y porque, sin duda, tendría conocimiento de sus ideas, aunque quizá no hubiese leído sus escritos. El hecho de no citarlos hace dudar a estudiosos del tema como Urdániz, quien recoge como prueba de ello y de la originalidad vitoriana una afirmación de Vitoria en De Indis: "Debe notarse que yo nada he visto escrito de esta cuestión ni he

asistido a ninguna disputa o consejo sobre esta materia."
(De tit. no leg. Fin. CHP, 5, 75)

En la Introducción a De Indis dice también algo que hace dudar respecto al conocimiento que tenía de los teólogos mencionados: "no sé con certeza que hayan sido llamados para discutir y definir este asunto teólogos que pudieran dignamente ser oídos sobre materia de tanta monta." (CHP, 5, 11)

Sin embargo, creemos que estos datos, por sí solos, no revelan la ausencia de conocimiento del problema indiano y de las teorías con él relacionadas. Nuestro pensador no sólo las conoce sino que las ha meditado: los dos primeros títulos de conquista que considera ilegítimos en De Indis consisten, precisamente, en los señalados en el Requerimiento. Es obligado que Vitoria tenga conocimiento de Palacios Rubios, y de los demás pues era escrupuloso en extremo a la hora de informarse bien antes de dar solución a un problema. El tema, por otra parte, era candente en la universidad y en los círculos intelectuales. Quizá la primera afirmación: "yo nada he visto escrito de esta cuestión..." se refiera sólo a la solución por él dada y no a los argumentos defendidos por otros teólogos como los que vamos a tratar ahora. Quizá con la segunda cita: "no sé con certeza que hayan sido llamados para discutir este asunto teólogos que pudieran dignamente ser oídos ..." quiera decir que

teólogos, como Matías de Paz, por ejemplo, no le parecen "dignos de ser oídos"... La duda está ahí.

Palacios Rubios

Destaca, sobre todo, por su papel en la Junta de Burgos y por haber sido el que propuso la solución del Requerimiento al problema moral suscitado por las guerras de conquista. Esta solución fue aceptada por todos como válida.

El y Matías de Paz coinciden en distinguir dominio posesorio y de jurisdicción. Es éste último el que niegan a los príncipes infieles:

"Estos señores caciques, antes de su conversión al Cristianismo, no tenían en absoluto poder alguno, ni prelación, ni jurisdicción por propio derecho, sino en virtud de un cierto consentimiento precario por parte de la Iglesia, y que tampoco lo tienen hoy, ni pueden usarlo por prohibirlo V. Magestad." (22)

Pero, si bien les niega el dominio político, les concede la libertad y demás derechos naturales, siempre y cuando no se nieguen a ser evangelizados y a aceptar al Emperador y al Papa como superiores suyos, una vez se les haya requerido. Si esto ocurre, es decir, si no aceptan someterse

al Papa y al Emperador, la guerra se les puede declarar justamente, siendo válido, entonces, lo comúnmente aceptado como tal por el Ius Belli vigente en Europa (esclavitud, etc.). A pesar de todo, propugna el trato humano para con los indios.

Mantiene una tesis muy extendida entre los defensores de la teocracia: Antes de Cristo existía sólo el puro derecho humano. Los príncipes poseían la jurisdicción de la república por designación del pueblo. Después de la Redención, todo poder viene de Cristo a través de sus vicarios. A los pueblos infieles, el poder de los gobernantes les viene por permisión de la Iglesia, al no poder ejercer su autoridad en toda la tierra, aunque de hecho tenga plena facultad para hacerlo. La Iglesia puede, por ello, arrebatárles sus príncipes (23).

Palacios Rubios se apoya en Inocencio IV, el Ostiense, Durando, Sto. Tomás (incluyendo la parte de De Regimine Principum que más tarde se atribuirá a Tolomeo de Lucca, de tendencia teocrática), Bonifacio VIII, Agustín de Ancona, etc. Entre las autoridades que cita Vitoria, los partidarios del poder temporal del Papa no son muy bien considerados por él (24).

Matías de Paz

Extraña que Vitoria no le mencione porque, además de ser dominico y haber vivido en el Colegio de San Gregorio de Valladolid y después en el de Salamanca, desde 1513 hasta 1519, en que murió, defiende a los indios, hasta el punto de que Las Casas le alaba por ello. Por otra parte, una copia de su libro De Dominio Regum Hispaniae super Indos que redactó para la Junta de Burgos de 1512, perteneció al P. Arcos, colegial de San Gregorio siendo éste quien le dio ese título. Sobre él escribió unas notas a mediados del XVI que reflejan el influjo de Vitoria. Sabiendo la íntima relación existente entre el P. Arcos y Vitoria, extraña aún más la ausencia de referencias a este libro o a su autor, máxime cuando en el libro aparece nítidamente, por primera vez, la cuestión de la ética de la conquista de las Indias (25).

Es el primer teólogo de fama de Salamanca en estudiar la cuestión indigenista en el Nuevo Mundo. Encontrándose en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, le mandó el rey Fernando el Católico que compusiera el mencionado tratado sobre la legitimidad de su dominio en las Indias y sobre la manera más justa de gobernarlas. Las Casas enjuicia positivamente este tratado considerando que critica el sistema de encomiendas, pues Matías de Paz rechaza el dominio despótico de los indios, y la encomienda es un dominio despótico (26).

De todos modos, Matías de Paz, que defiende principios claramente tomistas como la legitimidad del dominio de los príncipes infieles antes de convertirse, cae en la tesis teocrática al afirmar la soberanía universal del Papa en orden a la evangelización. No sabe interpretar la II II q. 10, a. 10 de Sto. Tomás, donde, después de reconocer al príncipe infiel como legítimo, dice que puede ser depuesto por "sentencia" de la Iglesia. Esto supone que ha tenido que preceder una culpa y un juicio. La intervención temporal del Papa sólo se justifica, pues, en virtud de sentencia condenatoria. Es la misma justificación que tiene cualquier príncipe para atacar a otro: defensa ante un agravio recibido. Matías de Paz no repara en estas distinciones de poder espiritual (que es el único que Sto. Tomás concede al Papa), y poder temporal, derivado de aquel, "mediante sentencia". Por ello, afirma, creyéndose respaldado por el Doctor Angélico, que la Iglesia puede privar de su potestad a todos los príncipes infieles por el solo delito de su infidelidad (27). Según ello, el gobierno de los pueblos dependería de la Iglesia y lo tendrían los infieles por permisión suya. Ahora bien, Matías de Paz es muy moderado. Va a establecer una serie de limitaciones a esta soberanía universal del Papa:

-Se trata sólo de un dominio de soberanía, que no alcanza a la propiedad privada. Por consiguiente, no se debe

quitar a los indios sus posesiones, ni se les debe esclavizar.

-Sólo para extender el Evangelio. Ante la dificultad de llevar a cabo la evangelización en aquellas tierras, según los informes que se manejaban en la Junta de Burgos, defiende la "necesidad de apoderarse primero de esa región o, al menos, una parte de ella, para, desde ahí, extenderse a las otras" (28). No debe utilizarse como argumento de conquista si los indios aceptan de buen grado convertirse.

-Se requiere amonestación previa.

-Si no hay tal amonestación, los indios tienen derecho a defenderse. Su guerra es justa y, por tanto, no se les puede someter a esclavitud si son vencidos.

-No se les puede esclavizar si se convierten.

-Se debe considerar a los infieles indios "como hijos y hombres libres, rescatados con la preciosísima Sangre del Redentor de todos" (29).

-Sólo con autoridad del Papa puede el rey de España tener dominio político (no despótico) sobre los indios.

-Si no se ha obrado así, "la obligación de restitución es indudable." (30).

Junto a estas limitaciones, da también una serie de concesiones a la Corona y a los conquistadores:

-El rey puede imponer a los indios servicios o contribuciones, incluso algo superiores a las de otros vasallos, con tal que sean razonables.

-Se puede hacer esclavos a los indios en caso de guerra justa, es decir: si se niegan a convertirse después de la admonición, si, convertidos, reniegan de la fe o idolatran, o si se sublevan contra la autoridad. Por ello, el castigo que se les aplica no es por causa de su infidelidad sino por estos otros crímenes.

Por tanto, Matías de Paz, quizá el máximo exponente del pensamiento teológico-jurista con relación al caso americano antes de Vitoria, legitima las guerras de conquista por la defensa de la fe en virtud de la soberanía universal de Papa, pero condena los abusos, malos tratos, robos, etc., defiende los derechos de los indios y propugna el envío de misioneros cualificados de cara a una evangelización pacífica (31).

Beltrán de Heredia presenta a Matías de Paz como precursor de Vitoria. Coinciden -dice-, salvo en dos "errores capitales" de Paz que Vitoria refutará:

- Negación del dominio de prelación entre los infieles.

- El Papa, como Vicario de Cristo, tiene jurisdicción temporal directa sobre el orbe.

Según Beltrán de Heredia, estos errores se deben al hecho de fijarse más en los canonistas que en la doctrina de Sto. Tomás y a no tener en cuenta las distinciones del cardenal Torquemada entre el poder pontificio y temporal. También advierte Heredia que los españoles escribían sobre un hecho consumado: que el Rey Católico ya había intervenido en el gobierno de las Indias, lo cual era difícil de combatir, so pena que uno se declarase anárquico (32).

De los demás teólogos españoles antes citados diremos que coinciden en admitir la legitimidad de la conquista casi todos, basándose en la soberanía universal del Papa y la consiguiente validez de la donación pontificia; algunos, como Miguel de Ulcurrúm, en el dominio universal del Emperador, ya que, según él, la Iglesia no tiene autoridad sobre los infieles.

Diremos algo de Las Casas, teólogo que no es precisamente un defensor de esta teoría, pero que creemos interesante citar aquí para apreciar hasta qué punto estaba extendida. Hasta 1540 no era extraño a la ideología del "orbis christianus". Admite la donación pontificia como título legítimo y la autoridad del Papa, como Vicario de Cristo para dar a los reyes de Castilla la soberanía de emperadores de todas las Indias occidentales. En lo que se oponía a Sepúlveda era en afirmar que tal soberanía había sido dada para la conversión pacífica de los infieles, que aquella donación no daba derecho a guerra de conquista ni privaba de su jurisdicción a los príncipes naturales ni de sus posesiones a los indios.

La tesis teocrática es, por consiguiente, la comúnmente aceptada en la España del s. XVI (33).

Con relación al tema de la evangelización armada, encontramos también muchas posturas entre los teólogos integrantes de la Junta de Burgos, desde el Licenciado Gregorio que dice que a los indios hay que tratarles con gobierno "despótico", dada su idiotez y rudeza, hasta los que abogan por el buen trato como Matías de Paz, Palacios Rubios, Bernardo de Mesa, Juan de Quevedo, Miguel de Salamanca... Este último se cuestiona los fundamentos comúnmente admitidos de conquista. Llega a afirmar que el dominio del rey de España sólo puede legitimarse por el bien de aquellos pueblos o por

la libre voluntad de ellos, y se atreve a decir que si el rey permite injusticias, como la encomienda, se convierte en un tirano, con lo cual, pierde de inmediato todo derecho de dominio.

No obstante, la idea que late en el ánimo de todos es que la guerra se legitima cuando los infieles no quieren aceptar el dominio del Papa, después de haberseles requerido. Este es el punto en que coinciden los teólogos y juristas que integran la Junta de Burgos: justifican las guerras llevadas a cabo por el rey de España en las Indias. Ya hablamos más arriba de ellos y de las limitaciones y condiciones que ponen para que la guerra sea justa.

Respecto al tema del dominio, todos, salvo el Licenciado Gregorio y algún otro defensor de la esclavitud natural, admiten el dominio de propiedad y algunos, como Matías de Paz y Miguel de Salamanca, también el dominio político, excepto en caso de choque contra el dominio de la Iglesia.

Hemos expuesto una serie de problemas y las soluciones dadas por aquellos que participan de las ideas teocráticas. No todos defienden todos los puntos ni de la misma manera, ni siquiera pertenecen a la misma Escuela. Coinciden, sí, en minusvalorar lo natural o incluso anularlo, ante lo sobrenatural, pero en otros aspectos hay posturas extremas y más moderadas, rígidas y flexibles, estrictamente lógicas y

prudentes. De las segundas son un ejemplo los teólogos españoles citados que dieron lugar a las Leyes de Indias de 1512. Es verdad que Vitoria no los cita, pero, sin duda, le van preparando el terreno. Es de destacar su esfuerzo por humanizar las leyes.

Creemos que lo expuesto basta para mostrar el pensamiento político-jurídico medieval más común del s. XVI. El descubrimiento de América nos prueba la vigencia de estos principios y será el acicate que mueva a erradicarlos definitivamente.

Decimos que el descubrimiento de América nos prueba la vigencia de estos principios medievales en pleno s. XVI (después de los ataques del nominalismo) porque nadie discutió, hasta Vitoria, la validez y alcances de la donación pontificia de Alejandro VI a los Reyes Católicos, ni la validez jurídica del Requerimiento, adoptado como solución en las Leyes de Burgos, ni la validez de otros títulos de conquista aceptados por la opinión común como legítimos y que Vitoria discutirá. Podría decirse que Las Casas hizo todo esto antes de Vitoria. Es verdad que estas críticas las encontramos en él y otros misioneros, pero en ningún caso son el estudio serio y científico que realiza nuestro pensador (34).

c).- Tomismo.- distinción y complementación de lo natural y lo sobrenatural

Vitoria es, ante todo, un teólogo escolástico. En París asimilará intensamente a Sto. Tomás, de manera que puede decirse que su sistema es tomista. Será el restaurador del tomismo en España, siguiendo la línea restauradora que se llevaba realizando en toda la Orden y en las escuelas católicas europeas y cuyos máximos exponentes son Cayetano en Italia y Crockaert en Francia (35). La fidelidad a Sto. Tomás no resta mérito a la labor innovadora de Vitoria. Es el suyo un tomismo renovado, aplicado, abierto, hasta el punto de que Báñez reprochará a los "modernos tomistas" (Vitoria, Soto, Mancio, Cano) el no seguir estrictamente a Sto. Tomás. Sin embargo, es esto precisamente lo que denota fidelidad al espíritu tomista. Sto. Tomás hubiese sido el primero en renovarse, abrirse y asimilar las nuevas tendencias, como así lo hizo en el s. XIII.

En la filosofía aristotélico-tomista debió ser iniciado por Pedro Bruselas y Crockaert (36). Estos le iniciaron también en teología, junto con Juan Fenario. Crockaert encomienda a Vitoria la impresión de la II II de Sto. Tomás, bajo su dirección. El prólogo lo hizo Vitoria y contiene un esbozo del programa que desarrollará en Salamanca. Entre otras cosas, dice que al seguir a Sto. Tomás no abdica de su libertad de opinar y que siempre es ventajoso tener un guía

sabio y experimentado, siendo Sto. Tomás el mejor. Alaba sobre todo en él el carácter positivo, es decir, el recurso frecuente a la Sagrada Escritura y el moralismo cristiano. No parece seducirle la rigurosa organización lógica, sino su sentido práctico (37). También trabajó con él en la edición de los Comentarios de Cayetano a la Suma, junto con otros discípulos.

Vamos a destacar las ideas centrales del pensamiento tomista de clara repercusión en Vitoria y, en general, en la solución del problema indiano.

c.1.- Distinción naturaleza-sobrenaturaleza.

El papel que Vitoria va a jugar entre los teólogos y juristas de su tiempo será semejante al que en su día jugó Sto. Tomás. Como él, tendrá que enfrentarse, por una parte, a una tradición teocrática que sirve de apoyo a veces a pretensiones injustas del Papado y, por otra, a las modernas ideas nominalistas (aunque se remontan al s. XIII) que pretenden inflar el poder civil, sometiendo a él el poder eclesiástico más allá de sus justos límites.

Frente a las teorías teocráticas, de signo pseudoagustinista, que anulaban lo natural, absorbiéndolo en lo sobrenatural, Sto. Tomás establece la distinción y

complementación de ambos campos. Fue en ello su decidido defensor.

El principio básico de todo su sistema es:

"Gratia non destruit naturam, sed perficit: Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit Ius humanum, quod est ex naturale ratione." (II II, q. 10, a. 10).

c.2) Lo natural

Lo natural es aquello que responde a las exigencias primordiales de su ser, es constitutivo y esencial, surge de él espontáneamente, sin necesidad de agentes extraños.

Lo natural es universal, necesario, inmutable. No permite cambios sustanciales, aunque sí, perfeccionamientos. Por ello, el hombre, antes del pecado original, tenía todo aquello que corresponde a la naturaleza humana: necesitaría alimentarse, viviría en sociedad, y obedeciendo a una autoridad, tendría pasiones, habría generación y sería por coito, etc. Todo aquello que es natural en el hombre, ni se dio ni se quitó por el pecado.

"Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum" (Summa, I P. q. 98, a.2).

Con relación a esto, he aquí lo que nos dice Vitoria en De Iure Belli:

"Ahora bien, la ley evangélica no prohíbe nada que sea lícito por el derecho natural, como elegantemente enseña Sto. Tomás (I II, q. 107, a. últ.)". (De Iure Belli. CHP, 6, 104. Nota I 17)

c.3) Derechos naturales

1.) El dominio.

Por su condición natural, el hombre tiene dominio sobre el resto de la naturaleza debido a su mayor perfección. El dominio se fundamenta en la inteligencia y libertad que sólo tiene el hombre y no las criaturas irracionales (38).

He aquí citas de Vitoria al respecto:

" Y se confirma la tesis con la autoridad de Sto. Tomás (I II, q. 1. a. 1), quien dice que únicamente las criaturas racionales tienen dominio sobre sus actos".(De Indis. C.H.P., 5, 27. Nota 61)

"Y como los animales no se mueven a sí mismos sino que más bien son movidos, como nota Sto. Tomás en el lugar citado (I II, 1, 1), por esta razón carecen de dominio". (De Indis. C.H.P., 5, 28. Nota 63)

Además - nos dice - según el Génesis, Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza para que gobernase todo lo creado.

El modo histórico como se va a ejercer este derecho natural, común a todos los hombres, va a ser la propiedad privada, que es de derecho de gentes.

"Sed quia secundum Ius naturale non est distinctio possessionum (...). Unde proprietates possessionum non est contra Ius naturale, sed Iure naturali superadditur per adinventionem rationis humanae." (II II q. 66, a. 22).

La propiedad privada no es, por tanto, una "revocación" del derecho natural a la comunidad de bienes, a raíz del pecado original, como decía Scoto. No hay "revocación" para Sto. Tomás pues el pecado no destruye la naturaleza.

La consecuencia que se sigue del carácter natural del dominio es que no puede ser abolido por un motivo sobrenatural, como el pecado mortal o la infidelidad:

"Primera proposición: La infidelidad no es verdadero impedimento para ser propietario. Esta conclusión es de Sto. Tomás (II II q. 10, a. 12) " (De Indis. C.H.P., 5, 20. Nota 32)

Ahora bien, ¿Hasta dónde llega este derecho?. El hombre no tiene posesión de la naturaleza de las cosas, es Dios quien la tiene. El derecho de propiedad no se extiende ni a la vida ni a los miembros del cuerpo, propios o ajenos, ni a la libertad de conciencia de los demás, pues los derechos a la vida y la integridad física, psicológica y moral son más importantes que aquél. Tampoco se extiende a la elección del fin último pues el hombre no es dueño de su naturaleza. Pero, si no es dueño de la naturaleza, sí puede utilizarla, incluso hasta su destrucción, siempre y cuando no viole el orden natural, del que hemos dicho no es dueño (39).

2) Libertad.

Probado el carácter natural del dominio, se sigue el derecho, también natural, a la libertad.

Por fuerza de la costumbre nadie se cuestionaba la licitud de la esclavitud legal. Se aceptaba, apoyando su licitud en el Ius Gentium. Sto. Tomás no condena ni aprueba

este tipo de esclavitud, la acepta como un mal menor, como castigo a faltas cometidas (II II q. 65, a. 3). La esclavitud aplicada a prisioneros de guerra, por otra parte, la considera como una posibilidad que les permite salvar la vida y acepta esta costumbre vigente como medida, en cierto modo, humanitaria.

De todas maneras, el esclavo nunca es considerado "cosa" para Sto. Tomás. Es persona y, por tanto, tiene dignidad y dominio de sí mismo. Por ello, no tiene obligación de obedecer al amo en aquello en que no es siervo, es decir, en lo que atañe a su conciencia. Para Sto. Tomás, el esclavo es más bien un siervo que un esclavo propiamente tal. Defiende siempre su libertad de conciencia y su dignidad.

"Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini oboedire, sed solum Deo." (II II q. 104, a. 5).

Lo que sí que rechaza es la esclavitud natural. Por naturaleza nadie es esclavo. La esclavitud se introdujo por Derecho de Gentes, como mal menor y con las restricciones que hemos dicho. Sobre esto nos dice Vitoria:

"Pues como él dice (Sto. Tomás), "uno es dueño de sus actos cuando puede elegir esto o aquello" (I II, 82, a. 1, ad. 3)." (De Indis. C.H.P., 5, 27. Nota 62).

"Como dice muy bien Sto. Tomás (I, 92, a. 1, ad. 2), por derecho natural los hombres son todos libres, exceptuándose sólo los dominios paterno y marital." (De Indis. CHP, 5, 36. Nota 79).

Aunque Sto. Tomás no se manifieste tajantemente en contra, ni se rebele contra la organización social y el Ius Belli de la época (esto se dará tres siglos más tarde), sin embargo, hay en él base suficiente donde apoyarse para hacerlo. Lo harán Francisco de Vitoria y sus discípulos.

2.1) Libertad de pensamiento y creencias.

En este punto, el pensamiento de Sto. Tomás se resume en esta afirmación: "Credere voluntatis est" (II II q. 68, a. 10). La distinción fe-razón no significa exclusión. Quizá lo más característico de la filosofía tomista es la armonía entre ambas. La fe nunca es irracional. No se puede imponer la fe por la fuerza. El infiel necesita ver primero razones para creer, después, es libre para hacerlo. He aquí unas citas de Sto. Tomás que Vitoria nos muestra en De Indis donde afirma que la fe debe ser razonable:

"Las cosas de la fe son conocidas y evidentes a la luz del criterio de credibilidad, pues los fieles no creerían si no vieran que deben ser creídas, bien por la evidencia de

los signos o por otra razón semejante" (CHP, 5, 62. Nota 153).

Distingue Sto. Tomás dos clases de infieles y se pregunta, en cada caso, si la infidelidad es pecado y si pueden ser forzados a abrazar la fe. Si son herejes, sí, pues se trata de hacerles cumplir la promesa que hicieron, y si no han oído hablar de Dios, no, pues, debido a su ignorancia invencible no son culpables ni deben ser obligados.

Por ello, el estado no puede obligar a nadie a convertirse, ni siquiera por las exigencias del bien común:

"Homo non ordinatur ad comunitatem politicam secundum se totum et secundum omnia. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum" (I II q. 21, a. 4)

Quedan amparados los derechos individuales que atañen a la conciencia.

Si la infidelidad no quita los derechos naturales, no quita tampoco a los padres la autoridad sobre sus hijos sin uso de razón, en el terreno de la fe y de las creencias. Son ellos quienes tienen que decidir si su hijo ha de ser o no bautizado. Los derechos de la Iglesia están limitados por los de los padres, que son de derecho natural. Esto se da, aún en el caso de que los niños estén en peligro de

condenación eterna, y en el de que los padres infieles sean esclavos, pues ya hemos visto que la esclavitud no afecta al terreno de la libertad interna y de la conciencia. La esclavitud es de derecho humano y éste no puede abolir un derecho natural.

c.4) Derecho natural y positivo.

Así define Sto. Tomás la ley natural:

"Talis participatio legis aeternae in rationale creatura lex naturalis dicitur" (I II q. 91. a.2)

Es decir, es la traducción que la razón humana hace del orden establecido por Dios. El hombre no se la da a sí mismo sino que debe acomodarse a ella. Abarca lo esencial, lo inmutable. Por eso, los preceptos de ley natural son pocos y evidentes, para que puedan ser captados por todos los hombres. Las leyes positivas son aplicaciones de la ley natural.

El derecho positivo, a su vez, lo divide en derecho de gentes y en derecho civil. Al derecho de gentes pertenecen aquellas leyes que se derivan del derecho natural, como las conclusiones de los principios. No ha surgido por la decisión de un conjunto de hombres o alguna institución,

"sed ipsa naturalis ratio ea instituit" (II II q. 57, a. 3).

Al derecho civil pertenecen aquellas determinaciones concretas, fruto de la voluntad de los gobernantes, aplicadas a la realidad de la vida.

De todas maneras, toda ley, en última instancia, deriva del derecho natural, incluso las leyes estrictamente positivas, pues vienen dadas para el buen funcionamiento de la sociedad, lo cual es exigido por la naturaleza. Por eso obligan en el fuero de la conciencia. Si en algo contrarioran estas leyes positivas a las naturales, dejarían de ser leyes y no sería obligado su cumplimiento.

La ley natural, por lo que se refiere a los primeros principios, es inmutable. Las excepciones o cambios no se producen en la ley misma sino en sus aplicaciones a una realidad determinada. En la ley positiva, pues.

c.5) Pecado-Orden natural.

El pecado no destruye la naturaleza, según Sto. Tomás. El hombre no pierde, por su causa, ninguna de sus potencias. Por ello, los infieles son tan hombres y con los mismos derechos que los cristianos. Su pecado no impide que puedan

hacer actos buenos, con bondad natural (I II q.109, a. 2) .
Sto. Tomás está lejos de los defensores de las guerras de
conquista por causa de la infidelidad.

c.6) Autoridad política

El poder político es natural. Existiría aún antes del
pecado original. Por ello es legítimo, aunque lo ostente un
príncipe infiel.

-¿Existe un poder universal temporal por naturaleza?

Si bien el poder tiene su origen en la naturaleza, la
potestad concreta es de derecho humano; está constituida por
la ley y no por la naturaleza. Si esto es así, nadie puede
tener el dominio del mundo por naturaleza.

"Y como dice también Sto. Tomás (II II, 10, 10), el
señorío y la autoridad se han introducido por el derecho
humano y, por lo tanto, no son de derecho natural" (De
Indis. C.H.P., 5, 36. Nota 80).

La conclusión que sacará Vitoria es que el Emperador no
es por naturaleza señor del mundo:

En De Indis (CHP, 5, 37. Nota 82), hablando de las dos clases de potestades, según Aristóteles, la primera de las cuales es natural y es la que se da en la familia, dice que

"La segunda es civil, porque aunque tenga su origen en la naturaleza (y en este sentido puede decirse que es de derecho natural, ya que, como dice Sto. Tomás (De Regimine Principum, libro 1, c. 1), el hombre es un animal civil), dicha potestad está constituida por la ley y no por la naturaleza".

Un poco más adelante sigue diciendo Vitoria refiriéndose a Sto. Tomás:

"Y aunque Sto. Tomás (De Regimine Principum, libro III, c. 4 y 5) parece decir que el imperio fue otorgado por Dios a los romanos, en méritos de su justicia, el amor de la patria y lo justas que eran sus leyes, no es de entender que tuviera el imperio como instituido por herencia o determinación divina" (De Indis. CHP, 5, 37. Nota 85).

Como efectivamente dice en estos lugares Sto. Tomás, obtuvieron el principado por un cierto derecho natural, debido al celo por la justicia. Con ello demuestra que el poder temporal no es de derecho divino, a pesar de la siguiente referencia a Sto. Tomás que parece afirmarlo:

"Y citan a Sto. Tomás (De Regimine Principum, libro III, c. 13) que dice que Cristo desde su nacimiento era verdadero Señor y Monarca de todo el mundo, y que Augusto, aún sin saberlo, era su vicario".

A pesar de la cita, Vitoria no considera de Sto. Tomás la doctrina de que Cristo es señor temporal del universo y que, por delegación suya, lo es el Emperador. Trae a colación esta cita para poder rebatir a continuación la tesis que en ella se apoya: el Emperador es señor del mundo, negándole el fundamento también con palabras de Sto. Tomás:

"Por donde el mismo Sto. Tomás dice allí (De Regimine Principum, III, 13) que el poder de Cristo se ordena directamente a la salvación del alma y a los bienes espirituales, aunque no se excluyen los temporales en tanto se ordenan a los espirituales. De ello claramente se desprende que no es opinión de Sto. Tomás que el Reino de Cristo sea de la misma naturaleza que el civil, sino que para los fines de la redención, tenía onmimoda potestad, también en lo temporal, pero ninguna tenía fuera de esos fines..." (De Indis. CHP, 5, 39. Nota 92).

A continuación Vitoria sigue interpretando esta cita demostrando que Sto. Tomás no entiende el reinado de Cristo como temporal y concluye:

"es pura fantasía decir que por donación de Cristo existe un Emperador y Señor del mundo".

-Distinción tomista del poder espiritual y temporal-

Son dos poderes diferentes y perfectos cada uno en su campo. La autoridad del Papa no se extiende a lo temporal y en lo espiritual se restringe al campo de los bautizados. La distinción naturaleza-sobrenaturaleza impide toda ingerencia. Pero el poder temporal es inferior al espiritual y debe estarle sometido en todo aquello que esté relacionado con lo espiritual. Sus fines son distintos pero ambos deben buscar, en último término, la unión con Dios o la santidad. El poder espiritual de manera directa y el temporal, indirectamente o, al menos, no obstaculizando aquél. Si esto ocurriese, estaría permitida la intromisión del Papa y obispos en lo temporal (II II q. 60, a. 6).

-Poder legítimo de los infieles-

Dice Sto. Tomás que el poder de los infieles que nunca han oído hablar de Dios es legítimo, por lo cual, hay que respetarlo y los súbditos cristianos están obligados a obedecer. Otra cosa es que en una sociedad ya cristiana suba al

poder un príncipe infiel. Esto no se debe permitir, como medida de precaución, pero no porque haya incompatibilidad. Pero si el príncipe está ya constituido, la conversión a la fe de los súbditos no le priva de ningún derecho, a no ser que haya otras causas que legitimen la intervención del Papa, como la defensa de los cristianos. Si se trata de príncipes apóstatas, el Papa puede deponerlos, no porque inmediatamente pierdan su autoridad, sino como sentencia de castigo a una traición:

"Infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio: eo quod dominium introductum est de Iure Gentium, quod est Ius humanum: distinctio autem fidelium est secundum Ius divinum per quem non tollitur Ius humanum (...). Ad Ecclesiam autem, non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli I Cor. V, 12: "¿Quid mihi de his qui fori sunt iudicare?". Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire" (II II q. 10, a. 5).

-Derecho de la Iglesia a intervenir en el poder temporal para defenderse.

En el a. 10 de la q. 10 señala los límites del poder espiritual del Papa y la vía y causas de sus intervenciones posibles y justas en lo temporal: el Papa puede intervenir en lo temporal y sobre los infieles, no porque tenga

autoridad sobre ellos, sino porque la tiene en lo espiritual sobre los fieles que forman la Iglesia. Sólo para defenderla puede el Papa intervenir, lo mismo que cualquier príncipe puede atacar a otro por defender a su reino si es atacado. Si lo sobrenatural no otorga derechos, tampoco los quita. En este pensamiento tomista toma apoyo Vitoria para defender la intervención de España en las Indias (2º, 3º y 4º Títulos legítimos, CHP, 5, 87-93; De temperantia, CHP, 5, 111)

c.7) Ius Belli.

Sto. Tomás afirma en la q. 40 de la II II que la guerra no es siempre pecado. Es el último recurso de la autoridad suprema para defender sus derechos. Si hubiese un tribunal superior para imponer justicia entre las naciones, la guerra no sería justa. La guerra es medio, no fin. Para que sea justa deben darse estas condiciones:

- Debe ser declarada por el Príncipe y no por particulares, que tienen ya un tribunal superior ante el que pedir justicia.

- En defensa propia, para vengar una injuria.

- Con recta intención. Es decir, con el deseo de procurar la paz.

Veamos qué dice sobre esto Vitoria, aludiendo a Sto. Tomás:

"En segundo lugar, se prueba por las razones que da Sto. Tomás (II II, 40, 1): Es lícito hacer uso de las armas y empuñar la espada contra los malhechores y los ciudadanos sediciosos del país." (De Iure Belli. CHP. 6, 105. Nota I 15).

"Porque causa de guerra justa es sólo repeler y vengar la injusticia, como queda dicho siguiendo a Sto. Tomás (II II, 40,a.1) (De Indis. CHP, 5, 84. Nota 184).

"Lo hemos probado ya antes al refutar el cuarto título; y es evidente porque nunca hay guerra justa, si no ha precedido alguna injusticia, como dice Sto. Tomás (II II, 40, a. 1)" (De Indis. CHP, 5, 89. Nota 191.

"Y en consecuencia Sto. Tomás (II II 40, 1) afirma que declarar la guerra es de la competencia del rey, de las personas públicas, pero no de los particulares. Y que la guerra sólo puede hacerse por motivos justificados y no por ansia de dañar a otros. Leed su texto. el tema es serio" (De Iure Belli. CHP, 6, 213. Nota 2).

- Evangelización armada.

¿Es lícita la guerra en defensa de la fe o para propagarla?. Sto. Tomás no toca este punto, pero puede deducirse la respuesta de otras cuestiones. Ha dejado clara su oposición a toda coacción a los infieles para forzarlos a creer. Reconoce, sin embargo, el derecho de los cristianos a utilizar las armas si los infieles les impiden la predicación (II II, q. 10, a. 9). Por esta misma causa, y por impedir la práctica de la fe, la Iglesia puede privar de su poder a los príncipes infieles. Esto lo dice a renglón seguido de haber afirmado la legitimidad del poder de los príncipes infieles.

La Iglesia puede hacer esto en virtud del derecho que tiene, como toda sociedad, a defenderse. No es que el Papa tenga poder sobre el príncipe, pero lo tiene sobre los fieles bautizados, sometidos, en lo espiritual a él.

Como hemos visto poco más arriba, en este derecho se basan los títulos legítimos 2º, 3º y 4º de De Indis.

Son legítimos los Títulos basados en la defensa de la fe, por tanto, pero no los basados en la infidelidad:

La diversidad de religión no es causa para una guerra justa. Ampliamente lo hemos demostrado en la Relección anterior. En ella impugnamos el cuarto título que podría

alegarse para apoderarse de los bárbaros, esto es, porque no quieren recibir la fe cristiana. Es opinión de Sto. Tomás (II II, 66,8), comúnmente admitida entre los doctores, y no sé de ninguno que opine lo contrario." (De Iure Belli. CHP., 6, 124. Nota 41).

"No hay más que una causa justa de guerra: la injuria recibida.

La autoridad de Agustín (libro 83 Quaestionum) constituye la primera prueba: Lo afirma con toda claridad. La misma tesis sostienen Sto. Tomás (II II, 40, 1) y todos los doctores." (De Iure Belli. CHP., 6, 127. Nota 46)

En De Indis, para probar la libertad de creencias de los indios y que no deben ser forzados a convertirse, acude a esta cita de Sto. Tomás donde afirma que la fe debe ser razonable:

"Las cosas de la fe son conocidas y evidentes a la luz del criterio de la credibilidad, pues los fieles no creerían si no vieran que deben ser creídas, bien por la evidencia de los signos o por otra razón semejante." (CHP, 5, 62. Nota 153).

"...no se puede obligar por la guerra a reconocer este dominio a los infieles, ni despojarles por tal título de sus bienes. Lo mismo opina Inocencio IV y no hay duda que ésta

es la doctrina de Sto. Tomás (II II, 66, 8) y también de Cayetano al comentar el texto de la Summa, donde dice Sto. Tomás que no se puede despojar de sus bienes a los infieles a no ser que sean súbditos de príncipes seculares y tan solo por las causas legítimas por las que los demás súbditos pueden ser privados también de sus bienes" (De Indis. CHP, 5, 52. Nota 130)

"...porque si injuriasen públicamente a Cristo, se les podría obligar con las armas a que desistieran de sus blasfemias, como dicen lo doctores y es verdad, como dice Sto. Tomás (II II, 10, 8)" (De Indis. CHP, 5, 56. Nota 137.)

Entre otras causas, la guerra contra los infieles por razón de su infidelidad no es justa porque no son culpables de ella:

"Los bárbaros, antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo.

Esta proposición está literalmente en Sto. Tomás"(II II, 10, 1) (De Indis. CHP, 5, 57. Nota 140)

"Los bárbaros, a quienes no ha llegado todavía la nueva de la fe o de la religión cristiana, se condenarán por otros pecados mortales o por la idolatría, pero no por el pecado de infidelidad, como Sto. Tomás (II II, 10, 1) enseña (...)

porque si hacen lo que es de su parte, viviendo honestamente según la ley natural, Dios proveerá y les ilustrará acerca del nombre de Cristo." (De Indis. CHP, 5, 61. Nota 151)

"Es conclusión expresa de Sto. Tomás (II II, 10, 8) cuando dice que a los infieles que nunca abrazaron la fe, como son los gentiles y los judíos, de ningún modo pueden ser coaccionados por la fuerza a convertirse." (De Indis. CHP, 5, 65. Nota 158).

Cayetano

Su fama se debe a sus Comentarios a Sto. Tomás. Jugarán un papel importante en la restauración tomista en el s. XVI y, en concreto, en España, en la Controversia de Indias, los que se refieren a la II II, q. 10 y 66 que serán muy utilizados.

No hace alusión al Nuevo Mundo, aunque seguramente tendría noticias muy directas por ser General de la Orden dominicana desde 1508 a 1518. Fue con su autorización como fueron los primeros dominicos hacia allá. Las Casas nos refiere que lo que le movió a Cayetano a escribir su Comentario a la II II q. 66 a. 8 fue precisamente el oír de labios del P. Jerónimo de Peñafiel los testimonios del P. Pedro de Córdoba. Según Las Casas, después de oír al P. Jerónimo de Peñafiel, "acordó escribir contra esta tiranía en la q. 66, a. 8 donde halló el propio lugar para la materia; el cual, en muy pocas palabras, con cierta distinción que de infieles hizo dio luz a toda la ceguedad que hasta entonces se tenía" (40). Es verosímil esta referencia de Las Casas. Por otra parte, no es de extrañar que Cayetano no mencione a los indios dada la brevedad con que escribía.

Fiel a Sto. Tomás, su doctrina recibe en él nueva luz con su comentario a la q. 66 a. 8 donde hace la distinción que adoptarán todos los teólogos de las clases de infieles:

- a) "De iure et de facto" súbditos cristianos: judíos, herejes, moros que viven en territorio cristiano. Los príncipes tienen derecho a dar las leyes que crean convenientes, incluso a favor del nombre cristiano.

- b) "De iure" pero no "de facto" : aquellos que ocupan tierras usurpadas a los cristianos. Como son, de hecho, enemigos, se les puede hacer la guerra.

- c) los que "nec de iure, nec de facto" están sometidos a príncipes cristianos. Los príncipes de estos infieles son legítimos señores. Por el hecho de ser infieles no hay justa causa de guerra. Se debe, en cambio, enviar buenos predicadores y no a quienes les roben, escandalicen y conquisten por las armas.

Otros teólogos y juristas fieles a Sto. Tomás de posible incidencia en Vitoria son Ricardo de Mediavilla, Durando (a pesar de la negación de derechos naturales a los esclavos, como ya dijimos), Guido Terreni, Paludano, Capreolo, Juan de París, Tomás de la Argentina y, sobre todo, Juan de Torquemada, español, quien, según Carro, "prepara el camino a los teólogos de Salamanca" (41).

En definitiva, se puede decir, que auténticas fuentes de Vitoria son los principios básicos del sistema tomista. Estos principios los intenta aplicar a un hecho inédito: las Indias. En la aplicación a este hecho va a desarrollar unas vías de solución al problema totalmente nuevas y en este sentido la tesis vitoriana es original, aunque intente ocultar su originalidad en el fárrago de citas que abrumba al lector. Con ellas quiere demostrar que se apoya en la tradición cristiana. Se trata de prudencia política, a la vista de las críticas que consideraban su postura como contraria a los intereses del Emperador y de las amonestaciones que el mismo Emperador le había hecho.

La tesis de Vitoria es, pues, original en su aplicación al hecho americano, aunque fundada en los principios tomistas. Es la tesis que establece los fundamentos de los derechos del indio como persona, de los pueblos y de la comunidad de todo el orbe, en virtud de los cuales, según distintos sentidos, condena y defiende la intervención española.

3.3).- Utopía y realidad.

Nominalismo, teoría teocrática y tomismo, antecedentes del pensamiento de Vitoria, eran tres formas distintas de entender la realidad. Veamos qué grado de utopía encierran.

El nominalismo que Vitoria conoce en París en la Escuela de Monteagudo a través de Mair y Almain es un nominalismo moderado. Contribuirá a darle a él y a la teología en general, una dimensión práctica, moral y jurídica, de la que carecía la teología dogmática medieval. Demasiado encerrada en especulaciones abstractas, necesitaba de orientación empírica. Lo positivo y revolucionario - por ello utópico (U.II) - del nominalismo en aquel momento fue el tomar en consideración lo concreto, es decir, partir de la realidad. En ello ayudó a Vitoria y a su utopía.

Pero hay otro aspecto del nominalismo extremo que consideramos que termina cayendo en la ideología (U.IIb). La distinción radical entre lo natural y lo sobrenatural defendida por Ockham e incluso la subordinación de lo sobrenatural a lo natural defendida por Marsilio de Padua, es un punto de partida que desfigura la realidad al absolutizar una parte de la misma (lo natural), negando otra (lo sobrenatural). La teoría de la doble verdad lleva a las contradicciones que apreciamos en Marsilio de Padua al revestir al Emperador de un poder omnímodo, casi sobrenatural, pues

puede juzgar aún en cosas espirituales. Es un ejemplo claro de cómo una utopía se convierte en distopía: Un defensor de la democracia y el conciliarismo, termina siendo un defensor del absolutismo moderno, como dice R. Labrousse. En último término, no va a ser el Emperador sino los príncipes particulares quienes vayan creciendo en poder.

En esta línea, el criterio naturalista que empieza a dominarlo todo, subordinando a él todo lo demás es la explicación del pensamiento (que considero también U.IIb) maquiavelista. Todo debe subordinarse para él a la razón de Estado, incluso la religión. Con ello se convierte -dice criticándole Pedro Ribadeneyra, antimachiavelista español del XVI- en "falsa razón de Estado", que es "impía, diabólica y contraria a la ley natural y divina (...), destructora de los mismos estados, que por esta razón de Estado quieren conservar." (42) Quevedo y la generación política española del s. XVII coinciden en llamar diabólica, por engañosa, esta razón de Estado maquiavélica, razón "que llamándose razón de Estado es sin razón."

La teoría teocrática tiene resonancias platónicas (43). Intenta plasmar la idea, tal cual, en la realidad y esto de una manera rígida y exacta. Se desenvuelve, desde sus presupuestos hasta las conclusiones con una gran coherencia lógica, sin tener en cuenta las contingencias de la realidad concreta, la experiencia y las circunstancias. No resulta

difícil, por ello, comprender que será absolutamente utópica, irrealizable (U.IIb).

El principio del que se parte es de fe, y, por tanto, incuestionable para un creyente: Cristo es el redentor de todo el género humano y, por consiguiente, de cada hombre y de todo el hombre, pues es unidad indivisible, en la que el fin espiritual prima. Cristo es, según esto, Rey del universo y dejó sus poderes a su Vicario, el Papa.

De este principio, incuestionable, como decíamos, para un cristiano, se van a sacar consecuencias que no dudamos calificar de erróneas. ¿A qué puede deberse?. Hemos dicho que el sistema es de gran coherencia lógica, y es verdad, pero el error está en la base: en no haber procedido a la distinción de órdenes y en no haber reparado en la categoría de relación. Se ha prescindido de toda división, reduciendo a unidad lo que en sí es diverso (orden natural y sobrenatural, poder civil y espiritual, fe y razón...). Al unificar y absolutizar lo diverso y relativo se incurre en un error, lógico y metafísico, formal y de contenido. Si este error se toma como presupuesto, las conclusiones que se derivarán de él serán también erróneas. El elevado ideal de la primacía de lo sobrenatural, al absolutizarlo y totalizarlo, anula lo natural. Se entiende, entonces, que los hombres pierdan el dominio por el pecado mortal y los infieles carezcan de derechos, así como que haya que bautizar a la fuerza a los

infiel para conseguir ese único bien, la salvación, ante el cual la libertad, don natural, apenas cuenta.

Es utópico, pues, absolutamente hablando y no realizable. Por su carácter extremo, negador de la realidad experiencial en el punto de partida y en la meta, lleva en sí el germen del fracaso en su puesta en práctica. El recurso utilizado para llevarlo a la práctica será la fuerza. Al igual que en el estado teocrático de Las Leyes descrito por Platón se castigaba duramente el ateísmo (también en la Utopía de Moro), aquí se castigará al hereje o al infiel privándole de derechos o se defenderá la evangelización armada. Es verdad que todas las posturas no son así de extremas, pero éste es el planteamiento teocrático en sentido radical (44).

Pero si es verdad que el radicalismo conduce a esto, no se puede negar tampoco lo que de positiva utopía hay, positiva utopía que encontramos también en Platón, como ya dijimos y que en este caso se debe al ideal cristiano. Utopía y positiva porque mira a lo alto y obliga al hombre a fijarse en lo realmente importante. Por ello, la validez última y realización de esta utopía -como de todas- escapa a nuestra consideración. S. Pedro Damiano y S. Bernardo condenan todo lo que se afirme en nombre de la naturaleza pero, aún siendo esto erróneo, ¿quién es capaz de juzgar los

resultados cuando muchas personas al oírles se lanzaban a la santidad?

También había, decíamos, un fondo de verdad en el nominalismo que explica la permanente tendencia histórica hacia lo natural, tendencia positiva, por otra parte, que obliga a poner los pies en la tierra. Y es que el hombre, alma y cuerpo, tendente a olvidar una u otro, necesita en su desvío, la llamada, pedagógicamente exagerada, de la parte olvidada para que, recobrada, consiga ese equilibrio que es la síntesis perfecta de utopía y realidad.

Por último, el tomismo, ¿es utópico?. Ya decíamos en la Introducción que no en sentido de U.I. No confunde el ideal con realidad ni se escapa hacia aquélla renunciando a ésta. El tomismo no es filosofía soñadora, como no lo es el aristotelismo de quien deriva. La clave es el equilibrio que establece entre lo natural y lo sobrenatural, razón y fe, filosofía y teología, Iglesia y Estado, experiencia y razón. Unión sin confusión, distinción sin exclusión, he ahí la clave de la realidad, una y múltiple a la vez.

¿Es utopía transformadora y realizadora? (U.IIa) Creemos que sí, porque camina hacia el ideal, considerado, desde el futuro, como causa efectiva ya en el presente de la configuración de lo real, motor y causa final, eficiente, en cierto modo, que provocará la realización de tal idea. No

propone metas irrealizables o antinaturales, pues parte de la realidad y de la naturaleza, pero propone metas, quizá irrealizables en el momento, pero posibles en el futuro; y por esto, porque propone metas, es eficaz y transformadora.

Con todo, estas metas no serán de hecho realizadas plenamente. Es el presupuesto con el que el mismo aristotelismo ya cuenta. Múltiples factores concurrirán a ello y lo hemos podido ver a lo largo de los testimonios de soldados, misioneros..., a través de las leyes, etc. Intereses, circunstancias, diferencias culturales de todo tipo se confabulan en la historia para que el ideal no se encarne. La misma filosofía aristotélico-tomista debe tenerlos en cuenta, pues son parte de la realidad, y no teorizar al margen de ellos. Ese es el papel de la prudencia, tan característica en este sistema, puente entre dos extremos (teoría-práctica, idea-materia, utopía-realidad), prudencia de la que es modelo Francisco de Vitoria. De esta clase es su utopía.

CONCLUSION

SINTESIS DE LAS FUENTES SEÑALADAS. OPINION COMUN RESPECTO AL HECHO AMERICANO.

¿Qué conclusiones podemos sacar de todo lo que llevamos expuesto? Queríamos saber cuál era el estado de la cuestión en el momento en que Vitoria empieza a escribir, las fuentes de las que él parte. El saberlo nos permite comprender qué le mueve y qué pretende.

De las fuentes señaladas: testimonios de soldados, a favor y en contra de los indios; de misioneros, generalmente a su favor; leyes y disposiciones jurídicas vigentes; teorías de teólogos y juristas, esparcidas en el ambiente, etc., de todo ello, surge una mentalidad común de la que participa el pueblo, incluso aquellos que ni han leído una crónica, ni han conocido un misionero, ni han visto una ley escrita, ni han leído un libro.

Esta opinión común, creada por esta recepción de ideas, como por ósmosis, consiste en lo siguiente:

- Aceptación de la teoría teocrática. Nadie se cuestiona la donación pontificia, bajo el presupuesto de que el Papa está en todo su derecho (45).

- Aceptación de las guerras de conquista, una vez pasados los primeros años en que ni siquiera se cuestionan. Se aceptan como válidos los argumentos de la soberanía universal del Papa y del Emperador, la evangelización armada, la incapacidad de los indios y sus pecados contra naturam, etc.

- La licitud de la extracción del oro y de la esclavitud, para enriquecimiento de los españoles y de España.

- El deber de la evangelización de los indios, impuesto por la fe y sancionado por la donación pontificia.

- La conciencia de la Corona de que debe hacerse compatible el enriquecimiento y la conquista con el buen trato de los indios y su promoción física, moral y espiritual.

- La controversia sobre la hominidad de los indios. Las opiniones se dividen entre los que aceptan que son hombres e incluso les idealizan y los que piensan que son "monas" (46). Aún en el año 50, hay un gran partido de intelectuales que defienden la incapacidad natural de los indios y su consiguiente esclavitud. Al frente de ellos está Sepúlveda.

- La claridad de ideas y fortaleza y decisión en llevarlas a la práctica de los misioneros: comprenden enseguida que el indio es hombre con toda su dignidad y derechos, se

esfuerzan por evangelizarle respetándole y defendiéndole de toda injusticia. Esto lo hacen aún en medio de grandes dificultades y fracasos.

Hay, por tanto, en el ambiente, un variado juego de opiniones, contrarias muchas veces. De entre esta barahúnda, ya hemos destacado a Sto. Tomás como fuente teórica efectiva del pensamiento de Vitoria. Entre las fuentes testimoniales, destacan los informes de los misioneros y conquistadores que le narraron los acontecimientos de la reciente conquista del Perú y Méjico; y entre las fuentes jurídicas, la proclamación de la Sublimis Deus por el Papa Paulo III que decidirá la controversia sobre la hominidad de los indios (47).

NOTAS A FUENTES TEORICAS E INTELECTUALES.

(1).- PERENA, L.: "El texto de la Relectio de Indis". Estudio introductorio a la Relección De Indis en C.H.P., 5, p. CLXXX, ss.

(2).- PERENA, L.: "El texto de la Relectio de Indis". C.H.P., 5. p. CLXXXVIII.

(3).- VITORIA, F. de: De Potestate Ecclesiae. En Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas. Ed. de Teófilo Urdániz. Madrid, BAC, 1960. pp. 292, 293.

(4).- En este sentido, dice de él Getino: "Vitoria empezaba a acercarse al pueblo, a utilizar de la teología lo más humano, la más inteligible, lo que luego le había de dar tanta influencia y tan alto relieve en la colonización de las Indias, en los asuntos de Derecho Internacional, en la reforma de la enseñanza teológica. Vitoria se ladeaba por el lado práctico, relegando a segundo lugar las arideces en que se abroquelaba una Escuela decadente" (El Maestro Francisco de Vitoria. Madrid, 1930. p. 33).

(5).- GARCIA VILLOSLADA, Ricardo: La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, Roma, 1938. p. 122.

(6).- I De Potestate Ecclesiae, q. 1. Ed. de Urdániz, pp.246-256; II De Potestate Ecclesiae, toda la relección. Ed. de Urdániz, pp. 353-409 (Citaremos siempre por esta edición). Nos llevaría demasiado lejos profundizar en estas cuestiones y no es el objeto de la tesis. Simplemente las insinúo para apreciar, frente a las soluciones extremas, la solución moderada de Vitoria. Sobre este tema pueden verse las introducciones a las relecciones De Potestate Ecclesiae y De potestate Papae et Concilii de Urdániz en su edición de las Obras de F. de Vitoria y el libro de Venancio Carro: La teología y los teólogos-juristas españoles ante el descubrimiento de América (libros citados).

(7).- URDANOZ, T.: Introducción a la relección De Potestate Papae et Concilii en Obras de F. de Vitoria, p. 428. Sobre este punto y el posible conciliarismo de Vitoria, Urdániz nos remite con frecuencia a JUAN DE JESUS MARIA: ¿Francisco de Vitoria, conciliarista?, Ephem. Carmelitanae I (1947). Dice allí "Junto a la noble corriente doctrinal respecto a la potestad del Papa y del concilio existía la otra preocupación práctica por una reforma completa y radical de la Iglesia, sentida como una imperiosa necesidad de entonces y en diversas ocasiones frustrada por el modo de proceder de la Curia romana." (p. 106) (Urdániz, p. 411)

(8).- En LETURIA, Pedro: "Maior y Vitoria ante la conquista de América". En Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, III. 1930, pp. 43-83.

(9).- De Indis (CHP, 5, 17. Nota 26).

(10).-En URDANOZ, T: Introducción a las Obras Completas de Francisco de Vitoria (libro citado), p. 15

(11).- Acerca del erasmismo de Vitoria hay diferentes posturas desde los que le califican de erasmista hasta los que, sin negar su influencia, descubren profundas diferencias entre ambos. Urdánóz y Fraile afirman que su entusiasmo erasmista fue decreciendo con los años.

(12).- GARCIA VILLOSLADA, R: La Universidad de París durante los estudios de F. de V (libro citado) p. 350.

(13).- FRAILE, Guillermo: "Francisco de Vitoria, norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro siglo de oro" en La Ciencia Tomista, 50 (1934), p. 15 y p. 17. El humanismo renacentista no supone, como tal, una negación de lo sobrenatural. El Renacimiento español es prueba de ello.

(14).- "En un pensador de la E. Media, el estado es a la Iglesia como la filosofía es a la teología y la naturaleza a la gracia" (Gilson, La filosofía en la E. Media). Cita tomada en TOUCHARD, J.: Historia de las ideas políticas, Madrid, Tecnos, 1969, 3ª ed. Ed. francesa: Presses Universitaires de France. Trad. J. Pradera. La relación es de subordinación del primero al segundo término.

(15).- En el libro La teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América (Madrid, 1944, CSIC. 2 vols.) Venancio CARRO nos expone con claridad y amplitud el pensamiento de teólogos adscritos a esta postura para apreciar mejor, por contraste, la de Vitoria y su Escuela. Relación completa y detallada de las fuentes en Relectio de Indis, Índice de Fuentes (CHP, 5, pp. 221-228).

(16).- CHP, 5, 43, 44.- Los textos citados están recogidos en esta edición del CHP, 5 en las notas correspondientes.

(17).- Sería un error suponer que la negación de lo natural es total en estos pensadores. Si a veces a lo largo del trabajo soy radical y simplista en los juicios (cayendo en aquello que critico), lo es por simplicidad didáctica, para apreciar más, con el contraste, lo que deseo destacar. La Iglesia ha considerado siempre herejía la consideración del cuerpo y lo terreno como malo. El mismo Hugo de S. Víctor, S. Bernardo y Papas que nos pudieran parecer extremos como Inocencio III e Inocencio IV tienen afirmaciones en las que Vitoria se apoya para rebatir la idea teocrática de la unidad de poderes. En ellas se aprecia su distinción entre los poderes espiritual y temporal y la validez concedida a este último. Así, por ejemplo, en De Indis, (CHP, 5, 47) nos remite a Hugo de S. Víctor ("Terrena potestas caput habet legem; spiritualis potestas habet summum pontificem. Ad potestatem regis pertinent quae terrena sunt, et ad terrenam vitam facta omnia. Ad potestatem Summi Pontificis pertinent quae spiritualia sunt, et vitae spiritualia sunt, et vitae spirituali attributa universa"), S. Bernardo (cuya cita aludida consiste en unas palabras que dirige al Papa Eugenio: "Vuestra potestad es para los pecados, no para las posesiones terrenas" (De consideratione ad Eugenium, lib. II, c. 6, 9-11 (Patrología Latina (en adelante PL), 182, 747)) e Inocencio IV que afirma Vitoria- "confiesa no tener potestad temporal sobre el reino de Francia". De Inocencio III es una cita que nos presenta en De potestate Ecclesiae I para demostrarnos que la potestad civil no está sometida a la potestad temporal del Papa: "No

pretendemos juzgar del feudo, cuyo fallo corresponde al mismo rey" (p. 299).

(18).- "Non solum licet, sed debet Princeps auferre parvulus a dominio parentum volentium eos aducare contra cultum Dei, qui est supremus et honestissimus Dominus et debet eos applicare cultui divino." "Item filii eorum, si bene educarentur in tertia et quarta progenie essent vere fideles." (In IV Sent. dist. 4, q. 9)

(19).- "...principibus non solum licet, sed debent auferre parvulos a dominio parentum volentium eos educare contra cultum Dei: dum hoc facere poterunt cum bona cautela: ne parentes cognoscentes hoc futurum: occidant parvulos suos. Probat. Nam in parvulo Deus habet maius dominium quam parentes." (Gabriel Biel: IV Sent., dist. 4, q. 2).

(20).- Hay que tener en cuenta que Biel pertenece a la escuela de Ockham.

(21).- GARCIA Y GARCIA, Antonio: "El sentido de las primeras denuncias" en La Etica en la conquista de América (CHP, 25, p. 98).

(22).- PALACIOS RUBIOS, Juan López: De las islas del mar océano, Introducción de Silvio Zavala. Trad., notas y bibliografía de A. Millares Carlo, F.C.E. México-B.A., 1954, p. 69.

(23).- PALACIOS RUBIOS, J.L.: De las islas del mar océano, p. 69.

(24).- VITORIA F. de: De Potestate Ecclesiae I, pp. 294, 295.

(25).- MATIAS DE PAZ: De dominio regum Hispaniae super indos, Introd. de Silvio Zavala. Trad., notas y bibliograf. de A. Millares Carlo, F.C.E., Mexico-B.A., 1954. pp. 78, 79.

(26).- LAS CASAS: Historia de las Indias, Libro III, c. 8 (BAE, 96, p. 188). En el Memorial de Remedios para las Indias (1516). Las Casas recomienda a Cisneros la impresión de los tratados sobre el gobierno de las Indias de Palacios Rubios y Matías de Paz (BAE, 110, p. 10).

(27).- MATIAS DE PAZ: De dominio regum Hispaniae super indos, p. 245.

(28).- De dominio regum Hispaniae super indos: "Dios no concedió tal derecho a su vicario para estos fines (dominar y enriquecerse), sino sólo para la salvación de las almas", p. 247.

(29).- De dominio regum Hispaniae super indos, p. 258.

(30).- De dominio regum Hispaniae super indos, p. 255.

(31).- De dominio regum Hispaniae super indos, p. 259.

(32).- BELTRAN DE HEREDIA, Vicente: "Un precursor del maestro Victoria, el P. Matías de Paz, O.P., y su tratado De dominio regum

Hispaniae super indos" en La Ciencia Tomista, sep., oct., 1929. XL. pp. 188, 189.

(33).- En ella se basa la R. Provisión a Francisco Pizarro para que pudiese continuar las conquistas en el Perú (8-3-1533): "De todas estas gentes Dios Nuestro Señor dio cargo a uno, que fue llamado S. Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior a quien todos obedeciesen, e fue cabeza de todo el linage humano, quiesque los hombres viniesen en cualquier ley, seta o creencia; y dióle todo el mundo por su Reyno e jurisdicción (...).

"Uno de los Pontífices pasados que en lugar deste sucedió en aquella dignidad y silla que he dicho, como señor del mundo hizo donación destas islas e tierra firme del mar Océano a sus dichos Rey y Reyna e sus sucesores en estos Reynos, con todo lo que en ella ay (...). Ansí que sus Magestades son Reyes y señores destas islas e tierra firme por virtud de la dicha donación" (ENCINAS, D.: Cedulario indiano, Madrid, 1945-46, lib. IV, pp. 226-227).

Los mismos misioneros defensores de los indios aceptaban que el Papa fuese señor del orbe y que pudiese lícitamente conquistar bajo este título cuando los indios se opusiesen e incluso Vitoria, en 1534, no parece tener todavía clara la refutación de este título cuando escribe en su carta a Arcos: "nec disputo si el Emperador puede conquistar las Indias, que presupono que lo puede hacer estrictísimamente" y la guerra es "contra verdaderos vasallos del Emperador", aunque por las críticas que dice haber recibido, parece habérselo cuestionado seriamente (CHP, 5, 137-139). También esta teoría está presente en Las Casas, como hemos visto.

La pervivencia de estas ideas en el s. XVI se da no sólo en España sino también en Europa. Acudiendo a las teorías de la moderna escuela historiográfica francesa (L. Febvre, Braudel, etc.), estas ideas pertenecerían a lo que llaman "tiempos largos", que persisten por debajo de los acontecimientos. Una serie de cambios permiten hablar de una nueva Edad, la Moderna, pero permanecen en el fondo de las conciencias hábitos y mentalidad medievales. Por otra parte, la secularización del pensamiento que se considera característica moderna aparece ya en la R. Media.

(34).- Pierre CHAUNU considera a Vitoria más radical que Las Casas. Este reconoció hasta el fin de su vida el derecho del Emperador sobre las Indias. Es más práctico, pide soluciones concretas sin anular los fundamentos. Esto es lo que hace precisamente Vitoria: ataca el poder universal del Emperador y el temporal del Papa. Con este argumento se socavaba la construcción jurídica montada sobre la Bula de 1493, dándole un sentido distinto. Por todo ello, dice Chaunu, "es de una osadía asombrosa" (Conquista y explotación de nuevos mundos (S. XVI), Labor, Barcelona, 1984, 2ª ed. Trad. de Mª Angeles Ibáñez, p. 247)

(35).- De todas maneras, antes de Vitoria, mientras que en Inglaterra, Francia y Alemania tenía primacía el nominalismo, el sistema filosófico que reinaba en España en el s. XV era el tomismo. Destaca el cardenal Juan de Torquemada y F. Diego de Deza, O.P., que funda la universidad de Sevilla donde también mandará sustituir las Sentencias por la Summa. En Alcalá, el cardenal Cisneros manda que se lea en teología a Sto. Tomás, Escoto y Nominales. En S. Gregorio de Valladolid existía a

finés del XV cátedra de Sto. Tomás, regentada por Matías de Paz, entre otros. Con estos antecedentes, Vitoria introdujo en Salamanca sin dificultades la Summa en sustitución de las Sentencias desde el primer curso (1526), y fue un cambio no esporádico sino duradero pues influyó en todos los filósofos del estado del s. de oro.

(36).- Crockaert, inicialmente nominalista era, como su maestro, Mair, respetuoso con Sto. Tomás. Se orientó más hacia él al hacerse dominico reformado, con lo cual pasó al convento de Santiago, donde residía Vitoria.

(37).- GARCIA VILLOSLADA, R.: La Universidad de París durante los estudios de f. de Vitoria, p. 265.

(38).- "Lo que tiene dominio de su acto es libre en su obrar, porque libre es el que es causa de sí; y, al contrario, lo que tiene necesidad de ser actuado por otro para obrar, está sujeto a servidumbre. Luego toda criatura, exceptuada solamente la intelectual, está sujeta a servidumbre." (Contra Gentes, III, 112.)

(39).- STO. TOMAS: I P. q. 96 a. 1; II II q. 66 a. 1; Summa Contra Gentes, III, 112.

(40).- LAS CASAS: Historia de las Indias, III, 38.

(41).- CARRO, V: La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América, Salamanca, 1951. p. 319.

(42).- En USCATESCU, G.: De Maquiavelo a la razón de Estado, Madrid, 1951, p. 174. Ribadeneyra considera la doctrina de Maquiavelo no sólo como anticristiana sino como "antipolítica", contraria a la prudencia pues es contraria a lo que enseña la buena razón y la filosofía (en Uscatescu, p. 175). La subordinación de la religión a la política es afirmada claramente por Maquiavelo: "En todas partes hay ejemplos convincentes de esto, por los que puede verse cuán útil es la religión a la política" (Discorsi sopra Tito Livio, cc. 9 ss., en El príncipe, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1973, 13ª ed.).

(43).- CARRO, V: La teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América, p. 235; HOFFNER, J: La ética colonial española del s. de oro, Madrid, Eds. Cultura Hispánica, 1957. Trad. de F. A. Caballero, p. 8.

(44).- La complejidad del tema, diversidad de posturas, intenciones, circunstancias que pueden justificar más o menos esta postura histórica (al igual que la anterior del nominalismo) es muy grande y no quisiéramos caer en el error que criticamos de prejuzgar nada, pero como excedería del marco de la tesis, no entramos en detalles. Simplemente exponemos el esquema, conscientes de su simplicidad para ver, en contraposición, la solución vitoriana (ver nota 17). Por otra parte, la postura de la Iglesia no se identifica sin más con la de los defensores de esta teoría, al menos en algunos puntos como la evangelización armada, bautismo forzoso o negación de derechos a los infieles. Se tiende a ver a la Iglesia como negadora de lo natural y han sido los santos,

siempre bajo la aprobación de la Iglesia y canonizados por ella quienes más han luchado por su desarrollo. Por otra parte, los errores, que la razón no puede por menos de reconocer, pueden ser justificables por las circunstancias que, en su totalidad, nadie conocemos.

(45).- Véase nota (33)

(46).- Ofrecemos resumidamente algunos aspectos de la controversia: Colón, en su diario del primer viaje, describe a los indios como "nobles salvajes", gentiles, hermosos, amistosos... Según él, parecían totalmente dispuestos a aceptar el Evangelio. Los acontecimientos que siguieron pusieron de relieve que los indios no eran tan mansos como parecían. Se siguieron crueles matanzas de indios y españoles, el sometimiento de aquellos, la despoblación de la Española... Dos decenios después, en 1511, A. de Montesinos se preguntaba, "¿Acaso no son hombres estos indios?, ¿No poseen almas capaces de razonar?". Estas palabras que sorprendieron y escandalizaron a los colonizadores fueron el detonante que puso en marcha la controversia. Se siguen testimonios y valoraciones contrarias, incluso de algunos frailes misioneros y obispos. La controversia llega a los intelectuales, enfrentándoles también. En 1517 se trató el tema en la Junta de teólogos del convento de San Esteban en la que se concluyó que "Contra los que tal error y con pertinacia lo defendiesen, (el que los indios no eran hombres) se debía proceder con muerte de fuego, como contra herejes" (LAS CASAS: Historia de las Indias, III, c. 3 y 4). Pero, por otra parte, el franciscano Juan de Quevedo, gran defensor de los indios en la Junta de Burgos, declaró ante Carlos V en 1519 que los indios eran "siervos a natura". Las Casas le criticó, así como criticó también por lo mismo al Licenciado Gregorio que defendía lo mismo.

Planteada la controversia, la Corona no tiene más remedio que intervenir. Encarga en 1517 hacer una encuesta oficial en La Española a frailes jerónimos, con el fin de descubrir si los indios eran capaces de vivir bajo su propia responsabilidad y ser puestos en libertad, tal como lo pedían las Leyes de Burgos.

En 1520 Carlos V y su consejo, después de una serie de discusiones, determinaron aceptar que los indios eran hombres libres, que debían ser tratados como tales y evangelizados a través de los métodos que Cristo estableció.

A pesar de ello, se siguió discutiendo y se fueron acumulando pruebas en contra de su hominidad: El dominico Tomás Ortiz negó ante el Consejo de Indias en 1525 la aptitud de los indios para la vida política (refiriéndose probablemente a los caribes) llegando a decir que Dios nunca había creado una raza más llena de vicios.

Con relación a los aztecas, las opiniones eran muy diferentes. Por lo general, se aceptaba su capacidad, coincidiendo en ello la Corona, prelados y frailes.

Durante 1532 y 1533, el Consejo de Indias solicitó muchas y muy diversas opiniones. Proliferaban los puntos de vista. En la 1ª Junta eclesiástica en 1532, presidida por el presidente de la Real Audiencia, obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal y el obispo franciscano Juan de Zumárraga, todos dijeron que no había duda de que los nativos poseían suficiente capacidad, de que amaban apasionadamente las doctrinas de la fe... y de que resultaban capaces de efectuar todas las artes mecánicas

y agrícolas. La Junta también reconoció que el indio era un ser racional y que resultaba capaz de gobernarse a sí mismo.

A fines de 1532 o a principios de 1533 tienen lugar las sorprendentes declaraciones de Pedro Betanzos, O.P., que alarmaron tanto a algunos españoles. Parece ser que había afirmado que los indios eran incapaces de recibir la fe. Jacobo de Testera, provincial franciscano firma a la cabeza de su grupo una carta a Carlos V, el 6-5-1533 diciendo que era el demonio el que estaba intentando convencer de que los indios carecían de capacidad. Hace una descripción detallada a continuación de la civilización de los indios mostrando sus excelencias, hasta tal punto que se parece a Las Casas. Idéntica reacción encontramos en Luis de Fuensalida, Ramírez de Fuenleal, Vasco de Quiroga...hasta llegar a Vitoria que en 1534 escribe su célebre carta al P. Arcos.

En plena controversia, por tanto, encontramos a Vitoria cuando comienza decididamente a tomar partido a favor de los indios. Poco después viene a España F. Bernardino de Minaya con el encargo de acudir a Roma para obtener del Papa Paulo III la declaración de la hominidad de los indios, cosa que consiguió con la proclamación de la Sublimis Deus en 1537.

El ambiente estaba, pues, suficientemente caldeado para que Vitoria pronunciase su famosa reelección De Indis (1539), decisiva para la solución de tantas cuestiones. Acerca de esta controversia puede verse el libro de HANKE, L.: La humanidad es una, Méjico, F.C.E., 1985.

(47).- PERENA, L: Estudio preliminar a De Bello contra Insulanos. (Juan de la Peña), (CHP, 9, p. 23).

ABRIR PARTE II

