NOTAS

ADMINISTRAR AL MUNDO. EL DESARROLLO DEL *JUS GENTIUM**

*Dominique de Courcelles***

En el siglo XVI, España, fuerza imperial y una de las grandes naciones de la Europa cristiana, descubrió y conquistó un nuevo mundo y a una nueva raza de hombres.

España era entonces una nación que acababa de alcanzar la unificación política y religiosa. En 1492, los reyes católicos completaron la reconquista de la península ibérica

de manos de los moros. El último emir de Granada cruzaba definitivamente el Estrecho de Gibraltar, llevando a sus seguidores consigo. Granada se convirtió en una ciudad cristiana y la mezquita se transformó en catedral. De inmediato se puso en marcha por toda Andalucía una política de educación religiosa y de conversión para la población musulmana. El mismo año, 1492, los judíos de España recibieron el mandato de convertirse o de salir del país. El año de 1492 fue también el año en el que Cristóbal Colón descubrió las Indias Occidentales, que en breve se llamaría ‘América’. Las autoridades políticas y religiosas de España, esto es, los reyes católicos, los obispos de España (en particular los poderosos arzobispos de Toledo y de Sevilla) y

129

* *Administrar al mundo. El desarrollo del Jus Gentium de parte de los teólogos de Salamanca en el siglo XVI*, es el título original de este trabajo, abreviado por razones de espacio. Traducción del inglés de Antonio Saborit.

** Centre National de la Recherche Scientifique; Collège International de Philosophie, París, Francia. El profesor de Courcelles presentó este trabajo en el congreso internacional “Sobre una Atenas africana”, realizado por la Universidad de Cape Town para celebrar el décimo aniversario de la democracia sudafricana (2004). Este trabajo fue traducido al inglés por Irit Kleiman.

la Inquisición empezaron a concentrarse en el control efectivo de las personas y de los territorios subyugados. Ya no habrían de permitir que los habitantes del imperio español no fueran cristianos.

En el siglo XVI, Carlos V, rey católico de España y emperador del Sacro Imperio Romano, reinaba sobre España, los Países Bajos, el Franco-Condado, partes de Alemania e Italia, y la mitad del continente americano. ¿Cómo es posible administrar el mundo, desde el occidente del Mediterráneo hasta el Atlántico y el Pacífico; desde Flandes, Alemania, Nápoles, Barcelona, Madrid y Sevilla, hasta Veracruz, México y los Andes? Esta fue la pregunta que los poderes españoles tuvieron que contestar con el fin de crecer y perdurar.

1. Los cimientos teológicos de la globalización: la imposición de la salvación universal

En un principio el cristianismo era un sistema de creencias atadas a la carismática personalidad de un fundador histórico, el Cristo, condenado a muerte pues estaba alterando el orden público romano y judío, y que –según lo dicho por sus discípulos– resucitó, ascendió a los cielos, en donde aguarda volver y juzgar al mundo. Si bien el fundador nunca

deseó o sostuvo ser un dirigente político (“Mi reino no es de este mundo”, Juan 18:36),¹ el cristianismo, tal y como lo desarrollaron quienes se construyeron a ellos mismos como los sucesores de Cristo, le ha dado a los estados cristianos su fundamento doctrinal desde la conversión del emperador romano Constantino al comienzo del siglo IV. La justicia de reyes y príncipes, fuerte y poderosa, en respaldo o con el respaldo de la Iglesia –esto es, por las autoridades religiosas encargadas de la interpretación de las creencias y de los rituales–, debe consistir en garantizar, desde una perspectiva cristiana, la salvación de todos los súbditos. La justicia que se practica sigue una racionalidad con una tendencia escatológica. Para Carlos V, emperador y rey de España, administrar al mundo en el siglo XVI consistió en realizar una tarea escatológica. Al sostener que labora en nombre de la salvación, la justicia humana –por oposición a la divina– se puede traducir en una lucha en contra de otros humanos e inducir o legitimar los efectos de la subyugación y de la dominación.

El pragmatismo político de los amos del imperio español se basaba

¹ Todas las citas de la Biblia proceden de la versión del rey Jacobo. [En correspondencia, he tomado su equivalente de la Biblia de Casiodoro Reyna y Cipriano de Valera. N. del T.]

en los textos sagrados del cristianismo. En 1493, al año siguiente de la llegada de Colón al continente americano, el papa de los Borgia, Alejandro VI, definió las respectivas zonas de influencia en el Nuevo Mundo de España y Portugal por medio de la bula *Inter Caetera*. Para los soberanos españoles—los ‘verdaderos reyes católicos’ que se habían significado por la captura de Granada—, esta bula otorgaba la misión de evangelizar a los indios. En dos años, de 1519 a 1521, Hernán Cortés conquistó México. En el período comprendido entre 1530 y 1534, Francisco Pizarro se hizo del control del imperio inca.

Lucas el evangelista dice: “Porque el Hijo del hombre vino á buscar y á salvar lo que se había perdido” (Lucas 19:10). En otro lugar, Lucas narra:

Un hombre hizo una grande cena, y convido á muchos [...] Venid, que ya está todo aparejado. Y comenzaron todos á una á excusarse [...] Entonces enojado el padre de la familia, dijo á su siervo: Ve presto por las plazas y por las calles de la ciudad, y mete acá los pobres, los mancos, y cojos, y ciegos. Y dijo el siervo: Señor, hecho es como mandaste, y aun hay lugar. Y dijo el señor al siervo: Ve por los caminos y por los vallados, y fuérzalos á entrar, para que se llene mi casa. (14:16-24)

Con este texto y la hoy famosa expresión *compelle intrare*, las interpretaciones posteriores intentaron justificar la conversión forzada; lo que aquí se encontrará sobre todo es un anfitrión insistente. El evangelista Mateo, de quien Lucas toma prestado, relata la historia de la oveja perdida que su dueño busca sin descanso hasta encontrarla; inmediatamente después él menciona la corrección fraternal que es necesaria: “todo lo que ligareis en la tierra, será ligado en el cielo; y todo lo que desatareis en la tierra, será desatado en el cielo” (Mateo 18:18). Así, el padre de la familia que ofreció la grande cena, al igual que pastor que sale en busca de la oveja, puede usar el argumento de fuerza para controlar a otras personas así como controla a los objetos inertes, pues ambos efectivamente tienen el poder para hacerlo así y considerar que su causa es justa. Estos textos son fundamentales en la medida en que es el fundador del cristianismo quien parece autorizar la conquista del Nuevo Mundo y la conversión de los indios que se han transformado en los súbditos del rey de España.

Los descubridores del Nuevo Mundo y los teóricos del poder monárquico imperial invocaron la filosofía de san Agustín en respaldo de esta autorización. Como obispo cristiano de Hipona, reuniendo fuerzas tanto

para predicar como para impartir justicia en una tierra que con frecuencia seguía siendo pagana o herética, Agustín empleó estos mismos textos para justificar sus actividades de conversión y homogeneización política y religiosa, más que nada en la lucha en contra de los donatistas en el año 408: “No es preciso considerar al deber en sí mismo, sino más bien el propósito de la obligación, si se dirige hacia el bien o hacia el mal.”² En el sermón 46, Agustín glosa la parábola de la oveja perdida, mezclando el tema de los invitados a los que hay que obligar a entrar a la casa del señor.³ Así desarrolla el concepto de *justa persecutio*; el latín *persecutio* no tiene el sentido de ‘persecución violenta e injusta’ que tiene en las lenguas romances o en el inglés: “Hay una persecución justa, que promueve la Iglesia de Cristo contra los impíos.”⁴ Aquí hay con toda claridad una regresión a la violencia en tanto que el Obispo de Hipona disfruta el respaldo del poder

político. El amor a los pecadores y el deseo voluntarioso e inexorable por su salvación emergen como productos derivados del salvajismo de la lucha contra los donatistas. Toda acción causada por amor a la justicia divina es justa. ¿Pero qué es una justicia divina proclamada por los hombres?

En *De Civitate Dei*, Agustín desarrolla la noción de la ‘guerra justa’: “La iniquidad de aquellos con los que se han librado guerras justas ayudó al crecimiento del reino.”⁵ Así, las ‘guerras justas’ parecen favorecer el surgimiento de un imperio romano en el cual se realice una homogeneización de las culturas nacionales. Más adelante, Agustín explica: “Mas los hombres que viven de la fe esperan en los bienes futuros y eternos, según la promesa. Y usan de los bienes terrenos y temporales como pasajeros [...] La ciudad celestial, durante su peregrinación, va armando ciudadanos por todas las naciones y formando de todas las lenguas una sociedad viajera. No se preocupa de la diversidad de las leyes, de costumbres ni de institutos.”⁶ La globalización con toda seguridad se ha de encontrar en esta creciente integración de las partes constituyentes de la totalidad de la población del mundo en la ciudad celestial. Esta

² “*Vides itaque jam, ut opinor, non esse considerandum quod quisque cogitur, sed quale sit illud quo cogitur, utrum bonum an malum*”. Agustín, *Epistola Ad Vincentium*, 93, 5 (16), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 1898, vol. 34, 2, 461, 3.

³ *Sermo XLVI*, cap. 7, 14, *Patrologia Latina*, ed. Mingé, 1865, volumen 38, 278.

⁴ “*Estē persecutio justa quam faciunt impiis ecclesiae Christi*”. *Epistola* 185, 2 (11), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 1898, vol. 57, 10, 8. (También Agustín, *Epistola* 185, 2 (11), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 1911, volumen 57, 10, 8.

⁵ *The City of God*, 1993, Nueva York, Modern Library, trad. Marcus Dods, p. 123, 4:15.

⁶ *Ibid.*, p. 123-4, 19:17.

creciente integración es lo que les da a los hombres su dinamismo y vivacidad particulares, al escapar del control de los estados soberanos definidos por las costumbres, las leyes y las instituciones, y por tanto al minar las soberanías específicas. De esta manera se podría establecer un nuevo orden planetario, gracias al mosaico de la ciudad celestial exiliada en la tierra. No obstante que con el asunto de la ciudad celestial viene el riesgo de resbalar hacia la utopía.

Tomás de Aquino le confirió un papel esencial a la virtud de la justicia en su proyecto teológico. En muy buena medida toma prestados los elementos de su reflexión de Aristóteles y del libro quinto de la *Ética nicomaquea*. La justicia orienta y rectifica las acciones de los individuos y es imperativa para las relaciones y las instituciones de la vida social como un objetivo requisito de rectitud. La justicia tiene la distinción de un valor definitivo que determina las normas y medidas según la verdad; el derecho⁷ es el fin de la justicia y de las acciones justas. Una parte del derecho la da la ley natural que refleja la participación del hombre en la ley divina, eterna: esto es el derecho natural. Otra parte del derecho la plantea simultáneamente

la ley divina, la razón divina, que por necesidad nos es desconocida; o para el humano, el cual tiene como meta el articular y poner en práctica la ley natural: esto es el derecho positivo. El *jus gentium*, o derecho de gentes, emerge como una derivación del derecho de la naturaleza, del mismo modo en que se dice que las leyes humanas se derivan del derecho natural: este es un derecho de costumbre, supuestamente universal, que abarca los hábitos y prácticas comunes a pueblos diferentes. Todos los hombres están sujetos a él; sin embargo, mientras que la voluntad de los virtuosos y justos está de acuerdo con él, la de los malvados se le opone.⁸ Los infieles sólo pueden ser castigados y subyugados si su gobierno no respeta la ley natural, y es por tanto tiránica, y si se muestran agresivos en contra de los cristianos.

La función protectora de la Iglesia y de los príncipes cristianos hacia la sociedad demuestra ser proporcional a su poder coercitivo. La violencia emerge como el medio necesario y aceptable que garantiza la naturaleza absoluta de los poderes espirituales y temporales en la cristiandad y su justicia. De aquí surge el concepto de ‘guerra justa’. Una guerra es justa por la ‘autoridad del

⁷ Salvo cuando se diga otra cosa, las palabras *droit* y *loi* han sido traducidas como *derecho* y *ley*, respectivamente [N. del T. del francés].

⁸ *Summa Theologiae*, 1ª 2ae, q. 95, a. 2, 4; 2ª 2ae, q. 57, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, 2:618-19; 3:361-66.

príncipe', por la 'justicia de su causa', por la 'intención debida', esto es, según la voluntad divina, no por 'el poder que hace el bien'. Tomás de Aquino es el primero en introducir en la teología el asunto de la guerra y de la guerra justa. Aunque clasifica a la guerra como un pecado, establece principios morales con relación a ella. No es suficiente que una guerra busque lograr la paz y el bien común; asimismo es necesario que la guerra misma sea legítima, esto es, los medios empleados. La hegemonía de los príncipes cristianos sobre el mundo entero ha de comportar el respeto al *jus gentium* y la sumisión al derecho natural, la participación de la humanidad en la ley eterna o divina. Entonces emergerá una cultura mundial, de donde resultará el dominio de un estado cristiano o de una asamblea de estados cristianos, los cuales llevarán a una unidad cristiana, la 'ciudad celestial' que finalmente ha de abarcar al mundo entero. De esta manera el teólogo pide una forma de pensar sobre el acontecimiento que viene, la razón que está por llegar y —por qué no— la democracia por venir.

Estos son los supuestos religiosos que están detrás de toda la retórica del poder en un régimen cristiano. Los textos fundacionales y doctrinarios, en tanto que todo súbdito del estado cristiano se adhiere a

ellos, les permiten a los príncipes que sus dominios sean reconocidos. Son simbólicos; constituyen verdaderos objetos transitorios, capaces de dar a conocer una experiencia común a todos los súbditos de un imperio. En breve han de inspirar a ciertos súbditos del imperio español la expresión de una nueva concepción de la libertad y de la dignidad del hombre.

2. La dignidad humana y la escritura de la historia

La 'destrucción de las Indias' conquistadas por los españoles —ese acontecimiento incalculable y excepcional— provocó pasmo y terror en España y en las otras naciones cristianas. Vale la pena señalar que en el interior de la superpotencia que era entonces el imperio español había entonces personas capaces de levantarse en contra de las injurias relacionadas con las almas y los cuerpos de otros hombres. El dominico Bartolomé de las Casas (1474-1566) es famoso por su compromiso político fuera de lo común. Él denunció la traición a las palabras de los Evangelios sobre la oveja y los lobos, o sobre los anfitriones a los que alguien obliga a ingresar a la casa del Señor. Él denunció los abusos y crueldades que cometían los españoles. Él puso el derecho natural al ser-

vicio de una demanda radical en favor de la libertad de todos los hombres y en particular de los indios.⁹ Las Casas se convirtió a la vez en juez e historiador con el fin de considerar los ‘crímenes’ cometidos por los conquistadores españoles contra los indios. A partir de los archivos, evidencia clave en los procesos para el uso académico que él hace de ellos, la interpretación demuestra que tiene el mismo alcance que la búsqueda de la verdad. Aquí el juicio moral se cruza con el juicio histórico, sin que Las Casas fuera intimidado nunca como habitante del Nuevo Mundo y como estudioso de la historia del imperio español, sin que nunca se le hubiera censurado. Su juicio moral se desarrolla a partir del sustento de una vigilancia crítica siempre atenta, la vigilancia sobre la razón.

De hecho, el dominico Las Casas tiene la convicción de que para que España y el virreinato de la Nueva España existan como nación necesitan de una historia justa y razonable, una historia digna de la economía de la salvación, una historia plural en la que cada hombre cuente con los derechos y las responsabilidades de la salvación. Si la historia de España es una historia sagrada —como lo demostró a través de los siglos la reconquista de la península ibérica—, si la historia

de España es el lugar definitivo para la construcción de las identidades nacionales y cristianas, entonces debe ser posible escribir —poner por escrito— una historia del imperio español que otorgue su debido lugar a su gloriosa diversidad, a su gloriosa multiplicidad, a su cosmopolitismo. La esclavitud de los indios y la destrucción de las Indias comportan inevitablemente la ‘reprobación’¹⁰ y por lo tanto el desastre para los españoles y para España. ¿Cómo es posible que un poder que mata y destruye a sus súbditos y a sus tierras, que no sabe cómo administrar el mundo, sea capaz de asegurar y conservar su soberanía? El tratamiento historiográfico de lo inaceptable implica, con el tiempo, el final de la historia de España. Para salvar a España y para salvar su historia —y esto es verdad para todo poder estatal— es necesario condenar clara y absolutamente las formas ilegítimas de violencia que son dañinas a su memoria y a su misma existencia, y reformar la administración política y social del Nuevo Mundo. La teoría y la práctica se mezclan.

Las Casas denunció la excepcionalidad de los daños realizados en el Nuevo Mundo contra la parte oprimida de la población en nombre

⁹ Cfr. Henri Méchoulán, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu*, 1979, París, Fayard, p. 98-100.

¹⁰ Esta palabra, elegida por Las Casas, guarda una connotación tremenda relativa al castigo supremo, a la condenación.

de un soberano que en todo caso se debía a la protección y seguridad de dicha población. Explicó que este daño había sido perpetrado por un gobierno sin moral, tolerado sin objeciones significativas de parte de la élite dirigente española y soportado sin mayor resistencia por los indios. Todo lo cual era injustificable. A fin de sobrevivir, España debe retomar su gloriosa historia permitiendo que todos sus súbditos tanto en el Nuevo Mundo –indios y conquistadores– como en el Viejo Mundo tengan acceso a una compartida y colectiva memoria del descubrimiento del Nuevo Mundo. Las Casas creía en la bondad original del hombre, en la necesidad de una vida acorde con la naturaleza, y en la libertad y en la igualdad de todos los hombres. Siendo como era un humanista y un admirador de la antigüedad griega y latina, Las Casas estaba convencido de que los indios eran particularmente susceptibles de recibir el mensaje evangélico porque eran razonables, porque seguían siendo hombres y más cristianos que los mismos cristianos. La historia que escribió Las Casas no es en modo alguno una empresa desesperada; busca tender un puente entre la capacidad representativa del discurso y las denuncias de acontecimientos intolerables; es consciente de tener una influencia benéfica en la elaboración de nuevas

normas sociales, por una parte, y en la memoria colectiva, por otra. Administrar el mundo, por tanto, consiste en asegurar las condiciones que permitan escribir la propia historia.

En los confines de esta ansiedad historiográfica, bien podría cobrar cuerpo el asunto del ‘buen gobierno’ del imperio español, que acaso sea también el de la democracia por venir. ¿Qué significa ‘vivir juntos’? Y en especial, ‘qué es un congénere’? ¿Se puede, se debe, vivir sólo con nuestros congéneres? La supremacía aceptada o reconocida de un poder o de una fuerza está implícita, se impone, hasta en el acto de ubicar a los otros como iguales. La escritura de la historia entonces consistiría en reunir y en pensar al mismo tiempo los valores de la asamblea, de la semejanza y del ser semejante, incluyendo la simulación y la asimilación. “La ética pura, si tal cosa existe”, escribió Jacques Derrida, “comienza con la dignidad del otro respetable como el absoluto diferente, reconocido aunque no sea reconocible”.¹¹

El descubrimiento del Nuevo Mundo favoreció la circulación de bienes y servicios, del capital y de las personas. De este modo, hasta cierto

¹¹ “L’étique pure, s’il y en a, commence à la dignité respectable de l’autre comme l’absolu dissemblable, reconnu comme non reconnaissable”, Jacques Derrida, *Voyous*, 2003, París, Galilée, p. 90.

punto contribuyó en la expansión de la criminalidad. La zona de operaciones de los maleantes se amplió; ya en el siglo XVI se observa una globalización financiera que permite el lavado del dinero que proviene del tráfico o de hurtos descarados. Esta globalización *avant la lettre* incrementó las desigualdades y la pobreza en el interior del imperio español y por el mundo entero. La literatura llamada ‘picaresca’, que se originó en España en los siglos XVI y XVII, es harto representativa del aumento de la pobreza y del surgimiento del fenómeno social de los pícaros, transas y bandidos de toda laya. Esta globalización tampoco estuvo exenta de efectos en la seguridad exterior de España y su imperio. La ‘destrucción de las Indias’ provocó la “Leyenda Negra”, una obra de violenta propaganda anti-española, y le causó problemas a España en Europa y en todo el mundo. El endurecimiento de las funciones reales del estado monárquico español quedó así legitimado, en contra de los conquistadores, quienes se vieron como vasallos peligroso al poder real, y en contra de los disidentes de todo tipo, quienes promovían el desorden.

Entre las sucesivas peticiones planteadas por Las Casas, las Leyes Nuevas de noviembre de 1542 ordenaban la suspensión del sistema de la encomienda, el cual mantenía a los

indios en una dependencia cercana a la esclavitud.¹² La palabra ‘conquista’ fue reemplazada en los textos oficiales por la de ‘descubrimiento’. Los indios esclavizados fueron liberados en 1530, luego otra vez en 1542. Fue reemplazados por esclavos negros traídos de África, lo que también muestra los límites de las reflexiones de Las Casas. El poder monárquico de España buscaba fundamentalmente fortalecer, con el apoyo de la Iglesia, su control administrativo sobre las tierras conquistadas; era cuestión de limitar los efectos negativos de la pobre administración del descubrimiento de América de parte de los conquistadores. La defensa de Las Casas en favor de los indios toma una perspectiva esencialmente apologética y pastoral: se tienen que reconciliar la evangelización, la integridad física y étnica de los indios, y los intereses de la monarquía española. Al principio de su *Historia de las Indias*, Las Casas cita el sermón de otro dominico, fray Antonio de Montesino, en el último domingo de Adviento en 1511. A este sermón se le considera correctamente como un manifiesto fundacional de lo que Lewis Hanke llamó la “lucha espa-

¹² *Leyes Nuevas de Indias*, 1975, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, edición de Alberto García Gallo, colección Antología de Fuentes del Antiguo Derecho, p. 776-7.

ñola por la justicia en la conquista de América”:¹³

¿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, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? [...] ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? [...] Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.¹⁴

Y en 1452, en el *Octavo remedio contra la encomienda*, Las Casas nuevamente afirmó, con angustia, “por aquellos pecados, por lo que leo en la Sagrada Escritura, Dios ha de castigar con horribles castigos e quizá totalmente destruirá toda España”.¹⁵ Vale la pena señalar que el primer cuestionamiento de los derechos humanos es teológico y que

proviene no de una pretensión universal abstracta sino de la negativa absolutamente carnal de lo intolerable para un español, de su deseo por una justa memoria que sea compartida por todos los súbditos del rey de España y por una memoria colectiva justa. Así es como se debe administrar el imperio español; así es como se debe administrar el mundo, teniendo a la vista la dignidad de todos los hombres (‘hombres con ánimas racionales’), teniendo a la vista una memoria justa y colectiva. Lo que es sumamente notable en esto es que el reconocimiento de la dignidad del hombre, de todo súbdito, aparece atada a la escritura de la historia como la perpetuación del estado soberano. La noción de ‘humanidad’ constituye el presupuesto antropológico necesario a cualquier escritura de la historia en el contexto de lo que, ya desde el siglo XVI, constituye la globalización. La escritura de la historia es así, de manera inesperada, paradójica, y sirve para regular la ‘lógica’ de la soberanía, la cual no puede hacer otra cosa más que abusar del poder, ya que tiende a reinar sin compartir el poder, asignando un derecho que se basa en el poder.

La filósofa Hannah Arendt se interesó particularmente en la escritura de la historia como la condición que permite dominar al pasado y administrar a la humanidad “si no

¹³ Lewis Hanke, *The Spanish Struggles for Justice in the Conquest of America*, 1948, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, título del libro.

¹⁴ Sermón citado por Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, 1957, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, edición de Juan Pérez de Tudela y Emilio López Oto, p. 176.

¹⁵ Las Casas, *Entre los Remedios*, 1958, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, edición de Juan Pérez de Tudela, p. 119.

queremos reducir la humanidad a una frase vacía o un fantasma”. Ella escribió en *Hombres en tiempos de oscuridad*:

Hasta donde sea posible cierto ‘dominio’ del pasado, éste consiste en relacionar lo sucedido; pero dicha narración, que da forma a la historia, no resuelve ningún problema y no alivia ningún sufrimiento [...] La pregunta es cuánta realidad debe retenerse incluso en un mundo inhumano si no queremos reducir la humanidad a una frase vacía o un fantasma.¹⁶

Escribir historia es la indispensable obra de vigilancia crítica en un tiempo y en un lugar determinados de la historia humana. ‘La verdad’, escribió Arendt parafraseando a Lessing, “sólo puede existir allí donde es humanizada por el discurso, sólo donde cada hombre no dice lo que se le ocurre en el momento sino lo que ‘considera verdadero’. Pero dicho discurso [...] pertenece a un campo donde hay muchas voces y donde el anuncio de aquello que cada uno ‘considera verdadero’ une y separa a los hombres al mismo tiempo”. Y ella define que este mundo “sólo puede formarse en los espacios interme-

dios entre los hombres en todas sus variedades”.¹⁷ Administrar el mundo es imaginar los espacios intermedios, crear una historia en muchas voces, un espacio de voces numerosas.

3. Los cimientos doctrinarios y jurídicos del poder imperial español: El *jus gentium*

Por lo tanto fue necesario darle al poder imperial español un marco doctrinario y jurídico bien definido con el fin de proteger lo que ya se podía llamar su expansión en curso. No es impreciso hablar de una tentativa de parte de los teólogos españoles de Salamanca por ofrecer un marco justo para la globalización siguiendo las líneas de algunas de las convicciones que tenía Las Casas. Los teólogos, como Tomás de Aquino y los que le siguieron, saben que los discursos y los proyectos teológicos tienen asimismo la tarea de aplicarse a todo lo humano y mundano: “El oficio de teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión.”¹⁸ No existe el mundo sin ley.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 30-1.

¹⁶ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, 1955, Nueva York, Harcourt Brace, p. 21-2. [N. del T.: utilicé la traducción de Claudia Ferrari de *Hombres en tiempos de oscuridad*, 1992, Barcelona, Gedisa, 2ª ed., p. 32-3 y 40-1].

¹⁸ Francisco de Vitoria, “De la potestad civil”, en *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, 1986, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, selección de textos y edición de Clemente Fernández, [p. 121-38], p. 122.

Fue el dominico Francisco de Vitoria (1492-1546), teólogo y jurista en la Universidad de Salamanca, profesor en París de 1509 a 1523, conectado con círculos humanistas y acaso con Erasmo, quien estableció el estatuto jurídico de los pueblos conquistados y quien les dio acceso no sólo a la existencia humana sino a la existencia política, para gloria de España, de su imperio y de su rey. Sacudido profundamente por la brutalidad de sus compatriotas en el Nuevo Mundo, Vitoria cuestionó la dominación española. En 1539, con sus *Relectio de Indis* y *De jure Belli*, confrontó, como teólogo y jurista, la violencia contemporánea al descubrimiento y la conquista de América. ¿Qué es la gente? ¿Cómo definir el derecho de una gente y reconocerlo como tal?

Vitoria respaldó su reflexión en tres principios que ya había planteado Tomás de Aquino. El primero fue la autoridad civil que pertenece al derecho natural y que se deriva en línea directa de la sociedad, no obstante que su primer origen sea Dios: ni el emperador ni el papa tienen una soberanía universal. El segundo principio fue el de la *communitatis orbis*, la comunidad universal, en la que todas las personas, ya fueran cristianas, infieles o paganas, tienen derechos y deberes similares que provienen del derecho natural. El tercer principio

consistió en la restricción de la autonomía de la sociedad civil, nacional e internacional. La Iglesia debe incitar a los príncipes a servir los intereses espirituales y debe asegurarse de que el bien común, que es el propósito de la autoridad civil, le permita al hombre alcanzar la salvación, que es su fin supranatural. De este modo, la teología se puso a reflexionar sobre el cambio del mundo, sobre la administración del mundo de parte del poder político imperial de España.

Partiendo de estos principios, Vitoria condenó la conquista violenta del las Indias Occidentales. Arguyó que los infieles conservaran la propiedad de sus tierras. El *jus gentium* es un derecho positivo que se funda en el consentimiento universal de parte de todos los pueblos civilizados o de un grupo de naciones cristianas; está tomado de la unidad humana; lo justifica por y lo administra 'la autoridad del mundo' (*totius orbis auctoritate*). El objetivo de Vitoria, que no el de Tomás de Aquino, era la invención de una ley internacional compuesta de reglas positivas, específicas y estables. Según esta ley, la cual justificaba la conquista de México de parte de España, es natural intervenir para liberar a los inocentes de la tiranía, de los sacrificios humanos y del canibalismo, considerados no como pecados sino como serios fracasos ante el derecho

natural. Estas son las ‘causas justas’ de la conquista. En la *communitas orbis* existe un lazo universal entre las soberanías en el interior de un mundo abierto fundamentalmente a la circulación de los hombres y de las riquezas. El discurso de Vitoria permite transitar de un imperialismo arcaico, de origen religioso pero vacío de cualquier significado espiritual, a un imperialismo moderno con un espíritu mercantil y capitalista, el cual no puede sino agradar a Carlos V. Aquí la alternativa a la violencia no es sólo la justicia en relación con el derecho natural, sino más aún la regulación de los intercambios. El pragmatismo del imperio español encuentra así su fundamento simbólico. El imperio español puede sobrevivir como una fuerza económica mundial.

Es lícito a los españoles comerciar con los indios (sin prejuicio, claro está, de su patria) exportando, por ejemplo, allá mercancías que ellos no tienen o importando de allí oro, plata u otras cosas en que ellos abundan. Y los caciques indios no pueden prohibir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, al contrario, a los españoles con los indios.¹⁹

¹⁹ Vitoria, *Relectio de Indis, Carta Magna de los Indios*, 1989, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, edición facsimilar del códex Palencia, trad. al español de Luciano Peña, Carlos Baciero y Francisco Maseda, p. 101.

El libre intercambio de mercancía permite a cada grupo acceder a más productos: he ahí, *avant la lettre*, una teoría del incremento de los ingresos reales del mundo. El libre intercambio afecta a los productos emergentes de diferente áreas. Sin embargo, este intercambio se realiza esencialmente en el interior del imperio español entre los diferentes grupos que lo integran y así lo regulan los imperativos establecidos por el poder político imperial. La existencia de un importante mercado interno la señala aquí Vitoria y supone una demanda de bienes y de toda una variedad de productos cuyo volumen y estructura están atados a un nivel de vida. Con el tiempo, el libre intercambio tendrá la categoría de un instrumento de dominio de los más ricos sobre los más pobres. El comercio internacional no puede ser necesariamente benéfico para todos los que participan en el intercambio. El incremento de los intercambios provocó un aumento en la producción de oro y plata, lo que fortaleció tanto el control estatal como la explotación del trabajo indígena. “Por medio del oro que él compra o del acero que lo mata no se acerca uno a los otros dando la cara; el comercio se dirige al mercado anónimo”, escribió Emmanuel Lévinas.²⁰

²⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, 1990, Paris, Livre de Poche, p. 253.

La última ‘causa justa’ a la que se refirió Vitoria es bastante ambigua, toda vez que tiene que ver con el derecho del civilizado a proteger a los pueblos: “Estos indios, aunque, como se ha dicho antes, no sean del todo dementes, distan, sin embargo, tan poco de los dementes, que no son capaces de fundar o administrar una república legítima y ordenada dentro de límites humanos y políticos.”²¹ Si Vitoria estableció las bases jurídicas de una comunidad internacional y de la globalización, asimismo justificó la expansión colonial europea. Vitoria le dio al imperio español la base doctrinaria que le permitió mantener su existencia.

Así, en adelante el mundo se percibe en su globalidad. El derecho natural autoriza a todos los hombres a viajar, a comerciar y a vivir en cualquier lugar del universo. El mundo es una zona de comercio para las personas y las mercancías. Si este derecho natural no lo reconocen los indios del imperio español, entonces es legítimo recurrir a la violencia. Por tanto, la violencia no está excluida de la esfera política. El *jus gentium* es una garantía de la justicia, sólo que la ‘justicia’ en cuestión es esencialmente mercantil, pragmática. La teoría teológica del derecho natural parece coincidir con el realismo

de Maquiavelo. ¿La justicia no excede lo jurídico y lo político? ¿Se puede reducir la justicia a la razón calculadora, a la distribución legal, a las normas y reglas que determina en el derecho, aún en su recurso a la fuerza coercitiva, a la fuerza del poder que Kant señaló estaba inscrito y justificado por el más puro concepto del derecho?²² Asimismo es cierto que en esta regulación de la economía, en esta libre circulación de bienes y de personas dentro del imperio español y en la totalidad del mundo, la gente puede tender a un estado de amor mutuo, de discusión, de polémica afectuosa y respetuosa. En su *Carta Magna de los Indios* de 1539, Vitoria afirmó que los indios eran hombres y que debían ser tratados como seres libres, que todos los pueblos tenían derecho a su propia soberanía y que el mundo debía ser gobernado por la paz y la solidaridad internacionales. La corona española tenía derechos y obligaciones para con sus súbditos, en particular la obligación de restituir los bienes y las tierras ocupados injustamente a los indios conquistados. Si la justicia excede a la ley, asimismo es la que motiva el movimiento y la historia del pensamiento teológico

²² Cfr. Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs, premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit, introduction à la doctrine du droit*, 1917, Paris, La Renaissance du Livre, p. 25.

²¹ Vitoria, 1989, *op. cit.*, p. 111.

y jurídico: el pensamiento político. No existe justicia sin un llamado a las reglas jurídicas y a la fuerza de la ley.

De este modo los teólogos del imperio español de mediados del siglo XVI se esmeraron por reconciliar la eficacia política y el respeto por la dignidad humana, no obstante las ambigüedades inherentes a su época y a su historia, y en términos más generales, a pesar de la soberanía y del gobierno de los hombres. Ellos elaboraron los primeros principios de la globalización y del desarrollo sustentable, de cierta liberalización del comercio, los cuales, como mostrarían los acontecimientos políticos y económicos en la historia de España y del Nuevo Mundo, no estaban exentos de peligro. Estos primeros intentos por ofrecer un marco a la globalización, por aproximados que fueran, tuvieron como mérito principal el definir los derechos de los pueblos y los derechos de los individuos. Los espacios de referencia para los individuos se habían incrementado. Es interesante señalar que en el pensamiento de los teólogos de Salamanca, así como en el de Agustín en *De Civitate Dei*, se trataba de llevar a todos los hombres a la salvación ofrecida por el cristianismo; en ningún momento se trató de llevar a cabo una homogeneización cultural, ni de que los diferentes grupos abandonaran sus

rasgos culturales específicos. Aquí la globalización económica no implica necesariamente la homogeneización de las culturas o el surgimiento de una cultura mundial, aún cuando sea claro que la meta era la conversión del mundo al cristianismo. La responsabilidad en el razonamiento de los teólogos de Salamanca yace en esta oscilación entre lo particular y lo universal, en la aporía que rodea a la transacción imposible entre lo condicional y lo incondicional, lo calculable y lo incalculable.

Un poco después, el jesuita Francisco Suárez (1548-1617), otro teólogo de Salamanca, expresaría esto admirablemente en su *Tractatus de Legibus*:

La totalidad de los hombres no ha llegado a integrarse en un solo cuerpo político, sino que más bien se ha dividido en varios Estados. Pero para que éstos pudieran ayudarse mutuamente y conservar la paz y la justicia en sus mutuas relaciones, que es esencial para el bienestar universal de todos los pueblos, fue conveniente que en sus mutuas relaciones pusieran en vigor, como por acuerdo y común consentimiento, algunas leyes comunes. Es lo que se llama derecho de gentes.²³

²³ Francisco Suárez, *Tratado de las leyes*, libro 2, capítulo 20, en *Los filósofos escolásticos...*, op. cit., p. [731-809], p. 786.

NOTAS

España, de este modo llamada a administrar una buena parte del mundo tras el descubrimiento de las Indias Occidentales, se dio a sí misma los fundamentos simbólicos de su pragmatismo económico y político. Si los textos sagrados de la tradición cristiana participaron en su retórica del poder, el impacto del incalculable y excepcional acontecimiento del descubrimiento y conquista impuso un supuesto antropológico a esta retórica: el significante, por vago que fuera, ‘humanidad’. Gracias a esta crisis histórica, los hombres fueron capaces de mostrarse a cabalidad y de confrontar la realidad de la globalización; fueron capaces de hacer juicios y de tomar iniciativas.

Entendieron que España no podía continuar su existencia como un estado fuerte y soberano sino salvo la apropiada escritura de la historia, reuniendo la interpretación de los textos sagrados y la posible interpretación de los acontecimientos en un espacio de numerosas voces. Todo pragmatismo tiene fundamentos simbólicos. En este contexto, la paradójica elaboración del *jus gentium* de parte de los teólogos de Salamanca sigue siendo una de las aportaciones mayores de la historia a nuestro propio momento, la cual aparece surgida de uno de esos principios que constituyen lo que Arendt calificaba como un ‘milagro de la libertad’.²⁴

²⁴ Arendt, Hannah, *Introduction à la politique II*, fragmento 3^a: *La politique a-t-elle finalement encore un sens?*, 1995, Washington, D. C., Biblioteca del Congreso, División de Manuscritos, cont. 92: texto alemán editado por Ursula Ludz; trad. al francés de Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Éd. Du Seuil, p. 52.