

FRANCISCO DE VITORIA Y EMMANUEL LÉVINAS:
LA DOCTRINA SOBRE LOS INDIOS Y LOS DERECHOS
DEL OTRO HUMANO

*Francisco de Vitoria and Emmanuel Lévinas:
The Doctrine about Indians and the Rights
of the Human Other*

Joan Enric CAMPÀ MOLIST
*Universitat Autònoma de Barcelona
Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra*

Recibido: 6 de julio de 2020
Aceptado: 27 de enero de 2021

RESUMEN

Si bien los Derechos Humanos se han edificado desde el principio de libertad e igualdad a la hora de mediar un encuentro interidentitario, tal como se expone en el postulado de Francisco de Vitoria, con el pensamiento de Emmanuel Lévinas pueden sufrir una conversión para ser erigidos desde otros principios: la responsabilidad y la illeidad. Ésta puede ser una importante conversión si la consideramos en un encuentro entre civilizaciones tan importante como el dado en 1492, cómo no, en la isla de Bohío (actual República Dominicana). Asimismo, desde la Doctrina sobre los indios de Francisco de Vitoria, se descifran puntos de sintonía y divergencia que ayudan a la reflexión levinasiana de los Derechos Humanos: los Derechos del otro humano.

Palabras clave: Emmanuel Lévinas; Francisco de Vitoria; libertad; igualdad; responsabilidad; Derechos del Otro humano.

ABSTRACT

Although Human Rights have been built from the idea of freedom and equality to mediating an inter-identity encounter, as exposed in the postula-

te of Francisco de Vitoria, Emmanuel Lévinas' thought can be converted the approach through other principles: responsibility and illeality. This can be an important conversion if we consider it as an encounter between civilizations as important as the one given in 1492, of course, on the island of Bohio (Dominican Republic). Likewise, from the Doctrine on the Indians of Francisco de Vitoria, points of harmony and divergence are deciphered that help the Levinasian reflection on Human Rights: the Rights of the Other Human.

Keywords: Emmanuel Lévinas; Francisco de Vitoria; liberty; equality; responsibility; Rights of the Other human.

1. PROLEGÓMENOS: DIÁLOGO ENTRE UN DOMINICO Y UN JUDÍO

Puede que resulte superfluo iniciar un trabajo como el presente anunciando el formidable espíritu intelectual y religioso de cada uno de los autores que aquí se abordan, por un lado el de un dominico español del siglo XVI y por otro el de un judío lituano-francés del siglo XX, pero se decide anunciarlo para destacar que: 1) indistintamente de la religión o doctrina que pertenecen, ambos autores coinciden en ciertos aspectos de una universalidad moral que considera y humaniza al «distinto», al «desconocido», al «extranjero», al «otro», 2) los principios de igualdad y libertad que hemos conocido durante el decurso de 2500 años para erigir la democracia, pueden estar al filo de su obsolescencia, y 3) la conversión ética de Lévinas puede ayudar resolver algunas de las lagunas jurídico-políticas relativas a un «encuentro interidentitario» basado en la diferencia. Sucede aquí, cuanto menos, que un dominico español que sufrió las sombras del colonialismo español en el Caribe del siglo XVI y un filósofo judío que vivió el terror de los campos de exterminio nazi, se arman, exclusivamente, de sensibilidad humana y de un sentido ético por el otro humano.

Se conjugan aquí tales pensadores, en un manuscrito extraído de la tesis doctoral de autor¹, para imaginar soluciones al respecto del edificio teórico de los Derechos Humanos y, al mismo tiempo que hacemos malabares con nuestras esperanzas, alumbrar nuevas veredas de investigación y crítica. Inauguremos el decurso del trabajo con el contexto, pensamiento y obra de Francisco de Vitoria, para ubicarnos en la España imperial del siglo XVI y

1. Campà, Joan Enric (2021) *El problema de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos: una analogía y respuesta desde el pensamiento de Emmanuel Lévinas* (tesis doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona. Bellaterra, Barcelona (España).

en la conquista del Bohío. El manuscrito finalizará, a modo de conclusión, haciendo retrospectiva de lo explicado con la óptica interpretativa del pensamiento de Lévinas, es decir, mediante la conversión de fundamento teórico de lo que cada uno de nuestros protagonistas viene a referirse a los (actuales) Derechos Humanos. Con este talento, pues, iniciamos.

2. EL SIGLO DE ORO ESPAÑOL Y EL COLONIALISMO DEL SIGLO XV: SOMBRA Y BRILLOS EN EL CREPÚSCULO ISABELINO

El siglo XVII, igual que en muchos flancos europeos y a raíz del Humanismo, se inició en España una etapa de gran esplendor cultural conocida como “El Siglo de Oro”; iniciando con el fin de la Reconquista y el descubrimiento (y conquista) del Nuevo Mundo, coincidiendo con la dinastía de los Habsburgo, y abarcando dos períodos estéticos: el Renacimiento del siglo XVI (con los Reyes Católicos, Carlos I y Felipe II) y el Barroco del siglo XVII (Felipe II, Felipe IV y Carlos II). Un período tan glorioso como el presente es el que aglutina, en el mundo de las artes y las ciencias, personalidades tan excelsas como Antonio de Nebrija, Miguel de Cervantes, Luis de Góngora, Lope de Vega, Ignacio de Loyola, Diego Velázquez, y un largo etcétera que sirve como muestra del esplendor intelectual de tal período. Sin duda alguna, nos referimos a una etapa histórica que permitió florecer excelentes personalidades y legar un valioso firmamento intelectual. Desde el flanco de la filosofía y la teología (y en parte del Derecho) cabe mencionar a Francisco Suárez, Luís de Molina, José de Acosta, fray Bartolomé de las Casas o, como protagonista del presente estudio y dominico de la Universidad de Salamanca, al teólogo Francisco de Vitoria.

Desde la Filosofía del Derecho, Francisco de Vitoria heredó un fecundo pensamiento sobre el Derecho Natural, el cual se enraizaba desde la etapa de la Antigüedad griega y romana hasta la Patrística agustiniana y la Escolástica tomista. Sin duda alguna, una herencia tan prolífica como fructífera que serviría para dar un paso más allá en el vasto horizonte del conocimiento ético y jurídico. Los Derechos Humanos, en el siglo XV, todavía no eran lo que conocemos hoy día como tal, y, como fenómeno, no estaba desarrollado, sino que podían definirse como un cúmulo de pensamientos filosóficos sobre el derecho natural y el derecho de gentes que restaban en un estado embrionario, que quedaban reflejados tímidamente en algunos textos jurídicos. Se tenía como testigo de la promulgación de ciertos derechos fundamentales

la Carta Magna de 1215, y en un contexto jurídico tan precario como el presente, el descubrimiento y posterior conquista de las Américas supuso un gran reto intelectual, jurídico y diplomático por parte de los españoles; pocos hombres estaban preparados para alzar la voz en aras de una justicia universal. Menos aún para aquellos indígenas que quedaron bajo el dominio y sometimiento de los colonos. Vamos a ver, seguidamente, cual fue el contexto en el que se desarrolló nuestro teólogo y cómo floreció el concepto de Derecho Internacional.

Bien sabido es que la llegada del hombre europeo al Nuevo Mundo no se desarrolló de una manera, precisamente, pacífica, sino más bien autoritaria y violenta. Los recién llegados no auspiciaron paz en sus nuevas relaciones con los naturales de aquellas tierras, pues los indios eran tratados como animales o como simples herramientas de trabajo y explotación. Fue un fraile dominico español quien expresó el primer grito de libertad a favor de éstos, Antón de Montesinos, el día 21 de diciembre de 1511. La denuncia proclamada solicitaba un cambio en las relaciones entre los recién llegados y los indios indígenas. Fue, cómo no, un grito revolucionario que obligó a la corte de Fernando el Católico a movilizar juntas de teólogos y juristas para encauzar el gesto. En ese sentido, se proclamó la primera legislación de Indias para el buen trato hacia los indígenas, aunque, desde el parecer de fray Antón de Montesinos y otros de la comunidad dominica, resultó ser una solución insuficiente. Con los gritos dominicos que ansiaban libertad para los indígenas, se unió al movimiento Bartolomé de las Casas. También, a raíz de la importante implicación que tuvo la escuela salmantina en la defensa de la integridad personal de los indios (Agudelo 2011: 147), se inauguró un largo y profundo debate sobre las normas que deberían proteger a los aborígenes americanos, tal como se advierte en las leyes castellanas de Burgos y Valladolid (1513), y las bulas *Véritas Ipsas* y *Sulimis Deus* (1537):

De entre los teólogos que concurrían los círculos dominicos destacaba la figura de Matías de Paz, quien, además de ser catedrático de la eminente Universidad de Salamanca, escribió el primer tratado teológico-jurídico sobre los problemas sociales y políticos que florecían de la conquista española al Nuevo Mundo. Este fue un precursor (no muy lejano) de nuestro protagonista. Empero, fue Francisco de Vitoria quien manifestaría más fuertemente las cuestiones y preocupaciones sobre los indios, pues, si bien en *Sobre el poder civil* muestra ya ápices de su doctrina jurídica de carácter internacional, es en *De Indis* (o *Doctrina sobre los indios*) donde su pensamiento se refleja con más madurez y decisión. Es a partir de entonces cuando, con justicia, se

le atribuye la fundación del derecho internacional. Para argüir con fundamento la defensa de los indios se requiere, dice Vitoria, algo en común con ellos, es decir, un vínculo que radica en la naturaleza humana y se expresa con el derecho natural y en el derecho de gentes (como expresión de la ley divina).

Es la sensibilidad de un teólogo hacia «el otro» lo que hace avanzar, a pasos de gigante y haciendo florecer el fecundo derecho internacional, un eslabón clave para el desarrollo fenoménico de los Derechos Humanos (DD. HH. en adelante). El fundamento y sustrato filosófico de nuestro protagonista había alcanzado un alto nivel de madurez con el principio de igualdad y libertad, la noción de derecho natural y derecho de gentes que heredó y pulió, y, consecuentemente, construyó una doctrina filosófica-jurídica que abriría paso a un nuevo modo de encuentro entre civilizaciones.

3. FRANCISCO DE VITORIA Y LA HERENCIA ARISTOTÉLICA-TOMISTA: JUSTICIA, DERECHO NATURAL Y DERECHO DE GENTES

Francisco de Vitoria, ilustre dominico alavés, fue profesor de Teología en la Cátedra de Prima de la célebre Universidad de Salamanca. Con un espíritu sencillo y modesto, fue en su tiempo una personalidad tan admirada y reverenciada como consultada cual oráculo de la Cristiandad (Ruíz 1951: 33). Su pensamiento queda íntimamente tejido con la Teología, la Filosofía Moral, la Antropología y el Derecho, por lo que se le considera uno de los teólogo-juristas más representativos del pensamiento español y pionero en la reflexión y defensa del Derecho Internacional y los Derechos Humanos.

Cuando se aborda un tema tan delicado como el relativo a la justicia, uno debe ser consciente, recuerda nuestro teólogo, que se trata de una indagación al respecto de la virtud cardinal con más peso, y, en ese sentido, es menester abordarla desde el pensamiento aristotélico-tomista relacionado con la «virtud-dedicada-al-otro». Es por ello que en la indagación sobre Vitoria se encuentran vertientes muy similares a las de sus testadores, y en otros lares, cómo no, con significativos sesgos de innovación y transgresión, especialmente, vinculados al concepto de persona erigido desde la dignidad de todos los hombres. Como añadido, y a diferencia de la vertiente tradicional de la Escolástica, Vitoria (y otros salmantinos) inauguran la concepción individualista del Derecho «al definir el derecho como un poder moral que se tiene sobre lo propio» (Agudelo 2011: 146). La justicia es la virtud de virtudes

por no centrarse en uno mismo y relacionarse, directamente, con el otro. A diferencia de las demás virtudes, la justicia mantiene una relación preferencial para con los demás, para con el otro humano: vivir con templanza, con prudencia o con fortaleza sólo atañe (desde su fundamento) a uno mismo, no a los demás individuos.

La justicia es, tal como se ha mencionado líneas más arriba, la «virtud-dedicada-al-otro», el medio con el cual la mismidad se relaciona con la otredad, el canal de vinculación entre los distintos elementos que conforman el conjunto. Por eso mismo, el Estagirita y Tomás de Aquino se refieren a la justicia desde la igualdad (Aquino 1993: 962): lo igual corresponde por justicia, porque justa es la correspondencia entre iguales. Para nuestro teólogo de Vitoria, lo bueno no tiene cabida en la definición de la justicia, es decir, no todo lo bueno es necesariamente justo y no todo lo justo tiene que ser necesariamente bueno. Para encontrar exactitud en la definición debe acudir a «aquello que es debido», es decir, buscar el nivel de correspondencia que existe, por naturaleza, entre los elementos. Un ejemplo que expone Vitoria es la limosna. Ésta, a pesar de ser buena y equitativa, no es justa por no ser debida con relación a otro; «lo justo debe ser con relación a otro y que implique la necesidad de lo debido» (Vitoria 1967: 298). En cuanto al objeto de la justicia, Vitoria acude al resultado de la acción justa para definirla como objeto de justicia: lo justo es, pues, el efecto resultante (o igualdad) que surge de una acción justa (correspondida y debida).

Con relación al Derecho Natural, nuestro teólogo reflexiona en sintonía con Tomás de Aquino arguyendo lo siguiente: el derecho natural es justo en sí mismo por estar acorde con lo naturalmente establecido por la ley divina. Esto es muy distinto a lo establecido por convenio privado (entre hombres) o por convenio público con consentimiento (ley). En tal dirección, puede definirse el derecho natural como un derecho necesario que permanece fuera del alcance del ser humano, del mismo modo que lo sostuvo Aristóteles: «la justicia puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecida» (Aristóteles 2010: 148). En este orden, pues, lo natural es lo conveniente en sí mismo (por naturaleza), pero tal como añade el teólogo, lo conveniente o necesario se rige por una graduación en virtud de la materia de la que se trate. Esto es así por la naturaleza marcada por Dios, sostiene Vitoria. En este sentido, el derecho natural se conoce a partir de la evidencia y la recta y natural razón que, con la luz de la lógica de principios, se conoce

lo que es justo y lo que es injusto (Vitoria 1967: 301). Además, añade el de Vitoria, por derecho natural se identifica aquello que «uno no desearía contra sí mismo». Volviendo a los flancos tomistas del asunto, el derecho natural es aquel derecho que además de ser necesario puede conocerse y ser un aporte para el hombre, y, por lo tanto, «lo que no determina en nosotros algún conocimiento, no es derecho natural» (Vitoria 1967: 305). Siguiendo el discurso, Vitoria arguye sobre la participación del derecho natural en la naturaleza viviente, pues tal como se declara en el libro de los Salmos, el derecho natural es aquello que la naturaleza ha enseñado a todos los animales.

En cuanto al *ius Gentium*, Vitoria lo define distintamente al derecho natural; no es justo en sí mismo sino en virtud de algún decreto humano basado en la razón. No depende de la equidad sino de algún otro interés, y tampoco se sigue necesariamente del Derecho Natural, pero sí es necesario para su conservación, pues «Cierto que el mundo podría subsistir si todo fuese común, [...] pero sería muy difícil evitar que los hombres cayeran en guerras y discordias» (Vitoria 1967: 309). Sostiene aquí que el derecho de gentes está más cercano al derecho positivo que al derecho natural, especialmente por aquello que lo convierte en derecho “de gente”; un común acuerdo entre naciones para validarlo (sin necesidad de ser justo o naturalmente bueno). De ello se infiere que el único fundamento del derecho de gentes es, en su máximo esplendor, la conveniencia de cada uno de los que validan; ya no es la naturaleza quien determina el derecho de gentes sino los hombres que buscan un provecho mediante el mismo.

Nuestro teólogo, para dar inicio a su tratado, acude al sentido de amistad y fraternidad para configurar su concepción de derecho natural y su ética de la responsabilidad. Entre indios y españoles puede haber costumbres y leyes (distintas, iguales o parecidas), pero lo importante es que ni unos ni otros pueden oponerse a los derechos otorgados por la naturaleza. Lo más sorprendente de todo ello no es (únicamente) la aparición de «derechos humanos» de una manera tan explícita, hasta entonces ocultos o subexplotados, sino la argumentación con la que nuestro teólogo: a) ubica la racionalidad humana en un punto nuclear para edificar y defender la dignidad de los indios b) justifica una guerra para la defensa de tales derechos. Tal como se puede inferir, Vitoria es testigo de la condición de los indios a partir de los informes que de La Española se hacen envío; éste es consciente del primitivismo y subdesarrollo que, tanto en las letras y artes como en las virtudes de convivencia, viven los nativos (Vitoria 1989: 65). En los informes que recibía nuestro teólogo, como curioso añadido y con un talante estratégicamente

insultante, se explicaba que el grado y profundidad intelectual de los indios era exageradamente inferior al de los españoles: «Ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia» (Vitoria 1989: 15).

Para concluir el presente apartado, es menester comunicar que Vitoria recalca que su postulado sobre los indios es caduco y pasajero. Se puede argüir, en su generalidad, que dicho carácter temporal es aplicable a todos los títulos y proposiciones que de ellos trata. Se inicia la presente indagación al respecto de cómo Francisco de Vitoria concibe el derecho natural, el derecho de gentes y el derecho humano (como fundamento y sustrato de su postulado) con un carácter aristotélico-tomista, en su *Doctrina sobre los indios*. A partir de aquí, se realizará un análisis de su obra para vislumbrar cómo el teólogo consigue conjugar su pensamiento en aras de la justicia y la postura de «el otro». Iniciemos el abordaje de la obra.

4. EL COMUNICADO DE VITORIA EN EL ENCUENTRO ENTRE DOS MUNDOS: LA DOCTRINA DE LOS INDIOS

Veamos ahora como se expresa nuestro teólogo en aras de la igualdad, dignidad y libertad de los indios en el salvífico manifiesto *Doctrina sobre los indios*, exponiendo su pensamiento indiófilo de una manera culminante y prudencial. En el mismo puede vislumbrarse cómo el derecho natural y el derecho positivo se entrelazan en virtud, especialmente, de la racionalidad humana; principal sustento para erigir el principio de igualdad, de libertad y dignidad humana durante la Modernidad. En este orden, y con esta línea reflexiva, nuestro teólogo reduce los postulados sobre derecho natural e *ius gentium* a ocho puntos de diálogo y reflexión.

Vitoria, inicialmente, se cuestiona si realmente los indios eran, antes de la llegada de los españoles, verdaderos dueños de sus bienes y sus pueblos, si eran verdaderamente merecedores del orden público y privado de su pueblo. Para ello, se acude al tratado ético de Aristóteles para indagar sobre la condición natural de servidumbre de algunos seres humanos (Aristóteles 2015: 66); «la razón no les basta ni para regirse a sí mismos, sino sólo para aceptar aquello que se les ordena; su energía está más en el cuerpo que en su alma» (Vitoria 1967: 66). De un modo parecido apunta el gran Tomás de Aquino al respecto de la natural e inherente servidumbre del ser humano (Aquino 1861: 149). Contra esto, nuestro teólogo arguye al respecto de la pacífica situación que vivían los indios antes de la llegada de los españoles (en armonía con

sus posesiones públicas y privadas), y, por lo tanto, deben ser considerados como dueños y señores. No al contrario.

Alguno sí podría decir que, en virtud de las Sagradas Escrituras, los indios no podrían ser poseedores de nada en absoluto por estar en pecado mortal, pero tal como promulga Vitoria, y tal como se definió en el Concilio de Constanza (1418), «el pecado mortal no impide el dominio civil y el verdadero dominio» (Vitoria 1989: 66). El dominio civil (o de propiedad) resulta vital para la supervivencia: para la alimentación se requiere alimento, ergo, ser poseedor de dicho alimento para sobrevivir. Como añadido, y en virtud del derecho divino postulado por Tomás de Aquino, ningún hereje (como los indios) pueden perder el dominio de sus bienes; dicha pérdida «es un castigo y en la ley divina no hay penas para la presente vida», y, además, sigue Vitoria, «sería contra el derecho divino y el derecho natural que se diera a uno el castigo antes de condenarlo (Vitoria 1989: 69-70). De todo ello se extrae que ni la herejía ni otro tipo de pecados mortales impiden que los indios sean poseedores de sus bienes públicos y privados, es decir, su derecho natural y su condición de vida.

Tal como sigue la tinta de Vitoria, se propone analizar de qué modo las criaturas irracionales no son merecedoras de dominio, es decir, que no tengan «derecho a tener derechos» (como escribiría la tinta de Arendt) en virtud de una falta, o supuesta falta, de racionalidad. Siguiendo varias proposiciones fundamentadas en postulados coetáneos a la época, se confirma el preponderante papel que adquiere la racionalidad a la hora de asignar derechos a un individuo: una criatura racional tiene dominio de sus actos, mientras que el bruto, además de no tener dominio de sus actos, tampoco lo tiene de otras cosas. En tal caso, Vitoria arguye que en virtud del juicio que ostentan los indios (por mínimo que sea), puesto que obedecen a un tipo de orden y religión, son dignos de llamarse animales racionales. Es conveniente no confundirse ante la actitud que tienen los indios por naturaleza, dice nuestro teólogo; una actitud medrosa, atontada y simple (Vitoria 1989: 98) pero que, tanto la vida matrimonial, las magistraturas, ordenes sociales, leyes, artesanos y mercados con los que cuenta su organización política, son un indicio (por mínimo que sea) de racionalidad (Vitoria 1989: 73). Lo principal en el hombre es la razón, y su uso práctico, y no puede negarse que los indios la poseen. Con todo lo expresado, Vitoria afirma que los indios, apoyados en su racionalidad y condición distinta a la de los españoles, sí son dignos de poseer sus bienes y pueblos, y dignos de llamarse verdaderos dueños de lo público y lo privado en sus tierras. El punto de encuentro para declarar jus-

ticia y dignidad es el grado de igualdad entre indios nativos y españoles, y tal graduación de igualdad deriva, proporcionalmente, del grado de racionalidad que pueden ostentar. Siguiendo con la frecuencia del tratado, seguimos de la afirmación que, en virtud de cierta racionalidad, los indios son dignos de llamarse verdaderos dueños de sus bienes y pueblos. Así pues, es momento de preguntarse con qué título los católicos/españoles son dignos de apoderarse de aquella región y de qué modo un pueblo o emperador puede, o debe, considerarse señor de todo orbe.

Según la tinta de Vitoria, ningún emperador ni pueblo puede considerarse dueño de todo orbe, puesto que el dominio de cada cosa existente queda asignado por derecho natural, derecho divino o derecho humano. Tal como postula Tomas de Aquino, y desde este pilar se apoya Vitoria, no existe ningún dueño de todo el orbe por derecho natural, a menos que nos refiramos a nuestro Creador desde la ley divina que Él mismo nos confirió (Aquino 1993: 750). Por derecho natural, sigue nuestro protagonista, los hombres son y viven libremente a excepción del dominio paterno y marital. Del mismo modo sostiene el Estagirita desde su Política, añadiendo, además, que el poder de la potestad civil también deviene de la naturaleza y, por ende, del derecho natural; la condición de animal cívico le confiere al hombre una potestad civil desde el derecho natural. En este último punto, Tomás de Aquino coincide con esta condición aristotélica del hombre (Aquino 1861: 217). Vitoria, contrariamente, difiere arguyendo que la potestad civil es fruto de la ley y convención legal, no por naturaleza.

Otro título vitoriano, tal como se ha mencionado anteriormente, sostiene que la amistad entre los hombres florece del derecho natural; todo animal ama a su semejante y, por ello, sería ir contra naturaleza evitar la campaña de los hombres pacíficos. De nuevo, el papel del principio de la igualdad reluce con fervor. Los indios, pues, harían injuria si no permitieran entrada y circulación a los españoles. Es por todo ello que nuestro teólogo sostiene que, si no hay perjuicio alguno contra el derecho natural que también acoge, cómo no, a los indios, debe haber por ley natural una relación entre españoles e indios. La clave es, para todo ello, la amistad que une a todo el género humano y la necesaria paz en el justo encuentro humano; tanto unos como otros están obligados por naturaleza a amarse y a respetarse (Vitoria 1989: 97). En este punto, sí podemos relacionar una ética de la responsabilidad al teólogo de Vitoria, al mismo tiempo que la relacionamos con la ética teleológica-aristotélica y la ética de la responsabilidad de Lévinas.

Avanzando con la tinta de Vitoria y con relación a las riquezas extraídas de la tierra y del mar, se sostiene que, desde el derecho natural, no pertenecen a nadie más que de aquel que las ocupa. Tanto el oro como otras riquezas provenientes de la naturaleza, no son jurisdicción de nadie, sino que, por derecho natural, pertenecen a su ocupante. Si los indios o españoles impidieran el cumplimiento del derecho natural o el derecho de gentes, se cometería una injuria y, con ello, se justificaría la guerra. Sería entonces, una guerra defensiva que finalizaría en la paz y la seguridad. A ello suma el teólogo los derechos de la guerra, destacando que, si a los españoles les está permitido hacer la guerra, a los indios les es lícito afrontarla en igual de condiciones. Esto es, con derechos. Una vez terminada la guerra, por *ius gentium* las cosas tomadas pasan a formar parte del vencedor. No obstante, «por parte de los indios serían necesarias dos cosas para que los españoles se decidieran con justicia al uso de la fuerza: primera, que los indios no quieran acceder de ningún modo a lo que se les propone, y segunda, que acudan los mismos a la violencia para impedir los derechos de los españoles» (Vitoria 1989: 14). Cabe mencionar que, según el pensamiento del mismo teólogo, no es suficiente que se dé la primera condición, sino que la segunda es, estrictamente, necesaria.

Con relación a la propagación de la fe cristiana, Vitoria sostiene que los españoles tienen el derecho a predicar y anunciar el Evangelio en las provincias indias; si bien unos como otros tienen derecho a transitar por tierras inhóspitas, también la tienen para predicar la verdad a aquel que la quiera escuchar, y más aún cuando se trata de la salvación y la felicidad. En caso contrario, unos u otros quedarían apartados de la palabra de Dios y del estado de Salvación: una privación que aleja del amor tanto para quien la prohíbe como para a quien le es privada. En este orden, si los indios no prohíben a los españoles exclamar la palabra del Evangelio, acepten o no acepten la fe cristiana, no es lícito para estos recibir la carga de la guerra. No puede haber, por derecho natural y derecho de gentes, guerra justa cuando no hay injuria.

Otro título expuesto por el teólogo se circunscribe en torno a la tiranía de los mismos señores indios, los cuales podrían sacrificar a hombres inocentes en virtud de leyes inhumanas o religiones inicuas. Tal como relata la palabra de Dios, el hombre debe cuidar al prójimo, y todos ellos, incluidos los indios, son prójimos de todos. Tal como sigue el teólogo, además de lo expuesto hasta el momento, existe una serie de obligaciones para con los socios y amigos. Con este esfuerzo en justificar una guerra entre españoles y nativos americanos, Vitoria acude a la caridad y dedicación al prójimo, y el empeño por el bien de éstos, que tanto se recuerda en las Santas Escrituras. Si

los indios, en este sentido, no perjudicaran a los españoles y éstos por igual, no habría justificación para la guerra justa, y ello propiciaría el comercio que enriquecería a ambos lados del género humano.

5. LOS DERECHOS DEL OTRO HUMANO DE EMMANUEL LÉVINAS Y LA DOCTRINA DE LOS INDIOS

Con el andar de la presente lectura, uno puede identificar conceptos vitorianos con los cuales erigir una defensa teórica de los Derechos Humanos, especialmente el concepto de racionalidad, igualdad y amistad (o fraternidad). Tales conceptos, juntamente con el de dignidad humana, son los principios que han permitido un desarrollo fenoménico de los Derechos Humanos expresado, cómo no, en el transcurso histórico del ser humano. Empero, y tal como se ha comunicado en el inicio de este trabajo, tales principios fundacionales pueden sufrir una conversión positiva (tanto de alcance como de profundidad conceptual de los Derechos Humanos) si se interpreta el asunto desde la construcción ética de otros conspicuos filósofos.

Emmanuel Lévinas, filósofo lituano-francés (1906-1995), ha sido escogido para esta interesante analogía, generalmente, por la fecundidad de su pensamiento filosófico y el giro metafísico que éste propició, y, concretamente, por las siguientes razones: a) la experiencia vivida durante la Segunda Guerra Mundial y la sensibilidad intelectual con la que desarrolló su propia vereda filosófica b) la ética de la diferencia que inaugura en torno a la alteridad y la illeidad c) por adecuarse al encuentro entre civilizaciones (o grupos sociales) para vislumbrar el nivel de humanidad en el mismo d) el contenido de las Sagradas Escrituras que permeó en todo su sistema filosófico a modo de influencia, y que facilitan un acercamiento y diálogo con el saber de un dominico como el de Vitoria.

Inicialmente, debe puntualizarse que, si bien los Derechos Humanos se han edificado desde las grandes declaraciones de la modernidad con un largo devenir genealógico del principio de libertad e igualdad, con el pensamiento de Lévinas pueden sufrir una alteración para ser erigidos desde la responsabilidad y la illeidad. Claro está, desde una posición relacional con “el otro”. Para Lévinas, progenitor de una ética de la diferencia, inaugura una modalidad de entender la subjetividad que, muy distintamente a la noción moderna, revierte las relaciones humanas y el modo de entendernos a nosotros mismos; el yo ya no es contemplado desde la propia mismidad sino desde una

alteridad que se da en el llamado «acontecimiento antropológico». Dicho encuentro humano es la clave de toda conversión filosófica. Tal como descifra el propio Lévinas:

Esto no conlleva, sin embargo, el que debamos volver al punto de partida –a la pura reciprocidad– y que todo nuestro recorrido haya sido vano. Puesto que la justicia, la igualdad y la reversibilidad implicadas nacen de la intriga del «por el otro (Lévinas 1984: 345)

El acontecimiento antropológico es el nuevo tipo de encuentro entre el yo (mismidad) y el Otro (otredad). En este encuentro, el yo se topa de frente con el rostro del Otro, el cual anuncia (suplicando) la responsabilidad que radica entre todos los seres humanos. En la mirada hacia el rostro del otro descubro la responsabilidad que me une al otro; el rostro del otro es lo que nos prohíbe matar (Levinas 2015: 72). Dicho encuentro, sin necesidad de ninguna proclamación política o jurídica, convierte al prójimo en la voz que convoca los «derechos humanos» como un deber hacia el otro; no hay espacio para una concepción individualista de los mismos, sino una responsabilidad para con el otro que no puede rechazarse (Levinas 2015: 85). La subjetividad, en tal encuentro, se considera a sí misma deudora de cuidado por el otro, comportando que la expresión «ser humano» ya no tenga cabida en el pensamiento de nuestro filósofo, es la unicidad que nos define como auténticas unidades de un Todo (Ser). Para Lévinas, la dignidad no es ninguna construcción lingüística, ningún silogismo, ninguna edificación ontológica. Esta es, sin más, la infinita humanidad que se contempla en el rostro del otro durante el «encuentro antropológico».

En este orden, la libertad, la igualdad y la dignidad humana dejan de relacionarse, en su significado, con la especie o género al cual pertenece un individuo. La dignidad se iguala a la singularidad de cada individuo, mientras que la igualdad queda a los pies de la diferencia y del encuentro con el otro, y la libertad queda relegada por la responsabilidad que brota en este encuentro entre singularidades. La máxima expresión de la singularidad del individuo humano, es decir su carácter irreductible e insustituible, es la illeidad que contiene toda la dignidad humana. Una dignidad humana que, desde el encuentro con el otro en el acontecimiento antropológico, interpela al yo. Como puede inferirse, los principios de igualdad y libertad propios de la modernidad vitoriana, que, mediante el derecho natural (y en la Doctrina sobre los indios) procuraba abarcar a toda la humanidad, quedan derogados desde

la perspectiva levinasiana. Para el lituano-francés, cada individuo humano es portador de la entera dignidad de la humanidad.

En este orden de ideas, resulta inevitable realizar una conversión de la noción de “Derechos Humanos” por los “Derechos del Otro Humano”. Sólo de este modo el fundamento y alcance de tales derechos cobran sentido y posibilidad de realización. Los Derechos Humanos, pues, pasan a ser entendidos en clave de diferencia (no de igualdad) y de unicidad (no de dignidad). La dignidad, por su parte, ha procurado buscar desde la ontología aquello que, supuestamente, une a todos los seres humanos. La illeidad como expresión de la unicidad del Otro es, al mismo tiempo, fundamentación y alcance de los Derechos Humanos: los Derechos del Otro humano. Si bien los Derechos Humanos brindan una fraternidad entre iguales mediante el consenso, los Derechos del Otro humano se encuentran en la fraternidad de los distintos que conviven en el disenso. Tal como lo describe la tinta de Lévinas:

Bonté, vertu enfantine; mais déjà charité et miséricorde et responsabilité pour autrui et déjà possibilité du sacrifice où l’humanité de l’homme éclate rompant l’économie générale du réel et tranchant sur la persévérance des étants s’obstinant dans leur être: pour une condition où autrui passe avant soi-même. Désintéressement de la bonté: autrui dans sa demande qui est un ordre, autrui comme visage, autrui qui me regarde, même quand il ne me regarde pas, autrui comme prochaine et toujours étranger -bonté comme transcendance: et moi, le tenu à répondre, l’irremplaçable et, ainsi, l’élú et ainsi véritablement unique. Bonté pour le première venu, droit de l’homme. Droit de l’autre homme avant tout (Lévinas 1999, 218).

Una inconmensurable diferencia entre individuos humanos es lo que despierta en el acontecimiento antropológico el sentido de responsabilidad del uno por el otro; un deber expresado en la Doctrina de los indios desde conceptos relativos a la fraternidad y al bien común de las dos civilizaciones; al derecho natural emanado de la ley divina que vislumbra lo común entre distintos. No hay tiempo que perder en idear una igualdad inexistente, más sí en aceptar la diferencia y, especialmente, sentir la responsabilidad que de ésta emana. Ya no son importantes los Derechos que uno cree ser merecedor, sino los que debo ceder al otro en virtud de mi responsabilidad para con éste. Ya no tiene cabida la potencia racional del otro, sino la sensibilidad que propicia en mí la escucha suplicante de este otro y la responsabilidad que asumo desde el amor y compromiso por la dignidad humana. Dicha responsabilidad por la unicidad y lo absoluto del otro es infinita, y, por lo tanto, la libertad

que creía ostentar queda anulada; uno es tan infinitamente responsable del otro que resultaría impensable argumentar a favor de la esclavitud y el sometimiento del otro.

La presente perspectiva de los Derechos Humanos responde a una metafísica que anula la afirmación de la subjetividad para dar paso a la responsabilidad por la unicidad con el otro, por la condición de existente y por su excelsa singularidad; no es necesario buscar similitudes, sino contentarse con las diferencias. Con esa delimitación de la voluntad y proyección de la subjetividad (hacia la alteridad) se realza y eleva la responsabilidad que da paso a un nuevo modo de libertad. Libertad es, pues, el amor que radica en mi responsabilidad para con el otro. Ya no hay espacio para centrismos y expresiones de discriminación, puesto que la mismidad no se ubica por encima de la otredad procurando anularla, como una civilización haría contra otra. La convivencia, en Lévinas y en Vitoria, ya no es una opción, sino la opción.

El encuentro entre civilizaciones ya no es un combate, ya no es un escenario de batalla donde las singularidades de cada civilización combaten entre sí para anular al otro, ya no es el espacio donde el Otro queda reducido a mi mismidad. El encuentro humano remite, a partir de ahora, a la humanidad entera. La universalidad que procuraba nivelar a todo ser humano mediante el concepto de la igualdad (comportando graves confusiones, altercados y muerte), queda relegada por la illeidad como unicidad, la cual no se agota en la individualidad y en el encierro del uno con el otro, sino que permanece abierta en la infinitud de nuestra singularidad y responsabilidad por el Otro.

Se trata, pues, de un acontecimiento ético, un encuentro humano en el que el Otro se impone al yo para anular su libertad. La universalidad con la que se edifican los Derechos del Otro Humano surge de este encuentro y de dicha anulación de la libertad; de este florecimiento de la responsabilidad para con el otro, de esta illeidad que abre las puertas a la infinitud de la humanidad a partir del rostro del Otro humano. La clave para comprender la justa responsabilidad que impera para con el otro es, cómo no, el amor:

La justicia procede del amor. Esto no quiere decir en modo alguno que el rigor de la justicia no pueda volverse contra el amor entendido a partir de la responsabilidad. La política, abandonada a sí misma, tiene un determinismo propio. El amor debe vigilar siempre a la justicia (Lévinas 1983: 11)

Otro aspecto que el pensamiento de Lévinas se distancia de la modalidad tradicional, y puede aplicarse en la interpretación del gran encuentro de ci-

vilizaciones que nos concierne, es su alejamiento de la racionalidad kantiana asignada a los Derechos Humanos. Kant formula una magnífica fundamentación de los Derechos Humanos con la segunda formulación del imperativo categórico: «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio» (Kant 2007: 42). Lévinas, para superar esta magnífica proposición, se inclina por la gratuidad del amor y del desinteresamiento de la bondad humana que, en la mirada hacia el rostro del otro, sabe leer su súplica y despierta en mí la responsabilidad hacia éste y toda la humanidad. En la Doctrina de los indios, Vitoria invita a la comunión pacífica entre civilizaciones en virtud del derecho natural que emana de la ley divina, una conjunción humana animada desde el amor de Dios que es expresado mediante su ley. Tal como se denota, en el pensamiento de Vitoria, no se identifican figuras levinasianas como “el rostro”, la “responsabilidad/cuidado”, o “el otro” como medida universalizada. Pero sí se descubren, como se menciona en el manuscrito, figuras como “iguales”, “fraternos”, o “prójimo” como medida cristiana; una equivalencia que ha suscitado la autoría del presente texto.

Con esta analogía puede inferirse cierta sintonía y deflexión entre doctrinas que se distancian con cinco centurias de historia. Sin embargo, muchas de las similitudes convergen en un sentido muy preciso, el que emana de las Sagradas Escrituras y que coincide con el judaísmo de nuestro filósofo lituano-francés (léase en sus Cuatro lecturas talmúdicas). El ánimo de defensa de Vitoria para con los indígenas expresa, en virtud del derecho natural emanado de la ley divina, una responsabilidad para con el otro basada en la unidad y similitud; una illeidad levinasiana que ilumina la dignidad humana desde el rostro del otro. Se trata, por lo mencionado hasta estas últimas líneas, de una defensa por la humanidad que supera toda construcción identitaria y social, una (posible) nueva medida de interpretación de los tan anhelados Derechos Humanos: los Derechos del Otro Humano.

6. BIBLIOGRAFÍA

- AGUDELO RAMÍREZ, M. (2011). *El problema de la fundamentación de los derechos humanos*. Bogotá: Editorial Temis.
- ARISTÓTELES (2010). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES (2015). *Política*. Madrid: Alianza Editorial.

- DE AQUINO, T. (1861). *De Regimine Principum*. Sevilla: D.A. Izquierdo.
- DE AQUINO, T. (1993). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DE VITORIA, F. (1967). *Escritos políticos*. Buenos Aires: Ed. Depalma.
- DE VITORIA, F. (1989). *Doctrina sobre los Indios*. Salamanca: Ed. San Esteban.
- HUME, D. (2014). *Investigaciones sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- RUIZ, I., TORRE, J. (1951). *La conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional*. Buenos Aires: Ed. Guillermo Kraft.
- KANT, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. San Juan: Ed. Rosario Barbarosa.
- LÉVINAS, E. (1983). “Philosophie, Justice et Amour”, en *Sprit*.
- LÉVINAS, E. (1984). “Paix et proximité”, de: *Le cahiers de la nuit surville*. Paris: Verdier.
- LÉVINAS, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- LÉVINAS, E. (2015). *Ética e infinito*. Madrid: Machado Libros.

