

---

# EL NACIMIENTO DEL DERECHO A LA ALTERIDAD EN LA CIUDAD

## El derecho de los indios en Francisco de Vitória

**Émilien Vilas Boas Reis**

---

Post doctor en Filosofía por la Facultad de Letras de Universidad de Porto (Portugal).  
Doctor y Máster en Filosofía por la Universidad PUC-RS;  
Graduado en Filosofía por la Universidad UFMG.  
Profesor de Filosofía y Filosofía del Derecho de la Graduación y de la Maestría en  
Derecho Ambiental y Desarrollo Sostenible de la Escuela Superior  
Dom Helder Câmara (Belo Horizonte - MG).  
Correo electrónico: mboasr@yahoo.com.br

**Bruno Torquato de Oliveira Naves**

---

Doctor y Máster en Derecho por la PUC Minas.  
Profesor de la Maestría en Derecho Ambiental y Desarrollo Sostenible  
de la Escuela Superior Dom Helder Câmara.  
Coordinador del Curso de Especialización en Derecho Urbanístico  
y Ambiental PUC Minas Virtual.  
Profesor en los Cursos de Graduación y Especialización en Derecho de la Universidad  
PUC Minas y Escola Superior Dom Helder Câmara  
Investigador del CEBID – Centro de Estudios en Bioderecho.  
Correo electrónico: brunotorquato@hotmail.com

### RESUMEN

Con la Reforma Protestante y las grandes navegaciones, la consideración con el otro y lo diferente pasa por cambios, especialmente, frente a los considerados infieles y a los nativos del Nuevo Mundo. Por otro lado, en el siglo XVI, la Península Ibérica vivía la Era de Oro, con el renacimiento de la Escolástica y el florecimiento de importantes universidades jurídicas, con acentuado desarrollo de la Ciencia del Derecho. El dominico español Francisco de Vitória es un exponente de esos movimientos filosófico y jurídico. Este artículo objetiva comprender la contribución de Vitória para el desarrollo de la relación con los indios y, en consecuencia, para la reelaboración de la alteridad. Por medio de investigación bibliográfica y método cualitativo, se buscaron en los escritos de Vitória y en los contextos histórico, filosófico, teológico y jurídico, los elementos necesarios para la reconstrucción de su concepción acerca del derecho natural y para la verificación de la posibilidad de reconocerse, en relación a los indios, la racionalidad y el derecho de dominio sobre sus tierras. El proyecto de construcción de los derechos humanos está presente en Vitória, en la defensa de la universalidad de la razón para todos los seres humanos y en

el reconocimiento del derecho de los indios a no ser expropiados. Con ello, Vitória amplía la noción ética de alteridad vigente en la época.

**Palabras claves:** alteridad; indios; derechos humanos; derecho natural; Francisco de Vitória.

*THE BIRTH OF THE RIGHT TO ALTERITY IN THE CITY  
The right of indigenous in Francisco de Vitoria*

**ABSTRACT**

*With the Protestant Reform and the great navigations, the consideration about the other and with the different one, goes through changes, especially against the ones considered infidels and the natives of the New World. On alteridade; índios; direitos humanos; direito natural; Francisco de Vitória.*

*The other hand, in the sixteenth century, the Iberian Peninsula lived the Golden Age, with the rebirth of Scholasticism and the flourishing of important juridical universities, with a marked development of Law Science. The Spanish Dominican Francisco de Vitoria is an exponent of these philosophical and juridical movements. This article aims to understand the contribution of Vitoria to the development of the relationship with the indigenous and, consequently, to the reworking of alterity. By means of bibliographical research and qualitative method, they searched in the writings of Vitoria and in his historical, philosophical, theological and juridical contexts. the elements of reconstruction of his concept about natural law and to see the possibility of recognizing the rationality of the indigenous and the property right over their lands. The project of human rights construction is present in Vitoria, in the defense of the universality of reason to all human beings and in the recognition of the right of the indigenous not to be expropriated. Thus, Vitoria expands the ethical notion of alterity present at that time.*

**Keywords:** alterity; indigenous; human rights; natural law; Francisco de Vitória.

## INTRODUCCIÓN

En cierto modo, el mundo europeo era, hasta la época del descubrimiento de América, una unidad. Esta concepción cambiará, principalmente, a partir del siglo XV, con la Reforma Protestante y las grandes navegaciones. Con Lutero, la religión cristiana se fragmenta en innumerables denominaciones y, por consiguiente, estas se extienden por toda Europa. Para completar la división, unas décadas después, los descubrimientos de otras tierras, pueblos y culturas harán que los europeos cuestionen aún más esa unidad en Europa.

En medio de esa efervescencia histórica, la pregunta por el “otro” se convierte en una cuestión fundamental. El europeo, al encontrarse con el aparentemente otro radical, tendrá que pensar no sólo sobre lo diferente, sino sobre su propia situación en el mundo y su humanidad también.

El siglo XVI, período en que tales cuestiones serán mejor elaboradas, es el momento en que hay una redescubierta de la Escolástica en Portugal y España. Curioso es que tales países serán protagonistas en la época de las navegaciones. Muchos de sus teóricos utilizaron el marco escolástico, la propia originalidad y el contexto histórico para reflexionar sobre las consecuencias de los acontecimientos. Una de las implicaciones es la reflexión sobre la alteridad. Por eso, tales autores pueden ser denominados precursores de la alteridad en sentido práctico, ya que el momento fue condición para ello.

La ciudad es el lugar por excelencia de la alteridad, propiciando el uso de un espacio común que debe tener en cuenta la diversidad. El texto en cuestión tiene la pretensión de traer para la reflexión de la alteridad en la ciudad el dominico español Francisco de Vitória, que puede ser considerado uno de los primeros pensadores a reflejar cómo la diferencia podría convivir en un espacio común.

El objetivo central del artículo es comprender la contribución de Vitória para el desarrollo de la relación con los indios y, en consecuencia, para la reelaboración de la alteridad. Este intento es fundamental para la comprensión de los nacimientos de los derechos humanos y de su característica más famosa -la universalidad-, así como para la comprensión de la alteridad en la ciudad, espacio de convivencia revalorizado con la Modernidad.

Por medio de investigación bibliográfica y método cualitativo, se buscan en los escritos del propio Francisco de Vitória y en los

contextos histórico, filosófico, teológico y jurídico, los elementos para la reconstrucción de su concepción acerca del derecho natural y para la verificación de la posibilidad de reconocerse indios la racionalidad y el derecho de dominio sobre las tierras del Nuevo Mundo

Inicialmente, será hecha una contextualización política del período histórico - el siglo XVI. Se hará necesario caracterizar la segunda Escolástica y las consecuencias de los descubrimientos, oriundos de las grandes navegaciones. A continuación, se verá como el surgimiento del indio, “el otro” por excelencia, proporcionará debates acerca de la alteridad. Luego se abordará el contexto jurídico, en el que se pretende localizar el pensamiento de Victoria en la Ciencia Jurídica de la época. Se pasa, entonces, al análisis de las cuestiones de la alteridad y de los derechos humanos. Por una elección metodológica, tres textos de Francisco de Vitória serán analizados con ese sesgo. La idea principal es poder demostrar cómo la reflexión sobre la alteridad depende del contacto con lo totalmente diferente y cómo de ese contacto nacen los derechos humanos y su aspiración a la universalidad.

## **1 LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA Y LA ERA DE LOS DESCUBRIMIENTOS**

La segunda Escolástica fue un movimiento intelectual de reaceramiento en el siglo XVI de la Escolástica, pensamiento que ocurrió entre los siglos XII y XIV. Su creación y consolidación ocurrirán principalmente en la Península Ibérica. El contexto cultural fue imprescindible para que nuevas reflexiones surgieran, primero, en Europa y luego en el Nuevo Mundo (América). Tomás de Aquino (1225-1274) se convierte en la referencia principal de este período, siendo comentado por diversos autores. Sin embargo, a partir de esta influencia, un pensamiento original surgirá de esta situación. Con respecto a este período, de acuerdo con De Boni:

Dos desafíos están detrás de su brillo: la conciencia de la necesidad de repensar la fe cristiana ante los problemas de los nuevos tiempos, tales como la Reforma y la Filosofía Moderna, y los descubrimientos marítimos, que juntos trajeron cuestionamientos jamás puestos anteriormente. Es característico de esa época el hecho de que la obra a ser comentada en las cátedras de teología no sea más el Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo y sí la Suma Teológica de Tomás de Aquino.

En los primeros años del siglo XVI, el dominico italiano Tomás de Vio Caietano comentó la Suma Teológica y su confesor Francisco de Silvestre de Ferrara, la Suma Contra los Gentiles (esos comentarios fueron anexados a las respectivas obras del Aquinate en la edición crítica iniciada en el siglo XIX). Pocos años después, el español Francisco de Vitoria, también dominicano, comentó igualmente la Suma Teológica. Por ese camino se siguió, entonces, a ellos, una pléyade de teólogos, filósofos y juristas, compuesta principalmente de dominicos y jesuitas (estos recién fundados). (DE BONI, 2009, p.5).

En este contexto, la Escuela de Salamanca será fundamental para la segunda Escolástica: “Ugualmente si parla di una Scuola di Salamanca, intendendo così quei teologi spagnoli che utilizzarono i materiali della tradizione tomista per comprendere i problemi sollevati dalla scoperta dell’America”. (SCATTOLA, 2009: 53). La Universidad de Salamanca es anterior a la segunda Escolástica. Fue establecida por Alfonso IX, entre 1218 y 1220. En 1255, Alejandro IV le concedió los derechos de las grandes universidades europeas. En el Renacimiento, Salamanca se ha vuelto bastante reconocida debido a sus estudios humanísticos. Pero es a partir del siglo XVI que la Universidad colocará su nombre de vez en la historia occidental:

En consonancia con las determinaciones del Concilio de Trento, Salamanca instituyó, en 1560, una silla apologética. Teólogos de la envergadura de Francisco de Vitoria (1483-1546), Bañes (1528-1604), Domingos de Soto (1484-1560), todos dominicos, y el jesuita Francisco Suárez (1548-1617) ilustraron, sobre todo, el *studium Salmanticense*, sea en filosofía, sea en teología. Con ese cuerpo de profesores, se oscureció el brillo de la Sorbona. (ULLMANN, 2000, p. 295).

En ese ambiente universitario se hizo necesario reflexionar sobre los nuevos tiempos, lo que consistió en lidiar con lo desconocido, lo diferente, lo nuevo, es decir, el descubrimiento de América y sus consecuencias. El descubrimiento trajo consigo diversas cuestiones jurídicas, filosóficas, teológicas y morales. Sobre los problemas jurídicos, se puede citar: “[...] el atinente a la forma más conveniente de tomar posesión de las tierras; el relativo al derecho al dominio político que España tenía sobre las tierras descubiertas; y, en fin, el referente a la licitud de la guerra que se hacía a los indios, que habían de repercutir necesariamente sobre el derecho a la conquista”. (RUIZ, 2007, p. XXXVII-XXXVIII).

Antes mismo del descubrimiento de América, en 1492, portugueses y españoles ya habían trazados planes para tomar posesión de las eventuales tierras encontradas. En ese sentido, los monarcas se rodeaban de juristas y eclesiásticos, a fin de concretar sus planes<sup>1</sup>. Después del descubrimiento, el 3 de marzo de 1493, el papa Alexandre VI expide la bula *Inter Cetera*, primera de cinco documentos, que quedarán conocidas como bulas alexandrinas. Junto a otras nueve bulas, estos documentos daban la posesión a los españoles y también reis católicos, Fernando e Isabel, y a la corona portuguesa las tierras que serían descubiertas:

Lo que debe resaltarse es que, al momento de otorgarse, la doctrina y la práctica política consideraba que la potestad pontificia podía otorgar las tierras nuevas pobladas por paganos. Expedidas las bulas, se planteó inmediatamente la cuestión de si concedían un verdadero dominio político o sólo un poder especial para propagar el Evangelio; y, si se trataba de un dominio político auténtico, se suscitó el tema de cómo se incorporaban a la Corona de Castilla. (RUIZ, 2007, p. XLVI-XLVII).

Con la colonización, la tierra descubierta ha sido dividida y los indios fueron encomendados a los colonizadores. La *encomienda* consistía en un contrato en el que el rey cedía al colonizador el derecho de recaudar riquezas, enviando una parte a la metrópoli, pero éste quedaba obligado a educar a los indios bajo sus cuidados en la fe cristiana ya defender las nuevas tierras en nombre de la Corona.

Se inicia en Europa un debate sobre los indios y las tierras recién encontradas. ¿Tenían los indígenas derechos sobre la tierra donde se encontraban? ¿Las tierras eran de la Corona? Estas cuestiones no estaban muy claras entre los pensadores europeos. En el punto de vista de los reyes y colonizadores, las tierras descubiertas debían quedar en posesión de los europeos, una vez que el interés económico estaba presente. Por otro lado, entre los intelectuales, las cuestiones planteadas eran más difíciles de contestar.

## 2 EL CONTEXTO JURÍDICO DE FRANCISCO DE VICTORIA

Aunque haya estudiado Artes y Teología en la Universidad de París, Francisco de Vitória acabó también influenciado por el contenido

<sup>1</sup> En este punto, se puede hacer mención a los siguientes documentos pontificios: *Sicut Carissimus* (04/04/1418), *Cum de pra pralarae* (09/01/1433), *Divino Amore* (08/01/1452), además del Tratado de Alcáçovas (04/09/1479). Cf. RUIZ, 2007, p. XXXVIII-XXXIX, nota 5.

jurídico que se extendía en Europa, con el renacimiento de la jurisprudencia romanista.

Su ambiente de formación y, sobre todo de docencia, ya en la madurez, está impregnado por una conciencia normativa y argumentativa, con análisis de casos prácticos.

Bajo la luz de los comentaristas o bartolistas<sup>2</sup>, Francisco de Vitória se interesó por el análisis jurídico de las autoridades civil y eclesiástica, examinando el ejercicio de sus poderes, así como su relación. En la obra ya citada, definió la preeminencia de la autoridad espiritual del Papado sobre el poder civil, pero no la autoridad temporal, y fue uno de los precursores a trabajar los principios de los derechos de las gentes, embrión del Derecho Internacional, en la obra ya citada *De Potestate Civili*.

Es sintomático el hecho de que Vitória culminara su carrera como catedrático en la Universidad de Salamanca, gran centro de estudios romanistas, fundado sobre todo en *mos italicus juris docendi*.

El *mos italicus* fue el método de análisis y enseñanza adoptado por la Escuela de los Comentaristas o pos-glosadores, a partir del siglo XIV, al cual imprimió un sentido práctico en la utilización del *Corpus Juris Civilis*, con procedimientos filológicos, analíticos y sintéticos, integrando fuentes locales del Derecho en su aplicación. El método aún guardaba reverencia a la autoridad del *Corpus*, pero también se utilizaba de las glosas de la escuela anterior (de los glosadores) y de las costumbres regionales, de los principios feudales y del derecho eclesiástico. Se adoptó el método de “argumentación, debate y polémica típica de la escolástica” (CAENEGEM, 2000: 74), que permitiría al Derecho asumir una postura científica.

Del análisis del texto romano se extraían principios generales para que estos guiasen la solución de casos concretos. Se Preservaba, sin embargo, la autoridad del texto, cuyos principios eran incontestables.

El objetivo era alcanzar el *sensus* del texto, es decir, su intento ya no se satisfacía en aclarar la letra (*littera*) del *Corpus*, como los glosadores hicieron, sino alcanzar su espíritu, su contenido práctico.

---

<sup>2</sup> Los comentaristas constituyeron un movimiento de análisis del *Corpus Juris Civilis*, durante los siglos XIV a XVI, que actuó en el renacimiento de la jurisprudencia romanística. En aquella época, en las recientes universidades de Derecho, el *Corpus* fue utilizado como una fuente de racionalización de los métodos jurídicos, permitiendo el resurgimiento de la técnica jurídica y de la teorización y la valorización de las abstracciones normativas. Uno de los más importantes miembros de ese movimiento fue Bártolo de Sassoferrato, juriconsulto italiano reconocido por sus comentarios. En razón de su fama, los juristas de esa escuela eran también conocidos por bartolistas. Este reconocimiento dio origen a un adagio latino muy famoso en las universidades de Derecho de la Edad Moderna: *Nemo bonus jurista nisi bartolista*, es decir, “nadie es buen jurista si no es bartolista”.

Junto con otros teólogos morales y juristas españoles, Vitoria promueve el jusracionalismo europeo, en aquel momento ligado al renacimiento de la jurisprudencia romana.

Este renacimiento de la jurisprudencia encontró en las universidades laicas recién constituidas el ambiente propicio para rechazar las tradiciones feudales y aliarse a los intereses burgueses. Los cambios jurídicos principales se debieron, sobre todo, a la unidad del objeto de las ciencias jurídicas, que se inclinaron sobre el *Corpus Juris Civilis*, y a la unidad de métodos empleados por los juristas, entre los cuales la dialéctica escolástica.

Bajo las luces que formarían la moderna Escuela de Derecho Natural, Francisco de Vitoria es uno de los precursores de la nueva ciencia jusnaturalista, en el seno de la tradición tomista, pero con un objetivismo axiológico, por el cual los valores y principios asumen validez objetiva y universal, independientemente de la experiencia de los individuos.

Hugo Grotius (1583-1645), el gran exponente de la Escuela de Derecho Natural y considerado por muchos como el padre del Derecho Internacional, en *De Jure Belli ac Pacis* (1625), se refiere a Francisco de Vitoria como una de sus influencias tanto en la elaboración de los principios que vienen de la experiencia jurídica común ofrecida por la tradición moral-teológica española, sobre todo sobre el derecho de las guerras coloniales y religiosas, como en la restricción a la posición del papa Inocencio IV (GROTIUS, 2005).

El papa Inocencio IV sostuvo la justicia de la guerra contra aquellos que contrariasen la naturaleza y Francisco de Vitoria, al otro lado, la admitía sólo cuando ofendía al Estado o cuando alguien que estuviera bajo la jurisdicción del Estado fuera perjudicado. Se exigía, pues, la injuria y no el simple hecho de ser infiel. (GROTIUS, 2005, Libro II, Cap. XX).

Vitoria representa el eslabón entre la tradición canónico-argumentativa medieval y el racionalismo jurídico.

### **3 FRANCISCO DE VITORIA Y LA CUESTIÓN INDÍGENA**

En 1510, el teólogo escocés John Mair (1467-1550) discute, en su obra *Comentario al Libro II de las Sentencias*, la legitimidad de la conquista de las tierras descubiertas. Su argumento estaba a favor de la posesión. Él empleaba una teoría utilizada en el contexto europeo, que consistía en la justificación jurídica de las guerras contra los infieles



(tártaros y musulmanes) que invadían tierras cristianas injustamente, además del argumento de que los infieles eran hostiles a los cristianos. La tesis utilizada hacía un paralelo entre los infieles europeos y los “infieles” americanos, justificando así la guerra contra ellos. Pero, ¿y si los indios fueran pacíficos? Aún así, el teólogo utiliza dos argumentos para defender la posesión de las tierras nuevas:

el primero es el de la vía misional, basada en la teoría atenuada de Inocencio IV sobre el poder universal indirecto del Papa sobre los paganos para compelerlos a abrazar la fe y obligar a bautizar a sus niños. Esta prevalencia del Derecho divino de la fe presto se convierte en poder directo de ocupación preventiva, protección por las armas de la predicación y facultad de imponer tributos; por fin, a los príncipes infieles que resisten a la fe puede la Iglesia privarles de su jurisdicción y deponerles en beneficio de los príncipes cristianos. En el segundo argumento, Mayor admite el estado de barbarie de los indios que les hace esclavos por naturaleza según la teoría aristotélica. Por ello es lícito al príncipe cristiano sojuzgarles, ocupar sus tierras y someterlos a efectiva servidumbre. (URDANOZ, 1974, p. 118).

Se puede percibir que el primer argumento está pautado en la sumisión del poder civil al poder eclesiástico. El segundo, basado en Aristóteles, parte del supuesto de que los indios serían bárbaros, por eso, son esclavos por naturaleza. Tales tesis fueron usadas insistentemente por los defensores de la sumisión indígena y de la toma de las tierras americanas. Para Aristóteles (1998), según puso en la obra *La Política*, existían dos tipos de esclavos: los esclavos por naturaleza, que no tenían capacidad intelectual para que comanden a sí mismos y poseer propiedades, lo que Mair interpreta ser el caso de los indios, esclavos por convención, que serían los hombres capturados en la guerra.

Por su parte, en 1511, una voz disonante a la del teólogo escocés se hizo levantar. Era el dominico Antônio de Montesinos (1475-1545), que, en un sermón del tiempo del advenimiento, interpela a los españoles con los siguientes dichos:

¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas? Y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, ¿por sacar y adquirir oro cada día? Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? (ANTÔNIO DE MONTESINOS apud SALES, 2012, p. 52).

Contrariamente a Mair, que tomaba los indios como seres sin razón, el argumento utilizado por Montesinos es que ellos son hombres, pues poseen racionalidad y alma, y, por eso, no podían ser dominados.

A partir de estas diferentes posiciones, Europa entrará en una disputa para justificar la destrucción y la posesión de las nuevas regiones o el cuidado y la fraternidad con los habitantes de América. Interesante notar que, a través de actores diferentes, la misma Europa que destruirá la cultura americana será también aquella que defenderá el derecho de los pueblos indígenas.

Inserido en este debate está el nombre de Francisco de Vitória (1483-1546). Vitória nació en Burgos, España, en 1483. Entró al convento dominicano de San Pablo en su ciudad. Posiblemente, en 1508, fue enviado al Convento de Santiago, en París, por sus superiores, a fin de que estudiara Humanidades, Artes y, posteriormente, Teología, teniendo clase con el ya citado John Mair. En 1522, adquirió el título de Doctor en Teología. En 1523, fue a la ciudad de Valladolid, actuando en el Colegio de San Gregorio, donde tuvo la oportunidad de explicar en clase la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, gran inspirador de la segunda Escolástica.

En 1526, tras el fallecimiento de Pedro de León, los dominicos invitan a Victoria para asumir la Cátedra Primera, que conservó hasta 1546, año de su muerte:

En Salamanca consiguió gran prestigio por la profundidad y nítida exposición de las cuestiones de la *Suma* en sus relecciones o exposiciones solemnes y públicas. Así se convirtió en el maestro por excelencia de las relecciones. De entre ellas sobresalen las que se refieren al derecho, tanto civil interno y eclesiástico como internacional. (FRAYLE DELGADO, 2007, p. XI).

Francisco de Vitória adentra en la temática de las consecuencias del descubrimiento con la preocupación de comprender si los indios estaban sometidos al poder español. En el fondo, la cuestión consistía en analizar si los pueblos de América tenían propiedad (*dominium*) sobre sus bienes y sobre las tierras en que vivían. Así, se podría decidir sobre la legitimidad o no de las conquistas españolas.

Es importante volver a las obras de Vitória, buscando hacer una síntesis de sus argumentos, que comprenderán aspectos teológicos, filosóficos y jurídicos.

En la obra *De Potestate Civili* (1528), Vitória se pregunta sobre

el poder secular. Para él, la ciudad no es una creación artificial humana, pero:

[...] algo que brota de la naturaleza que sugirió este modo de vida de los mortales para su defesa y conservación [...] ninguna sociedad puede tener consistencia sin una fuerza o poder que la gobierne y la proteja. En efecto, la utilidad y finalidad del poder público y de la sociedad o comunidad son una misma cosa”. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 13).

La ciudad es una creación natural que necesita un poder para preservarse, sin embargo, tal capacidad y poder emanan de Dios.

Francisco se preguntará si los que gobiernan las repúblicas de los infieles (paganos), tienen príncipes y magistrados legítimos. Al valerse de Pablo y Pedro como autoridades, el pensador español afirma que:

Además no hay que poner en duda que entre los paganos haya príncipes y señores legítimos, puesto que el Apóstol en los textos antes citados manda obedecer a los poderes y a los príncipes y servirles en todo tempo; y éstos ciertamente entonces eran todos infieles. José y Daniel eran administradores y ministros de los príncipes paganos. Y los príncipes cristianos seculares o eclesiásticos no podrían privar a los infieles de tal potestad y principado sólo por el hecho de ser infieles, a no ser que hubieran recibido de ellos otra cualquier injuria. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 22) (I, 9)<sup>3</sup>

Para Francisco de Vitória, incluso los gobiernos de los pueblos indígenas eran legítimos, pues los apóstoles mandaban obedecer a cualquier gobierno existente, por estar sometidos al poder de Dios. Por otro lado, afirma que los príncipes cristianos o eclesiásticos no poseen el derecho de negar el poder de los pueblos infieles, aunque ellos no hacen pactos de la misma fe.

<sup>3</sup> Los textos referidos de Pablo utilizados como autoridad están en Epístola a los Romanos: Rm 13, 1-2: “Se envían todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no venga de Dios, y las que existen fueron instituidas por Dios. Quien se opone a la autoridad, se opone al orden establecido por Dios. Aquellos que se oponen, atraen sobre sí la condenación”. Epístola a Tito: Tt 3, 1: “Recuerde a ellos que deben ser sumisos a los magistrados y autoridades, que deben obedecer y estar listos para toda buena obra”. 1ª Epístola a Timoteo: 1 Tm 2, 1-2: “Ante todo, recomiendo que hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracias en favor de todos los hombres, por los reyes y por todos los que tienen autoridad, a fin de que llevemos una vida tranquila y serena, con toda la piedad y dignidad “. El texto de Pedro está en la 1ª Epístola de Pedro: 1 Pe 2, 13-14: “Se somete a toda criatura humana por causa del Señor, sea al rey como soberano, 14 sea a los gobernadores como enviados de él para castigar a los malhechores y para alabar a los que hacen el bien”. Cf. *BÍBLIA SAGRADA*: Edição Pastoral. Disponível em: <[http://www.paulus.com.br/biblia-pastoral/\\_INDEX.HTM](http://www.paulus.com.br/biblia-pastoral/_INDEX.HTM)>. Acesso em: 30 abr. 2017.

Se en la obra *De Potestate Civili* Vitória se centra en el poder civil de una manera general, en las obras *De Indis Recenter Inventis, relectio prior* (Sobre los indios recientemente descubiertos, *relectio primeira* (1538-1539)) y *De Indis, sive de jure belli hispaniorum in bárbaros, relectio posterior* (Sobre los indios o sobre el derecho de la guerra de los españoles sobre los bárbaros, *relectio segunda* (1539)), el pensador se detendrá sobre las cuestiones que envuelven el descubrimiento y los indios. Estas tres obras son de su período en Salamanca. Se forman parte de los escritos denominados *relectiones*. Había una obligación en las universidades de que el profesor dictar una lección pública sobre sus estudios una vez al año; estos textos se conocieron como *relectiones*: “Dichas reelecciones eran exposiciones solemnes que los catedráticos hacían cada año para toda la comunidad universitaria y, según la tradición y costumbre, tenían lugar en días festivos para facilitar la asistencia de todos”. (FRAYLE DELGADO, 2007, p. XII).

En la primera *relectio* sobre los indios, Vitória afirma que tal escrito se debe “por causa de esos bárbaros del Nuevo Mundo, llamados vulgarmente indios que desconocidos antes en nuestro mundo han venido hace cuarenta años a poder de los españoles”. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 59). El tema central es el indio americano.

Inicialmente, Vitória está interesado en saber si los indios, antes de la llegada de los españoles, eran los dueños de sus posesiones y si existían verdaderos príncipes entre ellos. El argumento de los que defendían la posición de que los indios no tenían y no podrían tener posesiones estaba basado en el hecho de: a) ser pecadores e infieles; y b) ser idiotas y dementes (y no tener razón). En cuanto al primer argumento, contrariamente, Francisco de Vitória (2007: 70) afirma que, “El pecado mortal no impide el dominio civil ni el verdadero dominio”. Para defender tal afirmación, Vitória utiliza siete argumentos: 1- El pecador no pierde el dominio natural (don de Dios) y el dominio civil (don de Dios y derecho humano), pues, permanece con el dominio de los propios actos y miembros, que prueba el derecho de defender la propia vida; 2 - las Sagradas Escrituras llaman a hombres malos y pecadores de reyes (Salomón, Acabe y otros), que, por consiguiente, son también dueños; 3- el dominio se funda en la racionalidad (imagen de Dios), siendo que el pecado no retira la racionalidad; 4- El rey David también era un pecador; 5- el Génesis (49, 40) habla de la posibilidad de que un reino sea gobernado por un rey malo; 6, así como el pecado mortal no retira el poder espiritual (por ejemplo,

un mal obispo tiene poder para ordenar sacerdotes), el pecado tampoco retira el poder civil; 7 - las Escrituras (Rm 13, 5 y 1Pe 2, 18) hablan en obediencia a los príncipes (incluso malos) y el precepto de no tomar la cosa ajena. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 71-72).

A continuación, Victoria se centrará en esta cuestión: sobre si la infidelidad es motivo para la pérdida del dominio. Para él, “La infidelidad no es impedimento para ser verdadero dueño”. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 73). Su reflexión se pautará en la *Suma Teológica* (IIaIIae, q. 90, a. 10, y 12) de Santo Tomás de Aquino y en algunos pasajes de las Escrituras (Rm 13, 5, 1Pe 2, 18, To 2, 13 y Gn 47, 20-21), que ilustran reyes infieles en el poder y la necesidad de obedecer a tales monarcas. En suma, la infidelidad no es capaz de destruir el dominio tanto en el derecho natural, sea en el derecho positivo, incluyendo en este último la posesión de bienes materiales. Obviamente, pensando en los indios, Francisco de Vitória (2007, p. 74) afirma que, “De lo cual se deduce claramente que no es lícito despojar a los sarracenos, a los judíos y a cualesquiera de los infieles de los bienes que poseen, sólo por el hecho de ser infieles. El hacerlo es hurto o rapiña como si se hiciera a los cristianos”.

Francisco de Vitória (2007, p. 78) concluyó sobre la cuestión examinada, “Que ni el pecado por infidelidad ni otros pecados mortales son obstáculo para que los bárbaros sean verdaderos dueños tanto pública como privadamente, y que por este título los cristianos no puedan ocupar sus bienes e sus tierras”. Así, queda permitido a los bárbaros infieles, en la visión del dominicano, poseer propiedad, lo que significa que incluso los cristianos no pueden retirar e invadir las propiedades de los indios.

Victoria, entonces, se inclina sobre el segundo punto: si los que no tienen razón (tontos) no pueden tener propiedad, o, en otras palabras, “si para que uno sea capaz de dominio se requiere el uso de razón”. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 78). En ese contexto, se discutirá si los indios poseen o no razón.

Primero, Vitória analiza la noción de Conrado Summerhart (1455-1502), de que, para haber dominio, no es necesaria la razón. Para este teólogo, el dominio se extiende a las criaturas irracionales, ya que, en su visión, dominio es el derecho de usar algo en su provecho. Por ejemplo, los brutos tienen derecho sobre las hierbas y las plantas (Gn 1, 29-30) y los astros tienen el derecho de iluminar (Gn 1, 17-18). Sin embargo, Vitória no comparte esa visión, pues, para él, las criaturas irracionales no tienen dominio por el hecho de no tener derecho, por lo demás, como afirma

el propio Conrado. No tienen derecho, pues no pueden sufrir injurias. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 78-79).

En base a Tomás de Aquino, Vitoria afirma que sólo la criatura racional posee dominio sobre sus actos, es decir, capacidad de decidir sobre eso o aquello, ya que, por un lado, “si los brutos no tienen dominio sobre sus actos, tampoco sobre las demás cosas” (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 80). Por otro lado, los animales tampoco se mueven a sí mismos, sino que se mueven, no teniendo dominio (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p.80). El punto fundamental en estos argumentos es el hecho de que para algo tener dominio es preciso que sea señor de los propios actos.

A continuación, Vitoria se pregunta si un niño, antes del uso total de la razón, tiene dominio. La respuesta es “esto es evidente porque pueden sufrir injurias, luego también tienen derecho sobre las cosas; luego también dominio, que no es sino derecho”. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 81). La cuestión permite al autor afirmar la tesis teológica de que el fundamento del dominio es la imagen de Dios, igualmente presente en los niños.

En el caso de los dementes, los que no hacen uso de la razón y nunca harán, estos también pueden tener posesión, en la medida en que pueden sufrir injurias, lo que significa poseer derechos.<sup>4</sup> (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 82). Los bárbaros (indios) tampoco son dementes, ya que:

Se prueba porque en realidad no son dementes sino que a su manera tienen uso de razón. Está claro, porque tienen cierto orden en sus cosas, una vez que poseen ciudades establecidas ordenadamente, y tienen matrimonios claramente constituidos,

---

<sup>4</sup> Roberto Pich llama la atención sobre las posibles interpretaciones sobre este punto: “La dificultad interpretativa es la siguiente, y es respectiva a las proposiciones de Vitoria sobre los amentes: cree que una medida mínima de participación en la razón - que posibilita sólo obedecer a un señor por naturaleza - ya basta para dominar algo o, de hecho, él no acepta que la deficiencia permanente de razón fuera tesis convincente sobre seres humanos cualesquiera, una vez que parecería herir alguna otra convicción filosófica o teológica? Casi innecesario decir que en estos casos Vitoria básicamente cree que los indios son “bárbaros”, en el sentido específico de que desarrollaron poco sus potencias racionales o no tienen una etapa de cultura y civilización a la altura de aquel de los españoles. No cabe aquí relativizar o repudiar ese juicio, pero conviene decir que, en Vitoria, sería sólo un juicio de apreciación cultural, no antropológico. Nada en los textos de Vitoria da a entender que él aceptaría la primera hipótesis -la cual, de hecho, es eventualmente insostenible-; y, aunque no afirme literalmente la segunda hipótesis, todo lleva a creer que la toma como más probablemente verdadera (recordando que la relectura tiene como meta argumentar en favor de sentencias más probables según la razón). La última sentencia sobre la atribución de deficiencia en razón de los bárbaros y la consiguiente impugnación de su dominio es ésta: “Y sea lo que sea sobre esto [= o sea, el parecer de los juristas sobre el dominio civil], he aquí la cuarta proposición: tampoco de esta parte [= de la parte del pleno dominio civil] los bárbaros están impedidos de ser verdaderos dueños “. Como ya se ha dicho, esta última sentencia sobre el tema añade algo sobre la anterior: incluso si el atributo de la “deficiencia en razón” es atestado a los bárbaros, se concluye que ellos tienen dominio, y eso tanto natural como civil. En lo que sigue, sugiero que la segunda hipótesis descrita arriba esté a mano” (PICH, 2012, p. 389-390).

magistrados, señores, leyes, artesanos, mercaderes, cosas todas ellas que requieren el uso de razón; asimismo tienen una especie de religión, no yerran en cosas que son evidentes para los demás, lo cual es indicio de uso de razón. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 82).

La citación arriba es espectacular, en el sentido de ilustrar un autor del siglo XVI describiendo tan bien el modo de vida indígena, además de desembozar la tesis de que los indios son tan hombres como los europeos, pues poseen razón (a pesar de poder perfeccionarla en la visión de Vitória) y, por eso, tienen capacidad de dominio, lo que significa que las tierras americanas eran de ellos, y que los españoles (y portugueses) no respetaron tal condición. Además, el autor cree que los indios poseen una religión, siendo capaces de actuar correctamente a través de la razón como toda la humanidad. La conclusión es que hay una única naturaleza humana. Tal vez aquí está el nacimiento de los derechos humanos modernos. Para Vitória, no cabe duda de que los indios eran señores antes de la llegada de los españoles, por eso, dueños de lo que poseían. Así,

los bárbaros eran pública y privadamente tan dueños como los cristianos, y que tampoco por este título ni sus príncipes ni los particulares pudieron ser despojados de sus posesiones como no fueran verdaderos dueños. Y sería inicuo negarles a éstos, que nunca nos hicieron ninguna injuria. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 82-83).

A partir del argumento principal analizado, Victoria irá ponderar sobre otros temas relacionados a la conquista. En su texto, hay una crítica al poder de los gobernantes civiles, como también una crítica al poder papal. Al principio de la segunda parte del *De Indis Prior*, el pensador español se pregunta si el emperador tenía derecho a dominar toda la tierra. Claramente, la cuestión de fondo es si los gobernantes españoles, en la condición de reyes, tenían derecho sobre las nuevas tierras. Para Francisco de Vitória (2007, p. 91), la respuesta será negativa, pues, “el dominio no puede ser sino de derecho natural, bien sea divino, bien humano. Ahora bien, por ninguno de esos derechos hay un solo señor de todo el orbe”.

Otro argumento utilizado por aquellos que defendían la posesión de las nuevas tierras por los monarcas europeos se basaba en el hecho de que algunos comprendían al papa como el monarca de todo el orbe, y él, a su vez, reconocía el derecho del emperador sobre las tierras descubiertas.

Francisco de Vitória (2007, p. 99), pautado en la autoridad de Cristo, afirma “Y si Cristo no tuvo el dominio temporal, como antes hemos defendido como lo más probable, y también de acuerdo con la sentencia de Santo Tomás, mucho menos lo tendrá el Papa, que es su vicario”. Además, “El Papa, sin embargo, no tiene tal potestad sobre los infieles, ni podría excomulgarlos, ni prohibirles los casamientos permitidos por el derecho divino”. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 100).

Aunque los bárbaros no quieran aceptar a Cristo, no se puede hacer guerra contra ellos o causar ningún daño, pues, si así fuera, tal actitud sería ordinaria en tierras cristianas, ya que existen infieles que permanecen con sus posesiones: “De lo dicho se desprende claramente que los españoles, cuando por primera vez llevaban navegando a las tierras de los bárbaros, no llevaban consigo ningún derecho para ocupar sus territorios”. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 105).

En el inicio de la tercera parte del *De Indis Prior*, Vitória defiende la tesis de que los españoles podrían permanecer en los nuevos territorios, siempre que no hicieran mal alguno a los nativos, y estos no podrían prohibir a los españoles de permanecer allí. Apuradamente, se podría alegar que tal visión es la visión del colonizador; sin embargo, la posición de Victoria, una vez más, es sorprendente. ¡La justificación se basaría en un derecho común existente para todos los pueblos de la Tierra! Vitória enumera catorce motivos para las relaciones entre los pueblos. El primero, por ser de gran lucidez, merece ser transcrito:

Se prueba, primero, por el derecho de gentes, que es derecho natural o se deriva del derecho natural, según el texto de las *Instituciones* ‘Lo que la razón natural ha establecido entre todas las gentes se llama derecho de gentes’. En efecto, en todas las naciones se tiene por inhumano el tratar mal, sin motivo alguno especial, a los huéspedes y transeúntes y, por el contrario, es de humanidad y cortesía portarse bien con los transeúntes que viajan a otras naciones. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 130).

Lo que hay detrás de esas palabras es la percepción de que, debido a un derecho común, los hombres deben tratar bien unos a los otros, lo que demuestra humanidad. La intercomunicación entre los hombres también es un motivo que justifica una relación respetuosa entre los pueblos, ya que hay una comunión entre las naciones, permitiendo así que los hombres puedan pasar por todas las regiones del planeta. En suma, hay un derecho



## de ir y venir entre los pueblos:

Segundo. Al principio del mundo, siendo todas las cosas comunes, a cualquiera le estaba permitido dirigirse y recorrer las regiones que quisiera. Y eso no parece que haya sido abolido por la división de bienes, pues nunca fue intención de las gentes suprimir la intercomunicación de los hombres por ese reparto, y en Verdad en tiempos de Noé eso hubiese sido inhumano. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 130).

De acuerdo con un derecho común, españoles y bárbaros pueden hacer comercio entre sí, desde que no haya perjuicio a los ciudadanos de ambas comunidades. Así, el comercio está autorizado, si hay exceso de los productos comercializados. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 132).

En la segunda *relectio* sobre los indios – *De Indis, sive de jure belli hispaniorum in bárbaros, relectio posterior* –, Vitória retoma la primera relectura, pero se preocupa por justificar la guerra y la ocupación de la tierra descubierta.

Disertando sobre lo que sería una guerra justa, Vitória hace afirmaciones importantes acerca de las relaciones entre los pueblos. El pensador trabaja tres motivos insuficientes para declarar una guerra justa: a) diversidad religiosa; b) la pretensión de extender los ámbitos; y c) la gloria del príncipe u otro provecho particular. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007, p. 173-174).

Se puede notar que tales motivos eran alegados por los conquistadores a fin de diezmar a los pueblos americanos. Por eso, la propia idea de colonia exploradora es un equívoco, pues presupone los ítems (b) y (c).

Es posible identificar en Vitória algunos elementos comunes a los derechos humanos contemporáneos. Derechos que serían inherentes a la naturaleza humana. Al hablar de los indios americanos, Vitória, en realidad, habla del hombre en general. Es posible percibir la inalienabilidad, la inviolabilidad, la igualdad y la universalidad de un derecho común a todos los hombres en Vitória. Por lo tanto, tal derecho nunca se pierde, debe ser siempre respetado, es idéntico y común para todos:

La inalienabilidad porque para Vitoria, son derechos unidos al mismo ser racional del hombre, por lo que no se pierden en ninguna ocasión, ni aun en el caso en que no se puedan ejercitar por las limitaciones que pudiera imponer el derecho positivo.

La inviolabilidad porque a lo largo de sus reelecciones invoca el respecto sobre estos

derechos; respecto que afirma en defensa de los indios y se basa en la dignidad e integridad de la persona, el honor debido al hombre, el respeto a sus posesiones y formas de administración política.

La igualdad viene a ser también una cualidad necesaria de los derechos humanos, derivada de la misma formulación, al establecer como campo de derechos el universo de todo el género humano, es decir, propugna que todos los seres humanos deben disfrutarlos por igual.

Y la universalidad porque los derechos humanos se enuncian y reconocen para todo ser racional. El carácter humano es lo que determina la base de todos estos derechos, porque son propios a su misma naturaleza. (MORA HERNÁNDEZ, 2013, p. 44).

No había un ideal en Vitória para caracterizar los derechos humanos fundamentales; sin embargo, el análisis del caso concreto del “descubrimiento” fue crucial para llegar a tales características.

#### **4 SOBRE ALTERIDAD: LA ÉTICA FRENTE LO DIFERENTE**

La alteridad asumió un papel tan fundamental en la Ética moderna que es posible verificar su presencia y desarrollo en pensadores con premisas bastante dispares, como Francisco de Vitória y Jean-Paul Sartre, pero que, en esta temática, muestran también complementariedad de reflexiones.

El posicionamiento teológico de Vitória y el existencialismo ateo de Sartre guardan el punto común de la defensa de lo humano y del reconocimiento del otro. Sartre hizo coro con aquel en la lucha contra el determinismo político: Vitória se encontraba en el contexto de la colonización en el Nuevo Mundo, bajo el argumento de “humanizar” a los infieles; Sartre, en la libertad íntima del yo.

La libertad sartreana estaba en la aptitud del ser humano para ser creador de sentido, para interrogar. La libertad no es una cualidad o característica del humano, sino que es el propio humano. Por eso, él afirma:

En efecto, si admitiéramos que la interrogación es determinada por el determinismo universal, dejaría de ser no apenas inteligible, pero hasta concebible. [...] por doble movimiento de nadificación, el interrogador nadifica con relación a si el interrogado, poniéndolo en estado neutro, entre ser y no-ser, y él propio se nadifica con relación al interrogado, desplegándose del ser para poder extraer de si la posibilidad de un no-

ser. [...] La interrogación es, por lo tanto, por definición, un proceso humano. Luego, el hombre se presenta, al menos en este caso, como un ser que hace surgir el Nada en el mundo, en la medida que, con ese fin, afecta a sí mismo de no ser. (SARTRE, 2007, p. 66).

Lo interesante es que ese “proceso de constituirse” del sujeto no se hace solitario, aunque individualmente. En la obra de Vitória, se identifica un discurso de afirmación del indio, circunstancial y necesario para que el europeo se perciba y perciba al otro. Y lo más importante, que no releva su conducta al plano de la irrelevancia o de la irresponsabilidad. Sartre reconoce al ser humano como único definidor de mundo y de sí mismo, pero también como poseedor de responsabilidad absoluta por aquello que conscientemente reconoce. Como destaca José Luis Pérez:

En Sartre, la responsabilidad derivada de la libertad individual denota, por lo tanto, la necesidad continua, para cada individuo humano, de responder a los pares que lo observan con ocasión de cada acción (sic), en la expectativa de una definición de lo que es esa realidad humana siempre se le dice. [...] La responsabilidad se constituye, pues, como el exacto (sic) punto en que la odisea de la libertad individual, que es esa existencia propia y singular de un solo humano, se reconoce como una aventura verdaderamente comunitaria. (PÉREZ, 2012, p. 311).

Así, la libertad que existe individualmente se contextualiza intersubjetivamente en el otro. Se puede percibir que la libertad presupone un momento individual - de comprensión, deliberación y acción- y un momento relacional, en la evaluación de sí mismo y del mundo, a partir de sus experiencias previas, sus valores y sus modelos de comprensión.

Además del poder de acción del individuo, la libertad se proyecta en la ordenación conceptual del mundo - por lo cual, en la interrogación, se “nadifica”, como diría Sartre. Por esa razón, la libertad hace generar, en codependencia, la responsabilidad. En las palabras del propio Sartre:

Cuando declaro que la libertad, a través de cada circunstancia concreta, sólo puede tener como objetivo querer a sí misma, entonces, si el hombre reconoce que, en su desamparo, es él quien establece valores, no podrá más querer otra cosa que, la libertad como fundamento de todos los valores. Esto no significa que la quiera abstractamente. Esto quiere decir simplemente que los actos de los hombres de buena fe tienen como última significación la búsqueda de la libertad como tal. Un

hombre que se adhiere a tal sindicato, comunista o revolucionario, quiere objetivos concretos. Estos objetivos implican una voluntad abstracta de libertad, pero esta libertad se quiere concretamente. Queremos la libertad por la libertad y través de cada circunstancia particular. Y, queriendo la libertad, descubrimos que ella depende enteramente de la libertad de los demás, y que la libertad de los demás depende de la nuestra. Por supuesto, la libertad como definición del hombre no depende de otro, pero, una vez que existe compromiso, estoy obligado a querer mi libertad al mismo tiempo que la libertad de los demás; sólo puedo tomar mi libertad como objetivo si, de la misma manera, tomo la libertad de los demás como objetivo (SARTRE, 2009, p. 636).

Hay, pues, un elemento oculto y fundamental en las defensas de Vitória y de Sartre, el *alter*, que, incluso en la libertad individual, impone el reconocimiento del otro. Este elemento impone la asunción de una posición ética de respeto al otro; por eso, no es pautada en el racionalismo dominador, que reduce al otro a más un objeto, sino en la identificación del otro como sujeto libre para constituir su propia dignidad.

La Ciencia del Derecho, a veces, reconoce la alteridad sólo desde el punto de vista formal, es decir, como la necesaria relación con otro individuo, expresada en la fórmula: *Ubi jus ibi societas*. Sin embargo, la alteridad en el Derecho debe guiarse en el reconocimiento de las individualidades, en las diferencias del individuo concreto, sea él cristiano o “bárbaro”, europeo o americano. En ese sentido, también ocurre la alerta de Roberto de Aguiar, al afirmar que hay una:

[...] la fijación dogmática de raíz metafísica del sentido común jurídico [que] no trata del jurídico a partir de la relación entre diferentes, sino a partir de una norma uniformadora, que diluye a los sujetos en el interior de una igualdad abstracta y retira de los involucrados en la relación jurídica sus rostros, sus existencias y concreción. (AGUIAR, 2006, p. 12)

Así, la alteridad sobrepasa el reconocimiento del otro como sujeto, para alcanzarlo como ser único, libre y responsable, al que se debe respetar en su diferencia y autonomía. Es esa la defensa que Vitória hace de los indios: los reconoce como seres racionales y, por eso, señores de sus actos; y como poseedores de derechos sobre la tierra, pues capaces de dominio.

## 5 DE LA ALTERIDAD A LOS DERECHOS HUMANOS

Del reconocimiento de la alteridad de los indios, Francisco de Vitória hace transcurrir la solidaridad común y la responsabilidad recíproca en las relaciones entre pueblos.

Vitória hace nacer la universalización de los derechos y, en la base jusnaturalista, permite que, más tarde, las características por él atribuidas a los derechos evolucionan hacia la consideración de los derechos humanos. Estos, aunque aún no nombrados y conceptuados por el autor español, ya son entendidos como comandos que independen de la acción de los Estados y que se justifican como deberes morales a ser universalizados. Reflejan, pues, la aceptación - hoy tan frecuente, pero en la época de Victoria aún restringida a los círculos eruditos - de que todos los seres humanos deben tener derechos, pues sólo hay una única naturaleza humana, caracterizada por la racionalidad.

Hay autores contemporáneos que critican la universalidad de los derechos humanos pautados en el relativismo axiológico y cultural, es decir, no habría derechos humanos universales, pues el pluralismo de valores y culturas exige un particularismo en el reconocimiento de los derechos. Sobre estas objeciones, Pérez Luño (1998) dice que muchas violaciones son perpetradas bajo ese argumento, como es el caso del analfabetismo femenino y de la mutilación genital femenina. Y aún rebate que ese relativismo no puede representar un “derecho a la indiferencia”, legitimador de la impunidad. Sostiene, pues, que hay caracteres racionales en la tradición de los derechos humanos, que no pueden ser desconsiderados. Hay la necesidad de compartir una actitud ética en el proyecto de construcción de la modernidad.

La idea de derechos a todos los hombres corresponde a la caracterización más contemporánea de los derechos humanos. Pérez Luño (1999, p. 48), por ejemplo, los coloca como un conjunto de facultades que “concretan las exigencias de dignidad, libertad e igualdad humanas”, algo similar a la caracterización de los derechos de los indígenas frente a los europeos, por Vitória.

Francisco de Vitória (2007) crea un espacio global de no violencia, un derecho común existente para todos los pueblos, lo que exige comportamientos armoniosos para una comunión entre las naciones. En síntesis, hay un derecho de ir y venir entre los pueblos y no es aceptable la justificación de guerra contra los bárbaros, simplemente por ser infieles o

pecadores. Por la misma razón, no se autoriza la ocupación de sus tierras o la toma de sus bienes, aunque bárbaros, ellos tienen derecho al dominio.

El fundamento de la defensa del derecho natural a la igualdad se hizo por la esencia racional de todos los hombres y el derecho a la libertad está en la propia creación del hombre, que no fue creado para ser esclavo ni para ser coaccionado. No se justifica, pues, la coacción que pretende imbuir la fe en el ser humano.

En la misma línea, el teólogo acepta la justeza de algunas guerras, pero éstas no pueden fundarse sólo en la diversidad religiosa o en la pretensión de extenderse a los dominios del príncipe, del Estado o del Papado. No hay una autoridad temporal sobre todo el mundo, ni del papa, ni de los reyes españoles. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007)

La guerra es justificable siempre que sea un camino utilizado después de agotadas las tentativas de paz; que se haga sin odio, buscando únicamente la justicia; y que las consecuencias del triunfo no sean desreguladas y que se justifiquen en la causa misma de la guerra. (FRANCISCO DE VITÓRIA, 2007)

El hombre es también reconocido como ser social, dotado de derecho a la ciudadanía, y el poder político debe ser ejercido en nombre del pueblo. Por esa razón, también se reconoce en Vitória (2007) el derecho a la desobediencia frente a los gobernantes que ejercen el poder político en interés propio y no del pueblo.

Por último, el embrión del libre comercio está en las ideas de Francisco de Vitória (2007), que defiende el permiso para el comercio, aunque con pueblos bárbaros, si hay excedente de producción.

## CONCLUSIÓN

Cuando Francisco de Vitória necesita reflexionar sobre el otro, él no se preocupa tanto con las diferencias, sino con aquello que hace a todos hombres seres humanos. Al deparar con otras sociedades, culturas y con los indios, su argumento parte del presupuesto de que el “otro” también es humano.

Así como los europeos, los indios tenían derecho de tener y conservar su sociedad y su estado. Vitória ofrece argumentos que critican la noción del colonizador. Lo que los españoles estaban haciendo era, desde el punto de vista filosófico, teológico y jurídico de Vitória, un equívoco. Incluso sin creer en la misma divinidad, los indios tenían los mismos

derechos de dominio que los españoles.

Cuando cuestionado sobre la racionalidad de los indios, Francisco tiene la oportunidad de decir que no sólo tienen razón, como ésta es la misma para todos. Es esta razón que posibilitará a los indios tengan sociedad, rituales, ciudades y política. En ese sentido, si no hubiera un consenso entre los diferentes pueblos, la relación unilateral sería encarada como presa.

Francisco sugiere al otro como el mismo, pues, en sentido estricto, hay características comunes, que pueden ser el punto de partida para la buena convivencia, el respeto, la amistad y la empatía. Cuando no se ve a sí mismo en el otro, la convivencia es imposible. La lección de Francisco de Vitória sigue siendo actual, pero, muchas veces, descuida por intereses egoístas.

Victoria es un gran representante de la Era de Oro en España y lanza bases importantes para el proyecto de construcción de los derechos humanos. Su actuación en la construcción del Derecho Internacional es citada por el propio Hugo Grotius, considerado el “padre” de esa rama jurídica, por reconocer su contribución a la discusión de la justicia de las guerras coloniales y religiosas y para la delimitación de la jurisdicción del Estado y de la Iglesia.

Por último, vale señalar que, si el occidente es siempre acusado, de manera reduccionista, de no respetar la diferencia, debe ser dicho que, a pesar de las varias atrocidades cometidas con el otro, la reflexión sobre la alteridad es una preocupación de la cultura occidental a través de su estructura teórica. Por eso, retomar un autor del siglo XVI forma parte de la búsqueda por la reflexión de la alteridad en la ciudad.

## REFERENCIAS

AGUIAR, Roberto A. R. Alteridade e rede no direito. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 11-43, jul./dez. 2006. Disponível em: <<http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/71/54>>. Acesso em: 30 abr. 2017.

ARISTÓTELES. *Política*: versão bilíngue. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

*BÍBLIA SAGRADA*: Edição Pastoral. Disponível em: <[http://www.paulus.com.br/biblia-pastoral/\\_INDEX.HTM](http://www.paulus.com.br/biblia-pastoral/_INDEX.HTM)>. Acesso em: 30 abr. 2017.

CAENEGEM, R. C. van. *Uma introdução histórica ao direito privado*. Tradução de Carlos Eduardo Lima Machado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Ensino Superior).

DE BONI, Luis Alberto. Apresentação. *Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 54, n. 3, p. 5-11, set./dez. 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/6413/4679>>. Acesso em: 30 abr. 2017.

FRANCISCO DE VITÓRIA. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Frayle Delgado. Comentario crítico de José-Leandro Martínez-Cardós Ruiz. Madrid: Tecnos, 2007.

FRAYLE DELGADO, Luis. Estudio preliminar. In: FRANCISCO DE VITÓRIA. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Madrid: Tecnos, 2007, p. IX-XXXV.

GROTIUS, Hugo. *The rights of war and peace*. From the edition by Jean Barbeyrac. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

MORA HERNÁNDEZ, Carlos Bretón. Los derechos humanos en Francisco de Vitória. *En-claves del pensamiento*, Ciudad de México, año VII, núm. 14, pp. 35-62, jul.-dic. 2013. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/1411/141128984002.pdf>>. Acesso em: 30 abr. 2017.

PÉREZ, José Luis. A questão ética da responsabilidade: um itinerário pela contemporaneidade. In: BECKERT, Cristina et al (Coords.). *Ética: teoria e prática*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, p. 305-322.

PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique. *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*. 6. ed. Madrid: Tecnos, 1999.

PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. La universalidad de los derechos humanos. *Anuario de filosofía del derecho*, Madrid, t. 15, p. 95-110, 1998. Disponível em: <[https://www.boe.es/publicaciones/anuarios\\_derecho/abrir\\_pdf.php?id=ANU-F-1998-10009500110\\_ANUARIO\\_DE\\_FILOSOF%26%23833%3B\\_DEL\\_DERECHO\\_Sobre\\_la\\_universalidad\\_de\\_los\\_derechos\\_humanos](https://www.boe.es/publicaciones/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-F-1998-10009500110_ANUARIO_DE_FILOSOF%26%23833%3B_DEL_DERECHO_Sobre_la_universalidad_de_los_derechos_humanos)>. Acesso em: 30 abr. 2017.

PICH, Roberto Hofmeister. *Dominium e Ius: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546)*. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 376-401, jul./dez. 2012.



RUIZ, José-Leandro Martínez-Cardós. Comentario crítico. In: FRANCISCO DE VITÓRIA. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Madrid: Tecnos, 2007, p. XXXVII-LXXXI.

SALES, Antônio Patativa de. Bartolomé de las Casas e Francisco de Vitoria: filosofia política e moral no debate sobre o direito natural e o direito das gentes no Novo Mundo. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 28, p. 52-59, maio/ago. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/viewFile/219/349>>. Acesso em: 30 abr. 2017.

SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. In: MARÇAL, Jairo (Org.). *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEEDPR, 2009, p. 616-639. Disponível em: <[http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/cadernos\\_pedagogicos/caderno\\_filo.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/cadernos_pedagogicos/caderno_filo.pdf)>. Acesso em: 30 abr. 2017.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 15. ed. Tradução de Paulo Perdiggão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SCATTOLA, Merio. Domingo de Soto e la fundazione della Scuola di Salamanca. *Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 54, n. 3, p. 52-70, set./dez. 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/6413/4679>>. Acesso em: 30 abr. 2017.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. *A universidade medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

URDANOZ, Teofilo. Las Casas y Francisco de Vitoria (En el V centenario del nacimiento de Bartolomé de Las Casas, 1474-1974). *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, n. 198, p. 115-191, Nov./Dic. 1974.

Artículo recibido el: 24/05/2017.

Artículo aceptado en: 28/08/2017.

### **Cómo citar este artículo (ABNT):**

REIS, Émilien Vilas Boas; NAVES, Bruno Torquato de Oliveira. O Nascimento do Direito à Alteridade na Cidade. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 14, n. 29, p. 55-79, mai./ago. 2017. Disponível em: <<http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/1071>>. Acesso em: dia mês. ano.