

Vitoria, la Modernidad y la filosofía latinoamericana

Luis Alejandro Auat

I

“Nuestro filosofar en América empieza con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado”¹. Esta afirmación de Leopoldo Zea sitúa nuestra reflexión acerca de la filosofía latinoamericana en una perspectiva histórica, que trata de evitar la reiterada tentación de “partir de cero”. Pues la comprensión filosófica nunca deja de ser también una comprensión histórica, ya que el sujeto de la reflexión y la comunicación del logos lo son. Queremos decir, asimismo, que toda afirmación verdaderamente histórico-conceptual entraña siempre también un enunciado presente², pues hoy nos movemos en el marco de las posibilidades precipitadas por la des-realización de un pasado que, con sus opciones histórico-político-especulativas, fue configurando un camino –siempre abierto a la novedad, pero no menos orientado en su dirección– por la obturación de posibilidades y el alumbramiento de otras, como lo señala Zubiri³.

Entre los caminos cerrados de nuestra identidad está el de un racismo, tanto indigenista como hispanista; también la fantasía de un europeísmo e incluso el de un posible africanismo. El pueblo latinoamericano es todo ello, pero de una manera nueva, distinta. El mestizaje racial y cultural, acontecido en nuestra historia de manera dramática en sus claroscuros, dolorosa, pero no menos cierta, aguarda aún, no obstante, la palabra reflexiva que pronuncie la síntesis articuladora de los estratos que conforman nuestros ethos. En esta intención de reconciliar a la filosofía con su cultura, debe entenderse nuestro intento de hacer pie en la comprensión histórica del momento fundante e irreversible de nuestro advenimiento a la historia como pueblo nuevo. Pues, ¿cómo ser fieles a un ethos, desde la reflexión filosófica, sin releer críticamente el camino recorrido por el pensamiento que acompañó la configuración histórica del mismo? ¿Cómo

pensar hoy nuestra identidad y nuestro futuro sin arraigar nuestra comprensión en una tradición, que por definición es dinámica y no fijista? ¿No constituyen, por otra parte, reflexión y tradición la estructura misma de la inteligencia filosófica? Y también nos preguntamos ¿qué posibilidades histórico-político-especulativas se jugaron, se apostaron o quedaron diferidas esperando una nueva oportunidad histórica? Y en este caso, ¿cómo reformularlas sin quedar atrapados en un conservadurismo reaccionario?

Queremos poner a Francisco de Vitoria⁴ como punto de partida de nuestro filosofar. Punto de partida que no es comienzo absoluto en el tiempo, sino toma de partido, opción. Opción por una línea de pensamiento y de acción que nos permitiría –es nuestra hipótesis– visualizar nuestro futuro en fidelidad a nuestra identidad. Opción, punto de partida, que como un centro organizador, nos abre la relectura de toda la historia de la filosofía desde una nueva perspectiva, que no unilateralice sino que integre sus distintos momentos en vistas de una autoconciencia histórica que brinde un criterio de identidad cultural desde donde proyectar nuestro futuro como poder-ser.

II

La encrucijada histórica en la que se halló Vitoria, le permitió sacar a la luz, desarrollar, lo que germinalmente puede leerse en Tomás de Aquino respecto de una filosofía orientada a la acción (política, ética, derecho), e iniciar la Modernidad de otro modo.

En efecto, el advenimiento de los tiempos modernos significó, sobre todo, una nueva conciencia en el hombre: una conciencia de cambio, que implicaba poner como valor supremo “lo nuevo”, lo que está por delante, el progreso⁵. Frente al mundo antiguo que pensaba desde arquetipos originarios, los modernos quisieron modelar su pensamiento desde las utopías. Ciertamente América no fue ajena a ellas, paradójicamente como “topos” de algunas de las principales “utopías” de los siglos XVI y XVII. Los descubrimientos científicos y geográficos sumaron

una conciencia de infinitud en un individuo –el burgués– que se afirmaba en la acción, entendida ésta como poder-dominio sobre la naturaleza. Modelo de relación que acabó por pautar toda otra relación y alcanzar su legitimación en las filosofías egológicas. Filosofías que tendieron a establecer dualismos cada vez más pronunciados hasta amenazar con la ruptura en sus formas de comprender la realidad: Razón-Sensibilidad, Razón Teórica-Razón Práctica, Individuo-Sociedad, Países Racionales-Países Sensibles, Civilización-Barbarie.

¿Fue ésta la conciencia que impulsó a los españoles en su expansión imperial? ¿Fue ésta la Modernidad que presidió nuestro advenimiento en la historia como pueblo mestizo? ¿Acaso la Península Ibérica fue extraña a los cambios que sucedían en la Europa Transpirenaica?

La larga lucha sostenida contra el invasor moro llevó al español a forjar un modo de plantarse en el mundo afincado en el ethos semito-cristiano, madurándolo en una línea diversa de la opción crudamente secularista de la otra Europa que, no obstante, acusaba un origen común⁶. ¿Qué otra cosa es el Barroco español sino una relevante tentativa de diálogo y de síntesis entre esta particular encarnación cultural del cristianismo y la conciencia moderna? Allí también encontramos la idea de cambio, pero no como ruptura sino que es un cambio que a la vez continúa el pasado sin negarlo. Espíritu continuador y renovador a la vez, el Barroco prolonga lo medioeval, pero ya es moderno. Frente a los dualismos simplificadores con los que la nueva racionalidad captaba la realidad, el Barroco comprendió compositivamente al mundo, recogiendo el dramatismo de la vida. Así, para la cultura barroca, el mundo fue algo que puede ser contemplado, festejado y llorado, mientras que para la opción moderno-iluminista el mundo era algo a ser transformado y la vida el compromiso de su dominio mediante la ciencia, la técnica, la eficiencia.

La historia en América nos muestra la lucha a muerte de ambos ethos encarnados en proyectos rivales en el seno de la misma cultura conquistadora y, a veces, en los claroscuros de una misma experiencia histórica, por lo que cualquier leyenda, blanca, negra o rosa, resulta ser un reduccionismo inaceptable para la

comprensión de la verdad histórica. ¿Cómo entender si no la presencia simultánea de conquistadores esclavistas, cegados por la avidez, de gloria y riqueza para reconocer al otro que tenían adelante, junto a verdaderos humanistas que no dudaron en llegar hasta el martirio para defender la humanidad negada del otro? ¿Cómo entender a Sepúlveda junto a Las Casas en una misma cultura? ¿Cómo explicar el individualismo a ultranza fundado en la empresa capitalista junto a la idea de realización personal que descansa en el respeto por la comunidad? ¿Por qué los conflictos entre las ciudades de organización mercantil-capitalista y las reducciones jesuíticas, de algún modo, de organización humanista-comunitaria, sino porque representaban dos proyectos inconciliables que terminaron por dirimir sus contradicciones en forma violenta?

Ethos contrapuestos que señalan también la opción por diversos horizontes ontológicos de comprensión: en uno, el horizonte de la Totalidad, donde se dan la mano la Modernidad transpirenaica con la Cristiandad Imperial española; en otro, el horizonte de la Exterioridad, presente en la línea fiel al ethos liberador de cuño semito-cristiano⁷. El ascenso del despotismo ilustrado borbónico y la expulsión de los jesuitas pueden simbolizar, quizás, el triunfo político del primero. ¿Nos autoriza esto a declarar definitivamente clausurado al otro proyecto? Creemos que no, pues sospechamos su presencia en una sabiduría popular que discurrió por vías diferentes de nuestra organización institucional y especulación filosófica.

En efecto, ¿qué papel jugó la reflexión filosófica en estos procesos históricos? ¿Se reflejan en ella las tensiones y contraposiciones advertidas en el campo político? ¿En dónde haremos pie para re-leer críticamente la historia de nuestra filosofía?

III

Sólo por esta particular encarnación del ethos semito-cristiano que realizó España para ser ella misma frente al árabe, puede entenderse el surgimiento en su

seno de voces interpelantes, de una verdadera “Crítica de la Razón Colonizadora”⁸: fenómeno de la conciencia profética que se inserta necesariamente en este modo de vida, ya que la existencia humana se asienta aquí sobre una libertad que puede ser dramáticamente tentada (como en Adán) y no trágicamente encadenada a un Destino (como en Edipo y Prometeo). De ahí que los actos humanos adquieran en carácter relevante en tanto elección libre del ser-adviniendo que voy siendo yo mismo. No es indiferente, pues, para este ethos la elección de unas posibilidades en desmedro de otras. ¿Por qué, si no, se levantarán voces objetoras frente a la relación de dominio que se establecía con otros pueblos, sino porque en ello se jugaba la salvación (ontológica) del mismo dominador?

En el comienzo de la Relección *De Indis*, Vitoria plantea la relevancia histórico-ontológica del tema y la pertinencia de la teología –con sus mediaciones filosóficas– para abordarlo. Pues el acto humano, para que sea bueno –es decir, conforme a nuestro ser adviniendo en tanto proyecto (*télos*, *finis* o *bonum*)– debe realizarse en conformidad con la conciencia, cuyo fuero reivindica el maestro salmanticense para dirimir ante él las dudas que surgían por la conquista de América. La conciencia es el “órgano ontológico que liga el ser ya-dado del hombre en situación al horizonte del ser ad-viniendo con respecto a las posibilidades que se le abren”. Por ello ob-liga la conciencia: “la posibilidad que es juzgada como la que concuerda con el proyecto, queda ‘ligada con respecto’ al ser, y por eso ésa es la posibilidad que ontológicamente puede constituir mi ser, mientras que si cumpla otra posibilidad (la que mi conciencia me prohíbe), me destituyo, me aniquilo en dicha posibilidad, el posible ser ad-viniendo (el auténtico poder ser) no adviene, queda remitido a una imposibilidad. El *poder ser* ob-liga a la posibilidad existencial que le permite *ser*”⁹. Esta larga cita en la que Dussel despliega el sentido que la conciencia tiene para el pensamiento tomasiano, nos pone en la pista para entender la importancia de la Relección *De Indis*.

Lo que Vitoria quiere decir en ella es que en la relación que entable España con los nuevos pueblos, se juega no sólo el poder-ser de los amerindios sino el del mismo pueblo español. De ahí que emprenda inmediatamente la destrucción de los “títulos ilegítimos” aducidos teológica, filosófica y jurídicamente para la

justificación de la conquista, llevando su reflexión al *reconocimiento explícito del otro* en tanto humano que exige la instauración de relaciones de justicia, plano en el que Vitoria sitúa el problema. “Antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos dueños, tanto pública como privadamente”, afirma Vitoria, remontándose hacia atrás desde el presente de dominación para recuperarlos como otros y libres, como poseedores de una identidad y de la capacidad para constituirse en nación, pues “había entre ellos algunos hombres (que eran) verdaderos príncipes y señores de los demás”¹⁰.

La filosofía social y política desarrollada en la “Relección sobre la Potestad Civil” asentaba claramente las posibilidades de la autoontogénesis humana en la mediación de la nación –nosotros organizado e institucionalizado–, en virtud de la natural vocación a la comunicación de los hombres¹¹. De ahí entonces que el único “título legítimo” que acepta Vitoria para justificar la guerra contra el otro sea el hecho de ver imposibilitada la comunicación, pues esto implica la obturación de las posibilidades de autorrealización de *ambos* pueblos¹².

En esta segunda parte de la Relección *De Indis*, Vitoria desplaza el sujeto del discurso desde el “nosotros” de los españoles que se situaban frente al “ellos” de los amerindios hacia el “nosotros” *ecuménico* que va a plantear la necesidad de una praxis dialógica entre pueblos que encarnan diversas maneras de ser hombre¹³.

El descubrimiento de la pluralidad de culturas interpela la conciencia, atenta a los signos de los tiempos, de Vitoria y lo lleva a replantear el viejo anhelo de la comunidad universal, ya no en términos de Sacro Imperio o de Cristiandad Imperial que “ecumenicen” a partir de la imposición de uniformidades culturales hipostasiadas desde un centro de poder. Nuestro teólogo planteará el lema en términos de “*comunicación y participación*” –como él mismo lo dice en la tercera parte de la Relección–, de búsqueda conjunta de un Bien Común Universal, participado desde las distintas peculiaridades culturales.

IV

Situado en el flanco opresor por su condición de español, Vitoria se proyecta hacia el de los oprimidos por su opción político-filosófica. Opción que lo lleva también a ejercer una *vigilancia ideo-política* sobre el uso que pudiera hacerse de su producción teórica. Pues toda reflexión que encare las relaciones entre la teoría y la praxis –característica por otra parte de la mas auténtica filosofía latinoamericana– debe atender sí a la autonomía y gratuidad del saber, considerado éste en su “régimen interno”; pero también a la dependencia y al interés que ese saber tiene en tanto práctica concreta ejecutada por un agente situado en algún lugar del campo socio-histórico (régimen externo de toda teoría). ¹⁴ Vigilancia ideo-política ejercida por Vitoria cuando advierte: “Siempre debe tenerse presente lo que acaba de decirse; no sea que lo que de suyo es lícito, pueda por alguna circunstancia convertirse en malo; porque el bien necesita de la integridad de sus partes, mientras que lo malo resulta de cualquier circunstancia defectuosa.” ¹⁵

Confirma esta opción político-especulativa del maestro salmanticense la incomodidad del poder político que, en requisitoria de noviembre de 1539 (las Elecciones *De Indis* y *De iure belli* que la continúa son de principios de año y de junio respectivamente) dirigida por el rey al prior del convento de San Esteban, prohíbe para adelante toda disputa y toda impresión de escritos sobre el tema, manifestando su desagrado por haberlo hecho sin su conocimiento.

V

Hemos dicho que queremos poner a Francisco de Vitoria como punto de partida del filosofar latinoamericano. Un punto de partida que es opción por un camino de reflexión en fidelidad al ser y al poder-ser de un pueblo, de nuestro pueblo. ¿Por qué Vitoria? Pretendemos haber demostrado en esta comunicación las razones que nos llevan a postularlo, apoyándonos en la *forma* y en el

contenido de su reflexión filosófico-teológica, así como en la *historia* de nuestro advenimiento como pueblo nuevo.

En primer lugar, entonces, por el *horizonte ontológico de comprensión*, radicalmente liberador, originado en el *ethos* semito-cristiano, posibilitante del fenómeno del profetismo, como conciencia crítica permanente que señala la imperfección de las realizaciones humanas y las traiciones al proceso de humanización.

Pero también porque su *reflexión filosófica* es fecunda, no sólo por su forma, sino por su contenido.

La consideración del “*nosotros*” como sujeto de la reflexión: punto de partida radicalmente distinto del “*yo*” aislado e individual de la filosofía de la Europa transpirenaica.

La especificación de ese nosotros como un “*nosotros soberano*”: pueblo organizado políticamente a partir de un *ethos* propio, como sujeto de la praxis histórica en dialógica autoplénificación humana.

La ontogénesis humana en un ámbito de *ecumenicidad federalista*, que posibilite la búsqueda dialógica de un Bien Común Universal participado desde diferentes estilos culturales.

Finalmente porque, presumimos, la filosofía de Vitoria y la de la segunda Escolástica, a través de las universidades y de la evangelización, pasó a integrar no sólo la *cultura institucionalizada* de la América Mestiza, sino también la *instituyente* de las cosmovisiones expresadas en lenguaje y costumbres de nuestros pueblos.

Notas

¹ Leopoldo Zea. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI (Colección Mínima, 30), México, 1969.

² Cf. las reflexiones al respecto de J.B. Metz en *Antropocentrismo Cristiano*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1972.

³ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia. Dios*. Editora Nacional, Madrid 1981 (8º edic.) Cf. pp.315 s.

⁴ Nacido en el mismo año del descubrimiento, 1492, Vitoria ingresó en la orden dominicana y recibió su formación filosófico-teológica en la Universidad de París. En 1523 vuelve a España y merced a los votos estudiantiles accede a la Cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca, a la que estuvo consagrado el resto de su vida. Citamos aquí dos de sus obras: las Relecciones *De Indis* (1539) y *De potestate civili* (1528), ambas publicadas por Clemente Fernández en: *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII. Selección de textos*. Traducción de Teófilo Urdániz, O.P, BAC 472, Madrid, 1986.

⁵ Seguimos en esta breve caracterización de la Modernidad a Lucio Gera y a Carlos Cullen, en diversos artículos y conferencias.

⁶ Cf. Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Losada, Buenos Aires, 1948.

⁷ Cf. E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*. La Aurora, Buenos Aires, 1985, pp. 52 s. Dussel entiende por Totalidad al Mundo como "límite dentro del cual todos los entes adquieren un sentido" y a la Exterioridad como "el ámbito desde donde el otro hombre, como libre e incondicionado por mi sistema y no como parte de mi mundo, se revela".

⁸ Así se llamó el curso optativo en el que estudiamos la Relección *De Indis* de Vitoria, bajo la dirección del Lic. Gaspar Risco Fernández, durante el año de 1985 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. A Risco Fernández debemos el enfoque de nuestra lectura de Vitoria.

⁹ Enrique Dussel, *Para una destrucción de la historia de la ética*. U.N. Cuyo, Fac. de Filosofía y Letras, Dpto. de Filosofía, Cátedra de Ética. Mendoza, 1969-1970.

¹⁰ Francisco de Vitoria, Relección *De Indis*, en *op. cit.* Las citas corresponden a la primera parte, en la que rechaza tres argumentaciones que resurgían en su época: un naturalismo apoyado en Aristóteles, un sobrenaturalismo sustentado en un falso agustinismo y la categoría de minoridad aplicada a la cultura.

¹¹ Vitoria, Relección *De potestate civili*, en *op. cit.*: "Habiéndose, pues, constituido las sociedades humanas para este fin, esto es, para que los unos lleven las cargas de los otros, y siendo, entre las sociedades, la sociedad civil aquella en que con más comodidad los hombres se prestan ayuda, síguese que la sociedad es, como si dijéramos, una naturalísima comunicación y muy conveniente a la naturaleza".

¹² Decimos "el único título legítimo" respecto al que se refiere a la "sociedad y comunicación natural" (*op. cit.* p. 197) ya que los demás, creemos, se derivan lógicamente del primero, que es el que comentamos.

¹³ Vitoria, Relección *De Indis*, Parte III. "La naturaleza ha establecido el parentesco entre todos los hombres. De donde resulta que es contrario al derecho natural que el hombre se aparte del hombre sin causa alguna. Pues no es lobo el hombre para otro hombre –como dice Ovidio–, sino hombre".

¹⁴ Cf. Clodovis Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones* Edic. Sígueme. Salamanca, 1980.

¹⁵ *Op. cit.* p. 207.