

LOS IUSNATURALISTAS CLÁSICOS HISPANOS Y LA POLEMICA SOBRE EL NUEVO MUNDO

Por ANTONIO-ENRIQUE PEREZ LUÑO

SUMARIO

I. AMÉRICA *EN* Y *DESDE* EL IUSNATURALISMO CLÁSICO ESPAÑOL.—II. AMÉRICA *EN* EL IUSNATURALISMO CLÁSICO ESPAÑOL.—III. EL IUSNATURALISMO CLÁSICO *EN* AMÉRICA.—IV. AMÉRICA *DESDE* EL PENSAMIENTO DE LOS IUSNATURALISTAS HISPANOS: LOS PROBLEMAS DE HISPANOAMÉRICA Y LA ENSEÑANZA DE LOS CLÁSICOS: 1. *Búsqueda de una identidad colectiva*. 2. *Sociedad civil sin Estado*. 3. *Violencia estructural*.—V. LOS CLÁSICOS EN LA ENCRUCIJADA DE LA POLÉMICA SOBRE LAS LUCES Y LAS SOMBRAS DEL ENCUENTRO DE AMÉRICA.

I. AMERICA *EN* Y *DESDE* EL IUSNATURALISMO CLÁSICO ESPAÑOL

Frente a la tesis, que juzgo errónea, de una Escuela española del Derecho natural, entendida como un bloque de pensamiento unitario, no resulta lícito desconocer los rasgos que diferencian las doctrinas de sus supuestos integrantes. No es necesario detallar, en análisis pormenorizado, las doctrinas de cada uno de aquellos pensadores para advertir que tales doctrinas ni eran ni podían ser de naturaleza homogénea, sin peculiaridades ni antítesis. El pensamiento iusnaturalista español de los siglos XVI y XVII, como la propia época a la que pertenece, se halla escindido por los estímulos contradictorios que concurren en las grandes transiciones históricas. Por un lado, en muchos autores del período hallamos la expresión más condensada de la herencia cultural del Medievo. Mientras que en otros fermentan los estímulos del Humanismo renacentista y, en la última fase, la más depurada manifestación de los ideales del Barroco. Más adecuada a esa realidad plural resulta la denominación de «clásicos iusnaturalistas españoles». Porque el nervio de su concepción, y lo que permite establecer determinados vínculos de parentesco intelectual entre

todos aquellos pensadores, es su contribución al desarrollo del IUSNATURALISMO. Por debajo de sus disonancias late en todos ellos, aunque también la forma de expresarlo pueda parecer dispar, la creencia JURIDICA en valores previos al Derecho positivo que deben informarlo, la actitud FILOSOFICA cifrada en la posibilidad de conocerlos y la determinación POLITICA de aplicarlos en la vida social.

II. AMERICA EN EL IUSNATURALISMO CLASICO ESPAÑOL

Junto a esos factores de conexión se da un decisivo estímulo contextual que contribuye a enlazar las inquietudes de esos clásicos iusnaturalistas españoles: el encuentro de América. La confluencia de actitudes en los pensadores clásicos no fue una operación estrictamente cultural. No hay por qué dudar de la fuerza de irradiación teórica de determinados centros académicos del período; basta pensar en el Colegio de San Esteban de la Universidad de Salamanca, en la difusión de concepciones y método de trabajo comunes. Pero junto a esos proyectos intelectuales tuvo lugar un suceso que fue más allá de cualquier planificación deliberada. Porque el arribo a América representó para toda la cultura de la época, y en particular para la peninsular, un reto de reflexión sobre la amplitud del orbe, sobre el cómputo de los nuevos hallazgos geográficos y sobre la condición ética, jurídica y política de sus moradores. América fue un factor inicialmente extracultural que se convirtió en una categoría teórica insoslayable para el pensamiento del período, hasta el punto de motivar la comunidad de inquietudes, más que de respuestas, de nuestros iusnaturalistas clásicos. Tiene razón Silvio Zavala cuando hace observar que si la interpretación del Nuevo Mundo se inició con el recurso a las ideas del Viejo, América no desempeñó un papel meramente pasivo; fue el origen de «modificaciones —mayores o menores— que la novedad del descubrimiento introdujo en aquella cultura tradicional». «Los hechos de la conquista —indica Zavala— contribuyeron a fijar los contornos de los problemas de doctrina, a darles un contenido práctico. A su vez, la actividad ideológica influyó sobre el desarrollo de nuestra historia. Así se explica la estrecha relación que guarda el pensamiento político de la época con las instituciones de América destinadas a regular la convivencia de los europeos con los nativos» (1).

(1) S. ZAVALA: *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*. UNAM & UNESCO, México, 1.ª reimp., 1982, págs. 12-13; Id.: *La filosofía política en la conquista de América*. Fondo de Cultura Económica, México, 1947, *passim*.

América fue, sin resquicio de duda, un ingrediente básico en la reflexión teórica de los iusnaturalistas clásicos españoles. No sólo en cuanto supuso un tema de reflexión constante, sino por haber propiciado una determinada actitud metódica orientada al ejercicio de la racionalidad práctica. Las *Relecciones* de Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca fueron el detonante de un amplio debate doctrinal cuya órbita alcanzó al núcleo más significativo de los pensadores del período. Las implicaciones culturales y políticas de la controversia tuvieron su expresión pública en la Junta convocada en Valladolid el año 1550 por el propio emperador Carlos V, cuyos célebres protagonistas fueron Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. El primero se constituyó en portavoz de quienes defendían la tesis tradicional del imperialismo cristiano, y justificó la conquista y sumisión de los indios en base a la doctrina aristotélica de la servidumbre natural. Las Casas, por el contrario, sostuvo con apasionamiento la teoría de la igualdad de todos los hombres y pueblos fundada en el Derecho natural.

Desde las primeras décadas del siglo XVI, el interés por la cuestión indiana ocupa, por tanto, un lugar de privilegio en toda la España intelectual de la época. Luego, al promediar el siglo, lo que había sido una preocupación general, pero expresada individualmente, pasó a convertirse en un programa orgánico de investigación colectiva. Su principal impulsor y coordinador fue el catedrático de Teología de la Universidad de Salamanca Juan de la Peña, quien contó con la colaboración de discípulos directos de Vitoria (Soto, Cano, Covarrubias...), así como de los profesores salmantinos de la denominada «Segunda generación» (fray Luis de León, Medina, Báñez, Aragón...), a la que el propio Peña pertenecía. Ese programa obtuvo amplia difusión en las Universidades peninsulares (Alcalá, Evora, Coimbra...), europeas (Gregoriana de Roma, Dillingen...) y americanas (México, Lima, Bogotá...). Luciano Pereña, que ha prestado especial atención al estudio de esa investigación colectiva, resume en tres objetivos prioritarios:

1.º *Analizar y revisar en profundidad los títulos aducidos para justificar la presencia española en las Indias, rechazando la legitimidad, licitud y validez de las guerras de conquista.*

2.º *Condenar toda forma de política de conquista, con todas sus consecuencias referidas a la esclavitud de los indios, la usurpación de sus bienes y la ocupación de sus tierras.*

3.º *Ejercer una presión moral frente al poder dirigida a la reforma de la política colonial a través de la humanización de las instituciones y el establecimiento de una convivencia entre españoles e indios basada en la ética*

cristiana. De este modo, la conquista y la predicación armada deberían verse reemplazadas por la colonización y la predicación pacífica (2).

Estas inquietudes y discusiones intelectuales tuvieron inmediata incidencia en el Derecho. En la España universitaria de los siglos XVI y XVII, la polémica sobre los sucesos de América tuvo una incitación constante en los relatos y denuncias de los misioneros, que fueron testigos directos de los abusos y violencias allí cometidos. En ese clima se gesta una profunda crisis de la conciencia nacional que presiona sobre los juristas, los funcionarios y consejeros del Estado y, en definitiva, sobre la propia Corona para establecer unas normas humanitarias para las Indias. Ha recordado Joseph Höffner que el principal efecto práctico de las controversias ético-coloniales fue la promulgación en pleno siglo XVI de una legislación que «dispuso para los naturales de América medidas de protección que, en Occidente, no llegaron a implantarse hasta entrado el siglo XIX» (3). Las Leyes de Burgos de 1512, las Leyes Nuevas de 1542 y, de forma especial, las Ordenanzas Generales sobre las Indias, promulgadas en 1573 por Felipe II, de las que se ha dicho que supusieron la «primera Carta de derechos de los indios» (4), fueron, en buena medida, fruto de esa «obsesión temática americana» de los iusnaturalistas clásicos españoles. La precaria eficacia real que tantas veces desvirtuó la aplicación de esos preceptos en las lejanas regiones del imperio colonial no invalida la centralidad de la cuestión indiana en las doctrinas de los clásicos ni su esfuerzo por ofrecer vías de solución.

III. EL IUSNATURALISMO CLÁSICO ESPAÑOL EN AMÉRICA

La proyección de la doctrina iusnaturalista clásica fue amplia, profunda y no quedó circunscrita a la etapa colonial. La difusión del estudio de los derechos naturales y la soberanía popular en las Universidades de Indias, la

(2) L. PEREÑA: «Programa colectivo de investigación. Enchiridion académico salmanticense (1560-1585), en JUAN DE LA PEÑA: *De bello contra insulanos. Intervención de España en América*, edición a cargo de L. Pereña y otros, vol. II, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1982, págs. 149 y sigs.; véase también el trabajo de C. BACIERO: «Conclusiones definitivas de la segunda generación», en el vol. col. a cargo de D. RAMOS: *La ética en la conquista de América*, CSIC, Madrid, 1984, págs. 413 y sigs.

(3) J. HÖFFNER: *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonial-ethik im goldenen Zeitalter*, Paulinusverlag, Trier, 1947; existe ed. cast. con el título *La ética colonial española del Siglo de Oro*, vers. cast. de F. Caballero, con escrito preliminar a cargo de A. Truyol y Serra, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1957, pág. 515.

(4) L. PEREÑA: «La intervención de España en América», en JUAN DE LA PEÑA: *De bello contra insulanos. Intervención de España en América*, cit., vol. I, pág. 22.

experiencia —a menudo interrumpida y no siempre eficaz— de una legislación inspirada en esos valores y el reflejo de esos principios en la vida social contribuyeron a fomentar una concepción autóctona de la libertad y una consciencia de la fraternidad e igualdad humanas opuestas a la tesis de la servidumbre por naturaleza. América pudo contar así, desde el inicio de su relación con España, con una tradición humanista y democrática que «le permitió arrostrar las amenazas del orgullo, del prejuicio y de la codicia, que arribaron también con los primeros colonos» (5).

No es cometido de este trabajo enjuiciar hasta qué punto es correcta la interpretación avanzada por Carlos Stoetzer, quien ha invertido los términos en los que se venía explicando la emancipación de Hispanoamérica. Así, frente a la tesis que hacía depender este fenómeno de la penetración en la América hispana del pensamiento revolucionario moderno del Siglo de las Luces, opone Stoetzer la idea de que la independencia se gestó como una réplica americana frente a la desviación de «los tradicionales conceptos hispánicos del gobierno». La centralización administrativa, la consiguiente abolición de las libertades locales y la expulsión de los jesuitas fueron factores decisivos para el proceso de separación. En opinión de Stoetzer, el apego americano a las creencias políticas y religiosas tradicionales está presente en la mayor parte de los movimientos emancipatorios. La independencia de México estuvo, según ese enfoque, motivada por una reacción conservadora contra la España liberal, y Lima abrió sus puertas a San Martín como reacción frente al radicalismo liberal español de los primeros años de la década de 1820. La conclusión de Stoetzer resulta sorprendente y paradójica: «La América española se inclinó a la independencia política en la última fase de la Revolución porque deseaba permanecer española en carácter y temperamento y porque parecía que España había perdido ese carácter a través de los Borbones y de la influencia de la Ilustración europea» (6).

En cambio, interesa directamente al asunto aquí tratado la tesis del propio Stoetzer cuando juzga equivocada la idea de que el germen ideológico de la independencia americana fuera una imitación ingenua y casual de modelos extraños que supuestamente deslumbraron a los impulsores de la emancipación (7). Durante casi tres siglos, las ideas políticas de los clásicos iusnaturalistas

(5) S. ZAVALA: *La defensa de los derechos del hombre en América Latina*, cit., pág. 61.

(6) O. C. STOETZER: *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española*, CEC, Madrid, 1982, pág. 436.

(7) O. C. STOETZER: *El pensamiento político en la América Española durante el periodo de la emancipación (1789-1825)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, 2 vols., *passim*; ID.: *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española*, cit., págs. 257 y sigs. Cabría objetar al planteamiento de Stoetzer el haber soslayado, al evaluar las raíces de la

españoles no sólo habían sido uno de los ingredientes básicos de la formación intelectual de las elites criollas, sino que, simplificadas por el clero, habían penetrado en las formas de la vida y la cultura popular. Las doctrinas de Vitoria, Las Casas, Molina, Mariana y especialmente Suárez, en la etapa en que se inicia el movimiento independentista, formaban parte insoslayable del patrimonio cultural de las Indias. Respecto a Suárez se ha llegado a escribir que fue «el filósofo de la emancipación hispanoamericana quien dio a los hombres que la planearon y ejecutaron la fórmula filosófico-jurídica con la que habían de abrir, y, en efecto, abrieron fácil brecha en el vetusto torreón de la dominación hispana» (8). La teoría del derecho de resistencia y el tiranicidio, la fundamentación pactista del poder y en particular la tesis del *pactum translationis*, en la elaboración suareziana, serán el arsenal ideológico americano para rechazar primero la usurpación napoleónica y luego para romper los vínculos con la metrópoli. «Los españoles de ambos hemisferios estaban de acuerdo que el régimen de José Bonaparte no representaba el gobierno legítimo y que, por consiguiente, era un usurpador del poder político. Las consecuencias fueron la aplicación del derecho de resistencia, lo que significó el inicio del proceso revolucionario hispanoamericano» (9). Empezada la revolución, las Juntas que se formaron en el seno de los Cabildos de América a partir de 1808, ante la carencia de un soberano legítimo, condujeron de forma gradual y lógica a la constitución de repúblicas independientes en un plazo inmediato.

La afirmación de esas raíces doctrinales del iusnaturalismo clásico español en el proceso de emancipación americana no tiene por qué implicar el desconocimiento de otros influjos ideológicos. Luis Sánchez Agesta entiende que reconocer «un fondo jurídico transmitido por las Universidades creadas en América por España, en que se enseñó la doctrina escolástica con los especiales matices que le imprimieron Vitoria y Suárez, no significa que desconozcamos la enorme influencia de los documentos norteamericanos y franceses en la afirmación de los Derechos Humanos y, especialmente, en su formula-

emancipación americana, el ejemplo de determinados movimientos políticos del período, básicamente la Independencia norteamericana y la Revolución francesa, así como factores económicos relativos a la libertad de comercio. Pero hay que reconocer en su descargo que su análisis se circunscribe deliberadamente a los estímulos ideológicos, sin pretender ampliar su estudio a causas estructurales o institucionales.

(8) A. ROMERO: *El derecho de resistencia a la opresión*, Omeba, Buenos Aires, 1967, página 81.

(9) J. L. MIRETE: «La filosofía española de los siglos XVI y XVII y el proceso emancipador hispanoamericano: la figura de Francisco Suárez», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1986, pág. 476.

ción en América en textos independientes o en cabeza de los textos constitucionales» (10). Las ideas filosóficas de Locke, Paine, Voltaire, Montesquieu y Rousseau, al igual que las teorías políticas y económicas utilitaristas de Bentham, eran bien conocidas por los círculos dirigentes del movimiento independentista (11). Pero la emancipación de América fue un movimiento que implicó no sólo a minorías ilustradas, sino a amplios sectores populares a cuya sensibilidad le era más afín y familiar la tradición política hispana de inspiración democrática que las construcciones de los ilustrados o utilitaristas.

IV. AMERICA DESDE EL PENSAMIENTO DE LOS IUSNATURALISTAS HISPANOS: LOS PROBLEMAS DE HISPANOAMERICA Y LA ENSEÑANZA DE LOS CLASICOS

Una de las circunstancias que otorga mayor interés a los debates actuales sobre la reflexión indigenista de los clásicos hispanos es que no se trata de «una discusión sobre el pasado, sino sobre el presente» (12). Ernesto Garzón Valdés hace observar que la reiteración de argumentos empleados hace cuatro siglos no es prueba de testarudez o falta de imaginación, sino de su persistente actualidad. El dramático inmovilismo de muchas sociedades hispanoamericanas se refleja en el hecho de que para exponer su situación «valen tanto las descripciones del siglo XVI como las del XX, hasta tal punto que a veces sólo el estilo o la sintaxis permite distinguirlas» (13). Garzón Valdés ofrece dos testimonios que corroboran su tesis: Se debe el primero a la *Información en Derecho*, escrita en el año 1535 por el licenciado Vasco de Quiroga, en la que se representa a los indios como seres «desnudos, solos y derramados [...] gente tan simple y tan sencilla y de tan poca costa y gasto y mantenimiento, y que con tan poco se contentan y mantienen...» El segundo corresponde a un texto de la obra de Ciro Alegría *El mundo es ancho y ajeno*, publicado en 1945, en el que se dice de los indios que «se acostumbraron a no sentir frío [...] y, por otra parte, su pobreza no les permitía usar mucha ropa [...]. También hablaban poco porque ya se sabían sus faenas y su desgracia [...]. Y así año tras año. De generación en generación, la miseria...» (14).

(10) L. SÁNCHEZ AGESTA: «El Derecho y el constitucionalismo iberoamericano», en la obra col. *Historia y pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral*, Eudema, Madrid, 1987, pág. 434.

(11) Sobre la influencia del pensamiento ilustrado en la génesis intelectual de la emancipación americana, véase, por todos, J. LYNCH: *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, 5.ª ed., trad. cast. de J. Alfaya y B. McShane, Ariel, Barcelona, 1989, págs. 32 y sigs.

(12) E. GARZÓN VALDÉS: «La polémica de la justificación ética de la conquista», en *Sistema*, núm. 90, 1989, pág. 75.

(13) *Ibidem*.

(14) *Ibidem*.

La urdimbre de amenazas, temores y esperanzas que se ciernen sobre las actuales sociedades americanas no dista tanto de la realidad que tuvieron ante sí quienes, en el siglo XVI, asumieron el compromiso intelectual y político de pensar sobre las cosas de América para entenderlas, para denunciar los abusos y para proponer remedios. Por eso, más allá de la distancia diacrónica, la sincronía de situaciones e inquietudes hace de la reflexión de aquellos pensadores un arsenal de ideas desde cuya perspectiva se comprende mejor el presente. Los aspectos en los que ese paralelismo se explicita son abundantes y profundos; para evitar prolijidades excesivas bastará reseñar tres.

1. *Búsqueda de una identidad colectiva*

Uno de los aspectos que llamó la atención a los primeros que pensaron el hecho americano fue la fragmentación de su marco cultural, escindido en un mosaico de lenguas y tradiciones particulares. Juan de Solórzano y Pereyra, en su *Política indiana*, de 1648, indicará, en relación con la diversidad de las formas culturales indígenas, que «no menos diferentes suelen ser las costumbres de cada región que los aires que las bañan y los términos que las dividen» (15). Sobre los múltiples idiomas y dialectos de los aborígenes dirá: «... en cada cien leguas hay diferentes lenguas, y aun dentro de ellas, a poca distancia, el lenguaje que pudo parecer uno mismo, con alguna mudanza de letras o diferencia en el pronunciarle, acentuarle o accionarle, se hace tan otro, que aun entre sí no se entienden los vecinos». Solórzano se refiere al caso del Perú, donde se hablaban «más de setecientas lenguas diferentes y que apenas se habita valle o collado algo ancho que no haya introducido la suya» (16).

Esa imagen de disgregación e incomunicación cultural debía ser interpretado como un signo negativo de debilidad social y política por quienes, como los españoles, procedían de un mundo de creencias uniformes y sólidamente compartidas: la Europa cristiana, en la que todavía no se había consumado definitivamente la ruptura de la Reforma. El *ethos social*, integrado por la aceptación común de la moral cristiana y sus proyecciones filosóficas y políticas, asumió en España una versión reforzada por ser elemento aglutinante de una Reconquista que se prolongó por espacio de ocho siglos.

(15) J. DE SOLÓRZANO Y PEREIRA: *Política indiana* (1648), de la que existe una edición actual a cargo de M. A. OCHOA BRUN, por la que se cita, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 252, Ediciones Atlas, Madrid, 1972, pág. 385.

(16) *Ibidem*, pág. 396.

Por eso, en ocasiones, la falta de homogeneidad de las formaciones culturales indígenas se atribuye a un castigo divino. Así, en la pintoresca obra del padre carmelita Antonio Vázquez de Espinosa *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, comenzada a imprimir en 1629, se achaca esa dispersión a la peregrina tesis de que los indios americanos proceden de tribus hebreas forzadas al destierro. Para fundamentar esta elucubración imagina paralelismos entre los ritos, costumbres y algunos términos de las lenguas indígenas y la de los judíos, al tiempo que explica la progresiva pérdida de su identidad cultural en los siguientes términos: «... en las Indias a los primeros pobladores de ellas, que eran de las tribus; perdieron su lengua, o por lo menos la mezclaron con otros vocablos de diferentes naciones por donde pasaron, a lo cual ayudó la invención de los hombres, y juntamente las mañas y astucias del demonio, para causar más confusión, para que no se entendiesen, y de esta suerte tenerlos ciegos y engañados, y con el tiempo la confusión fue en tanto aumento y la diversidad de lenguas en aquellas tan extendidas y dilatadas regiones, que pasan de cincuenta mil» (17). Esa fase precolombina, caracterizada por la barbarie idólatra «sin Dios, sin ley ni razón» (18), se tradujo en una confusión demoníaca, de la que los indios serían emancipados gracias a la fe cristiana. «La confusión que había entre aquellas gentílicas y ciegas naciones —en palabras de Vázquez de Espinosa— con la diversidad de tan diferentes lenguas como tenían, con que el demonio los tenía en sujeción y esclavitud debajo de su tiránico imperio, hasta que Dios, por su divina misericordia, fue servido de sacarlos de él y alumbrarlos con la luz de su santo Evangelio» (19).

La etapa colonial supuso para Hispanoamérica la conformación de una identidad colectiva cimentada en rasgos de relativa homogeneidad. La abolición forzada, unas veces, del abigarrado universo de culturas indígenas o la superposición, otras, de la cultura hispana sobre las formas latentes de aquéllas, permitió instaurar un *ethos social* común asentado en vínculos unitarios aceptados o impuestos: la ética cristiana, la lengua y la fidelidad a la Corona como garante del bien común. Octavio Paz ha sabido compendiar certeramente los aspectos y manifestaciones más significativos de ese orden: «La gran poesía colonial, el arte barroco, las Leyes de Indias, los cronistas, historiadores y sabios y, en fin, la arquitectura novohispana, en la que todo, aun los

(17) A. VÁZQUEZ DE ESPINOSA: *Compendio y descripción de las Indias occidentales* (1629), de la que existe una edición actual a cargo de B. VELASCO BAYÓN, por la que se cita, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 231, Ediciones Atlas, Madrid, 1969, págs. 25-26.

(18) *Ibidem*, pág. 26.

(19) *Ibidem*, pág. 29.

frutos fantásticos y los delirios profanos, se armoniza bajo un orden tan riguroso como amplio, no son sino reflejos del equilibrio de una sociedad en la que también todos los hombres y todas las razas encontraban sitio, justificación y sentido. La sociedad estaba regida por un orden cristiano que no es distinto al que se admira en templos y poemas» (20).

La emancipación supuso la ruptura de ese sistema de creencias tácitas que durante tres siglos habían conformado el orden social americano. La independencia fue concebida por las minorías dirigentes como una negación de cuanto recordara el pasado colonial, como voluntad de desarraigo de la tradición hispana. El proceso emancipatorio tuvo como modelo ideal los Estados Unidos: una nación moderna. «El ingreso a la modernidad —nos dice Octavio Paz— exigía un sacrificio: el de nosotros mismos. Es conocido el resultado de ese sacrificio: todavía no somos modernos, pero desde entonces andamos en busca de nosotros mismos» (21). El extrañamiento de las propias raíces históricas ha producido una pérdida de las propias identidades y una conciencia individual o colectiva de SOLEDAD; una soledad que define la condición humana del universo hispanoamericano y que ha hallado rotunda expresión en la cronología de los *cien años* de Gabriel García Márquez o en la morfología del *laberinto* de Octavio Paz.

La recuperación de esa identidad perdida exige una autoconsciencia de las raíces tradicionales olvidadas o suplantadas por el influjo de ese vecino del norte; el *ogro filantrópico*, por decirlo con palabras de Octavio Paz, y de los restantes «ogros neocolonialistas», responsables de la orfandad espiritual y la asolación de la América hispana. Conscientes de ello, los movimientos intelectuales de las últimas décadas más comprometidos con la renovación

(20) O. PAZ: *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, México/Madrid/Buenos Aires, 13.^a reimp., 1990, págs. 125-126.

(21) O. PAZ: *El ogro filantrópico. Historia y política, 1971-1978*, Seix Barral, Barcelona, 1979, pág. 57. Tampoco puede soslayarse que esa crisis de identidad colectiva obedece a graves quiebras en la estructura social y económica de Hispanoamérica presentes desde el momento de la emancipación. «El nuevo nacionalismo —según John Lynch— estaba casi totalmente desprovisto de contenido social. Ciertamente es que la independencia fue inspirada por ideas liberales e incluso igualitarias que rechazaban la rígida estratificación del período colonial; cierto también que dictó leyes contra la división de la sociedad en castas y que procuró integrar a los grupos étnicos en la nación. Pero, en la práctica, las masas populares mostraban poca lealtad por sus respectivas naciones; durante la guerra era necesario reclutarlas por la fuerza y después había que controlarlas estrechamente. La falta de cohesión social hacía que idealistas como Bolívar desearan de crear naciones viables. Los esclavos negros, y los peones vinculados que los sucedieron, recibieron muy pocos de los beneficios de la independencia, y tenían escasas razones para albergar un sentido de la identidad nacional» (*Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, cit. en nota 11, pág. 341).

del pensamiento hispanoamericano se han propuesto como tarea preliminar y básica la recuperación de su identidad perdida.

Resulta ilustrativa de esa inquietud la polémica entre «Arieles y Calibanes». En ella se han ido intercambiando las interpretaciones de esos dos personajes de *La tempestad*, de Shakespeare. Inicialmente, Ariel asumió la representación del entronque con unas raíces autóctonas ligadas a la herencia hispana, frente a un Calibán expresión del utilitarismo y egoísmo sajón y de la «nordomanía». Luego Calibán pasa a ser reinterpretado como arquetipo metafórico de la actitud latinoamericana, deseosa de afirmar su identidad frente a modelos iberos o sajones (22). También en el denominado «Manifiesto salteño» para una «filosófica latinoamericana» se postula una filosofía de la liberación «sustantivamente *latinoamericana*. Nos urge Latinoamérica —se afirma allí—, la constitución de su ser y de su historia, su proceso concreto de liberación y, por encima de una pretendida universalidad de la filosofía latinoamericana, la concreta búsqueda de la universalidad de Latinoamérica en la *afirmación de su diferencia y su alteridad negada y oprimida*» (23). Esa filosofía de la liberación, en cuanto toma de conciencia y respuesta a la situación de dependencia latinoamericana, a juicio de uno de sus principales impulsores, Leopoldo Zea, debe sus orígenes a ingredientes tan dispares y heterogéneos como «el historicismo en sus diversas expresiones, pasando por Hegel y Marx, la Sociología del Conocimiento, Heidegger, Marcuse y la Escuela de Francfort [...] la historia de las ideas como filosofía de la historia de nuestra América, la Sociología de la Dependencia y la Teología de la Liberación» (24).

Para recuperar la identidad ofuscada o perdida, para hallar un hilo conductor capaz de reconstruir la diversidad de estímulos intelectuales que se han agregado sucesivamente, será preciso contar con los iusnaturalistas clásicos españoles, que constituyen un capítulo de la propia historia cultural del mundo hispanoamericano. Los *Diálogos indianos*, obra póstuma del filósofo de la

(22) Este aspecto es ampliamente abordado en el proyecto de investigación sobre *Dependencia y liberación en el pensamiento latinoamericano*, de los profesores J. HERRERA FLORES y D. SÁNCHEZ RUBIO, a quienes debo agradecer el haber podido acceder a estos materiales, todavía inéditos.

(23) *Manifiesto para una «filosófica» latinoamericana*, Punto I.6, recogido como apéndice de la obra de H. CERUTTI *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, págs. 297 y sigs.

(24) L. ZEA: «Presentación» de la obra de H. CERUTTI *Filosofía de la liberación latinoamericana*, cit., pág. 14; véanse también, sobre estas posturas filosóficas, el trabajo del propio L. ZEA «Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana», en *Dianoia*, núm. 20, 1974, págs. 172 y sigs., así como la obra colectiva *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976.

liberación peruano Augusto Salazar Bondy, plantea la reconstrucción intelectual de la identidad hispanoamericana desde una tradición reivindicativa y emancipatoria, sin tiempo ni espacio, en la que dialogan idealmente Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria con pensadores latinoamericanos contemporáneos. La conquista, los problemas raciales, la visión del vencido y la lucha por la liberación se hilvanan en un pasado y un presente que conforman una unidad de inquietudes y aspiraciones (25).

2. *Sociedad civil sin Estado*

La acción de España en América entraña una manifiesta paradoja. Por una parte, la empresa hispánica fue un ejemplo de tarea nacional y pública que contrasta con otros modelos colonizadores como el anglosajón o el holandés, que fueron básicamente privados, llevados a cabo por sectas religiosas o compañías mercantiles. A diferencia del carácter informal y particular de las expediciones británicas y holandesas, cuya documentación prácticamente se reduce a la contabilidad de las pérdidas y ganancias de las sociedades, cada expedición española debía ajustarse a estrictos formalismos jurídicos y consignarse puntual y escrupulosamente en documentos escritos, de cuyo volumen y prolijidad el Archivo de Indias de Sevilla o el de Simancas constituyen un elocuente testimonio. «Cualquiera que haya dedicado algún tiempo al gran Archivo de Simancas —en opinión de John H. Elliot—, no puede por menos que quedar impresionado por la aplastante masa de documentos generada por la máquina administrativa española en los siglos XVI y XVII. La España de los Habsburgo fue pionera del moderno Estado burocrático, y la presencia del Estado puede sentirse en cada momento de la historia de España y de sus posesiones de Ultramar» (26). Pero, como contrapunto, los vínculos entre la Monarquía hispánica y América tuvieron un marcado sentido patrimonialista. La incorporación de las Indias a la Corona se contempló desde categorías jurídicas heredadas de la tradición medieval, como una ampliación del patrimonio regio (27), lo que no estuvo exento de consecuencias: «Si el Estado es el patrimonio del rey, ¿cómo no va a serlo también de sus parientes, sus

(25) Tomo la referencia de la obra de H. CERUTTI *Filosofía de la liberación latinoamericana*, cit., pág. 167.

(26) J. H. ELLIOT: *España y su mundo, 1500-1700*, trad. cast. de A. Rivero y X. Gil, Alianza, Madrid, 1900, pág. 14.

(27) Cfr. J. MANZANO: *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1948, *passim*.

amigos, sus servidores y sus favoritos? En España, el primer ministro se llamaba, significativamente, *privado*» (28).

Esta concepción tornó vagas y fluctuantes las fronteras entre lo público y lo privado al trasplantar a América el sistema feudal de los señoríos bajo la forma de las denominadas ENCOMIENDAS. Se trataba del repartimiento de los indígenas y sus tierras entre los conquistadores, que tendía a asegurar el mantenimiento de éstos y la protección y educación de aquéllos. El sistema se reveló tan eficaz para el logro de la primera finalidad como ineficaz para la segunda; es más, produjo numerosas situaciones abusivas de enriquecimiento de encomenderos desaprensivos a costa del sacrificio de los indígenas. La encomienda entrañaba una mediatización de las relaciones entre la Corona y sus súbditos indígenas de América y entrañaba asimismo la privatización del pago de impuestos y del ejercicio de competencias jurisdiccionales. Las encomiendas se concedieron inicialmente con carácter temporal, pero, al promediar el siglo XVI, los encomenderos del Perú iniciaron una negociación para obtener del emperador Carlos V la perpetuidad de las encomiendas a cambio de una importante cantidad (cinco millones de ducados de oro) a título de vasallaje.

La descalificación y la denuncia de la encomienda constituye una de las obsesiones temáticas de Bartolomé de las Casas, hasta el punto de convertirse en el mentor ideológico de cuantos luchaban contra tal régimen. El nervio de la argumentación de Las Casas reposa en motivaciones humanitarias dirigidas a preservar la libertad y seguridad de los indios, pero al constituir y fundar sus razonamientos formula principios de enorme relevancia jurídica y política (29). El de mayor interés, a efectos de lo que aquí importa, es el de carácter público, democrático e inalienable de la soberanía y de la jurisdicción. Según Las Casas, el sistema de la encomienda no sólo suponía la exterminación de los indios, sino que implicaba también debilitar el poder público, representado por la Corona, al transferir súbditos y tributos a poderes privados (los encomenderos) (30). Para evitarlo aboga para que el rey «ponga y encorpore en su cabeza y Corona real todos los indios de las Indias y no consienta en ninguna manera que algún español tenga pocos ni muchos encomendados, y

(28) O. PAZ: *El ogro filantrópico*, cit., pág. 99.

(29) Véase mi trabajo «Democracia y derechos humanos en Bartolomé de las Casas», estudio preliminar al tratado *De regia potestate*, en fray BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Obras completas*, vol. 12, Alianza Editorial, Madrid, 1990, págs. v y sigs.

(30) Cfr. B. DE LAS CASAS: *Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas*, en *Obras escogidas de fray Bartolomé de las Casas*, ed. en 5 vols. a cargo de J. PÉREZ DE TUDELA, Biblioteca de Autores Españoles & Atlas, Madrid, 1957-1958, vol. V: *Proposiciones XXVIII y XXIX*, págs. 255-257; *Id.: Tratado de las doce dudas*, *ibid.*, Principio primero, págs. 486 y sigs., y Principios V y VIII, págs. 492 y sigs.

mucho menos dados por vasallos...» (31). Las Casas estima necesario que los indios «siempre sean y estén inmediatamente en la Corona de Castilla, como lo están las ciudades y pueblos realengos de estos reinos de España» (32), y paguen sus tributos directamente al rey sin mediación de los encomenderos. Sólo así el rey cumplirá la obligación «que tiene a la buena gobernación y conservación de aquellas gentes» (33). Bartolomé de las Casas dedicó la parte central de su tratado *De regia potestate* a fundamentar jurídicamente el carácter público de la jurisdicción y de los bienes fiscales. Según se desprende de su razonamiento, «el príncipe no tiene la jurisdicción como si fuera un patrimonio privado ni es dueño de ella ni de los demás bienes reales, sino que son de Derecho público» (34). Las Casas insiste en el carácter inalienable e innegociable de la soberanía, de la jurisdicción, de los bienes y cargos públicos y, en suma, del reino en su totalidad o en cualesquiera de sus partes. Pero lo que hace más interesante y anticipadora su argumentación es que en ella el carácter público de las instituciones, comenzando por el Reino o Estado, en cuanto deben responder a una estructura democrática asentada en el consentimiento de los ciudadanos, es condición básica para el disfrute de las libertades (35).

Tras la independencia se perpetúan determinadas formas de «neoencomienda», que debilitan o impiden la formación de verdaderos Estados. Conviene reparar en que el proceso emancipador fue una lucha por el poder y la libertad, pero no en menor medida por la tierra. La elite de terratenientes criollos sustituyó a los propietarios coloniales. La formación de grandes fincas corrió pareja con la creación de los nuevos Estados. Las ambiciones de la nueva elite fueron saciadas con la atribución de cargos y poderes públicos. El fenómeno de enajenación y privatización de jurisdicciones, contra el que clamó Las Casas, se perpetuaba en las haciendas latifundistas, que heredaron todo lo peor de las encomiendas. Se ha recordado de forma pertinente que «durante y después de las guerras de independencia prevalecieron diversas fuerzas que eran hostiles al crecimiento de los Estados nacionales. La hacienda era una de las numerosas bases rivales de poder y lealtad que desafiaban a las instituciones estatales; los peones se hallaban ligados por obligaciones

(31) B. DE LAS CASAS: *Entre los remedios*, en *Obras escogidas...*, cit., vol. V: Razón segunda, pág. 72.

(32) B. DE LAS CASAS: *Memorial del obispo fray Bartolomé de las Casas y fray Domingo de Santo Tomás*, en *Obras escogidas...*, cit., vol. V, pág. 466.

(33) *Ibidem*.

(34) B. DE LAS CASAS: *De regia potestate*, en *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, vol. 12, Tercera conclusión, § XII, pág. 105.

(35) *Ibidem*, Tercera conclusión, §§ XII a XXIII, págs. 99 y sigs.

para con su patrón, cuyo poder era inmediato y cuya decisión era definitiva. Los privilegios corporativos también obraban en menoscabo del Estado. La existencia de fueros militares y eclesiásticos y la supervivencia de comunidades indias como entidades corporativas hicieron que grandes sectores de la sociedad quedaran fuera de la jurisdicción directa del Estado. El separatismo o la autonomía regional, que a menudo expresaba importantes intereses económicos, era otra soberanía alternativa que debilitaba el desarrollo de la nación» (36).

Puede afirmarse —en mi etapa de estudiante tuve ocasión de escucharlo en las lecciones del profesor Manuel Jiménez de Parga— que en Latinoamérica NO EXISTEN PROPIAMENTE ESTADOS. No se dan organizaciones soberanas monopolizadoras de un poder político que se ejerce *super partes*, es decir, con criterios abstractos de interés general y a través de un aparato institucional y normativo (jurídico). Las formas políticas latinoamericanas RESPONDEN, MAS BIEN, A LA ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD CIVIL. Esta representa el conjunto de necesidades e intereses que se expresan como relaciones entre los individuos, en cuanto personas privadas. Hegel, el máximo artífice de este concepto, dictaminó como carácter fundamental de América del Norte algo que, con mucho mayor motivo, puede predicarse de la América hispana: «Consiste en la orientación de sus individuos hacia la ganancia y el provecho, en preponderancia del interés particular, que si se aplica a lo universal es sólo para mayor provecho del propio goce» (37).

El espejismo de José Ortega y Gasset al referirse a la madurez de «la idea de Estado» en Argentina (38) o de Octavio Paz cuando ha definido a México como «una sociedad débil dominada por un Estado fuerte» (39) responde a un malentendido. En estos países, como en el resto de la América hispana,

(36) J. LYNCH: *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, cit., pág. 346. «Una hacienda —ha escrito Peter Waldmann— está estructurada de manera estrictamente jerárquica, establece una división de roles entre los que ordenan y los que obedecen; en segundo lugar, el poder supremo de decisión es ejercido sólo por una persona, el patrón, y en tercero, este poder es excluyente y omnímodo, es decir, se extiende a todos los ámbitos de la vida y no puede ser neutralizado por ningún poder opuesto» *Ensayos sobre política y sociedad en América Latina*, trad. cast. de E. Garzón Valdés y M. Delacre, Alfa, Barcelona/Caracas, 1983, pág. 37. No deja de ser sorprendente la pervivencia en la estructura actual de la hacienda latinoamericana de los problemas sociales, políticos y jurídicos denunciados hace cuatro siglos por Las Casas respecto al régimen de las encomiendas.

(37) G. W. F. HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. cast. de J. Gaos, Alianza, 4.ª reimp., Madrid, 1989, pág. 175.

(38) J. ORTEGA y GASSET: *El espectador VII*, en *Obras completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 2, pág. 643.

(39) O. PAZ: *El ogro filantrópico*, cit., pág. 87.

ha existido un fenómeno de concentración del poder ejecutivo, que tuvo su formulación teórica en el padre espiritual de la Constitución argentina, Juan Bautista Alberdi (40), pero ha faltado un ejercicio «público» e institucionalizado de dicho poder en los términos que propiamente definen el Estado. Se ha indicado con razón que en Latinoamérica, «a la concepción democrática y del Estado de Derecho, según la cual el Derecho y las instituciones garantizan el transcurso uniforme de los procesos políticos, se opone la afirmación de que sólo las personas pueden garantizar la estabilidad social» (41). Por eso la impresión de Ortega sobre la madurez argentina de la idea del Estado se ve, de inmediato, desvirtuada por su reconocimiento de que en la Administración de tal país resultan «frecuentes los desmanes» (42). De forma análoga, el juicio de Paz sobre la fortaleza del Estado mexicano sufre una decisiva matización al admitir que, «en México, el Estado pertenece a la doble burocracia: la tecnocracia administrativa y la casta política» (43). Esta última supone «el conglomerado heterogéneo de amigos, favoritos, familiares, privados y protegidos» e implica una privatización fáctica del ejercicio de los poderes estatales que no actúan tanto a tenor del estímulo de programas ideológicos «como de intereses faccionales e individuales» (44).

En otros países de Latinoamérica la paradójica «privatización de lo público» se manifiesta, como es el caso del Perú, a través de fenómenos de «normatividad extralegal», que denuncian la incapacidad de esos Estados para atender por cauces jurídicos formales a las necesidades básicas de la sociedad (45). En tales circunstancias, la sociedad civil se ve abocada a suplir la inexistencia o incompetencia estatal, intentando compensar la falta de un Derecho formal justiciable con normas extraestatales, cuya garantía es exclusivamente social, con las consiguientes disfunciones e inseguridades jurídicas.

(40) Cfr. la interesante monografía de AVELINO MANUEL QUINTAS: «Alberdi y el poder ejecutivo (Realidad latinoamericana e ideas latineuropeas)», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 49, 1986, págs. 215 y sigs.

(41) P. WALDMANN: *Ensayos sobre política y sociedad en América Latina*, cit., pág. 19.

(42) J. ORTEGA y GASSET: *El espectador VII*, cit., pág. 643.

(43) O. PAZ: *El ogro filantrópico*, cit., pág. 89.

(44) *Ibidem*, págs. 93-94.

(45) Véase, sobre este fenómeno, la interesante obra de HERNANDO DE SOTO y otros: *El otro sendero. La revolución informal*, con prólogo de M. Vargas Llosa, Instituto Libertad y Democracia, Lima/Bogotá, 1986. Sobre los aspectos de esta situación, que afecta al disfrute de los derechos humanos, cfr. A. THIMM: «Necesidades básicas y derechos humanos», en *Doxa*, 7, 1990, págs. 86 y sigs.

3. *Violencia estructural*

La denuncia de la violencia generada por la conquista fue una de las inquietudes recurrentes en los clásicos hispanos más implicados en la problemática de las Indias. Basta recordar el patético testimonio de Vitoria cuando confiesa al padre Manuel de Arcos que, en lo que concierne a las violencias cometidas en las Indias, «se me huela la sangre en el cuerpo en mentándome-las» (46). La denuncia de aquella violencia destructora y la propuesta de su remedio constituyen, desde luego, el nervio de la vida y la obra de Las Casas. Su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* constituye un alegato desgarrado y desgarrador en contra de la violencia. Se alude allí a «las matanzas y estragos de gentes inocentes y despoblaciones de pueblos y provincias y reinos que en ella —se refiere a América— se han perpetrado, y que todas las otras no de menor espanto», así como a las «exquisitas especies de crueldad» perpetradas en aquel orbe (47).

Dos fueron, en opinión de Las Casas, los tipos de violencia generalizada ejercitados contra los aborígenes americanos: «La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen [...], oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas» (48).

Las Casas consideró las Leyes de Indias promulgadas en el 1542 como un remedio frente a esas manifestaciones de violencia. Gracias a ellas «se puso la orden, que por entonces pareció convenir, para que cesasen tantas maldades y pecados que contra Dios y los prójimos y en total acabamiento y perdición de aquel orbe convenía». La Corona elaboró esas Leyes «después de muchos ayuntamientos de personas de gran autoridad, letras y consciencia, y disputas, y conferencias en la villa de Valladolid, y, finalmente, con acuerdo y parecer de todos lo más, que dieron por escrito sus votos e más cercanos se hallaron de las reglas de la ley de Jesucristo...» Pero esas leyes y los «buenos jueces» que las fueron a aplicar tuvieron en su contra a los codiciosos «crudelísimos y desenfrenados tiranos», que, en América, perdida «la vergüenza y obediencia a su rey», impidieron los efectos benéficos de esas

(46) «Carta de Francisco de Vitoria al padre Arcos sobre negocios de Indias», en F. DE VITORIA: *Relectio de Indis*, ed. a cargo de V. Beltrán de Heredia, J. M. Pérez Prendes, A. Truyol y Serra y T. Urdánoz, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967, pág. 139.

(47) B. DE LAS CASAS: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en *Obras escogidas...*, cit., vol. V, pág. 134.

(48) *Ibidem*, pág. 137.

medidas jurídicas (49). De este modo, «el Nuevo Mundo de las Indias, concedido y encomendado por Dios y por su Iglesia a los reyes de Castilla para que se los rigiesen e gobernasen, convirtiesen e prosperasen temporal y espiritualmente» (50), ante la impotencia del poder público para imponer su política protectora, quedó merced de la violencia ejercitada por poderes fácticos en función de sus intereses privados.

Admira comprobar que, tras los siglos transcurridos, la dramática denuncia y el diagnóstico pesimista de Las Casas siguen plenamente actuales. Se ha llegado a afirmar, en fecha reciente, que «América Latina aparece ante el mundo como un enorme e interminable *Cahier de doléances*» (51). La falta de un poder público estatal moderador sustentado en la participación democrática explica que los poderes y facciones privados hayan recurrido a la violencia para afirmar su supremacía. «Así —según testimonio de Octavio Paz— nació la plaga del militarismo: la espada fue la respuesta a la debilidad del Estado y al poderío de las facciones» (52).

En Hispanoamérica, la función de los ejércitos tras las guerras de independencia no ha guardado proporción con su tamaño y costo. La necesidad de atender a su propia supervivencia les llevó muy pronto al amotinamiento y el pillaje. De ahí que, «lejos de proporcionar la ley y el orden, el ejército era a menudo la causa primera de la violencia y la anarquía». Al carecer de fuentes regulares e independientes de ingresos, los jefes militares se sintieron tentados a detentar el poder, y así «Latinoamérica se convirtió en el prístino hogar de los golpes y de los caudillos» (53). El CAUDILLISMO no fue un producto de la sociedad colonial, sino que apareció cuando, por causa de las campañas emancipatorias, quedaron destruidos el orden y las instituciones del Estado colonial, y una serie de facciones rivalizaron entre sí para colmar ese vacío. El fenómeno caudillista reflejaba la debilidad de las instituciones estatales, que fueron incapaces de reemplazar el gobierno colonial. El caudillismo aparece como un sistema autoritario, sin raíces institucionales y basado en el liderazgo personal de quien lo ejerce (54). Sus dos componentes básicas: personalismo y carencia de soporte institucional, permiten comprender muchas

(49) *Ibidem*, pág. 176.

(50) *Ibidem*, pág. 135.

(51) R. CARRIÓN: «Reconocimiento jurídico y fundamentación filosófica de los derechos humanos en América Latina», en el vol. monográfico sobre *Derechos humanos en América Latina*, de los *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núms. 26/27, 1986-1987, pág. 13.

(52) O. PAZ: *El ogro filantrópico*, cit., pág. 87.

(53) J. LYNCH: *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, cit., pág. 346.

(54) Cfr. P. WALDMANN: *Ensayos sobre política y sociedad en América Latina*, cit., páginas 35 y sigs.

de las disfunciones políticas hispanoamericanas. La primera, porque entraña una privatización del ejercicio del poder que conduce a formas de clientelismo en la atribución de los cargos y funciones públicas; los «clientes» consideran «mucho más seguro aceptar una promesa personal de un caudillo que una anónima garantía de una institución, fuera legislativa o ejecutiva» (55). La segunda, porque determina una inestabilidad básica del gobierno al implicar una continua sucesión de ascensos y caídas de quienes detentan el poder, con escasa participación (salvo los consabidos casos del zapatismo, el sandinismo, el peronismo o el castrismo) de las masas populares, por lo que, al margen de los supuestos aludidos, esos cambios políticos carecen de auténtico contenido revolucionario. Estas circunstancias hacen que la violencia estructural haya sido uno de los componentes insoslayables de la vida política y social hispanoamericana. La falta de cauces auténticamente públicos y sólidamente institucionalizados ha conducido al imperio de la ley de la acción política violenta, que ha degenerado, en las últimas décadas, en la multiplicación de fenómenos terroristas de distinto signo (56).

Los problemas capitales desvelados por el diagnóstico americano de los clásicos siguen siéndolo hoy, en muchos casos agravados, y actuales siguen siendo algunos de sus remedios propuestos para solucionarlos. Entre esos problemas se da, además, una profunda co-implicación. La falta de una identidad colectiva, asentada sobre un *ethos* social compartido, ha dificultado la conformación de auténticos Estados en los que el predominio del bien público superara el enfrentamiento de los intereses privados, y esa carencia se ha traducido en una sucesión de fenómenos violentos. Pensar la doctrina de los clásicos iusnaturalistas hispanos como un recetario suficiente y completo para el remedio de esos problemas supondría incurrir en un peligroso anacronismo histórico; no menos impropio sería ignorarlos. La historia general, y por eso la historia del pensamiento no contiene un cúmulo de soluciones válidas para el presente y el futuro, pero instruye sobre los aciertos y errores pretéritos, y ese conocimiento es ingrediente básico de la experiencia cultural, jurídica y política de los hombres y de los pueblos.

(55) J. LYNCH: *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, cit., pág. 348.

(56) Cfr. P. WALDMANN: *Ensayos sobre política y sociedad en América Latina*, cit., páginas 31 y sigs. y 157 y sigs.; Id.: «Guerrillabewegungen in Lateinamerika: Das Beispiel des Sendero Luminoso (Perú)», en D. LANGEWIESCHE (ed.): *Revolution und Krieg*, Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich, 1989, págs. 171 y sigs., que debo agradecer a la amable deferencia de su autor.

V. LOS CLASICOS EN LA ENCRUCIJADA DE LA POLEMICA
 SOBRE LAS LUCES Y LAS SOMBRAS DEL ENCUENTRO DE AMERICA

Por su propio carácter decisivo para la historia de la humanidad, el encuentro entre las culturas del Viejo y el Nuevo Mundo suscitó una cascada de emociones y opiniones que se han prolongado hasta hoy. En la España del siglo XVI, las primeras noticias de América produjeron una conmoción social no circunscrita a las minorías intelectuales. «Las gentes del pueblo, en alta proporción analfabeta, se dejaban ganar por relatos sobre el Nuevo Mundo, muchas veces más exagerados que fidedignos, transmitidos oralmente en corrillos de curiosos...» (57). Se crea así en las mentalidades populares el fabuloso mito de la tierra de Jauja, donde todo es abundancia y prosperidad, correlativo a la no menos fantástica ilusión de «El Dorado», que tan decisivamente impulsó el afán expedicionario de los descubridores. La identificación entre América y la obtención de cuantiosas riquezas se hacía inevitable. «Las Indias y los metales preciosos constituyen un todo vivo e inescindible: lo dice el camino de Sevilla a la Corte, conocido vulgarmente desde el Quinientos como “el camino de la plata”» (58).

Ese espíritu codicioso halló inmediata réplica en la consciencia ética de la sociedad peninsular. El teatro de Lope de Vega, tantas veces portavoz de las inquietudes populares, registra el fenómeno de manera inequívoca en una obra de título emblemático: *El Nuevo Mundo*, uno de cuyos personajes proclama:

La golosina del oro,
 de quien dice el gran poeta
 que no hay edad ni decoro
 que no sujete, hoy sujeta
 del Nuevo Mundo el tesoro (59).

Y en la misma comedia pondrá en labios de un indio una admonición contra la violencia desatada en la conquista, digna de Las Casas:

(57) ⁴ D. RÍPODAS ARDANAZ: «Influencia del teatro menor español de los siglos XVI y XVII sobre la imagen peninsular de lo indiano», estudio preliminar del vol. sobre *Lo indiano en el teatro menor español de los siglos XVI y XVII*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 301, Atlas, Madrid, 1991, pág. IX.

(58) *Ibidem*, pág. LXX.

(59) *La famosa comedia de El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*, Acto Tercero, Terrazas, en *Obras de Lope de Vega*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 215, Atlas, Madrid, 1968, pág. 158.

¡Oh gente vil, inhumana,
 fieras de piedad desnudas,
 con pieles de ley cristiana! (60).

En otro de sus dramas en las Indias, *Arauco domado*, Felix Lope de Vega y Carpio hará denunciar al indio Tucapel la codicia de los conquistadores indianos:

Ladrones, que a hurtar venís
 el oro de nuestra tierra
 y disfrazando la guerra
 decís que a Carlos servís,
 ¿qué sujeción nos pedís? (61).

La denuncia de los abusos cometidos en América fue, desde el propio encuentro de aquellas regiones, un encomiable acto de autocritica de la cultura y la sociedad españolas del siglo XVI. En favor de la postura hispana debe destacarse que pocas veces en la historia de los pueblos se ha asistido a un esfuerzo colectivo de revisión de los propios intereses en aras de la ecuanimidad. Por ello, pese a los frecuentes desmanes sangrientos de los conquistadores, se ha podido afirmar «que, así como el principal legado de Grecia fue la filosofía y el arte, y el legado de Roma el Derecho, el principal legado histórico de España fue la justicia» (62); aunque quizá fuera más preciso hablar, como hizo Lewis Hanke, de una «lucha por la justicia en la conquista de América» (63).

La crítica sucesiva realizada por los adversarios de España pudo así crear la denominada «leyenda negra», citando escritos de los propios españoles (64). Esas críticas se hallan, las más de las veces, distorsionadas por prejuicios o intereses políticos antiespañoles que comprometen su objetividad. Baste recordar que tomando en préstamo, en ocasiones hasta el descarado plagio, la *Brevísima relación sobre la destrucción de las Indias*, lascasiana, el italiano Girolamo Benzoni fabuló su *Historia del Nuevo Mundo*, que entraña

(60) *Ibidem*, Acto Tercero, Dulcanquellín, 169.

(61) *Arauco domado*, Acto Tercero, Tucapel, en *Obras de Lope de Vega*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 225, Atlas, Madrid, 1969, pág. 247.

(62) C. VIÑAS Y MEY: «Las estructuras agrosociales de la colonización española en América», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 46, 1969, pág. 177.

(63) L. HANKE: *The Struggle for Justice in the Spanish Conquest of America*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1949; aquí se citará por la trad. cast. de R. IGLESIA *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1949 (existe una edición posterior de Aguilar, Madrid, 1969).

(64) *Ibidem*, pág. 94.

una descalificación global de la empresa española en América: «En todos los lugares adonde los españoles iban, por la mala fama que desde el principio se habían ganado, eran odiados y mal vistos por todos, y de ese modo, con los indios tratando de defender su libertad y los españoles de quitársela, han llegado a la ruina total» (65).

Conviene reparar en que lo que se había iniciado como un debate ético, jurídico y político sobre la legitimidad de la presencia española en las Indias se amplía hasta convertirse en una polémica cultural omnicomprendiva sobre los pros y los contras del encuentro entre el Viejo Mundo y el Nuevo. Así, al juicio positivo hasta lo hiperbólico de Francisco López de Gómara al considerar el descubrimiento «la mayor cosa después de la creación del mundo» (66), se opondrá la valoración pesimista de Michel de Montaigne, que deplora y hace responsable al encuentro entre los continentes europeo y americano de «tantas ciudades bellas saqueadas y devastadas, tantas naciones destruidas y arruinadas, tan infinitos millones de seres inocentes de todo sexo, condición y edad, asesinados y ejecutados, y la parte del mundo más rica y mejor, desquiciada, arruinada y degradada por el comercio de las perlas y la pimienta...» (67).

Al aproximarse el tercer centenario del descubrimiento, el debate se institucionaliza por iniciativa del abate Raynal, autor en 1770 de una historia sobre el comercio de los europeos en las dos Indias (68), de organizar entre los años 1783 y 1789 un concurso en la Academia de Ciencias, Artes y Bellas Artes de Lyon. El tema propuesto a la consideración de los concursantes se enunciaba así: «¿Fue útil o nocivo para el género humano el descubrimiento de América?» A dicho certamen concurrieron, entre otros, Mandrillon, Genty, Chastellux y Carle, quienes, aunque no escamotearon las censuras a los abusos cometidos por los conquistadores, no dejaron de reconocer la obra de España en la civilización de los indios y la de los jesuitas y dominicos, singularmente

(65) G. BENZONI: *Historia del Nuevo Mundo* (1565); cito por la edición a cargo de M. Carrera, Alianza, Madrid, 1989, pág. 140. Resulta muy ilustrativa la crítica realizada en su Introducción por el prof. Manuel Carrera a la falta de rigor histórico e imparcialidad de Benzoni (véanse págs. 20 y sigs., 33 y sigs. y 42 y sigs.).

(66) F. LÓPEZ DE GÓMARA: *Historia general de las Indias*, publicada en 1552, de la que existe una edición actual incluida en la obra *Historiadores de Indias*, I, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 22, Atlas, Madrid, 1946, pág. 156.

(67) M. DE MONTAIGNE: «Des coches», en *Essais*, III, pág. 144.

(68) G. RAYNAL: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, Amsterdam, 1770, obra de la que existe una trad. cast. debida al duque de Almodóvar (cfr. A. TRUYOL Y SERRA: «Nota sobre la versión castellana de la obra de Raynal», en *Estudios de Ciencia Política y Sociología. Homenaje al Prof. Carlos Ollero*, Gráficas Carlavilla, Madrid, 1972, págs. 869 y sigs.).

de Las Casas, en favor del conocimiento de sus derechos humanos. En lo que atañe al tema objeto del concurso, la mayoría de las respuestas propenden a una conclusión que puede parecer paradójica: el descubrimiento de América no contribuyó a la mayor felicidad del género humano, pero fue mayor el daño ocasionado a los pueblos europeos. No se ignoran los sufrimientos de los indios, forzados a trabajar para otros en las tierras que les pertenecieron, pero se elude la mitificación del buen salvaje. Si el indio fue feliz antes del encuentro con las culturas europeas, lo fue de manera zafia, propia de Esa perspectiva historiográfica eurocéntrica se ha visto prolongada en el salvaje es pseudo-felicidad, producto de una torpe inconsciencia. Fueron los europeos, en particular los españoles, las principales víctimas del descubrimiento. El precio del oro de América fue desorbitante y pagado en sangre, vidas humanas y todo tipo de sacrificios. El Nuevo Mundo, lejos de contribuir a la felicidad del Viejo, propició la codicia, acentuó la desigualdad social y fue motivo de incesantes conflictos entre los hombres y pueblos de Europa (69).

Pocos años más tarde, en 1792, la Académie Française convocó un nuevo concurso sobre «La influencia de América en la política, comercio y costumbres de Europa». El anónimo vencedor de dicho certamen juzgaba más benéfica su repercusión en la economía que en el ámbito moral, donde lo estimaba pernicioso. Con todo, incluso en el terreno económico el descubrimiento se entendía dudosamente beneficioso para los pueblos europeos: si los enormes esfuerzos desplegados por los europeos en América se hubieran concentrado en el desarrollo de la propia Europa, los frutos, a buen seguro, hubieran sido mucho mayores (70).

Se ha recordado, con razón, que «la polémica del siglo XVIII daba a entender que los que participaban en ella se preocupaban más de confirmar y defender sus propios prejuicios sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad que de obtener una cuidadosa perspectiva histórica sobre la contribución del Nuevo Mundo al desarrollo económico y cultural de Europa» (71). Esa perspectiva historiográfica eurocéntrica se ha visto prolongada en el si-

(69) Véase, sobre todo ello, la atenta exposición de HENRY MECHOULAN: «¿Fue útil o nocivo para el género humano el descubrimiento de América? La visión de España a través de los manuscritos del concurso de la Academia de Lyon, 1783-1789», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 67, 1989-90, págs. 217 y sigs. Cfr. también el trabajo de CHARLES MINGUET «Aspectos de Las Casas en el siglo XVIII», en el vol. col. *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1974, páginas 329 y sigs.

(70) Cfr. J. H. ELLIOT: *El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650*, 2.ª ed., trad. cast. de R. Sánchez Mantero, Alianza Editorial, Madrid, 1990, págs. 14 y sigs.

(71) *Ibidem*, pág. 15.

glo XIX y en la primera etapa del nuestro. Al hacer inventario de los pros y contras del descubrimiento se tendía inconscientemente a un justiprecio cifrado en los intereses de Europa; lo que importaba era descifrar los beneficios y costes reportados por América en la historia europea, y las alusiones a la felicidad de la humanidad hipostasiaban en realidad la referencia a la felicidad de Europa. La crisis del imperialismo europeo en la segunda mitad del siglo ha determinado una inversión de la perspectiva. Quienes ahora tasan el balance del descubrimiento tienden a ofrecer una imagen culpable de Europa, y así suelen responsabilizar, en especial, a España de todas las tragedias e infortunios ocurridos en América durante los cinco últimos siglos (72).

No parece que esos vaivenes pendulares en la evaluación de las repercusiones del encuentro entre los pueblos y culturas de ambas orillas del Atlántico sean historiográficamente fecundos e incluso puedan tener algún sentido teórico o práctico. Mucho más provechosa y cargada de futuro me parece, en cambio, contemplar la relación entre España e Hispanoamérica, cuyos quinientos años de existencia se cumplen ahora, como el inicio de una COMUNIDAD DE FORMAS DE VIDA que, como indicara Ortega, «subsiste más allá de toda voluntad o de todo capricho que quiera negarla o destruirla» y que avanza hacia «la coincidencia progresiva de un determinado estilo de humanidad» (73). Esa coincidencia en una concepción humanista ha sido vislumbrada por Octavio Paz en la obra de José Vasconcelos, fundador de la educación moderna en México, para quien «volver a la tradición española no tiene otro sentido que volver a la unidad de Hispanoamérica. La filosofía de la raza cósmica (esto es, del nuevo hombre americano que disolverá todas las oposiciones raciales y el gran conflicto entre Oriente y Occidente) no era sino la natural consecuencia y el fruto extremo del universalismo español, hijo del Renacimiento» (74).

Rebasa el propósito de este trabajo la consideración pormenorizada de la disputa sobre las luces y sombras de las relaciones de España con las culturas americanas, por más que la propia valoración del legado del pensamiento clásico español se ha visto directamente influida por esas estimaciones sobre la obra de España en América. Ello ha sido fuente de numerosas confusiones.

(72) Para una pormenorizada referencia de las principales actitudes suscitadas por la conmemoración actual del Quinto Centenario del Descubrimiento, véase la ponencia de FRANCISCO PUY «*Relatio de Indis olim inventis: sobre el reencuentro entre España y América en 1992*», en curso de publicación en las Actas del Congreso de Profesores de Filosofía del Derecho sobre «Europa y América en el reencuentro de 1992», celebrado en La Rábida (Huelva) y Sevilla en abril de 1991.

(73) J. ORTEGA Y GASSET: «En la Institución Cultural Española de Buenos Aires», en *Obras completas*, cit., tomo 6, págs. 241 y 244.

(74) O. PAZ: *El laberinto de la soledad*, cit., pág. 186.

Para evitarlas no está de más reparar en la pertinente advertencia de Truyol y Serra cuando recuerda que la aportación de los clásicos españoles no debe sobrevalorarse ni infravalorarse. «No estaban dichos autores obviamente en condiciones de impedir el trato inhumano de muchos aborígenes por conquistadores españoles sin escrúpulos, ni la colonización misma, de igual manera que los escritos de Erasmo y Vives en el Viejo Mundo resultarán impotentes ante las crueldades de las guerras de religión y estas guerras mismas [...]. Pero es un hecho indiscutible que hombres como Vitoria y, sobre todo, Las Casas repudiaron expresamente ante la opinión pública de su tiempo los abusos de los colonos, y que su protesta moral es algo que no cabe eliminar de la misma conquista» (75).

(75) A. TRUYOL Y SERRA: «España y la protección jurídico-internacional de los derechos humanos», en *Estado & Direito*, núm. 4/2.", 1989, pág. 9.