

La conquista del Nuevo Mundo a la luz de la doctrina de la escuela salmantina sobre la guerra justa

Por JAIME BRUFAU PRATS
Valladolid

Planteamiento

Es harto sabido que la visión medieval del cosmos y del hombre sufren profundas fisuras al alborear del tránsito a la modernidad, a lo largo del período que se ha dado en llamar Edad Nueva. En las transformaciones que, en el ámbito del pensamiento y en el plano socio-político y económico, se producen tiene especial relevancia la empresa descubridora colombina.

1. El sentido religioso que había presidido la vida del medioevo, con sus luces y sus sombras, se proyecta en el enjuiciamiento de la conquista y en el proceso de evangelización del Nuevo Mundo que acababa de descubrirse. La preocupación por llevar la fe cristiana a los pueblos de las tierras allende al Océano que quedaban incorporadas a la Corona de Castilla estuvo presente en la empresa ultramarina ya desde sus inicios. Y también, íntimamente ligada a la misma, la de la ortodoxia entendida entonces en un sentido que no concuerda bien con lo que hoy llamamos el derecho de la libertad religiosa tal como nos lo presenta el Concilio Vaticano II.

Se partía del deber de evangelizar para que el mensaje salvador del Cristianismo llegara a los pueblos que no lo habían recibido y del deber de abrazarlo por parte de aquellos a los que hubiere llegado su noticia. Con frecuencia se instó el *compelle intrare* de la parábola evangélica para forzar un asentimiento religioso apoyándose en la fuerza de las armas. Por una parte, se proclamaba la libertad religiosa inherente al acto de fe y, por otra, se presionaba fuertemente el asentimiento religioso con lo que aquella libertad quedaba sumamente maltrecha e incluso anulada, arruinándose así la existencia misma del acto de fe.

Al mandato evangélico de predicar a todos los hombres se consideraba unido el derecho de evangelizar y el de la protección de la acción evangelizadora. ¿Hasta qué punto tal tutela implicaba la posibilidad del derecho a emplear la fuerza para hacer oír a los paganos el mensaje cristiano? De hecho, a tal planteamiento se dio respuesta afirmativa y las consecuencias que se derivaron de la misma se esgrimieron para justificar tropelías y excesos a todas luces reprobables. “Antes se me seque la lengua y la mano que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad” consignaba Francisco de Vitoria hablando de la actuación de los “peruleros” en la conquista del Perú, no viendo como “excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía”¹, cuyos desmanes conocía por testigos oculares.

No faltaron quienes, en un primer momento, creyeron que bastaba con conminar a los habitantes de los territorios descubiertos para que aceptaran la decisión pontificia que, según la interpretación entonces en boga, ponía en las manos de los reyes españoles, el dominio y la jurisdicción de las tierras ultramarinas. La no aceptación de tal propuesta plasmada en el *Requerimiento*, obra del Dr. Juan López de Palacios Rubios, -cuyo texto, cargado de resonancias medievales, había de ser leído a los indios previamente a toda acción de fuerza- se interpretaba como negativa a someterse a la Corona de Castilla, pudiéndose proceder desde este momento a someterlos por las armas.

2. La sagacidad política del rey Fernando le llevó, tras el regreso de la Pinta y la Niña, a buscar el respaldo pontificio para consolidar y garantizar la posesión de los territorios descubiertos y por descubrir para tener una base eficaz que le permitiera mermar las prerrogativas que las Capitulaciones de Santa Fe concedían al Almirante. El tenor literal de la bula *Inter Caetera* sonaba a una auténtica concesión de dominio -*donamus, concedimus,...*- y así fue interpretado desde el primer momento; los documentos posteriores parecían confirmar que se trataba de una verdadera donación de propiedad y de poder político. El texto del *Requerimiento*, al que antes hemos aludido, responde a esta interpretación.

Los teólogos-juristas salmantinos, con Vitoria a la cabeza, negaron tal concesión por la sencilla razón de que el Papa no podía conceder un dominio que no tenía. Admitían el texto de los diplomas pontificios, pero les daban otra interpretación. La concesión que se contenía en tales documentos tenía carácter misional, en el sentido de que el Sumo Pontífice podía

1. Carta al P. Miguel de Arcos O.P. de 8 de noviembre de 1534. En V. BELTRAN DE HEREDIA, *Francisco de Vitoria*, Madrid, 1939, p. 123.

encomendar la predicación de la fe cristiana entre los *insulani* a los reyes españoles y prohibirla a los demás, para hacerla más eficaz. Con lo cual, caía el título invocado desde el primer momento para justificar la ocupación, por la fuerza, de los territorios y el sometimiento a servidumbre de la población india que los poblaba.

También rechazan los maestros salmantinos otro título que apareció años más tarde, cuando el nieto de los Reyes Católicos ciñó la corona imperial. Las posturas güelfa y gibelina confluían ahora para justificar la conquista. El dominio del Emperador sobre todo el orbe, *dominus orbis*, defendido por los postglosadores, por Bártolo de Sassoferrato, fue también negado en las aulas salmantinas.

Sí se sostuvo por los maestros salmantinos la existencia del poder pontificio indirecto en lo temporal: el Papa puede intervenir en los asuntos temporales cuando lo requiera el bien espiritual que le está encomendado. Con ello, se rompía una línea de pensamiento que había sostenido el dominio directo del Papa en lo temporal y que había tenido gran predicamento en el medioevo. En tiempos de Vitoria aún se mantenía vigorosa, si bien a lo largo del siglo XVI, fue perdiendo vigor.

3. Las críticas a la acción conquistadora de los españoles en el continente descubierto fueron creciendo y fueron alcanzando también mayor peso y relevancia en las aulas salmantinas y en los centros decisorios del poder político. Se iba creando así un estado de opinión abonado por un conocimiento más amplio de los acontecimientos que se fueron sucediendo en el proceso de ocupación de los territorios descubiertos. De ser exigüamente minoritaria, la postura defendida por Francisco de Vitoria pasó a constituirse en *doctrina communis*; y de ser una actitud opuesta a la oficial, llegó a ser la inspiradora de la política legislativa y de la gobernación de los territorios ultramarinos.

Se trataba de una postura bien asentada doctrinalmente y que contaba con un conocimiento de primera mano referente a la realidad de lo que sucedía en ultramar. La vida dominicana había sido devuelta a su antigua observancia en el convento salmantino de San Esteban. Años antes, el P. Juan Hurtado había logrado restaurar la disciplina y el espíritu de la Orden y, con ello, el estudio directo de Santo Tomás. A la observancia religiosa y al estudio sereno y asiduo según la línea tomista se unió una intensa actividad misional para evangelizar los nuevos territorios descubiertos. Del convento de San Esteban salían jóvenes misioneros y por él pasaban los veteranos que volvían a la Península portadores, como testigos de primera línea, de la descripción pormenorizada de lo que acontecía al otro lado del Océano Atlántico.

De entre los mismos conquistadores que retornaban enriquecidos, no faltaron quienes, deseosos de poner paz a sus conciencias, pedían dictámenes sobre el modo de reparar sus expolios y abusos. Se daba un fenómeno análogo en los mercaderes que pedían consejo para deshacer sus entuertos y sus excesos en el afán de reparar injusticias y así tranquilizar sus almas. La intervención de los grandes maestros en cuestiones entonces candentes, respondiendo a instancias de los órganos de gobierno y del mismo monarca, permitían a aquellos el acceso directo a la problemática que el Descubrimiento y subsiguiente conquista y el asentamiento posterior despertaba, problemática a la que había que dar solución.

Se acudió a juristas expertos solicitando su dictamen. Un ejemplo sobresaliente de ello, entre otros, es el de Domingo de Soto designado secretario de la Junta nombrada para resolver la controversia despertada por el *Demócrates alter* de Juan Ginés de Sepúlveda, a cuyas tesis se oponía Bartolomé de las Casas.

A su vez, la doctrina dada desde las aulas salmantinas configuraba y orientaba la labor de los misioneros y su oposición a los desmanes de los encomenderos y a las medidas del mal gobierno de quienes, desde sus cargos en Indias, buscaban enriquecerse tolerando abusos y cometiendo excesos.

Alumnos del *alma Mater salmantina* ocuparon puestos importantes en los Consejos Reales y en los Virreinos de Ultramar. Tanto en el ámbito de gobierno como en el legislativo, el peso de la doctrina de Vitoria y de sus seguidores fue profunda, aunque no siempre eficaz por la oposición de quienes tenían oscuros intereses y pretendían salvaguardarlos a toda costa. Baste reordar los cuatro gruesos volúmenes de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* que vieron la luz en el reinado de Carlos II, en Madrid, en 1681, cuyo contenido responde, en no pequeña parte, a las directrices contenidas en la doctrina expuesta en las aulas salmantinas, si bien ésta es más o menos modificada por las demandas de potentes e influyentes fuerzas fácticas que defendían sus propios intereses, mientras que otras veces acaece que queda, de hecho, como bella enunciación de menguada eficacia.

Fue muy fuerte el paso de tales intereses frente a las exigencias de la ley. Por presiones de los encomenderos se suspendieron las llamadas Leyes Nuevas, de 1542, que recogían en gran medida la doctrina de la Escuela salmantina poniendo coto a los abusos y defendiendo a los indios de la voracidad de aquellos. Con tal suspensión, éstos quedaron en la situación de servidumbre en manos de sus dueños españoles.

Es en este contexto en el que se reformula la teoría de la guerra justa. Partiendo de la enunciación que de la misma hicieron siglos antes Santo Tomás de Aquino y que esencialmente sostiene Francisco de Vitoria y sus seguidores, los grandes maestros salmantinos del Quinientos la proyectaron sobre el nuevo y complejo contexto histórico de su época, que comprendía no sólo la problemática de la conquista del Nuevo Mundo, sino también la de los enfrentamientos bélicos para oponerse al movimiento protestante y al avance avasallador de los turcos.

La guerra justa

1. La confrontación bélica a lo largo de la historia de la humanidad se nos presenta como un hecho constante. Es en el ámbito de la civilización cristiana donde se cuestiona su posible justicia o injusticia. Antes regía la pauta del *vae victis* que la tradición pone en boca de Breno, cuando, al frente de los galos puso en grave aprieto a la primitiva Roma. El mensaje evangélico, que se opone a la violencia del hombre sobre el hombre, se proyecta, en el correr de la historia, en contextos culturales diversos; sin que los hombres que en ellos se inscriben queden por ello liberados del lastre de prácticas y de modos de ver las cosas sumamente arraigados en la herencia socio-cultural del grupo al que pertenecen y que no concuerdan con las genuinas exigencias evangélicas. Sólo con el transcurso del tiempo y mediante un esfuerzo tenaz de clarificación se han ido superando, cuestionándose la posible justificación de la acción bélica en determinados casos y situaciones, atendiendo a los retos evangélicos.

Sobre una larga tradición anterior, arraigando especialmente en los planteamientos agustinianos, Santo Tomás de Aquino construye la teoría de la guerra justa que sirve de base a la que siglos más tarde, en un contexto diverso, enunciará como propia *doctrina communis* la Escuela de teólogos-juristas de la Salamanca del Quinientos.

La estructura tradicional de la teoría tomista acerca de la guerra justa gira en torno a la restauración del orden social cuando ha sido injustamente violado. Se requiere, pues, la existencia de una injusticia que ha de ser reparada o la existencia de un peligro insoslayable, grave y real de que la injusticia se produzca y, además, la imposibilidad de utilizar otra vía para superar tal injusticia que no sea el recurso al uso de la fuerza. De esta suerte, se exige que haya justa causa proporcionada para que sea lícito hacer violencia a la violencia. No se trata, en el contexto tomista, de una acción de venganza: la *vindicatio* tiene aquí carácter de reparación debida. De ahí que se requiera también intención recta y que lo que se pretenda sea la reparación de la justicia violada.

También atiende Santo Tomás a los medios a emplear, afirmando no todos los que sean eficaces son por ello lícitos. No cabe el empleo de aquellos que son intrínsecamente perversos, ni puede invocarse que el fin justifica los medios. La utilización de éstos ha de ser adecuada para la obtención del fin propuesto, siempre que sean honestos y no haya desproporción entre el mal que se siga de su utilización y el mal que se pretenda evitar.

Es patente que toda acción bélica produce daños y que éstos, muchas veces, son gravísimos. Resultando incongruente que, aunque haya que procurar que se reduzcan al mínimo tales daños, se ponga una acción, en sí misma honesta, que los produzca para reparar o evitar un daño menor que los que se siguen de la acción bélica. La existencia de causa proporcionadamente grave para justificar el empleo de la fuerza constituye un requisito ineludible y es, con frecuencia, uno de los elementos más difíciles de determinar.

Puesto que en la guerra siempre se producen daños, muchos de ellos irreparables como es la muerte de los combatientes, ¿es lícito poner una causa que los produzca, en el supuesto de que el fin propuesto sea justo? La invocación del que se ha llamado principio del doble efecto adquiere, en el planteamiento tomista, capital importancia: buscando el efecto bueno -cual es la restauración del orden justo- procedente de una acción -el ejercicio de la fuerza- se puede permitir que se produzca un concomitante efecto malo inevitable cuando haya causa proporcionadamente grave para ello y la acción sea en sí misma honesta o al menos indiferente, y los medios empleados lo sean también. Y es a la suprema autoridad legítima de la comunidad política a quien corresponde tomar la decisión última al respecto.

Por tanto, según el pensamiento tomista no es justa la guerra ofensiva de conquista, sino sólo la defensiva; y ésta sometida a las condiciones que acabamos de exponer.

2. Como hemos indicado más arriba, la situación sociopolítica en el siglo XVI había cambiado mucho respecto de la que Santo Tomás tenía ante sus ojos en el siglo XIII. Además, se habían dado nuevos planteamientos filosófico-políticos. Así, el nominalismo, abiertamente rechazado por Vitoria y los maestros que siguieron por el surco por él abierto, había dejado huella profunda en la especial atención que los maestros salmantinos mostraron hacia la realidad concreta y circunstanciada y en su esfuerzo constante por captarla y analizarla en sus elementos más significativos para, de esta suerte, poder enunciar sobre ella juicios de valor a la luz de los principios defendidos por la Escuela. De esta manera, se fue construyendo un cuerpo

de doctrina que pasó a ser acervo común. El tema de la guerra justa es paradigmático a este propósito.

Se procedió a una revisión o, por decir mejor, a una reelaboración de los presupuestos tomistas para aplicarlos a la nueva situación. No modificaron los principios, sino que los perfilaron nuevamente y los extendieron a la realidad socio-religiosa y político-económica de la época.

a) La confrontación entre el mundo cristiano y el pagano había adquirido una nueva dimensión. El peligro del avance turco sobre los pueblos que constituían la cristiandad se había tornado grave. Terminada la Reconquista en la Península se inicia la proyección hispánica en los territorios islámicos del norte de Africa que coincide con los progresos del Imperio turco en el Mediterráneo y en el continente europeo. Todo lo cual incitaba a la acción bélica para contrarrestar una expansión que ponía en serio peligro a los pueblos cristianos de Europa y para continuar la empresa de la Reconquista adquiriendo aquellos territorios peninsulares que habían sido cristianos y que se hallaban en poder de los infieles. La situación de los recientemente conquistados, con una nutrida población musulmana que también poblaba tierras del Levante, había llegado a ser sumamente delicada, como se manifestó en la sublevación morisca de las Alpujarras y se puso de relieve en las medidas tomadas por la Corona para la expulsión de los moriscos ya iniciado el siglo XVII.

Otro capítulo que requería clarificación doctrinal en orden a la política a seguir era el de la represión de la heterodoxia y, con ella, el de la tolerancia del error. Se consideraba que el poder político estaba legitimado para ser vindicador del crimen de herejía a la que se daba relevancia política de primer orden, con el consiguiente empleo de la fuerza que podía llegar hasta la misma ejecución de la pena capital.

El derecho de la libertad religiosa, es decir, el derecho a no ser forzado a aceptar un credo religioso, aunque éste sea el verdadero, estaba muy lejos de ser reconocido y proclamado. Se le contemplaba en la perspectiva de la tolerancia del error, considerándose tal tolerancia como la aceptación de un mal menor y no como un derecho, situándolo en un contexto doctrinal muy diverso del que presenta la genuina libertad religiosa. Como ha quedado dicho, no se fue capaz de percibir ésta como la exigencia de que nadie puede ser obligado a aceptar una fe religiosa, aunque sea la verdadera, ni ser constreñido al comportamiento que ella implica. Todo lo más, según se ha dicho, se rozaba la posible tolerancia del error considerada, según las circunstancias, como un medio para evitar mayores males. Se hace especial hincapié en la situación de súbdito de la Iglesia por la recepción del bautismo y en la de la sujeción al príncipe cristiano, llegándose a

conclusiones que dejaban muy mal parada la libertad religiosa y que contradecían la proclamación que se hacía de la libertad del acto de fe.

El Descubrimiento de América daba base para un nuevo planteamiento de las relaciones de los países cristianos con los *insulani* que habitaban el Nuevo Mundo. Y, con ello, la posibilidad de pretender justificar las acciones expoliadoras que acompañaron la ocupación de los nuevos territorios descubiertos. De hecho, la conquista de los territorios ultramarinos constituyó una genuina guerra ofensiva que fue también depredadora, por más que se quisiera justificarla partiendo de la tesis de que era conveniente una evangelización forzada para implantar el Cristianismo, de la inferioridad racial de los indios, de la comisión por éstos de pecados *contra naturam*, de la defensa de los injustamente tratados, etc.

La grandeza de la obra hispánica en las Indias no gira en brillantes hechos de armas, ni en la ocupación de grandes y ricos territorios, sino fundamentalmente en la actitud noble, sensata, ponderada y valiente de Francisco de Vitoria y de los maestros salmantinos que le siguieron y en la honda huella que dejaron en la legislación y en el gobierno de las Indias y en la obra evangelizadora de esforzados misioneros unida a la de aquellos hombres que ocuparon puestos de gobierno y obraron de acuerdo con sus ideales de servicio a los hombres según una fe sinceramente profesada. Pero no todos fueron así.

En el ámbito del mundo cristiano la correlación de poderes en el siglo XVI era muy otra que la que jugó tres centurias antes en el mundo que le tocó vivir al Aquinate. Los príncipes cristianos actuaban como soberanos y su poder era el supremo en sus respectivas repúblicas. La concepción medieval del Imperio había hecho crisis y aparecía el Estado moderno tendiendo hacia la constitución de las monarquías absolutas. El Papa era uno más entre estos soberanos. Las relaciones de subordinación política entre los diversos titulares del poder que había articulado la cristiandad medieval se iban transformando en relaciones de igual a igual.

Una visión realista del mundo de su tiempo hacía que Vitoria y sus seguidores concibieran el orbe como compuesto por diversas repúblicas que, como comunidades políticas perfectas, esto es como autosuficientes para gobernarse, no se diferenciaban por razón de la fe que profesaban, sino por el carácter supremo del poder con que eran gobernadas. El mundo, pues, constituía una *respublica orbis*, una comunidad universal en la que tenían cabida todas las *communitates perfectae*, todas las *respublicae*. Ninguna de ellas, aunque autárquicas todas, podía desvincularse del consorcio que formaba con las demás. También los pueblos paganos, aunque su nivel de civilización fuera inferior al de los cristianos, constituían comunidades

políticas soberanas, siempre que tuvieran aquellos elementos que les permitieran la autosuficiencia en el gobierno. De hecho, había quedado desdibujado el primigenio papel asignado al Emperador de ser la suprema autoridad defensora de la Cristiandad frente a los enemigos internos, como los herejes, y frente a los enemigos exteriores, como eran los pueblos paganos que atentaban contra ella. Todavía en Vitoria y en la primera generación de teólogos-juristas de Salamanca se mantiene la figura del Emperador ocupando el ápice en la jerarquía de poderes políticos. Pasado el reinado de Carlos V, el Emperador será, de hecho, considerado como uno más entre los príncipes cristianos.

También el Papa pierde la preeminencia político-temporal que había ostentado en la Edad Media. Quedaba aún como supremo árbitro en el conjunto de las naciones cristianas, papel que figura en la fijación de la línea de demarcación establecida por Alejandro VI en la bula *Inter Caetera*, con las connotaciones medievales de su contenido y que no podían traducirse aferrándose a su tenor literal -como hemos visto que se hizo- en un mundo que había cambiado profundamente y continuaba aceleradamente su transformación. La Escuela salmantina rechazó la teoría del poder directo pontificio en el ámbito temporal, admitiendo su poder indirecto en el mismo en orden al fin sobrenatural.

El planteamiento de los conflictos bélicos entre los príncipes cristianos, incluyendo al Papa como uno más entre ellos, tenía otro tenor que el que presentaba a los ojos de los tratadistas medievales. Tal planteamiento se extendía también a los pueblos paganos, fueran éstos los que ponían en grave aprieto a las naciones cristianas, como era el turco, o se tratase de los que, antes desconocidos, entraban en contacto con el mundo cristiano en occidente y en oriente.

De ahí que la doctrina de la guerra justa alcance en el seno de la Escuela más altos vuelos y presente una problemática más rica que en los planteamientos medievales. Nunca Vitoria ni sus seguidores abdicaron de su condición de teólogos y, a la vez, reivindicaron su derecho pleno a entrar en esta temática que, como en otras muchas, la asientan fundamentalmente no en razones derivadas del depósito de las verdades reveladas, sino en los principios de derecho natural que son válidos para todos los hombres independientemente de que sean cristianos o paganos.

También tuvieron sus limitaciones, pues también fueron hijos de su época. Mantuvieron una actitud de intransigencia frente a lo que consideraron espurio y, lejos del servilismo a los poderes constituidos, supieron defender con gallardía aquello que consideraron justo. Dieron pasos grandes;

aunque no pocas veces quedaron cortos, sobre todo cuando contemplamos su doctrina desde nuestra perspectiva de hoy.

b) Cuando Soto, en su Relección *De Dominio* dada en 1535 y, por tanto, anterior a la de Vitoria *De Indis recentèr inventis* y *De Bello*, se pregunta acerca de cómo los españoles pueden acceder al dominio de los territorios ultramarinos recién descubiertos, confiesa paladinamente que no sabe contestar, que lo desconoce. E insinúa dos posibles títulos: el derecho de predicar el Evangelio y el derecho a defendernos cuando en el ejercicio de tal derecho seamos atacados. El texto original, que hace años dimos a conocer en edición crítica, dice así: *Quo ergo iure retinemus Imperium quod modo reperitur ultramarinum? Re vera ego nescio. In Evangelio habemus: Ite praedicate Evangelium omni creaturae, ubi datum est nobis ius praedicandi ubique terrarum et, ex consequenti, datum est nobis ius defendendi nos a quibuscumque nos impedirent a praedicatione*².

Más tarde, añade, y en esto coinciden Vitoria y Soto y, en general, los demás miembros de la Escuela, que si la defensa del derecho a predicar es obstáculo a la misma evangelización, no se justifica tal defensa. También estaría justificada la intervención bélica para defender a los injustamente oprimidos, por ejemplo, a las víctimas del canibalismo o a las de los sacrificios humanos, siempre que el daño causado no sea mayor que el que se querría evitar. Ante los ojos de los maestros salmantinos de primera hora estaban presentes las atrocidades cometidas por los conquistadores y que aquellos condenaron de plano a pesar de que no faltaron quienes quisieron justificarlas con el pretexto de defensa de los inocentes que padecían injusticia.

No admiten como títulos válidos para la intervención armada ni la idolatría de los indios, ni los pecados *contra naturam*. Nadie ha constituido jueces a los españoles para que puedan castigarlos.

En cambio, señalan que sí cabe el empleo de la fuerza cuando sean violados derechos naturales y que sólo por la violencia pudieren hacerse efectivos. Así acaece con el *ius peregrinationis* o derecho a la libre circulación, con el derecho a comerciar, etc. cuando son indebidamente coartados; aunque para justificar la guerra para reivindicarlos haya que someterla a las limitaciones antes establecidas y a los condicionamientos debidos que restringen mucho los casos en los que pueda hablarse de guerra justa.

2. Relación "De Dominio". Edición crítica y Traducción con Introducción, Apéndices e Índices por Jaime Brufau Prats. Universidad de Granada, 1964, lins. 968-973.

La represión de la herejía tiene un tratamiento singular. Se argumenta que si el hereje puede ser castigado con la muerte, el uso de la violencia para extirpar aquella queda, cuando se den los requisitos debidos, sancionado. La enunciación de tal doctrina queda mejor perfilada si se tiene en cuenta la consideración de que la herejía constituía un crimen y la vertiente socio-política que alcanzó entonces.

En síntesis, para la Escuela salmantina sólo la reparación de una injusticia puede, en ciertos casos, justificar la guerra; porque hay que tener en cuenta los graves daños que se siguen de la acción bélica. Siempre se requiere que se haya agotado la vía del arreglo pacífico y que sea la misma *respublica* o el príncipe quien la declare y lleve adelante. Al ser autosuficiente, toda comunidad política perfecta puede vindicar para sí y para los suyos la injusticia inferida, como dice Francisco de Vitoria en la relección *De bello*; lo mismo acaece en el príncipe³. De ahí que enuncie como tesis irrefutable que el fin de la guerra no puede ser otro que la paz y la seguridad de la comunidad política, *finis belli est pax et securitas reipublicae*⁴. Como señala Domingo de Soto, sólo puede llegarse a la guerra después de haber agotado todos los medios para lograr la paz, ni debe extenderse más allá de lo que exige la justicia, *ut nisi cunctis pacis rationibus prius oblatis non indicatur, neque ulterius proferatur quam fert aequitas*⁵.

Conclusión

La postura adoptada por Francisco de Vitoria y por los que le siguieron gira, pues, en torno a la defensa de los derechos humanos. Los reivindican, aunque hayan sido injustamente violados, y aceptan que haya ocasiones en las que pueda usarse de la violencia para repeler la violencia. Las exigencias que brotan del ser del hombre, visto como persona y no como simple individuo, suponen condicionamientos y limitaciones al uso defensivo de la fuerza.

El centro de su especulación lo constituye lo que hoy denominamos dignidad de la persona humana. De ahí que no quepa causar un daño que sea mayor del que se quiera reparar, pues la violación del derecho no justifica nunca la demasía en la defensa, que haría que ésta dejara de ser tal.

3. q. 2, 2-3.

4. *Ibid.* q. 1, 2.

5. *De Iustitia et Iure*, lib. V, q. 3, a. 5, *ad primum*.

Realistas a la vez que amantes de la justicia, Vitoria y los demás miembros de la Escuela no se confinan en un mundo utópico e idealizado, sino que se mueven por la consideración de alcanzar lo mejor dentro de lo que sea posible obtener. Es admirable que lleguen a considerar el dominio de la Corona en el Nuevo Mundo como algo transitorio, como camino para las gentes descubiertas lleguen a un nivel cultural material y espiritual suficiente que les permita constituirse en *communitates perfectae* y, así, entrar en pie de igualdad en el consorcio de todas las gentes en la *respublica orbis*.

Para Vitoria y sus seguidores, la Corona de Castilla tenía el deber de promocionar a las poblaciones indias. Estas no podían ser objeto de explotación como si de seres inferiores se tratara. No son monas, sino hombres declara Vitoria con ocasión de la conducta observada en la conquista del Perú. Había que promocionarles, aunque en el cumplimiento de esta misión los españoles pudieran compensarse participando de las riquezas que existían en aquellos territorios. Después, logrado su objetivo de promocionar adecuadamente a los indios, los españoles deberían retirarse de su función tuteladora, dejando el ejercicio de la plena soberanía a los naturales del Nuevo Mundo. Tal mensaje, de punzante actualidad, constituye una herencia que hace grandes a quienes lo propusieron y urge, también hoy, a los hombres y a las naciones.

Aquellos hombres supieron ver el encubrimiento del juego real de intereses que, aquende y allende el Océano, pugnaban por mantener y desarrollar sistemas de explotación opresora. No siempre lograron su empeño, ni siempre acertaron en lo que demandaban las exigencias de la justicia. Admitieron, también eran hijos de su tiempo, el inadmisibles sometimiento a servidumbre de quienes habían sido vencidos en guerra justa. Pero, en su época, supieron ser enormemente sensibles a los horrores de la guerra. Así, según ellos, el inicio y la prosecución de las hostilidades debe estar siempre condicionado a las exigencias de la justicia que, por ser tal, ha de estar impregnada de humanidad. De ahí, que impongan una serie de cortapisas que no eran práctica habitual en su tiempo. Dicen que no pueden causarse destrucciones que no sean estrictamente necesarias; que no pueden matarse a los inocentes, haciendo especial referencia a los niños; que no es justo el pillaje, y los abusos en la población inerme que ha caído en poder del vencedor, etc.

Tienen muy en cuenta las destrucciones materiales y espirituales que toda conflagración bélica lleva consigo. Tales ruinas son, para ellos, motivos, para limitar lo que consideran guerra justa. En esta perspectiva, no cuesta mucho sacar a la luz la calificación de injusta que asignarían, hoy, a la

guerra total y al empleo devastador de armas terriblemente destructoras como las que hoy están en manos de Estados superpotentes.

Queriendo ser fieles al mensaje Evangélico a fuer de sinceros y fervientes creyentes, dentro de sus limitaciones se acercan, en su tiempo, a la doctrina expuesta en la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Quisieron ser campeones de la justicia y pugnaron por ser libres de las ataduras a intereses bastardos y por ser fieles a los dictados de su conciencia. Siempre atentos a no caer en la injusticia en la defensa de la justicia, dieron en su tiempo, desde la cátedra, doctrina luminosa y, desde su vida, testimonio fiel y valiente de lo que proclamaban de palabra y por escrito.

