

La Escuela de Salamanca y los derechos humanos: una difícil conciliación¹

The School of Salamanca and human rights: a difficult conciliation

Francisco Castilla Urbano²

Universidad de Alcalá (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6388-9474>

Recibido: 13-03-2023

Aceptado: 12-06-2023

Resumen

El pensamiento de la Escuela de Salamanca y especialmente de Francisco de Vitoria (1483-1546) y Bartolomé de las Casas (1484-1566) supuso un importante avance para el reconocimiento de los derechos de los habitantes del Nuevo Mundo. Aunque no carecía de ambigüedades y evolucionó de unos autores a otros, su contribución fue más sistemática que cualquiera de las existentes hasta entonces y, durante su vigencia (1526-1617), contribuyó a refutar algunas de las ideas más usadas para justificar la discriminación y el sometimiento de los indios. Sin embargo, esa aportación no se corresponde con la de los derechos humanos laicos y liberales que habrían de reivindicarse desde finales del siglo XVIII. Ignorar esta diferencia implica no solo desnaturalizar lo que implican estos derechos sino también caer en un ejercicio de anacronismo, en el que se desplaza y desenfoca el esfuerzo de los autores de la Escuela, sin que lo atribuido se pueda considerar mejor que lo que realmente defendieron.

Palabras-clave: Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, derechos humanos, anacronismo, contextualismo.

¹ Una primera versión de este texto fue leída en Salamanca, en el Simposio Internacional “El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca. La proyección de sus ideas”, en febrero de 2022.

² (francisco.castilla@uah.es) Catedrático de Filosofía en la Universidad de Alcalá. Sus investigaciones se centran en la metodología de la historia de las ciencias sociales, y en el pensamiento moderno y contemporáneo, especialmente en relación con América. Entre sus últimas publicaciones figuran las ediciones de *Civilización y dominio. La mirada sobre el otro* (2019) y *Crónicas y testimonios hispanos en los actuales Estados Unidos* (siglos XVI y XVII) (2023), y los artículos “Configurando la «leyenda negra»: La falsa filosofía de Fernando de Ceballos y el antilascasismo del siglo XVIII” (2022) y “Natural history: from José de Acosta’s model to Francis Bacon’s proposals” (2023).

Abstract

The thought of the School of Salamanca and especially of Francisco de Vitoria (1483-1546) and Bartolomé de las Casas (1484-1566) represented an important advance for the recognition of the rights of the inhabitants of the New World. Although it was not without ambiguities and evolved from some authors to others, its contribution was more systematic than any of those existing until then and, during its validity (1526-1617), it contributed to refute some of the ideas most used to justify the discrimination and subjugation of the Indians. However, this contribution does not correspond to that of the secular and liberal human rights that were to be claimed from the end of the eighteenth century. Ignoring this difference implies not only denaturalizing what these rights imply, but also falling into an exercise of anachronism, in which the effort of the authors of the School is displaced and defocused, without what is attributed to them being considered better than what they actually defended.

Keywords: School of Salamanca, Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, human rights, anachronism, contextualism.

1. Introducción

El análisis que sigue pretende establecer una valoración general de un tema, el de la Escuela de Salamanca y los derechos humanos, que se ha ido extendiendo cada vez más desde los años setenta. No es la primera vez que me he ocupado del mismo³, pero parece que la tendencia a localizar derechos humanos en textos de hace cinco siglos es difícil de frenar, lo que justifica, a mi juicio, volver sobre esa forma de interpretar las ideas con nuevos argumentos.

En mi opinión, resulta paradójico y, desde luego, anacrónico, que un asunto que adquiere carta de naturaleza en la época contemporánea se atribuya una y otra vez a unos autores cuyo pensamiento se asienta sobre presupuestos completamente distintos de los que exige el mundo en el que la discusión sobre aquellos derechos comenzó a tener vigencia.

Por supuesto, mi recelo ante la existencia de un vocabulario y de conceptos vinculados a los derechos humanos en la Escuela de Salamanca no me impide reconocer la importancia de los requerimientos morales presentes en los escritos de los pensadores que la integran ni su compromiso con la denuncia de injusticias y sufrimientos, aunque también soy consciente de su aceptación de situaciones que hoy en día nos parecerían intolerables. Lo que mantengo, en definitiva, es que los méritos indudables que puedan tener no precisan ser

³ F. Castilla Urbano, "Los derechos humanos y el pensamiento de Francisco de Vitoria", *Revista de Filosofía*, 36, 3 (2000), pp. 7-30.

resaltados mediante el recurso a unas ideas que son muy posteriores y que requieren de fundamentos sociales y políticos muy diferentes a los de su tiempo.

Tampoco me parece justificado recurrir a un momentáneo cambio de denominación, de derechos humanos a derechos naturales, para validar unas ideas y unos supuestos que tienen mucho más calado que su designación. No son lo mismo unos y otros ni sus implicaciones⁴. Por otra parte, si “es una cautela justa” señalar como anacronismo “adjudicar a Vitoria la idea de derechos humanos”, deberíamos evitarlo y no mantener su uso. A la vez, no se entiende que si de lo que se habla en relación con los pensadores de la Escuela de Salamanca es de la “idea de derechos naturales”, se sigan mencionando en múltiples publicaciones los derechos humanos⁵.

No pretendo negar que las teorías de los autores de la Escuela de Salamanca y, desde luego, su iusnaturalismo, hayan podido contribuir al desarrollo posterior de los derechos humanos⁶, como de otras doctrinas relativas a la guerra, al derecho internacional, a la colonización y descolonización, la economía, etc. Pero tal contribución, que es incuestionable, y su medida, que habrá que determinar en cada caso, no es lo mismo que defender la presencia de una teoría de los derechos humanos en tales autores. Su aportación es una cuestión historiográfica de la que hay suficientes evidencias y que ha dejado huellas en autores como Bacon, Grocio, Pufendorf, Locke y muchos más⁷, pero que deberá ser demostrada en cada caso y para cada autor, idea o concepto de una manera precisa y detallada, con una línea de lecturas, menciones e influencias que sea posible documentar y argumentar.

Esta forma de demostrar el alcance de sus ideas no precisa cerrarse a ensanchar la mirada historiográfica. Ningún estudio ni contextualización agota las posibilidades futuras de la interpretación⁸. Cabe, naturalmente, establecer comparaciones de interés entre las aportaciones y debates originales de la Escuela y los que han ido surgiendo con posterioridad, aunque sería deseable

⁴ A. Pagden, “Human Rights, Natural Rights, and Europe’s Imperial Legacy”, *Political Theory*, 31, 2 (2003), pp. 171-199; G. Tossi, “A doutrina subjetiva dos direitos naturais e a questão indígena na Escuela de Salamanca e em Bartolomé de las Casas”, *Primer Simpósio Internacional sobre pensamiento iberoamericano*, Salamanca, 16 a 19 de octubre de 2002. Universidad Pontificia de Salamanca, 2003, pp. 577-587.

⁵ M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos (Los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*. México. Siglo XXI, 2008, p. 61: “Hemos de hacer aquí la misma aclaración que en el caso de Santo Tomás y los otros escolásticos. Hay quien se ha quejado de que es anacronismo adjudicar a Vitoria la idea de derechos humanos (F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 32). Es una cautela justa, pero en una parte muy sustancial corresponde a esa idea de derechos naturales”.

⁶ M. Otero Parga, “Reflexiones en torno a los derechos humanos en el Siglo de Oro español”, *Anuario de filosofía del derecho*, 17 (2000), pp. 463-480.

⁷ L. J. Prieto López y J. L. Cendejas Bueno, *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law, and Rights*. Leiden-Boston. Brill, 2023.

⁸ M. Koskenniemi, “Vitoria and Us. Thoughts on Critical Histories of International Law”, *Journal of the Max Planck Institute for European Legal History. Zitiervorschlag: Rechtsgeschichte – Legal History*, 22 (2014), pp. 119-138 (128 y 134).

que medie en estos un conocimiento adecuado de los autores y las ideas correspondientes⁹. Todo ello es muy distinto de las apropiaciones de grandes teorías y el recurso a grandes declaraciones de principios que dejan abiertas más interrogantes que las que resuelven. Por eso debemos evitar la simplificación:

El problema con las historias más antiguas de los derechos humanos como progreso o declive (las narrativas ‘liberal’, marxista o ‘conservadora’) no es en absoluto que surjan desde un punto de vista y encarnen un mensaje, sino que el mensaje es a menudo demasiado simple, que no logra comunicar la complejidad de los derechos, sus múltiples usos e implicaciones como parte de los lenguajes políticos del pasado. Sus narrativas unidimensionales exigen de nosotros una convicción demasiado firme del bien político o del mal político. Pretenden saber demasiado¹⁰.

Como en el caso del humanismo o el del origen del derecho internacional, tantas veces atribuidos a los miembros de la Escuela de Salamanca y especialmente a Vitoria, con episodios anexos tan llamativos como su ideación de la ONU¹¹, creo que el rechazo de confusiones y malentendidos, que todo historiador del pensamiento debe perseguir, exige, además de justificar el uso de determinados conceptos o términos ajenos a la época estudiada, medir también su contribución a la comprensión del pensamiento de los autores sobre los que se trata.

En mi opinión, si se atribuye a los pensadores vinculados a la Escuela de Salamanca las nociones propias de los derechos humanos se estaría, parafraseando malamente a Kant, dejando vacíos los verdaderos conceptos que les corresponden o cegando una comprensión de su aportación adecuada a su tiempo. No sé si, incluso, ambas cosas a la vez. Lo que, en cualquier caso, me resulta evidente es que con esa conceptualización se desnaturaliza el estudio de una tradición de pensamiento que tiene méritos suficientes para ser valorada por sí misma y no por su proximidad más o menos forzada a discursos que les son posteriores, por no decir ajenos.

La perspectiva sobre la Escuela de Salamanca y los derechos humanos que quiero abordar se centrará en mostrar la dificultad de conciliar la existencia de derechos humanos en el siglo XVI con el contexto de la época. En segundo lugar, aludiré al sentido del concepto de dignidad, utilizado con frecuencia en relación con estos autores como equivalente e incluso como fundamento de los derechos humanos. En tercer lugar, atenderé preferentemente al pensamiento de Francisco de Vitoria y de Bartolomé de las Casas, que son los dos autores

⁹ I. Wallerstein, *Universalismo europeo: el discurso del poder*. México. Siglo XXI, 2007, pp. 15-46.

¹⁰ M. Koskeniemi, “Foreword: history of human rights as political intervention in the present” [en P. Slotte and M. Halme-Tuomisaari, Ed., *Revisiting the origins of Human Rights*. Cambridge University Press, 2015], pp. IX-XVIII (XV).

¹¹ R. Hernández, *Un español en la ONU. Francisco de Vitoria*. Madrid. BAC, 1977, p. 6.

a los que se les da prioridad cuando se habla de los derechos humanos en el ámbito de la Escuela.

2. La existencia de los derechos humanos

Para empezar, quisiera advertir que cualquier defensa o consecución de un derecho no se inserta en la historia de los derechos humanos¹². La existencia de derechos se ha materializado de distinta manera a lo largo del tiempo, no solo desde la perspectiva de unos derechos humanos que aparecen en el horizonte contemporáneo. Si se acepta que la reivindicación de un derecho en cualquier época evoca la existencia de los derechos humanos, se estaría introduciendo una visión teleológica que anularía la consideración de cualquier otro valor de la historia. Es decir, un *a priori*, la discusión sobre los derechos humanos, supeditaría lo verdaderamente acontecido en un pasado lejano a un relato que solo aparece y se va desarrollando poco más allá de los últimos doscientos años. En este caso, estaríamos ante una de esas interpretaciones de la historia que fue criticada hace ya noventa años por Herbert Butterfield como una concepción del pasado que, por una parte, lleva al historiador a estudiarlo por el presente, seleccionando solo aquellos acontecimientos que considera relevantes para su explicación de ese presente, y, en segundo lugar, al emprender el estudio histórico tomando como referente sus propios valores, se queda exclusivamente con los que considera adecuados, lo cual impide que se pueda comprender qué fue realmente lo que ocurrió en el pasado¹³.

Tampoco quien defiende una idea o lleva a cabo determinada acción puede convertirse en un representante de esos derechos porque se establezca alguna semejanza entre lo dicho o lo hecho y lo que siglos después se relaciona con los derechos humanos. Defender que ciertos modos de comportamiento no convierten a las personas en esclavos tiene un mérito moral indudable, pero no es por sí un ejemplo de derechos humanos. Si así fuera deberíamos convertir a algunos autores antiguos (Alcidamas, Antifonte, Hipias, Filemón, etc.) en parte de ese grupo¹⁴. En definitiva, si utilizamos un criterio laxo para considerar ciertas ideas representativas de los derechos humanos cabrían muchas otras propuestas, con lo que se amenaza el sentido preciso que puede tener el término.

Para establecer con cierta claridad qué son derechos humanos y cuándo se tiene una conciencia más o menos clara de estos se necesitaría aplicar

¹² N. Martínez Morán, "Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 30 (2003), pp. 491-520; p. 494: "No olvidemos que la lucha por los Derechos Humanos es la larga lucha de los hombres por su dignidad, que está presente en toda la historia de la humanidad desde los tiempos más remotos".

¹³ H. Butterfield, *La interpretación Whig de la historia*. Ed. de R. Orsi. Madrid. Plaza y Valdés, 2013.

¹⁴ Á. J. Cappelletti, *Notas de filosofía griega*. Caracas. Universidad Simón Bolívar – ICIV, 1990, pp. 25-34.

un criterio no necesariamente rígido, pero sí suficiente. No estoy hablando de fundamentación de los derechos humanos. El criterio al que aludo es de identidad y tiempo: qué consideramos derechos humanos y en qué momento. Por su propio carácter, este criterio tal vez no pueda establecer una demarcación indiscutible, pero tampoco cabe abrirse tanto que acabe incluyendo cualquier discurso.

Cuando se reivindican los derechos humanos en la Escuela de Salamanca no creo haber observado el uso de ningún criterio de este tipo. Desde luego no se establece criterio temporal alguno, ni de contenido. Lo que se suele hacer es mostrar la presencia de ciertas ideas (libertad, igualdad, tolerancia, seguridad, propiedad, derecho a la integridad, etc.) que se identifican con la defensa de los derechos humanos por parte de esos pensadores. Algunas de ellas, como la de igualdad, se han interpretado tan desde el presente, que ni siquiera parece que se aluda a su existencia en un pensador del Renacimiento¹⁵.

Las ideas señaladas como ejemplos no siempre coinciden, lo que debería llamar la atención sobre hasta qué punto resulta clara la atribución. Son, básicamente, ideas que se asocian a la parte más abstracta de la primera generación de los derechos humanos, pero que dejan de lado los derivados de estos que presuponen mayor concreción: sufragio, libertad de expresión, reconocimiento de minorías, etc. En general, se puede decir que estos derechos no figuran porque son completamente ajenos para la época, pero esto sería ya un reconocimiento implícito de lo que impone el tiempo y de las dificultades de anticipar en varios siglos la discusión sobre esos derechos. Si hay que recurrir a excusar la existencia de unos determinados derechos o su reivindicación, al menos, porque no son propios de la época, es probable que lo que no proceda sea hablar de ninguno de esos derechos en tal periodo.

Se podría alegar que esto solo rige de manera excepcional para algunos derechos más tardíos. Así, el derecho al sufragio universal solo se impuso en muchas naciones en el siglo XX; en algunas todavía está pendiente. Su reivindicación, no obstante, era muy anterior. Era una aspiración desde la Revolución francesa o incluso desde la Declaración de Independencia de los Estados Unidos.

Algunos de los derechos humanos que se consideran presentes entre los pensadores de la Escuela de Salamanca no se asocian a la época, pero son parte indiscutible de ese legado: la libre práctica de la religión o libertad de culto no estuvo en ningún momento entre sus reivindicaciones. Ni siquiera fueron

¹⁵ M. Ocaña García, *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*. Madrid. Edics. Pedagógicas, 1996, p. 216: “«Todos los hombres por derecho natural son iguales», dice Vitoria en los *Comentarios* –III, p. 77–. Tan lacónica y precisa expresión –repetida posteriormente por filósofos, políticos y la práctica totalidad de las Declaraciones hechas sobre los derechos humanos–, es la más clara oposición a la discriminación hecha sobre la mujer, el obrero, el emigrante y tantos otros ciudadanos «de segunda clase», considerados «hombres-instrumento», dignos sustitutos del desaparecido esclavo, que, en tanto son en cuanto valen”.

neutrales al respecto, a pesar de tantas declaraciones favorables como se han hecho¹⁶.

Vitoria, por mencionar al fundador de la Escuela, nunca renunció al derecho de predicación. El texto que se ofrece para comentar al inicio de la relección *De indis* es el de san Mateo: “Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”¹⁷. En el cuarto título ilegítimo, al que dedica la mayor discusión entre los siete de esta clase que enuncia, el dominico rechaza que se les pueda hacer la guerra a los indios y ocupar sus territorios por no aceptar la fe cristiana¹⁸, a la vez que transmite sus dudas sobre que se les haya predicado la religión de manera piadosa y conveniente. Pero en todo momento da por supuesto el derecho a transmitir el Evangelio. Eso es lo que enuncia de manera tajante el segundo título legítimo: “Los cristianos tienen derecho a predicar y anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros”¹⁹. Este vuelve a hacer la misma consideración que se hacía en el cuarto título ilegítimo: “Si los bárbaros permiten a los españoles predicar el Evangelio libremente y sin poner obstáculos, tanto si reciben como si no reciben la fe, ya no es lícito por este motivo declararles la guerra ni tampoco ocupar sus territorios”²⁰. La conversión es libre, pero el derecho a dar a conocer la fe cristiana no se cuestiona.

Soto mantuvo esta misma opinión: “En el Evangelio tenemos: *Id, predicad el Evangelio a toda criatura* (Marcos 16, 15); donde nos es dado el derecho de predicar en todo lugar de la tierra y, consiguientemente, nos es dado el derecho a defendernos de cualesquiera que nos impidiesen la predicación”²¹. Incluso corrigió a Las Casas, quizá el primero que se atrevió a cuestionar el supuesto derecho de predicación entre los pensadores de la época, en su resumen del debate de Valladolid:

¹⁶ E. Rivera de Ventosa, “El hombre, imagen de Dios: de metáfora teológica a respaldo de los derechos humanos, según Francisco de Vitoria”, en A. Lobato Casado, *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.*, vol. 4, 1999, pp. 1909-1940 (1923-4); C. Bretón Mora Hernández, “Los derechos humanos en Francisco de Vitoria”, *En-claves del Pensamiento*, VII, 14 (2013), pp. 35-62 (50-2). Son innumerables los textos que, sobre todo presentando a Francisco Suárez como defensor de los derechos humanos, plantean la libertad religiosa de los católicos frente al monarca inglés Jacobo I y no aplican esos mismos derechos a las religiones de las poblaciones autóctonas americanas: véase, además de las introducciones a los volúmenes del Corpus Hispanorum de Pace dedicados a la obra de este autor, M. A. Pena González, “Derechos humanos en la Escuela de Salamanca”, en J.-R. Flecha Andrés, coord., *Los Derechos Humanos en Europa*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, pp. 51-78 (69-78).

¹⁷ F. de Vitoria, *Relectio De indis o libertad de los indios*. Ed. L. Pereña. Madrid. CSIC, 1967, p. 2, aludiendo a Mateo 28, 19.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 54-67.

¹⁹ *Ibidem*, p. 87.

²⁰ *Ibidem*, p. 89.

²¹ D. de Soto, *Relecciones y opúsculos*. Ed. J. Brufau Prats. Salamanca. Editorial San Esteban, 1995. *Relección De Dominio*, p. 177; véase J. Brufau Prats, “El derecho de libertad religiosa en Domingo de Soto”, *Persona y Derecho*, 26 (1992), pp. 51-69 (62).

Y para aduertir a vuestras Señorías y Mercedes, parece que el señor Obispo, si yo no me engaño, se engaño en la equiuocacion. Porque otra cosa es que los podamos forçar a que nos dexen predicar, lo qual es opinion de muchos Doctores; otra cosa es que los podemos compeler a que vengan a nuestros sermones, en lo qual no ay tanta apariencia²².

Esto mismo es válido para la mayor parte de los autores que se asocian a la Escuela de Salamanca hasta, al menos, finales del siglo XVI. No sé si es necesario insistir en que es muy distinto “el derecho a no ser disuadido por la fuerza de la búsqueda de la única verdad religiosa”²³ del derecho de libertad religiosa. En relación con este último, la situación que se generó en el Nuevo Mundo siempre fue de asimetría y sorprende que se pueda mencionar como ejemplo de libertad o tolerancia en materia de religión, pues nunca se mantuvo el derecho a profesar cualquier religión o incluso a no profesar ninguna. Durante mucho tiempo se consideró indiscutible el derecho a la predicación del cristianismo, mientras que se prohibía, si el dominio lo permitía, la práctica de las religiones indígenas. Me refiero a cultos y ceremonias que quedan al margen de los tan esgrimidos sacrificios humanos. La mención a estos fue y sigue siendo en numerosas ocasiones el recurso utilizado para justificar la represión de las religiones autóctonas y de las actividades religiosas que allí tenían lugar. Pero no todas las formas de religiosidad americanas incluían sacrificios ni, eliminados estos, se aceptaron el resto de las prácticas religiosas.

Solo en territorios donde el dominio militar y político no fue posible, se admitió, necesidad obliga, la existencia de otros cultos. En China, estudiosos como el jesuita José de Acosta enuncian la posición mayoritaria, pero no unánime, de su Orden, que descarta la guerra para que les dejen predicar el Evangelio²⁴. Considera que, para evitar el escándalo, siempre que gobernantes y pueblo rechacen la predicación, puede ser mejor no llevarla a efecto: “Los que más se alargan en este punto, dicen que si el príncipe no quiere y el pueblo quiere, o al revés, pueden ser compelidos; mas si de común nos echan, no podemos hacerles fuerza”²⁵. Al mismo tiempo, se genera un debate intenso sobre la compatibilidad de determinadas prácticas chinas con el cristianismo. Un debate de equivalencia e integración de sus ritos, no de aceptación plena de su religiosidad²⁶.

²² *Ibidem*, Sumario, p. 227.

²³ N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*. Madrid. Editorial Sistema, 1991, p. 57.

²⁴ J. de Acosta, “Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China” (23. III.1587), en J. de Acosta, *Obras*. Ed. F. Mateos. Madrid. Atlas, 1954, p. 334-45.

²⁵ *Ibidem*, p. 338.

²⁶ C. Lisón Tolosana, “Antropología del extraño (El difícil encuentro hispano-chino en los Siglos de Oro)”. *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 6 (1990), pp. 143-175.

El mismo planteamiento, pero con situaciones esporádicas de enfrentamiento armado, se produce con los pueblos mapuches²⁷, floridos y californios²⁸, chiriguanos²⁹, etc. Los resultados de la predicación, basada la mayor parte de las veces en misiones aisladas en medio de los grupos indígenas, son lentos y escasos, pero, sobre todo, demuestran que la tolerancia cristiana hacia sus creencias depende de su capacidad de resistencia al dominio político y militar.

También con la esclavitud se produce una dificultad importante, con frecuencia descuidada o ignorada. Se trata de la conciliación que se produce entre el pensamiento de la Escuela y la institución de la esclavitud. Todos sus integrantes rechazan la esclavitud natural o la reinterpretan hasta anular sus consecuencias más nefastas. En la mayoría de los autores es sustituida por una subordinación de finalidades formativas, caracterizada por su paternalismo. También se critica la injusticia de la esclavitud por razón de guerra, cuando estas no son verdaderamente justas. A la vez, se considera inaceptable un tratamiento de los indios, que son súbditos de la Corona, como esclavos. Se denuncia más tardíamente, no siempre y no por todos los autores, la ilegitimidad de la esclavitud de los africanos. Es decir, se vigila de manera creciente la génesis, la práctica y las consecuencias de la esclavitud. Pero no se rechaza la institución en sí. Si se produjera una guerra verdaderamente justa, no habría nada que objetar a que los capturados en ella se convirtieran en esclavos. Esta aceptación ensombrece cualquier derecho humano.

Estos desencajes entre pensamiento y reconocimiento de derechos no ocurren de manera fortuita, sino en una realidad social propia de un período que está despertando a la modernidad. Dista, todavía, de estar en condiciones de reconocer unos derechos que requieren de otro sustrato social. Cuando se realiza la identificación entre lo dicho por la Escuela de Salamanca y los derechos humanos se deja de lado la realidad correspondiente a costa de una doble simplificación: por una parte, la de eludir el contexto en el que se expresan estos autores y para el que se pretenden válidas tales ideas; por otra parte, la de segregar tales reflexiones de su matriz, impidiendo su consideración dentro del pensamiento del autor y en coherencia con el mismo. Contexto y texto son evitados en su auténtico y más completo sentido y se convierten en meros pretextos para atribuir al autor lo que ni dijo ni pudo querer decir.

²⁷ A. Jara, *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria, 1981; S. Villalobos, *La vida fronteriza en Chile*. Madrid. Mapfre, 1992, pp. 347-363; J. M. Zavala, *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago de Chile. Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2011, pp. 85-92 y 195-216.

²⁸ F. Castilla Urbano, ed., *Crónicas y testimonios hispanos en los actuales Estados Unidos (siglos XVI y XVII)*. Madrid. Catarata, 2023.

²⁹ C. A. Page, "La evangelización jesuítica entre los chiriguanos", *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 17, 1-2 (2013), pp. 193-228.

En un plano más específico, la igualdad que se reivindica por los pensadores de la Escuela no es la igualdad moderna que equipara los derechos de todas las personas para actuar, sino una igualdad que tiene como contenido esencial la exclusión de la situación de indigencia, por no decir esclavitud, a la que se había llevado a muchos de los habitantes del Nuevo Mundo. Esa igualdad excluye el maltrato, pero no renuncia a su dirección, porque, siguiendo la expresión tan repetida en la época, tienen que hacerse hombres, esto es, vivir según el modo europeo, antes de poder hacerse cristianos³⁰. Se considera que este objetivo solo se puede alcanzar con la adecuada tutela. La pretensión moral que está en juego no implica una igualdad formal ni, por supuesto, igualdad legal alguna, sino que se pretende acabar con el agravio, el engaño, la explotación o el escándalo tantas veces denunciado. Lo que no se discute es la subordinación.

No se puede negar que todo ello tiene un mérito innegable, pero no se trata de derechos humanos. En su versión más favorable, esa subordinación del indio aparece envuelta en paternalismo, la necesaria tutela que puede ser beneficiosa o perjudicial según su mayor o menor intensidad³¹. No me cabe duda de la buena intención que guiaba a una parte considerable de la acción hispana en el Nuevo Mundo, especialmente la que se asocia con la Escuela de Salamanca tanto en el ámbito teórico como práctico, pero no se coincide con lo realmente ocurrido cuando se afirma que los textos jurídicos “establecían iguales derechos para los indios que para los españoles”³².

No existe verdadera igualdad en el sentido dado a este derecho en el plano civil y político. Y no es que no exista en los textos y acciones de la Escuela de Salamanca y sus seguidores, es que no puede existir en ningún lugar en ese tiempo porque prácticamente nadie en Europa considera que los indios estaban capacitados para dirigirse a sí mismos, ni para llevar una existencia al margen de ciertas imposiciones.

El presupuesto de esta convicción es que no se considera aceptable su forma de vida antes de la llegada de los europeos, y que lo que deben hacer es convertirse a la norma europea en costumbres, valores, religión, etc. Hasta el siglo XVIII estará vigente esta idea, sin que ello quiera decir que se descarte en ese momento: simplemente empezará a discutirse.

³⁰ La idea de hacer «hombres» a los indios fue enunciada por el jesuita Bartolomé Hernández en su carta del 19.4.1572, a D. Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias: «primero es necesario que sean hombres que vivan políticamente para hazerlos christianos» [en J. de Acosta, *De procurando indorum salute. Pacificación y colonización*. Ed. L. Pereña y otros. Madrid. CSIC, 1984], pp. 642-653 (646). Numerosas afirmaciones similares recogió P. Borges, “Evangelización y civilización en América”, en *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los indios*. Ed. L. Pereña y otros. Madrid. CSIC, 1986, pp. 227-62.

³¹ E. Garzón Valdés, “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”, *Doxa*, 5 (1988), pp. 155-173 y “La polémica de la justificación ética de la conquista”, *Sistema*, 90 (1989), pp. 65-76.

³² N. Martínez Morán, “Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 30 (2003), p. 496.

3. El valor de la dignidad

Las consideraciones que venimos haciendo se le pueden aplicar en su mayor parte al concepto de “dignidad”, que es otro de los habitualmente usados como antecedente de una idea asociada a los derechos humanos o que incluso se considera como fundamento de estos³³. Sin embargo, se tiende a olvidar el carácter histórico de las ideas y conceptos y se equiparan sus usos en el pasado y el presente como si no hubiera habido variación alguna en sus significados³⁴. El concepto de dignidad no es perenne y, tal y como aparece en el siglo XVI, tiene dos sentidos, ninguno de los cuales está asociado al uso kantiano e incluso posterior, que se le ha atribuido habitualmente. Un primer sentido es el que se asocia a Giovanni Pico della Mirandola, que se aprovecha de una tradición bastante asentada para ponerlo en circulación con más éxito que ningún otro autor, hasta permeabilizar la ideología renacentista³⁵. Su *Oratio elegantissima*, que debía servir a la presentación y defensa de sus *Conclusiones* o *Novecientas tesis*, alcanzaría la fama como *Oratio de hominis dignitate*³⁶. No es posible negar que su principal influencia se manifiesta entre los humanistas³⁷, pero este predominio no excluye su presencia entre el resto de las tradiciones filosóficas que convivieron durante el Renacimiento³⁸. No debe sorprender, por tanto, que se aprecien sus huellas en un escolástico como Vitoria³⁹.

Pico reconoce la superioridad del ser humano dentro de la creación gracias a su racionalidad⁴⁰. No establece, sin embargo, una relación horizontal entre individuos, con un reconocimiento mutuo de sus derechos y su inalienabilidad. Lo que reivindica es una relación vertical con Dios en un extremo y las criaturas inferiores en el otro, porque, según el ser humano

³³ J. Moltmann, *La dignidad humana*. Salamanca. Sígueme, 1983, p. 17: “Los múltiples derechos humanos se fundan todos en la única dignidad del hombre. Hay derechos humanos, en plural. Pero la dignidad humana se menciona en singular. Por eso, la dignidad de los hombres es la raíz de todos los derechos humanos”.

³⁴ F. García Moreno, “El concepto de dignidad como categoría existencial. Un recorrido del concepto a lo largo de la Historia de la Filosofía”, *El Búho. Revista Electrónica de la Sociedad Andaluza de Filosofía* 1 (2003), <http://www.aafi.es/elbuhu/buhu1/inicio.pdf>; A. Pele, “La dignidad humana: modelo contemporáneo y modelos tradicionales”, *Revista Brasileira de Direito* 11, 2 (2015), pp. 7-17.

³⁵ E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires. Emecé, 1951, p. 112; P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. México. FCE, 2016 (1964), p. 59.

³⁶ P. Rodríguez Santidrián, presentación de su edición de G. Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, incluida en su *Humanismo y Renacimiento*. Madrid. Alianza, 1986, p. 118.

³⁷ F. Rico, *El pequeño mundo del hombre*. Madrid. Alianza, 1988, pp. 128-151, y *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid. Alianza, 1997, pp. 163-190.

³⁸ P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Madrid. FCE, 1993 (1979), p. 243.

³⁹ F. Castilla Urbano, “Otra cara de la dignidad humana en el pensamiento de Francisco de Vitoria”. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 75, 2 (2019), pp. 959-980.

⁴⁰ G. Pico de la Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en P. Rodríguez Santidrián, ed., *Humanismo y Renacimiento*. Madrid. Alianza, 1986, p. 124.

haga uso de su capacidad, puede alcanzar a equipararse con lo mejor o lo peor⁴¹.

Esta posición intermedia que Pico otorga al ser humano, entre Dios y los ángeles, en un extremo, y las plantas y animales, en el otro, fundamenta otra perspectiva de la que muchos de los que estaban impregnados de sus ideas sacaron consecuencias que no se suelen destacar en relación con América. Con la diversidad humana puesta de manifiesto por el descubrimiento esa versatilidad del ser humano no solo lo equipara con lo más elevado o lo más bajo de la creación, sino que las diferencias se manifiestan también entre los grupos humanos: los que se encaminan a Dios y los que lo hacen no ya a lo más indigno de lo terrenal, sino al demonio mismo⁴². Este vínculo de los pensamientos y acciones de los indios con el diablo justificaría también la necesidad de su tutela. Es, por tanto, la ausencia de dignidad, en el sentido señalado, lo que justifica su subordinación.

Un segundo sentido de la dignidad propio de la época es el que va ligado al estamento al que pertenece la persona, a su rango u honor⁴³. Va a ser esa excelencia la que con el paso de los siglos se va a reconocer a todos los individuos. Pero, de momento, en los siglos XVI y XVII, todavía implica una elevación, por nobleza u oficio, respecto del resto de individuos, que carecen de ese atributo. Desde esta perspectiva, reconocer para esa época el concepto de dignidad en la totalidad de los individuos es un anacronismo.

Esto no quiere decir que se pueda hacer cualquier cosa con cualquier persona carente de nobleza o de un oficio reconocido. En el ámbito de la sociedad estamental todos tienen sus derechos, pero estos derechos no se aplican por igual a todos los sujetos. La desigualdad de derechos de los individuos condicionada por el nacimiento es la realidad jurídica existente, lo más opuesto que cabe al ámbito de aplicación de los derechos humanos. Faltan varios siglos para que todos se reconozcan con la misma dignidad y reclamen su derecho a ser tratados en igualdad de condiciones. Para entonces, los derechos de los indios, que es donde se inserta habitualmente la demostración de la dignidad en los pensadores de la Escuela, habrán dejado de ser una cuestión que parece afectar solo al Imperio español y se habrá convertido en un dilema para las nuevas repúblicas americanas⁴⁴.

⁴¹ J. Habermas, "La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44 (2010), pp. 105-121 (115).

⁴² F. Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona. Herder, 1996; F. del Pino Díaz, coord., *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. Madrid. CSIC, 2002; J. Cañizares-Esguerra, *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid. Fundación Jorge Juan – Marcial Pons Historia, 2008.

⁴³ A. Truyol y Serra, *Los derechos humanos*. Madrid. Tecnos, 1979 (1968), pp. 12-13; J. Habermas, "La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos", ed. cit., p. 112.

⁴⁴ A. Annino y F.-X. Guerra (coordinadores), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*. México. FCE, 2003; T. Pérez Vejo y P. Yankelevich, coordinadores, *Raza y política en Hispanoamérica*. México. Bonilla Artigas Editores – Colmex, 2017.

Por lo demás, no deja de ser algo en sí mismo llamativo que el discurso sobre la dignidad como reducto de los derechos humanos y esos mismos derechos tal y como se localizan en la Escuela de Salamanca se tengan que restringir a la figura del indio. ¿No había dignidad en los campesinos europeos a los que Vitoria alude comparando su “mala y bárbara educación”⁴⁵ con la de los indios? ¿No tenían derechos humanos los desventurados que vivían a este lado del Atlántico?

Solo he encontrado un ejemplo de esta preocupación por los otros que pretende ir más allá de los indios y negros esclavizados. Lo menciona Gustavo Gutiérrez: “No se piense, sin embargo, que Las Casas se limita a ver al pobre preferido por el Dios del Reino solo en el indio. Ciertamente esa fue su intuición primera, pero poco a poco percibe las injusticias de que son víctimas los negros, e incluso los españoles pobres”, lo que abre la cita siguiente:

Las Casas defendió incluso casos de antiguos conquistadores cuyas fechorías siempre denunció. Escribe, por ejemplo, al Consejo de Indias que “muchos vecinos viejos y conquistadores, que es el más infame título que pueden tener (...) padecen muy gran necesidad o viven vida atribulada y angustiada, suplico a Vuestra Alteza que, quitando de los que mucho tienen, se acreciente a los que aun, como dije, cierto, el maíz les falta, y así podrán vivir todos” (1552; V, 425b). Rechazo enérgico y sin ambages de un comportamiento, pero compasión por las personas concretas. La atribución a Las Casas de un celo implacable por todo español no resiste una lectura seria de sus textos⁴⁶.

El texto mencionado pertenece al *Informe* que Las Casas remitió al Consejo de Indias hacia 1552 sobre el licenciado Cerrato y las encomiendas de Guatemala. Denunciaba los repartos de indios que el magistrado, antaño objeto de su alabanza⁴⁷, había realizado entre sus familiares y amigos, para dirigir finalmente su mirada a los no beneficiados con sus favores. La cita completa afirma que

Hay muchos vecinos viejos y conquistadores, que es el más infame título que pueden tener, aunque ellos lo tienen por gran honra, y son más de veinte o treinta, a ciento y a ochenta y a doscientos y a trescientos pesos, por lo cual padecen muy gran necesidad y viven vida atribulada y angustiada; suplico a Vuestra Alteza que, quitando de los que mucho tienen, se acreciente a los que aun, como dije, cierto, el maíz les falta, y así podrán vivir todos y la tierra se asentará y perpetuará, con que Vuestra Alteza no consienta que hombre de todos ellos se entre en los pueblos, al calpisque, ni negro, ni hombre suyo, ni mucho menos sus mujeres, porque ésta es la raíz de consumir y asolar los indios⁴⁸.

⁴⁵ F. de Vitoria, *Relectio De indis o libertad de los indios*, ed. cit., p. 30.

⁴⁶ G. Gutiérrez, “¿Quién es el indio? La perspectiva teológica de Bartolomé de las Casas” [en AA.VV., *500 años de evangelización en América aportes para la reflexión*. Eds. Abya-Yala, 1989 (1987)], pp. 105-122 (118).

⁴⁷ M. Bataillon, “Las Casas et le licencié Cerrato”, *Bulletin Hispanique*, 55, 1 (1953), pp. 79-87.

⁴⁸ B. de las Casas, *Obras escogidas. V. Opúsculos, cartas y memoriales*. Ed. J. Pérez de Tudela.

Creo que se puede apreciar que la preocupación última del texto no son “los españoles pobres”, como señala el dominico Gutiérrez, sino los indios. Las Casas pide que se mejore la renta de esos encomenderos poco acomodados con cargo a los más ricos para evitar que ellos mismos o sus capataces (calpixques) o sus esclavos africanos explotasen todavía más a los indios gracias a cuyo trabajo vivían. Esto era, por otra parte, reiteradamente prohibido por las leyes de Indias:

Ordenamos que ningun Encomendero de Indios, ni su muger, padres, hijos, deudos, criados, ni huéspedes, Mestizos, Mulatos, ni Negros, libres, ó esclavos, puedan residir, ni entrar en los Pueblos de su encomienda, porque de esta comunicacion, y asistencia resulta, que los naturales son fatigados con servicios personales, á que sin causa, ni razon los obligan⁴⁹.

Los pobres que no son indios deberán esperar un mejor valedor.

Parece, en definitiva, una contradicción que unos derechos considerados humanos no exijan su reconocimiento en igual medida para todos y en todas partes. Unos derechos humanos que se pretenden universales surgen asociados exclusivamente a las necesidades de un grupo, aunque destaque por su indigencia. ¿No será que se atribuye al indio bajo el concepto de dignidad asociado a los derechos humanos o fundamentador de estos, lo que no es sino una muy meritoria defensa frente a las injusticias de las que era víctima? La aplicación de valores de otras épocas con su carga de universalidad no deja de encontrar mal acomodo en un discurso que se dirige a solucionar una situación concreta y local, aunque sean millones de habitantes de un continente los afectados por ella.

Los derechos humanos que se asocian a la Escuela de Salamanca forman parte casi en su totalidad de una reflexión sobre una circunstancia que se está dando en ese momento, pero en realidad no tienen una aspiración universal. Como argumentación que pretende denunciar y resolver injusticias de gran calado tiene un enorme mérito. Sin embargo, no se dirige a los sujetos del pretendido derecho, sino a la conciencia de los monarcas. Los escritos fundamentales de Vitoria y Las Casas, los que se consideran los dos grandes paladines de los derechos humanos dentro o en el círculo de la Escuela, se dan a conocer para que sean tenidos en cuenta por el monarca de turno. Apelan a su conciencia para que ponga fin a la injusticia. Este, a veces, responde con la censura, otras veces los escucha sin adoptar determinación alguna, y, en ocasiones, ordena medidas que pretenden resolver parte o, más raramente,

Madrid. Atlas, 1957, “Informe al Consejo de Indias sobre el licenciado Cerrato y las encomiendas de Guatemala (¿h. 1552)”, p. 425b.

⁴⁹ *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias*, lib. VI, título 9, ley 14, p. 267. Madrid, 1681. Edición facsímil coeditada por el CEPC y el BOE, 1998, tomo II.

la totalidad de las denuncias. Cuando se opta por una respuesta legislativa, las ordenanzas se dirigen a los españoles, esto es, a los encomenderos, a los eclesiásticos y a los miembros de la administración indiana. En este momento, los indios, de nuevo el paternalismo, son sujetos pacientes. A lo sumo se rebelan contra las injusticias y apelan al derecho indiano que les ha sido otorgado por gracia de su soberano. En rigor, no hay derechos, sino la obligación del soberano con Dios, que le ha encomendado su gobierno. Este está reforzado en el caso de las Indias por las bulas papales, que establecen obligaciones con los indios, como una y otra vez se encarga de recordar Las Casas. Más que una mentalidad y un vocabulario de los derechos lo que hay es una apelación a la obligación del gobernante, al buen gobierno, al cumplimiento de lo que se les ha reconocido con anterioridad como leyes para su gobierno. Ese cuerpo de normas constituye su derecho. La reclamación de derechos no tiene lugar como en la época contemporánea, sino apelando a la acción del monarca, incluso por encima de lo que establecen las autoridades delegadas. Tendrá que transcurrir bastante tiempo hasta que los súbditos, indios e hispanos, se conviertan en sujetos activos en la reivindicación de los derechos llamados humanos.

4. Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas

Hasta ahora, he venido hablando sin rigideces de la Escuela de Salamanca para referirme a un grupo de autores que se suelen considerar vinculados a la misma. No quiero entrar en el debate sobre su existencia, pero creo que es el momento de llamar la atención sobre algunas diferencias de relieve existentes entre sus miembros. La más llamativa se refiere, precisamente, a los dos autores que más se suelen identificar con los derechos humanos en el siglo XVI: Vitoria y Las Casas.

Su protagonismo no deja de plantear un problema previo de adscripción, pues no todos los estudiosos están de acuerdo en vincular a Las Casas a la Escuela de Salamanca. Desde luego, si es incluido dentro de la misma, las características que se asocian a sus miembros, como la formación académica, el vínculo con la enseñanza, la relación con la universidad, el estilo argumental, etc., no se cumplirían de manera unívoca. La adscripción en sí puede no ser decisiva, pero no deja de ser un dato a tener en cuenta si de lo que se habla es de los derechos humanos en la Escuela de Salamanca.

Se considere o no a Las Casas miembro de la Escuela, empeñarse en establecer un vínculo de su pensamiento con los derechos humanos⁵⁰ no deja de

⁵⁰ M. Beuchot, *Derechos humanos. Historia y Filosofía*. México. Fontamara, 2008, p. 147: “solamente nos queda comentar que todo lo anterior nos hace ver claramente que Bartolomé de las Casas fue uno de esos hombres que supieron reconocer en los demás, sobre todo en los que no eran de su nación –cosa que ni los modernos posteriores pudieron hacer, como es bien notorio y

suponer el mismo anacronismo que el del resto de los autores cuya pertenencia no se discute. Tal y como señaló en su día José Manuel Pérez-Prendes para el dominico y el autor de *El Quijote*:

Es peligrosa cualquier hipótesis que lleve a poner en boca, de ninguno de los dos, algo que vaya más allá de la presencia de elementos que más tarde contribuirán a la formación de un sistema de derechos fundamentales, pero que todavía no constituyen ese sistema. Situados Las Casas y Cervantes en la realidad de una sociedad estamental, ellos no se propusieron nunca revolucionarla, sino a lo sumo reformarla en sus manifestaciones más hirientes, actitud difícilmente percibida por los analistas de hoy cuando se acercan a sus obras con ánimos de investigación. Ambos aceptaron claramente el principio de desigualdad de los sujetos ante el Derecho y no tiene sentido alguno interpretar sus textos de otra manera⁵¹.

Si tanto Las Casas como Vitoria representan la aportación más significativa de su tiempo a la doctrina de los derechos humanos, sus propuestas deberían coincidir. Sin embargo, el Obispo de Chiapas no solo discutió algunas teorías de Vitoria⁵², sino que siempre mostró distancia con lo dicho por este sobre los indios⁵³. Cuando mencionó los títulos legítimos fue en el debate con Juan Ginés de Sepúlveda, forzado por la pretensión del cronista de reivindicar a Vitoria como favorable a sus tesis. Las Casas denunció lo que le parecía una postura contemporizadora de su hermano de Orden donde consideraba necesaria una exigencia más rigurosa: “En algunos de estos títulos se declaró un tanto blando, queriendo templar lo que a los oídos del César parecía que había dicho más duramente”⁵⁴. Probablemente, si no manifestó su crítica de manera más rotunda sobre Vitoria fue porque necesitaba el apoyo de sus discípulos, Domingo de

atestiguado- lo que ahora llamamos “derechos humanos”, esto es, los derechos que tenían los indios, no sólo los españoles, por el hecho de ser hombres, y además por el hecho de ser indios, en su radical particularidad y alteridad”.

⁵¹ J. M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, “Cervantes y los juristas”, *Foro, Nueva época*, 2 (2005), pp. 47-130 (82); junto con lo dicho poco antes en “Derechos y libertades en la Edad Media”, *Interpretatio*, X (2004), pp. 265-295 (285): “los derechos reconocidos en la Edad Media... no fueron para todos, sino sólo para grupos específicos de población”, por lo que se “impide esencialmente que pueda equipararse un derecho de libertad medieval, con un derecho fundamental contemporáneo. No hay modo racional de ligar en su esencia una categoría con otra”, representa un cambio de postura de una década antes (“La doctrina española de los derechos humanos. Primer borrador”, *Mar oceánica. Revista del humanismo español e iberoamericano*, 1 (1994), pp. 19-37).

⁵² M. Beuchot, *Derechos humanos. Historia y Filosofía*. México. Fontamara, 2008, pp. 99 y 127.

⁵³ F. Castilla Urbano, “La consideración del pensamiento de Francisco de Vitoria por Bartolomé de las Casas”, en J. L. Caballero Bono, Coordinador, *Aspectos de la conquista y evangelización de América y Filipinas en los siglos XVI y XVII*. Salamanca. Publicaciones Universidad Pontificia, 2019, pp. 175-195.

⁵⁴ Juan Ginés de Sepúlveda/Bartolomé de las Casas, *Apología*. Edición, de A. Losada. Madrid. Edit. Nacional, 1975, pp. 375-6. En su mansedumbre, por cierto, también coincide Vives en su carta a Erasmo sobre el dominico: J. L. Vives, *Obras completas*. Edón. de L. Riber. Madrid. M. Aguilar, editor, 2 tomos, 1947-8; II (1948), p. 1708 (carta del 13.VI.1527).

Soto y Melchor Cano, en la controversia de Valladolid. El resto de su vida apenas citó la *De indis*.

Ya se ha dicho que Las Casas, a pesar de su esfuerzo, fue amonestado por Soto en el *Sumario* de la disputa que el segoviano redactó. Es el único momento en el que este no pudo mantener la imparcialidad a la que estaba obligado en la redacción de ese documento tan importante, precisamente por lo que atribuye a Las Casas sobre el derecho a la predicación.

Soto también corrigió a Vitoria⁵⁵ en su opinión sobre la conveniencia de traer esclavos africanos, que estarían mejor entre cristianos que en sus lugares de origen⁵⁶. El mismo Melchor Cano disintió del tan elogiado derecho de comunicación que se expresa en el primer título legítimo porque sería tanto como celebrar como una visita las conquistas de Alejandro⁵⁷.

Podría continuar, pero creo que es suficiente. No hay unidad doctrinal acerca de qué hacer con los indios entre Vitoria y Las Casas, que son, a tenor de las publicaciones y citas, los dos principales representantes de los derechos humanos de la Escuela de Salamanca. Tampoco están de acuerdo con algunos de los títulos legítimos sus discípulos. ¿Deberíamos suponer que rechazan los derechos humanos que para algunos representa Vitoria en mayor medida que ningún otro pensador de la Escuela? La opinión de Vitoria sobre los esclavos africanos le parece intolerable a Soto. Es conocido que Las Casas, en una actitud que le honra, varió sus ideas sobre esta esclavitud en los últimos años de su vida y se mostró abiertamente opuesto a la misma. ¿Cómo se relacionan estas convicciones con los derechos humanos? No he encontrado nada escrito al respecto.

Una consideración adicional afecta no a las diferencias que vengo mencionando entre Las Casas y Vitoria y a la coherencia de algunas de sus ideas con los derechos humanos, sino a la valoración de su pensamiento. Sobre el de Las Casas hay menos discusión que sobre Vitoria, pero incluso del Obispo no han dejado de lanzarse acusaciones acerca de si efectivamente era un defensor de los indios o un representante del expansionismo europeo con métodos distintos de los habituales. Así lo calificó Todorov: “el reconocimiento

⁵⁵ F. de Vitoria, “Carta del maestro fray Francisco de Vitoria al padre fray Bernardino de Vique acerca de los esclavos con que trafican los portugueses, y sobre el proceder de los escribanos” [en V. Beltrán de Heredia, “Colección de dictámenes inéditos del maestro fray Francisco de Vitoria”, *La Ciencia Tomista*, XLIII, 128 (1931)], pp. 169-180; p. 175: “si los tratasen humanamente, sería mejor suerte la de los esclavos ínter christianos, que no ser libres en sus tierras; demás que es la mayor bienaventuranza venir a ser christianos”.

⁵⁶ D. de Soto, *De la justicia y del derecho*, ed. V. Diego Carro. Madrid. I.E.P., 1968, II, IV, II, II, p. 289: “si alguno pensase alegrar como pretexto que se les hace muy grande beneficio pagándoles su esclavitud, convirtiéndoles al cristianismo, crea que hace injuria a la fe, la cual ha de enseñarse y persuadirse con suma libertad. Tan lejos está de que Dios acepte su excusa”.

⁵⁷ L. Perea Vicente, *Misión de España en América 1540-1560*. Madrid. CSIC, 1956, p. 143: “los españoles no se han presentado como transeúntes, sino como invasores, a no ser que se llame a Alejandro transeúnte; tampoco los españoles tolerarían esto a los franceses”.

de que la ideología asumida por Las Casas y otros defensores de los indios es efectivamente una ideología colonialista no mengua en nada la grandeza del personaje, sino al contrario”⁵⁸. Si para Todorov la ideología colonialista une a Cortés y Las Casas⁵⁹, para Eduardo Subirats la diferencia entre el método postulado por Las Casas y el de Sepúlveda, del que tantas inexactitudes se han dicho, no era de fines, pues ambos estaban de acuerdo en hacer de la evangelización el bien último a alcanzar; donde se producía la divergencia era en los medios que se debían emplear para obtenerla⁶⁰. Esa tesis es compartida por Walter Mignolo: “Para el cristianismo había dos maneras de resolver el problema de la “barbarie contraria”: conversión pacífica (Las Casas) o guerra justa (Sepúlveda). Sus diferencias se encontraban en los medios, no en los objetivos finales”⁶¹. También en Maquiavelo, Locke y Kant aprecia este autor objetivos compartidos con Las Casas⁶². Mirando más a las creencias, Daniel Castro critica el etnocentrismo y el imperialismo eclesiástico de un Las Casas que, en su estimación, no fue consciente de las consecuencias de imponer una religión a quienes ya poseían una propia⁶³.

No entro en la validez de estas valoraciones. Existen, como las que se dirigen a Vitoria, que tampoco está libre de sospecha. A pesar de su meritoria contribución en contra de ver al indio como un esclavo natural, justifica con los títulos legítimos la presencia hispana en Indias, la tutela de los indios, la guerra en determinadas condiciones e incluso el aprovechamiento de sus riquezas⁶⁴. Su teoría de la guerra, por otra parte, valida la muerte de inocentes para obtener la victoria, porque en caso contrario sería imposible castigar a los culpables que se encuentran entre ellos⁶⁵. Se comprende que Vitoria haya sido considerado una figura compleja cuyo pensamiento presenta cierta ambigüedad⁶⁶.

⁵⁸ T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*. México. Siglo XXI, 1998 (1982), p. 186.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 190.

⁶⁰ E. Subirats, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid. Anaya-M. Muchnik, 1994, p. 154.

⁶¹ W. Mignolo, *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán. Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2016, p. 425.

⁶² *Ibidem*, pp. 414-423.

⁶³ D. Castro, *Another Face of Empire. Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Durham & London. Duke University Press, 2007.

⁶⁴ J. Lalinde Abadía, “Una ideología para un sistema (La simbiosis histórica entre el iusnaturalismo castellano y la Monarquía Universal)”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 8 (1979), pp. 61-156; A. Anghele, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge University Press, 2004, pp. 13-31.

⁶⁵ F. de Vitoria, *Relectio de iure belli*. Edición. L. Pereña et al. Madrid. CHP-CSIC, 1981, pág. 167: “en algún caso es lícito matar inocentes aun a sabiendas; por ejemplo, cuando se ataca justamente una plaza fuerte o una ciudad dentro de la cual se sabe que hay otros inocentes, y no se pueden disparar los cañones u otros proyectiles o incendiar edificios sin que resulte daño tanto para los inocentes como para los culpables. De otro modo no podría hacerse la guerra contra los culpables mismos y quedaría frustrada la justicia de los que hacen la guerra”.

⁶⁶ G. Cavallar, *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality the Global Community and Political Justice since Vitoria*. Aldershot. Ashgate, 2002, pp. 75-119 y G. Cavallar,

Todo esto creo que es bastante incompatible con una teoría de los derechos humanos o con el pensamiento acorde con los problemas a los que responde su *Declaración Universal* y el desarrollo inmediato que la precede⁶⁷. Salvo que se devalúe el sentido de tales derechos.

5. Conclusiones

Los derechos humanos surgen como una propuesta de solución a los problemas y situaciones de épocas históricas no coincidentes en su conceptualización con el siglo XVI⁶⁸. Hay que esforzarse por evitar caer en el anacronismo histórico al identificar la obra de pensadores como Vitoria o Las Casas o cualquier otro en el ámbito de la Escuela de Salamanca con formas de pensamiento que les eran ajenas. Esto no supone restarles importancia. La tienen más que sobrada para que se les siga estudiando tanto o más que hasta ahora. Este texto no discute su mérito moral o político ni, por supuesto, teológico, económico o de cualquier otra clase, sino que se debate en él sobre metodología histórica. Nuestra obligación con el pasado es averiguar la verdad o aproximarnos todo lo que podamos a ella y para ello es fundamental saber lo que hicieron sus protagonistas. Ese conocimiento no nos lo proporciona la atribución de ideas que son muy posteriores a su época. Convertir en nuestros contemporáneos a unos autores de hace siglos no es posible sin desdibujar y, sobre todo, cercenar el sentido de lo que dijeron. Si queremos ser fieles a la búsqueda de la verdad no se puede ni se debe dar una aproximación a un autor desde nuestras preocupaciones o gustos presentes y sin prestar atención a sus condicionamientos; tampoco es una manera adecuada de investigar su pensamiento dejar de lado aquella parte de este que contradice abiertamente las tesis que se quieren mantener. No se necesita amparar las meditaciones de los autores de la Escuela de Salamanca en la teoría de los derechos humanos porque esta no se corresponde verdaderamente con su labor, que tiene interés por sí misma.

Creo, por último, que esa insistencia en los derechos humanos donde no procede ni por la temática ni por la época responde más al deseo de querer hacer buenos, no sé si también modernos, a los autores a los que se atribuye, que a una verdadera característica de su pensamiento, que no necesita tal atribución para ser interesante y valioso.

Imperfect Cosmopolis. Studies in the History of International Legal Theory and Cosmopolitan Ideas. Cardiff. University of Wales Press, 2011, pp. 17-38.

⁶⁷ J.-M. Aubert, «Aux origines théologiques des droits de l'homme», en *Le Supplément. Revue d'éthique & théologie morale*, París, 160 (marzo), 1987, págs. 111-122.

⁶⁸ G. Peces-Barba, *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*. Ed. Mezquita. Madrid, 1982 (un texto que, en cualquier caso, relega excesivamente las aportaciones a la modernidad del pensamiento español del siglo XVI).

Bibliografía:

- Acosta, J. de, *Obras*. Ed. F. Mateos. Madrid. Atlas, 1954.
- Anghie, A., *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law*. Cambridge University Press, 2004, pp. 13-31.
- Annino, A. y Guerra, F.-X. (coordinadores), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*. México. FCE, 2003.
- Aubert, J.-M., “Aux origines théologiques des droits de l’homme”, en *Le Supplément. Revue d’éthique & théologie morale*, París, 160 (marzo), 1987, pp. 111-122.
- Bataillon, M., “Las Casas et le licencié Cerrato”, *Bulletin Hispanique*, 55, 1 (1953), pp. 79-87.
- Beuchot, M., *Derechos humanos. Historia y Filosofía*. México. Fontamara, 2008.
- Beuchot, M., *Filosofía y derechos humanos (Los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*. México. Siglo XXI, 2008.
- Bobbio, N., *El tiempo de los derechos*. Madrid. Editorial Sistema, 1991.
- Borges, P., “Evangelización y civilización en América”, en *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los indios*. Ed. L. Pereña y otros. Madrid. CSIC, 1986, pp. 227-62.
- Bretón Mora Hernández, C., “Los derechos humanos en Francisco de Vitoria”, *En-claves del Pensamiento*, VII, 14 (2013), pp. 35-62.
- Brufau Prats, J., “El derecho de libertad religiosa en Domingo de Soto”, *Persona y Derecho*, 26 (1992), pp. 51-69.
- Butterfield, H., *La interpretación Whig de la historia*. Ed. de R. Orsi. Madrid. Plaza y Valdés, 2013.
- Cañizares-Esguerra, J., *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid. Fundación Jorge Juan – Marcial Pons Historia, 2008.
- Cappelletti, Á. J., *Notas de filosofía griega*. Caracas. Universidad Simón Bolívar – ICIV, 1990, pp. 25-34.
- Casas, B. de las, *Obras Escogidas. V. Opúsculos, cartas y memoriales*. Ed. J. Pérez de Tudela. Madrid. Atlas, 1957.
- Cassirer, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires. Emecé, 1951.
- Castilla Urbano, F., “La consideración del pensamiento de Francisco de Vitoria por Bartolomé de las Casas”, en J. L. Caballero Bono, Coordinador, *Aspectos de la conquista y evangelización de América y Filipinas en los siglos XVI y XVII*. Salamanca. Publicaciones Universidad Pontificia, 2019, pp. 175-195.

- Castilla Urbano, F., “Los derechos humanos y el pensamiento de Francisco de Vitoria”, *Revista de Filosofía*, 36, 3 (2000), pp. 7-30.
- Castilla Urbano, F., “Otra cara de la dignidad humana en el pensamiento de Francisco de Vitoria”. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 75, 2 (2019), pp. 959-980.
- Castilla Urbano, F., ed., *Crónicas y testimonios hispanos en los actuales Estados Unidos (siglos XVI y XVII)*. Madrid. Catarata, 2023.
- Castro, D., *Another Face of Empire. Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Durham & London. Duke University Press, 2007.
- Cavallar, G., *Imperfect Cosmopolis. Studies in the History of International Legal Theory and Cosmopolitan Ideas*. Cardiff. University of Wales Press, 2011, pp. 17-38.
- Cavallar, G., *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality the Global Community and Political Justice since Vitoria*. Aldershot. Ashgate, 2002, pp. 75-119.
- Cervantes, F. *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona. Herder, 1996.
- García Bacca, J. D., *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*. México. FCE, 1980.
- García Moreno, F., “El concepto de dignidad como categoría existencial. Un recorrido del concepto a lo largo de la Historia de la Filosofía”, *El Búho. Revista Electrónica de la Sociedad Andaluza de Filosofía* 1 (2003), <http://www.aafi.es/elbuhu/buhu1/inicio.pdf>.
- Garzón Valdés, E., “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”, *Doxa*, 5 (1988), pp. 155-173.
- Garzón Valdés, E., “La polémica de la justificación ética de la conquista”, *Sistema*, 90 (1989), pp. 65-76.
- Gutiérrez, G., “¿Quién es el indio? La perspectiva teológica de Bartolomé de las Casas”, en AA.VV., *500 años de evangelización en América aportes para la reflexión*. Eds. Abya-Yala, 1989 (1987), pp. 105-122.
- Habermas, J., “La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44 (2010), pp. 105-121.
- Hernández, Bartolomé, Carta del 19.4.1572 a D. Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, [en J. de Acosta, *De procurando indorum salute. Pacificación y colonización*. Ed. L. Pereña y otros. Madrid. CSIC, 1984], pp. 642-653.
- Hernández, R., *Un español en la ONU. Francisco de Vitoria*. Madrid. BAC, 1977.

- Koskenniemi, M., “Foreword: history of human rights as political intervention in the present”, in P. Slotte and M. Halme-Tuomisaari, Ed., *Revisiting the origins of Human Rights*. Cambridge University Press, 2015, pp. IX-XVIII.
- Koskenniemi, M., “Vitoria and Us. Thoughts on Critical Histories of International Law”, *Journal of the Max Planck Institute for European Legal History. Zitiervorschlag: Rechtsgeschichte – Legal History*, 22 (2014), pp. 119-138.
- Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Madrid. FCE, 1993 (1979).
- Kristeller, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. México. FCE, 2016 (1964).
- J. Lalinde Abadía, “Una ideología para un sistema (La simbiosis histórica entre el iusnaturalismo castellano y la Monarquía Universal)”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 8 (1979), pp. 61-156
- Lisón Tolosana, C., “Antropología del extraño (El difícil encuentro hispano-chino en los Siglos de Oro)”. *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 6 (1990), pp. 143-175.
- Martínez Morán, N., “Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos”, [*Cuadernos salmantinos de filosofía*, 30 \(2003\)](#), pp. 491-520.
- Mignolo, W., *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán. Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2016.
- Moltmann, J., *La dignidad humana*. Salamanca. Sígueme, 1983.
- Ocaña García, M., *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*. Madrid. Edics. Pedagógicas, 1996.
- Otero Parga, M., “Reflexiones en torno a los derechos humanos en el Siglo de Oro español”, *Anuario de filosofía del derecho*, 17 (2000), pp. 463-480.
- Pagden, A., “Human Rights, Natural Rights, and Europe’s Imperial Legacy”, *Political Theory*, 31, 2 (2003), pp. 171-199.
- Page, C. A., “La evangelización jesuítica entre los chiriguano”, *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 17, 1-2 (2013), pp. 193-228.
- Peces-Barba, G., *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*. Ed. Mezquita. Madrid, 1982.
- Pele, A., “La dignidad humana: modelo contemporáneo y modelos tradicionales”, *Revista Brasileira de Direito* 11, 2 (2015), pp. 7-17.
- Pena González, M. A., “Derechos humanos en la Escuela de Salamanca”, en J.-R. Flecha Andrés, coord., *Los Derechos Humanos en Europa*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, pp. 51-78.

- Pereña Vicente, L., *Misión de España en América 1540-1560*. Madrid. CSIC, 1956.
- Pérez Vejo, T. y Yankelevich, P., coordinadores, *Raza y política en Hispanoamérica*. México. Bonilla Artigas Editores - Colmex, 2017.
- Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, J. M., “Cervantes y los juristas”, *Foro, Nueva época*, 2 (2005), pp. 47-130.
- Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, J. M., “La doctrina española de los derechos humanos. Primer borrador”, *Mar oceánica. Revista del humanismo español e iberoamericano*, 1 (1994), pp. 19-37.
- Pérez-Prendes, J. M., “Derechos y libertades en la Edad Media”, *Interpretatio*, X (2004), pp. 265-295. Publicado anteriormente en 2003.
- Pico de la Mirandola, G., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en P. Rodríguez Santidrián, ed., *Humanismo y Renacimiento*. Madrid. Alianza, 1986.
- Pino Díaz, F. del, coord., *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. Madrid. CSIC, 2002.
- Prieto López, L. J. y Cendejas Bueno, J. L., *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law, and Rights*. Leiden-Boston. Brill, 2023.
- Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, 1681. Edición facsímil coeditada por el CEPC y el BOE, 1998, 3 tomos.
- Rico, F., *El pequeño mundo del hombre*. Madrid. Alianza, 1988.
- Rico, F., *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid. Alianza, 1997.
- Rivera de Ventosa, E., “El hombre, imagen de Dios: de metáfora teológica a respaldo de los derechos humanos, según Francisco de Vitoria”, en A. Lobato Casado, *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.*, vol. 4, 1999, pp. 1909-1940 (1923-4).
- Rodríguez Santidrián, P., Presentación de G. Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, en *Humanismo y Renacimiento*. Madrid. Alianza, 1986.
- Sepúlveda, Juan Ginés de /Bartolomé de las Casas, *Apología*. Edición, de A. Losada. Madrid. Edit. Nacional, 1975.
- Soto, D. de, *De la justicia y del derecho*, ed. V. Diego Carro. Madrid. I.E.P., 1968.
- Soto, D. de, *Relecciones y opúsculos*. Ed. J. Brufau Prats. Salamanca. Editorial San Esteban, 1995.
- Subirats, E., *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid. Anaya-M. Muchnik, 1994.
- Todorov, T., *La conquista de América. El problema del otro*. México. Siglo XXI, 1998 (1982).

- Tossi, G., “A doutrina subjctwa dos direitos naturais e a questão indígena na Escuela de Salamanca e em Bartolomé de las Casas”, *Primer Simpósio Internacional sobre pensamiento iberoamericano*, Salamanca, 16 a 19 de octubre de 2002. Universidad Pontificia de Salamanca, 2003, pp. 577-587.
- Truyol y Serra, A., *Los derechos humanos*. Madrid. Tecnos, 1979 (1968).
- Villalobos, S., *La vida fronteriza en Chile*. Madrid. Mapfre, 1992.
- Vitoria, F. de, “Carta del maestro fray Francisco de Vitoria al padre fray Bernardino de Vique acerca de los esclavos con que trafican los portugueses, y sobre el proceder de los escribanos”, en V. Beltrán de Heredia, “Colección de dictámenes inéditos del maestro fray Francisco de Vitoria”, *La Ciencia Tomista*, XLIII, 128 (1931), pp. 169-180.
- Vitoria, F. de, *Relectio De indis o libertad de los indios*. Ed. L. Pereña. Madrid. CSIC, 1967.
- Vitoria, F. de, *Relectio de iure belli*. Edición. L. Pereña et alt. Madrid. CHP-CSIC, 1981.
- Vives, J. L., *Obras completas*. Edón. de L. Riber. Madrid. M. Aguilar, editor, 2 tomos, 1947-8.
- Wallerstein, I., *Universalismo europeo: el discurso del poder*. México. Siglo XXI, 2007.
- Zavala, J. M., *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago de Chile. Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2011.