

## FRANCISCO DE VITORIA, INTELLECTUAL (1)

POR

ALVARO D'ORS

Pido licencia, en este año en que, con motivo del centenario, parecen redoblarse los elogios al teólogo Francisco de Vitoria, para hacer unas consideraciones sobre su significación en la Historia del Pensamiento, y con un criterio que quizá difiere del tono general en que aquellos elogios se suelen presentar. Creo sinceramente que no debemos dejarnos llevar de un tópico más o menos oficial, en el que se descubren mezclados intereses no del todo claros. Por mi parte, no pido el aplauso a mis ideas, sino simplemente un poco de atención reflexiva.

Los tiempos que corrían eran tiempos difíciles. La paz con el francés no era más que una tregua. Había que sofocar, con mano dura, la populachera sublevación de Gante, y combatir con el turco hasta el final. La política exterior era complejísima, y además... las Indias, con sus gozos y dolores cotidianos; las recientes conquistas, sí, pero también las primeras noticias de luchas entre los mismos conquistadores. Aquí, los españoles, no nos queríamos ha-

---

(1) Conferencia pronunciada en la Universidad de Oviedo el 16 de septiembre de 1946.

cer cargo de esas enormes dificultades del Imperio: las Cortes de Toledo, un fracaso!... y aún venían cuentos de Salamanca, de si unos frailes de allá, desde la sosegada paz de su mundo universitario, se atrevían a disputar sobre la legitimidad de las nuevas conquistas. Del ajetreado despacho del César sale una carta para el Prior de San Esteban de Salamanca. El estilo es claro y autoritario, como es decente en la pluma de un Emperador: «...yo he sido informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que Nos tenemos a las Indias islas e tierra firme del mar océano y también de la fuerza y valor de las composiciones que con la autoridad de nuestro muy santo padre se han fecho y hacen en esos reinos, y porque tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría y sin primero nos avisar dello, más de ser muy perjudicial y escandaloso, podría traer grandes inconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede apostólica e vicario de Cristo e daño de nuestra corona real...»—y mandando que se le remitan todos aquellos escritos y cesen aquellas relecciones, termina diciendo—«de lo contrario, yo me tendré por muy deservido y lo mandaré proveer como la calidad del negocio lo requiere». La epístola es de 10 de Noviembre de 1539.

Muy distinto tono tenía otra carta escrita por un fraile de San Esteban, Fray Francisco de Vitoria, a otro fraile amigo, cuatro años antes. Hacía dos años que Pizarro se había apoderado ágilmente del Inca Atahualpa y sólo un año que éste había sido ejecutado arbitrariamente, por más que con el consentimiento del dominico Padre Valverde, amigo de Pizarro.

El acto osado había permitido la conquista de un enorme imperio con unas fuerzas ridículamente reducidas. Pero tales éxitos no interesaban al teólogo. Este veía las cosas desde otro punto de vista: «nunca Tabalipa»—escribe en esa carta de 1534—«nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra... Pero responden los defensores de los peruleros que los soldados no eran obligados

a examinar eso, sino seguir y hacer lo que mandaban los capitanes... Antes se seque la lengua y la mano que yo diga o escriba cosa tan inhumana y fuera de cristiandad (como afirmar la inocencia de esos peruleros)».

Por más que nos empeñemos—y el empeño no deja de ser noble y bien intencionado (1)—en paliar el contraste entre la figura de Carlos V y la de Francisco de Vitoria, siempre quedará en pie esa radical diferencia de actitudes, ya que no de actos, entre uno y otro. Vitoria no negó en bloque la legitimidad de las conquistas, contra lo que parecen insinuar los que tan morosamente se detienen en la consideración de los títulos ilegítimos que critica Vitoria y silencian, en cambio, toda su doctrina sobre los títulos legítimos; tampoco el Emperador prohibió en bloque las obras del dominico. Con todo, las visiones que uno y otro tenían de los nuevos acontecimientos eran profundamente antitéticas. La del hombre de acción cargado de responsabilidad ante la Historia, que no hace ascos de los manejos de sus agentes, si el conjunto de la obra es satisfactorio y provechoso para la política que defiende; la del intelectual cargado de responsabilidad ante las exigencias de la razón, que no tiene empacho en destruir el encanto del éxito más rotundo y del bienestar más asegurado, con tal de mantener firme un postulado de la inteligencia. Dos actitudes espirituales, pues, son las que se enfrentan en esta encrucijada que vamos a considerar.

Ya en 1538 las noticias llegadas de América, concretamente la de los sacrificios humanos en el Yucatán, habían dado pie al teólogo para una disertación extraordinaria—una relección—sobre la templanza, y ya entonces había prometido tratar más especialmente del derecho que los españoles tenían sobre las Indias. La prometida relección, la primera de *Indiis*, fué pronunciada, según pa-

---

(1) Véase: T. Andrés Marcos, *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana* (2.<sup>a</sup> ed., Salamanca, 1946).

rece (1), a principios de aquel mismo año en cuyas postrimerías había de protestar el César Carlos.

Gran expectación debía de haber al iniciar el famoso teólogo de San Esteban su reelección sobre un tema tan candente y delicado. «El motivo de esta disputación y reelección»—empezó diciendo—«es el descubrimiento de esos bárbaros del Nuevo Mundo, llamados vulgarmente indios, que, desconocidos antes en nuestras tierras, cayeron hace unos cuatro decenios (2) en poder de los españoles. La presente disertación, que a ellos se refiere, contendrá tres partes. En la primera se tratará de por qué derecho cayeron los bárbaros en poder de los españoles. En la segunda, qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en el orden temporal y político. En la tercera, qué potestad tienen aquéllos o la Iglesia en el orden espiritual y qué se refiere a la Religión». La verdad es que no todos estos puntos enunciados por Vitoria se desarrollan en el texto de la reelección tal y como se nos conserva, ni en la reelección siguiente, la famosa segunda *de Indiis*, que se refiere a cómo se debe declarar y llevar la guerra, es decir, al *ius belli*. Pero lo que en aquélla leemos es suficiente para el propósito que aquí nos interesa.

Vitoria trata en primer lugar de la necesidad que tienen los gobernantes de someterse, en los puntos ambiguos, al parecer de los teólogos; después, de cómo los indígenas eran legítimos dueños de sus haciendas; finalmente, de los títulos no-legítimos y de los títulos legítimos que pueden invocar los españoles para justificar la conquista del Mundo Nuevo.

Los españoles—sostiene Vitoria—no pueden invocar como títulos de su conquista ni una concesión imperial o pontificia, ni un derecho de ocupación, ni la misma resistencia de los Indios a reci-

---

(1) Me atengo para la cronología de las Relecciones a los resultados del P. Beltrán de Heredia.

(2) Traduzco así los «cuarenta años», por parecerme ser una determinación cronológica intencionadamente vaga.

bir la Fe cristiana, ni los pecados de aquéllos, ni un supuesto sometimiento voluntario, ni una concesión especial de Dios. Vitoria combate críticamente estos títulos no-legítimos y expone a continuación los que él estima como legítimos, a saber: en primer lugar y muy principalmente, el derecho a viajar y comerciar, el *ius peregrinandi*, como derivado del principio fundamental de la sociabilidad natural del hombre; en segundo lugar, el derecho a predicar libremente la Fe cristiana, en lo que sí debe atenderse, según Vitoria, a las posibles concesiones exclusivas del Papa; en tercer lugar, el derecho a impedir un regreso a la idolatría de gentes ya evangelizadas, siendo lícito incluso el mudar los gobiernos de esos pueblos para evitar daños de la Religión; igualmente, el derecho de apartarlos de las costumbres inhumanas; en su caso, el sometimiento libre y realmente voluntario a la corona de España; también, eventualmente, el deber de acudir en ayuda armada de grupos indígenas aliados contra los enemigos de éstos; y, como último título—aunque dudoso para Vitoria—, el derecho a intervenir en la administración de los bárbaros bajo la ficción de que carecen de pleno raciocinio y son por eso incapaces de gobernarse por sí solos.

No me propongo en este momento un análisis por lo menudo de cada uno de los argumentos y de cada una de las conclusiones del sabio dominico. Lo que ahora quisiera hacer resaltar es, como digo, el sentido de la actitud intelectual de nuestro teólogo ante este problema de los títulos legítimos.

Reducida la disertación de Vitoria a los términos más simples y significativos, podemos decir que Vitoria rechaza como títulos legítimos los de una concesión de la autoridad imperial o pontificia, y entroniza, en cambio, el principio del *ius peregrinandi*, es decir, el de la necesidad de garantizar la libertad de tráfico y de comercio por las Indias.



La potestad del Emperador sobre los Indios es negada sin va-

cilaciones. Tajantemente lo dice Vitoria: *Imperator non est dominus totius orbis*. «El Emperador no es dueño de todo el universo». He aquí una afirmación rotunda. Esto quería decir que Carlos V, como tal Emperador que era, no tenía ningún derecho sobre el Nuevo Mundo.

No nos interesan los argumentos en que tal afirmación se funda, sino la actitud mental del que los aduce y así piensa. Para Vitoria esa rotunda afirmación es posible porque para él el título del Emperador, el mismo Sacro Romano Imperio no tiene ya ninguna realidad; es un título vano, una pura antigualla honorífica. Es verdad que para él el Emperador está por encima de los príncipes inferiores, pero esa superioridad no se traduce ya en realidades políticas eficaces. Bien claro lo afirma Vitoria: los reyes pueden declarar la guerra incluso sin autorización del Emperador. Afirmar ese derecho en los príncipes nacionales equivale a negar de un sólo golpe la soberanía real del Emperador, es reducir la institución misma a una fórmula rutinaria vacía de sentido. Porque el Emperador o es un *dominus orbis*, o no es nada; negar su soberanía universal es negar su esencia, su razón de existencia. Al afirmar el principio de la soberanía independiente del *regnum*, la idea del Imperio es automáticamente aniquilada. El mito clásico del Imperio universal es substituído entonces por el mito revolucionario de la soberanía de las naciones.

No era extraño que un español hablase así, pues la verdad sea dicha, los españoles jamás sintieron el mito del Imperio universal (1). España, que dió los mejores emperadores al mundo romano, no concibió jamás la supervivencia ni la necesidad de conservar la fórmula del Imperio. No es ya un San Isidoro, quien, al pisar el *Romanus*, es decir, el bizantino, nuestra costa levantina, protesta airado contra la intrusión, porque el sentimiento de separatismo nacional está ya en él, sino la indiferencia de León y de

---

(1) El mismo P. Andrés Marcos reconoce la impopularidad de ese título que Vitoria combate (op. cit. pág. 16).

Castilla, cogollo de nuestra nacionalidad, cuando el rey Sabio pugna por ceñir la corona imperial sobre sus sienes, o también la franca hostilidad contra el mismo César Carlos cuando la Dieta le elige Emperador en 1519.

Pero esa misma resistencia de España a la idea del Imperio se expresa muy claramente en otra actitud tan constante como significativa: en la resistencia ante el Derecho común. Pues el Derecho común es precisamente la forma de unidad jurídica en que se apoyaba la unidad política del Imperio; el Derecho común era el Derecho romano del Nuevo Imperio, del Sacro Romano Imperio. Y esto de que todo el Imperio viviese un mismo Derecho, eso nunca fué del gusto del español. Por eso España, en realidad, no ha tenido Derecho común; por eso los legistas que venían de Bolonia se vieron en España rodeados siempre de una fama impopular. Con la misma repugnancia veía el español la idea del Imperio universal.

Esa actitud antimperial del más genuino español ha pervivido después en la forma de su proverbial antieuropeísmo, pues, al fin de cuentas, Europa no es más que la fórmula moderna, impuesta por la Reforma y la destrucción de la unidad religiosa, que ha suplantado a la vieja fórmula del Imperio. A España, la menos europea de todas las naciones de Europa, un misterioso destino la ha arrastrado a mirar hacia al Atlántico de espaldas a Europa. Ni el menor interés por los problemas europeos la ha sacudido, ni la menor simpatía. España está ligada a Roma por una razón de fidelidad religiosa imperturbable; por el brillo de un luminoso París, la sociedad española de ciertos momentos de decadencia ha podido sentir un especial atractivo; también, muy accidentalmente, el estupor de la admiración por el fuerte ha podido invadir al español ante el éxito de alguna potencia europea, pero la verdad sea dicha, España nunca se ha sentido auténticamente europea. Sus simpatías, sus anhelos, se han dirigido hacia las Américas.

Esa simpatía por las Américas no es un mero tópico retórico, ni una simple frase socorrida de los diplomáticos, sino que corres-

ponde a una realidad, pues no sólo son aquellas tierras, para el español, tierras «donde uno se entiende» por ser en gran parte hermanas de cultura; hay algo más: hay una impresionante pervivencia, que se transforma con el tiempo sin perder nunca su fuerza ni su más profundo sentido, del viejo mito geográfico de El Dorado. «Tener un tío en América»... «valer un Potosí»... «ser esto Jauja»... «venir un barco de la Habana»... incluso «ser un millonario de Nueva York»... He ahí, a modo de muestra nada más, una serie de expresiones que nos revelan cuán hondamente pervive en el alma popular el mito de que toda opulencia viene de las Américas, de que es allí, desde luego, donde hay que buscar los ansiados tesoros de El Dorado. Nuevo mito del vellochino de oro que nos ha hecho vivir de cara a América no menos que el mundo de los Argonautas, sugestionado por aquél, hubo de vivir cara al Oriente. También hoy, cuando Europa sufre la crisis quizá más intensa y grave de su larga historia, la atención del español se vuelve imperturbable hacia las Américas, hacia esa indefinida región de El Dorado, de donde cabe esperar confusamente lo que la cruda realidad del cada día nos viene negando.

Al afirmar Vitoria que el Emperador no es un *dominus Orbis* no hace más que señalar uno de tantos momentos de protesta, de repugnancia del eterno español ante la idea del Imperio. Eso, en pleno apogeo político de España, cuando se da la felicísima coincidencia de que el Rey de España es precisamente el Emperador titular y en sus monedas campea la pomposa leyenda *Carolus semper Augustus, orbis dominus*.



No menor significación tiene la actitud de Vitoria al negar que una concesión pontificia sea un justo título de ocupación y de conquista, porque ese era precisamente el título que se solía invocar, así, por ejemplo, por teólogos como Fray Matías de Paz o Juan López de Palacios Rubios, a los que Fernando el Católico había encargado de examinar la cuestión y muy principalmente por

Ginés de Sepúlveda. Contra esta tradición (1), afirma también Vitoria: *Papa non est dominus in toto orbe*. «El Papa no es dueño en todo el orbe». Ni siquiera le reconoce una potestad espiritual para cuya garantía pudiera recabar un poder temporal indirecto, ordenado a lo espiritual, como se suele concebir el poder temporal del Papa. Los infieles, según Vitoria, no entran dentro de la jurisdicción pontificia, y para tal afirmación se apoya casi exclusivamente en las palabras de San Pablo, en la primera a los Corintios, capítulo 5, al decir: «¿Por qué voy a juzgar a los que están fuera?». *Quid ad me de his qui foris sunt iudicare?*

Tampoco queremos seguir aquí la argumentación de Vitoria, sino reflexionar tan sólo sobre el pathos intelectual que inspira todas estas actitudes.

Al negar la jurisdicción espiritual y universal del Papa, Vitoria viene a cambiar las ideas vigentes sobre la autoridad pontificia. El papel que el Papa venía teniendo de tutor del orbe, que le facultaba incluso, como el mismo Vitoria reconoce había ocurrido, para deponer a reyes y constituir otros nuevos, quedaba, con estas restricciones vitorianas, gravemente debilitado. En efecto, el derecho de evangelizar presupone una potestad espiritual expansiva, que se demuestra patentemente en el hecho de que, una vez evangelizado el nuevo pueblo, cae desde luego en la órbita de la jurisdicción papal. El mismo Vitoria admitía el derecho de predicar y de hacer la guerra a quien se opone a la evangelización, y la posibilidad—esto es muy importante y viene a quedar en contradicción con el resto de la doctrina vitoriana—de que el Papa conceda el derecho de evangelizar a unos determinados cristianos con exclusión de los demás. Al negar Vitoria la potestad universal del Papa, este derecho de evangelizar quedaba en cierto modo descentralizado. Cualquier cristiano, incluso rebelde al Papa, podía asumir aquella misión, y el monopolio concedido

---

(1) El P. Andrés Marcos también reconoce que ese era el título que se solía aducir (loc. cit.)

por el Papa a unos cristianos determinados resultaba entonces sumamente discutible. Si Vitoria no llega a tales consecuencias, ello se debe a que hay en él mucho todavía del sano catolicismo medieval... pero no iba a faltar quien, siguiendo el camino abierto, llegara sin reparos a aquellos consecuentes resultados. Quizá no sin razón quiso Sixto V prohibir las obras de nuestro teólogo...

Esta actitud de Vitoria no correspondía aquí a un sentimiento auténtico del español, sino a un giro muy característico del pensamiento de la época, principalmente de la época que le sigue, por lo que podemos decir que Vitoria es un precursor. Esa tendencia es la conocida tendencia a huír de las zonas que podríamos decir polémicas para conseguir el criterio neutral en que poder especular más holgadamente. Estamos en el llamado giro de neutralización (1). Vitoria huye inconscientemente del argumento de la autoridad pontificia, porque ese era un punto polémico e hiriente en un clima intelectual en que se está imponiendo la Protesta anti-papista, y busca un principio neutral que pueda ser aceptado por pura razón, un criterio limpio de confesionalismo, y lo halla precisamente en ese carácter sociable de todo hombre, por hereje que sea. En virtud de ese principio tan neutral, tan limpio de todo dogmatismo confesional, se afirma el deber que tienen todos los hombres de admitir en su territorio a otros hombres que quieran comerciar libremente. Si tal *ius peregrinandi*—sostiene Vitoria—es perturbado o impedido por la fuerza, surge entonces la causa justa de hacer la guerra. En esa zona de pensamiento puramente racional, asépticamente neutro, todos tenían que estar de acuerdo. Realmente, era ese un hallazgo feliz. Vitoria pasaba así de los viejos criterios carismáticos, que sólo entre católicos podían ser aceptados, a ese nuevo criterio racional, que podía ser comprendido y admitido universalmente. Como dice un escritor dominico de nuestros días (2), Vitoria considera que la «idea de cristiandad no

---

(1) Carl. Schmitt, *Die europäische Kultur im Zwischenstadium der Neutralisierung*. (Conferencia en Barcelona), en *Europäische Revue*, 5, pág. 517, sgs.

(2) P. Ignacio G. Menéndez-Reigada O. P., en *Ciencia Tomista* 66 (1944) 14.

tiene efectividad ni universalidad bastante para adunar a toda la humanidad»..., que «el título de cristiandad no era suficiente para someter a los indios o cualquiera otros infieles, porque es de un orden religioso y sobrenatural, que no puede imponerse a la fuerza». En realidad, hay que comprender que el valor de persuasión en un título de conquista no se refiere tanto al pueblo indígena que la padece cuanto a los otros pueblos civilizados que contemplan el hecho de la conquista; por lo tanto, no se trataba de convencer a los indios cuanto a los europeos. Ahora bien: Europa—la Europa erasmista de la época—empezaba a apetecer más las ideas racionales que las ideas teológicas, y de ahí que el pensamiento de Vitoria fuera, en aquel momento, tan bien acogido. La clave del éxito de la doctrina vitoriana estriba precisamente en haber sabido substituir una antigua concepción teológica del orden universal por una noción puramente racional, absolutamente neutra.

Todo el pensamiento del Derecho de gentes de la Edad Media se funda en la idea de que existe una comunidad cristiana, y que esta comunidad debe obediencia al Papa. El Derecho Internacional moderno, del que se puede considerar fundador a Vitoria, se funda en la idea de que todos los hombres pertenecen a una comunidad humana universal. Así, pues, Vitoria liquida el orden de ideas que prevalecía en la Edad Media, y abre la puerta a las ideas que han de prevalecer en la Edad Moderna: liquida, en el campo del Derecho de gentes, la concepción teológica, para dar paso a una concepción racionalista.

Contra la afirmación de que la idea de la comunidad cristiana es básica para todo el pensamiento medieval no se pueden aducir algunos documentos aislados, relativos a tratados de un Papa con algún príncipe infiel, en los que, al no poderse invocar la pertenencia a la comunidad cristiana, se afirma la validez de los vínculos de sociedad trabados por los pactos entre soberanos. Esos casos son excepcionales y no significan absolutamente nada frente a toda la vida y la teoría del Derecho de gentes, establecida entre príncipes

cristianos y fundada por ello en la idea fundamental de la comunidad cristiana.

Esa destrucción de la idea de la comunidad cristiana había de tener un desarrollo que Vitoria no podía presentir. La ruina del pensamiento medieval no podía dejar de tener consecuencias trágicas.

A este respecto, es sumamente interesante el observar cómo el pensamiento heterodoxo moderno no ha dudado en rendir homenaje a la figura de nuestro dominico de Salamanca; precisamente porque ve en Vitoria el precursor intelectual de la ruina de un orden de ideas dogmático y católico; porque con la conquista de aquel terreno neutral la teología perdió su voz en el campo de las discusiones internacionales; porque con aquel giro el Papa perdía su preponderancia en la tutela de los asuntos de la paz y de la guerra. El decir ahora que la clave de ese éxito está en que Vitoria combatió el nominalismo (1) me parece que es no querer comprender el problema en toda su crudeza. Por mi parte, creo que no merece ser conservado en su candorosa ingenuidad, el maridaje establecido entre católicos y heterodoxos para hacer coro unánime a la doctrina de «nuestro Vitoria», del consabido «fundador del Derecho internacional».

¡Con qué gozo comentará, por ejemplo, un pulido socialista, presidente de Ateneo madrileño en 1935 (2), el que se dé en Vitoria lo que aquél llama el sentido religioso de la Humanidad por encima de las estrecheces dogmáticas, o también la afirmación de una «catolicidad» por encima de la Iglesia Católica, o también la superación de las dos nociones supremas de la sociedad política internacional: Emperador y Papa! ¡Con qué complacencia se repetirá sin reservas, en el ambiente ambiguo del internacionalismo anti-católico, que nuestro buen dominico fué el «padre del Dere-

---

(1) Vid. P. Arturo Alonso, en *Ciencia Tomista*, 1946, 360.

(2) F. de los Ríos, *La «Comunidad» Internacional y la Sociedad de las Naciones* (Discurso inaugural en el «Ateneo de Madrid» el 19 de noviembre de 1935).

cho Internacional»! ¿Cómo se puede explicar esta simpatía que sienten los heterodoxos de hoy por las doctrinas de Vitoria, si no admitimos que alaban a Vitoria por haber sido el precursor involuntario del pensamiento moderno racionalista y anti-católico?

Por lo demás, el título de fundador del Derecho Internacional, a la vista de las aberraciones monstruosas de las relaciones internacionales de hoy no creo que suponga un gran honor. No han faltado escritores que se han esforzado por separar a Vitoria de las deformaciones actuales del Derecho Internacional. Se ha dicho, por ejemplo, hace poco: El Renacimiento y la Reforma deshicieron (la comunidad cristiana medieval) sin acertar a crear otra, y tratando de substituir su vacío con la teoría mecánica del equilibrio político, en vez de continuar el derrotero trazado por Vitoria, que hoy atrae universal admiración» (1). Este tipo de ideas se repiten hoy casi unánimemente. Pero debemos observar que no se tiene en cuenta ahí que precisamente ese deshacer la comunidad cristiana medieval entra dentro de las doctrinas de Vitoria. Por lo tanto, las modernas aberraciones del Derecho Internacional se relacionan sin solución de continuidad con el gran hallazgo del dominico español. No que Vitoria sea su causante, sino que se producen dentro del orden internacional fundado exclusivamente sobre los criterios racionales que Vitoria propugna.

Pero consideremos ahora algunas consecuencias más inmediatas de las doctrinas de Vitoria.



Al fundar Vitoria la legitimidad de la conquista española en un principio tan racional y neutro como es el del *ius peregrinandi*, resultaba difícil el decir por qué los españoles y los portugueses habían

---

(1) Reseña de la conferencia de Yanguas Messía sobre «La organización internacional», en el *Faro de Vigo* de 22 de agosto de 1945. Qué entronque tengan los errores de la vida internacional moderna con el nominalismo (P. Arturo Alonso, loc. cit.) es cosa que no acierto a ver...

de ser los únicos en poder ocupar las nuevas tierras. ¿Por qué íbamos a excluir del *ius peregrinandi* a los otros pueblos? El razonamiento se expuso muy claramente en el libro de Silberrand sobre «el derecho de los europeos a las regiones de los indios». Era inevitable que pronto se impusiera contra nuestro monopolio el criterio racional de que también otros pueblos pudieran explotar aquellas tierras y pudieran hacer la guerra para proteger la libertad de comercio. La confirmación práctica de esa consecuencia lógica no se hizo esperar muchos años. La piratería francesa y sobre todo la inglesa, con la complicidad de la nobleza y de la misma reina Isabel de Inglaterra, empezó a concurrir con el comercio hispánico, porque también ella, después de todo, podía invocar su *ius peregrinandi*. Holandeses e ingleses invocarían ese derecho de libertad de tráfico para apoderarse ellos también de ricas porciones de América, sin obstáculo para que los ingleses, una vez conseguido el dominio del mar, se declaren partidarios de la no-libertad de los mares. Pero, en fin, esa historia de piratas es de todos conocida.

Inconscientemente, en los inicios de todo ese triste giro de nuestra historia, se coloca la figura de aquel sabio teólogo de Salamanca, de aquel intelectual de juicio claro, cuyas disertaciones escandalizaban, quizá con razón, al César Carlos.



El *ius peregrinandi*, por tanto, no podía ser exclusivo de los españoles. No cabía, en este sentido, fundamentar un monopolio frente a los otros pueblos. Es más, si los bárbaros de las Américas hubiesen querido venir a colonizar a los europeos, quizá hubiese sido difícil rechazarles con argumentos lógicos sacados de ese principio. ¿Qué razones hubiese aducido en la hora presente Fray Francisco de Vitoria en el caso de que los poderosos sucesores de aquellos pobres bárbaros de las Américas pretendiesen invocar el *ius peregrinandi* para colonizar Europa?

Como resultaba evidente que el *ius peregrinandi* por sí sólo no

bastaba para justificar la conquista del Nuevo Continente, Vitoria procuró reforzar ese argumento con la colación de otros títulos legítimos, especialmente con el derecho de evangelizar y la facultad del Papa de conceder ese derecho exclusivamente a un pueblo y no a otro. Pero esta fundamentación secundaria suponía unos presupuestos teológicos que ya no eran universalmente reconocidos y por eso no podía tener aceptación, una vez que ya se había conseguido romper con los viejos principios carismáticos y se había dado paso a una argumentación puramente racional, sin dogmatismos. No existía la antigua unidad en el sometimiento a la silla de San Pedro, y tales criterios teológicos no podían hacer ya ninguna impresión. Es más: la misma afirmación del derecho de evangelizar iba a ser aprovechada por las sectas reformistas, especialmente por Coligny, quien puso un especial interés en introducir lo antes posible en las nuevas tierras de evangelización la semilla de la Protesta: también ellos tenían derecho a evangelizar.

Vitoria no pudo soñar que su doctrina alcanzase tales aplicaciones, porque Vitoria, cara al Atlántico, no se daba cuenta de que la comunidad católica real se estaba resquebrajando. Sus afirmaciones anti-reformistas no podían compensar de ningún modo la brecha abierta en la tradición católica con su hallazgo del terreno neutral, de pura razón, limpio de dogmatismos. El principio de libertad de conciencia, el principio de que cada pueblo puede tener su religión—el *eius regio eius religio*,—había de imponerse, poco después, en aquella funesta dieta de Augsburgo en 1555.

No quiero decir de ningún modo que Vitoria tuviese el menor contacto con la herejía reformista. Vitoria estuvo siempre dentro de la ortodoxia y valientemente se declaró contra las posiciones heréticas de Lutero. Pero su disposición de ánimo, su actitud intelectual, su hallazgo del terreno neutral frente a la tradición dogmática y carismática, le delatan como hijo de su generación, de esa generación especialmente preparada para la revolución de ideas políticas que acarrea la Reforma protestante. Cuando la Iglesia Católica adopta una nueva táctica combativa frente a la herejía,

es decir, en el glorioso momento de Trento, Fray Francisco está ya demasiado achacoso para poder asistir.



Pero hay más. Es un hecho conocido que Grocio sigue en muchos puntos la doctrina de Vitoria. Cuando examinamos esos contactos entre los dos pensadores desde el punto de vista que venimos exponiendo, aquéllos se iluminan de una luz tan diáfana como trágica.

El título del Emperador que Vitoria discutía es ya para Grocio un «título estulto». El principio de la soberanía independiente de cada estado frente al poder imperial Vitoria lo formula de la siguiente manera: «El estado es una comunidad perfecta, es decir, que no pertenece a otro estado, y tiene leyes propias, un consejo propio y unos magistrados propios, como el reino de Castilla y Aragón, el Principado de Venecia y otros semejantes». La moderna teoría de la soberanía nacional está ya allí, aunque desvanecida por la relatividad de los ejemplos históricos, que demuestran, por lo demás, cuán endeble es toda esa teoría. Ese principio será llevado a sus últimas consecuencias por Grocio y por Bodino. Era natural: una vez rota la unidad del Imperio, forzosamente había de surgir el separatismo nacionalista, y sólo en ese nuevo ambiente histórico podía concebirse un Derecho interestatal, sin jerarquía superior. La expresión más clara de esa soberanía residía entonces en cada jefe de estado, sin intervención del Emperador. No otra cosa dice Grocio al afirmar que la *potestas bellandi* reside en cada estado particular.

Pero al afirmar tan decididamente el principio de la soberanía del estado, la mente humana en vano había de buscar un fundamento suficiente para ese Derecho interestatal. Algunos sectores de la inteligencia de nuestros días parecen darse clara cuenta de esa imposibilidad al afirmar como única solución para el presente caos la desaparición de las soberanías nacionales.

En la época de Vitoria todavía podía creerse que las normas

del derecho de guerra debían fundarse en la misma comunidad cristiana de los pueblos civilizados, pero al traducirse esa realidad al terreno neutral de la comunidad humana, sin cualificación de carácter religioso, venía a caer automáticamente la base en que podía apoyarse eficazmente aquel conjunto de normas interestatales, porque todo sistema de normas jurídicas resulta inane si no puede apoyarse sobre una comunidad de sentimientos, de creencias y aun de jerarquía religiosa. Y tal comunidad de Fe se perdió precisamente entonces.

Ese giro hacia el laicismo de Europa, consecuencia de la destrucción de la unidad católica, se puede observar también en la interpretación que se da al pensamiento de Vitoria. La afirmación que éste hacía de que la diversidad de religión no puede considerarse justa causa de guerra había de ser acogida con júbilo por los intelectuales modernos de su época. Grocio cita ahí expresamente a Vitoria (cosa que no hizo con toda la frecuencia que debiera), como para garantizarse el sometimiento del pensamiento católico. Y cuando Vitoria dice que debe presumirse son inocentes de la guerra «el clérigo y el religioso», pudiéndose decir lo mismo de los campesinos pacíficos, otro seguidor de nuestro teólogo, Gentili, recogiendo esa misma teoría, dice que, en caso de guerra, merecen un patrocinio especial la «inocente y tranquila *rusticitas*» y también los «hombres religiosos, varones de paz y extraños a las armas». Es decir, lo que para Vitoria era todavía algo concreto, el clérigo y el religioso, queda diluído en la mentalidad más neutralizada del herético Gentili como un caso de *rusticitas*. Si en el pensamiento de Vitoria los rústicos podían ser equiparados por su vida tranquila al clero secular o regular, ahora son los «hombres religiosos»—así vagamente—los que pueden ser estimados como inocentes a título de pacíficos rústicos. El proceso de neutralización aparece claramente en esa pequeña diferencia entre Vitoria y Gentili, pero no olvidemos que éste seguía muy de cerca el pensamiento de nuestro Fray Francisco.

Otro vestigio de la doctrina política de Vitoria podemos rastrear también en la génesis del principio de la soberanía popular. Es interesante comparar Vitoria con Grocio, para advertir el giro que inmediatamente toman sus posiciones. Vitoria creía que la causa material en la que reside el poder político, por Derecho natural y divino es el mismo Estado, *ipsa respublica*, por lo tanto, la atribución del poder a una determinada persona tenía que depender de la voluntad de la comunidad estatal: *Quaelibet enim Respublica potest sibi constituere dominum*. Esto quiere decir que, como los componentes de esa comunidad estatal no siempre han de estar de acuerdo, sea la mayoría la que determine, contra la voluntad de los demás, quién debe reinar. *Maior pars Reipublicae Regem supra Rempublicam constituens potest, aliis invitis*. Se trata, por tanto, de una cuestión sobre la elección de Rey. Pero veamos a Grocio. Aquí el razonamiento se ha simplificado de una manera descarada: *Populus eligere potest qualem vult gubernationis formam*, «El pueblo puede elegir la forma de gobierno que le plazca». Estamos ya en el camino de la democracia. El principio de Vitoria, inocente en él, ha tomado ya aquí un sesgo francamente revolucionario. Así como cada uno es dueño de sí mismo—se dice ahora—, así también la cosa común, el Estado, no puede ser sino el dominio de todos. De este modo, Vitoria se halla inconscientemente ligado a las doctrinas de la democracia.



Destrucción de la unidad del Imperio y creación de un conjunto mosaico de estados soberanos; implantación del dogma de la soberanía popular; entronización del principio de la libertad de conciencia, del *eius regio eius religio*... Todos estos fenómenos que contribuyeron a la ruina de la clara estructura política de la Edad Media, que significan el paso de una época teológica a una época racionalista, conservan trazos del pensamiento precursor de nuestro Vitoria. Teólogo todavía, Vitoria tiende sin querer a la liquidación del mundo teológico, es un intelectual a la moderna... Un

progreso, desde luego, pero un progreso con todas sus consecuencias.

Aunque educado en la ilustración europea del Renacimiento y siempre en relación con ella, Vitoria vivió como español castizo que era, de cara a las Américas, preocupado por las cosas de allá. En un momento en que ya Carlos V comprendía que nada se podía conseguir de los reformistas por vías de tolerancia, el fraile de San Esteban decía y repetía que a un infiel no se le puede castigar ni imponer la religión a la fuerza: que las guerras de religión no eran guerras justas. Que no había que vencer, sino que convencer.

«Vencer, convencer...» Cuatro siglos más tarde, cuando lo más sano del pueblo español se debatía en heroica guerra por defender la Religión, la voz de otro intelectual, no ya fraile, sino laico, no ya amante de las conclusiones escolásticas, sino de las paradojas angustiosas y brillantes, había de repetir en el noble Paraninfo de aquella misma universidad salmantina: «¡Pueden vencer, pero no convencer!». También allí el ex-abrupto irracional de un heroico soldado que podía ser digno sucesor de los Pizarros y de toda aquella magnífica casta de los que Vitoria llamaba «peruleros», protestaba con una rebeldía llena de sentido.

Eterna historia ésta de la Inteligencia que se devora a sí misma y de la fuerza instintiva que un acierto irracional conduce; chocarán una y otra vez, porque lo que lleva a la vida por la senda de su historia no es la lucidez de un juicio humano, sino un oculto designio providencial que viene del misterio y va al misterio.