

Actualidad de un filósofo del siglo XVI: Francisco de Vitoria¹

Marcelino OCAÑA GARCÍA
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Francisco de Vitoria, no por su catalogación como teólogo, deja de ser auténtico filósofo; no por haber vivido en el siglo XVI, se encuentra desvinculado de la temática más candente de nuestra actualidad; no por vestir unos hábitos religiosos y vivir enmarcado en un régimen imperialista e inquisitorial, se encontró maniatado o coaccionado en sus ideas y pensamiento. En algunos puntos se encontró, incluso, más avanzado que nosotros mismos. Y, en todo caso, como asegura James Brown Scott, «la escuela moderna del Derecho Internacional surgió a la vida» gracias a que hubo un «primero que expuso los principios que deberían regir»; y ése no es otro que *Francisco de Vitoria*.

ABSTRACT: Francisco de Vitoria, in spite of being a theologian, is also an excellent philosopher. Although he lived in the 16th century, the topics he writes about are still relevant. Even though he was a priest and lived under an imperialist and inquisitorial regime, he didn't share those ideals. On some topics he was even more advanced than we are today. In any case as James Brown Scott says, "the modern school of international law came into being because there was somebody who determined the guidelines". And this was *Francisco de Vitoria*.

INTRODUCCIÓN

Presuponiendo las líneas fundamentales del pensamiento vitoriano con respecto a su doctrina socio-política, se aspira simplemente a presentar a Vitoria como un pensador de máxima actualidad e interés. Para ello basta constatar cómo su persona y su obra va siendo cada día más conocida y más estudiada, a raíz de haberlo redescubierto hace algo más de un siglo, tras casi doscientos años de olvido imperdonable.

¹ Los textos de Vitoria se citarán, —si bien aludiendo a la correspondiente «relección»—, por la recopilación de Urdáñez, T.: *Obras de Francisco de Vitoria*. B.A.C., 1960.

Tres partes. En la primera, nos ocupamos de la persona: Francisco de Vitoria es filósofo, filósofo de actualidad, inevitable punto de referencia en los estudios más recientes del derecho internacional moderno. La segunda atiende a su temática: el conjunto de los temas elegidos por él en su momento, siguen siendo los grandes problemas de la sociedad actual. En la tercera aludiremos a su pensar utópico: ramillete de ideas que, bien en el momento de formularlas —o, al menos, insinuarlas—, bien, incluso en la actualidad, continúan siendo una meta a conseguir, o un sueño del que aún no queremos despertar.

SU ACTUALIDAD «COMO FILÓSOFO»

Hace ahora algo más de un siglo tuvo lugar, en nuestro país, una agria y prolongada polémica².

De un lado, Gumersindo Laverde y su amigo, discípulo y paisano, Marcelino Menéndez y Pelayo, se esforzaron por sacar de los últimos rincones polvorientos de las bibliotecas, los valores del «vivismo», el «senequismo», el «suarismo» o el «lulismo», y poner de relieve figuras como las de Vives, Vitoria o Molina, intentando hacer ver la existencia de una auténtica filosofía española.

De otro, Gumersindo de Azcárate, Manuel de la Revilla, José del Pe-rojo y otros muchos, asegurando que «salvo los que siguieron las corrientes escolásticas, ninguno logró formar escuela, siendo por tanto un mito la llamada filosofía española». En España, según esta segunda tesis, hay literatos, teólogos y místicos, pero no científicos ni filósofos.

No es del momento entrar en el debate. Tal vez todo se reduzca a decir qué entienda cada cual por filosofía. Puede que sea cierto lo dice Llorens y Barba, al asegurar que «el espíritu nacional ha producido en España humanistas, escritores ascéticos y poetas, pero no filósofos». Puede, tal vez, que no sea menos cierta la expresión de Ganivet cuando, al referirse a la filosofía española, dice que es una «filosofía que está inscrita en el pueblo, archivo y depósito de los sentimientos inexplicables, profundos de un país (...), filosofía que se expresa, no por conceptos ni por sistemas, sino por gritos del alma, por explosiones espontáneas de imágenes, de sentimientos y de ideas»³. También Unamuno parece adoptar una actitud semejante cuando afirma «que nuestra filosofía está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística sobre todo, y no en sistemas filosóficos»⁴.

² Los detalles y documentos de dicha polémica pueden verse en *La Ciencia Española*. C.S.I.C. (3 vols.). Los textos más representativos están recogidos por GARCÍA CAMARERO en *La polémica de la ciencia española*. Alianza. Madrid, 1970.

³ ENCINAS, J. DE: *El concepto de España en Angel Ganivet*. Crisis, 3, 1956.

⁴ *Del Sentimiento trágico de la vida*, Colecc. Austral. Madrid, 1976, pág. 256.

En cualquier caso, junto a la actitud enfrentada sobre si hubo o no una «filosofía española», en lo que todos estuvieron siempre de acuerdo fue en aceptar, bien que hubo una «filosofía en España», al menos hasta que apareció la Inquisición, bien, cuando menos, que existieron algunos «filósofos españoles». He aquí las propias palabras de Dn. Manuel de la Revilla:

«Cuando hemos dicho que la filosofía española es un mito no hemos querido decir que no hay filósofos españoles (...): una cosa es que haya filósofos y otra que haya filosofía (...); no basta que haya filósofos, músicos o pintores en un país para que pueda decirse que hay en él una filosofía, una música y una pintura nacionales»⁵. (Los subrayados son míos).

Sería suficiente para nosotros, de momento, si entre esos filósofos tuviera cabida el que ahora nos ocupa, Francisco de Vitoria. Sin embargo, un segundo problema nos acecha, dado que nos encontramos con que, inevitablemente, la filosofía que vamos a presentar, se encuentra envuelta en hábitos religiosos y fluyen de la pluma de un teólogo, por lo que tal vez, ni la persona ni su correspondiente doctrina, puedan ser etiquetadas con el adjetivo de «filósofos», o, incluso, que alguien pueda permitirse el desprecio previo, considerando sus teorías carentes de interés o actualidad, ahogadas por el humo del incienso, asfixiadas por los corsés del dogma, ridiculizadas por vestiduras arcaicas de formas escolásticas, ya trasnochadas.

Oigamos a un autor reciente:

«Se ha afirmado frecuentemente que Vitoria era un teólogo; con muy escasas excepciones, ésta es la imagen del maestro burgalés que nos ofrecen los escritos de sus antiguos estudiosos: Getino, Beltrán de Heredia, Carro, Urdániz, pero también la defendida por autores más recientes (...); para ellos, Vitoria es un teólogo en el sentido actual de la palabra. El tipo de saber donde debe encuadrarse su obra es la disciplina que actualmente conocemos como teología, y su papel respondería perfectamente al ejercido en la sociedad de nuestros días por cualquier teólogo»⁶.

Es evidente que Vitoria era un teólogo, teólogo «de profesión, de oficio». Pero es evidente, así mismo, que dicha profesión era, por un lado tan amplia que no había prácticamente saber alguno o dedicación humana que escapara a su preocupación, y, por otro, tan restringido y especializado, que eran muy contados los que podían en verdad ser considerados auténticos profesionales de la teología. He aquí sus propias palabras, cuyo sentido comparte plenamente Castilla Urbano, y que también él reproduce:

⁵ *La Ciencia Española*, o.c., I, pág. 195.

⁶ CASTILLA URBANO, F.: *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Anthropos, 1992, pág. 35.

«El oficio y profesión de teólogo es tan amplio, que ningún argumento, ninguna discusión, ningún tema pueden considerarse ajenos a tal profesión e institución (...). Por lo que no debe resultar extraño que en tan compleja ocupación no se encuentren demasiados especialistas»⁷.

Tenemos, por tanto, que ya el mismo Vitoria da al término «profesión de teólogo» un matiz y un alcance en nada diferente de lo que pueda ocupar la actividad de un auténtico filósofo; filósofo que, en definitiva, viene a ser «*aquél que nada humano considera ajeno a su filosofar*»⁸, y que, con otras palabras, es lo que el mismo Castilla Urbano considera característica fundamental de los teólogos del tiempo de Vitoria: «*de ahí que intentara hacer de la teología una disciplina a la que nada humano le fuera ajeno*»⁹.

El problema, creo yo, que asalta al citado autor, es el pensar que se pueda confundir a Vitoria con un «teólogo en el sentido actual de la palabra», con lo que se ocultaría una «total contradicción con el espíritu de la obra vitoriana»; que se pueda llegar a una «identificación del pasado de acuerdo con los moldes del siglo XX», con lo que se «manipularía la historia» y nos enfrentaríamos al estudio, no del auténtico Vitoria, sino del «espectro» fabricado a partir de tales falseadas premisas.

Está clara la sana intención y el peligro apuntado. Sin embargo, tal vez no podamos estar tan seguros de que «los moldes actuales» en que se vacía la figura del teólogo, se identifique con la persona «separada del conocimiento filosófico y jurídico», despreocupada de los problemas sociales, descomprometida de los temas que afectan al «hombre de carne y hueso». Yo, al menos, pienso, que el teólogo, en la actualidad no está desligado, deshuesado, descarnado, como no es difícil constatar en un P. Llanos, o Díez Alegría; en Ernesto Cardenal o Casaldáguila, Fernando Urbina o Hans Küng, o en los muchos seguidores de la teología de la liberación, o en los muchos más que se encuentran meramente colindantes con la Iglesia Oficial, pero plenamente integrados en un compromiso real con el hombre de la calle, y en una aceptación plena, por parte de éste, de que esa es la auténtica actitud.

En cuanto a esos «eruditos» que nos presentan a Vitoria como teólogo, tampoco creo que constituyan demasiado problema, a la hora de desac-

⁷ *De Potestate civili*. URDANOZ, T.: *Obras de Francisco de Vitoria*. B.A.C., 1960, pág. 150.

⁸ Así, al menos, Unamuno: «*Homo sum: nihil humani a me alienum puto*, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien, *nullum hominem a me alienum puto* (...) Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía» (*Del sentimiento trágico de la vida*. Col. Austral, 1976, pág. 25). Más concreto aún, Eugenio D'Ors: «La manera de filosofar que intentamos es la que sabe dar cabida a toda nuestra persona (...), al hombre que trabaja y que juega» (*El Secreto de la Filosofía*. Ed. Iberia, 1947, pág. 74). También Jaspers puntualiza, dentro de las muchas posibilidades del filosofar: «Los prolijos caminos de la filosofía que recorren los profesionales de ella sólo tienen realmente sentido si desembocan en el hombre» (*La filosofía*. FCE. Brev. 77, 1949, pág. 8).

⁹ O.c., pág. 38.

tualizar la figura del Maestro; pues, en todo caso, como muy bien dice el propio Castilla Urbano, «dentro de la historia de la filosofía, no existen obras teológicas ni filosóficas o políticas en el pleno sentido del término, sino obras de pensamiento, y como tales hemos de considerarlas»¹⁰.

Tenemos por ello que no podemos echar en olvido la real vinculación que ha existido, a lo largo de toda la historia de la filosofía, entre el pensamiento estrictamente filosófico y las concepciones teológicas. Ni Platón, ni Aristóteles, ni los grandes filósofos de la Edad Media, —cristianos, judíos o musulmanes—, prescindieron de Dios en sus sistemas. Como tampoco lo consiguieron, ya en pleno siglo XIX, los genios sistemáticos del Idealismo Alemán, sin excluir de ellos al propio Krause.

Y si volvemos sobre nuestro autor y el siglo que lo escuchó, —siglo de fe y de reformas, de cismas y de luchas, precisamente motivadas por la religión—, no tendremos más remedio que partir de su formación escolástica y cristiana, no desvinculada, por cierto del nominalismo ni del humanismo renacentista, de sus hábitos de religioso dominico y de su «profesión» de teólogo. Pero que, en todo caso, no podemos perder de vista, como dice Menéndez y Pelayo, que «no fue moralista y jurisconsulto *a pesar* de ser teólogo, sino que lo fue, precisamente por su teología»¹¹.

Francisco de Vitoria, por consiguiente, filósofo y teólogo; escolástico y nominalista; renacentista y humanista: todo en una pieza; sin desdeñarse ni contraponerse. No fue la teología un baldón o un tropiezo para su preocupación por el hombre y sus derechos, sino más bien, el punto de apoyo, la brújula orientadora, el código de su hermenéutica filosófica, social y humana. Por eso puede decir con toda razón el Padre Venancio Carro:

«La teología regula de una manera eficaz la vida del hombre. El Renacimiento teológico y tomista español corre paralelo a este triunfo. Para reflejar esta realidad dijimos en cierta ocasión que la razón de todos los aciertos de Francisco de Vitoria, tan celebrados hoy día, la ciframos en el concepto cristiano del hombre, que se impuso con todas sus consecuencias»¹².

Puede que su filosofía, al igual que los temas tratados en ella, se adelantara unos siglos a su tiempo, y la concibiera ya entonces, no como «una disciplina digna de cultivarse sólo en los medios académicos y con todos los requilorios del caso», no como «lo que hacen los profesores de filosofía bien asentados en sus inexpugnables cátedras», sino convencido de que «la filosofía no es ajena a la crítica social y política», que la «filosofía no puede desentenderse de la acción», sino que tiene que «estar ligada a la cir-

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ *Ensayos de crítica filosófica*. C.S.I.C., Madrid, 1948, pág. 229.

¹² *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*.— Salamanca, 1951, segunda edición, pág. XII.

cunstancia histórica, a los problemas acuciantes de la sociedad, a los problemas agudos de nuestra época, respecto a la paz y la guerra, respecto al individuo y al Estado, respecto a la legitimidad del poder, al uso y abuso de la tecnología»¹³.

Justamente por todo esto, bien podemos asegurar que, no es que en la actualidad pueda ser interpretado Vitoria como anticuado o trasnochado, sino que, en su época, pudiera haber resultado desconcertante por demasiado avanzado y progresista, como apunta Brown Scott:

«Vitoria debe haber parecido un hombre muy adelantado a su tiempo, cuando a nosotros nos parece moderno y, en algunos respectos, más avanzado que nuestra práctica y aun que nuestro pensamiento»¹⁴.

Tan actual, pues, que va incluso por delante de la práctica y el pensamiento más avanzado del momento, ya que, como dice Barcia Trelles, citado por Brown Scott, «no se crea que esta aspiración, que reproduce la de Vitoria cuatro siglos después, ha sido realizada»¹⁵. De ahí que, aunque pudiera parecer desconcertante, sea de lo más acertado el dedicarse hoy al estudio de un pensador del siglo XVI, teólogo de oficio, filósofo de hecho:

«Tal vez pudiera parecer extemporáneo el hablar hoy del 'pensamiento social' de un teólogo del siglo XVI, como fue el Maestro Francisco de Vitoria. No obstante, parece como si los acontecimientos de los últimos años se empeñasen en renovar la actualidad de ese pensador, precisamente en aquellos aspectos o vertientes "sociales" de sus enseñanzas»¹⁶.

Actualidad, en todo caso, que no ha sido «comprada», conseguida por intereses de escuela o religión o por entusiasmo patriótico. La primera edición de sus reelecciones vieron la luz en León. El P. Getino, entre dolido y socarrón, se manifiesta así ante tal acontecimiento:

«Curiosa es por demás la historia de esta publicación. En España, donde los ejemplares manuscritos eran frecuentes, donde los discípulos de Vitoria eran numerosos, donde su crédito era noticia popular, nadie se acuerda de dar a la estampa las preciadas lucubraciones. Un impresor francés de León (...), un extranjero, un seglar, había tenido que hacer ante el mundo la presentación de Fr. Francisco de Vitoria. ¡Qué compatriotas y qué hermanos tenía! Uno de ellos tomó la palabra en nombre

¹³ Todas estas citas corresponden a FERRATER MORA, J.: *La filosofía actual*.— Alianza Ed., Madrid, 1970, págs. 3-10.

¹⁴ BROWN SCOTT, J.: *El origen español del derecho internacional moderno*. Universidad de Valladolid, 1928, pág. 97.

¹⁵ Id., pág. 94.

¹⁶ CORDERO PANDO, J.: *Soberanía popular y convivencia internacional (El pensamiento social de Francisco de Vitoria)*. Fragua. Epoca II, n° 5 (1979), pág. 1.

de todos, y aparentando una compasión que no sentía por el editor francés y hasta indignándose por su obra, se encargó de enmendarla (...). En realidad, lo que mordía no eran las erratas y descuidos de la edición primera, sino la vergüenza de que nos hubieran tomado la delantera»¹⁷.

Es más; posteriormente, los que más se han ocupado de resucitar el recuerdo de su persona y su obra no han sido, precisamente, sus hermanos de hábito o sus compatriotas hispanos. El primero que comenzó a desempolvar su memoria, fue Sir James Mackintosh, allá por los años 1816. Al citarlo, Brown Scott puntualiza: «considero de la mayor importancia informaros de que era protestante (...). No tenía relaciones con España. Jamás visitó el país...»¹⁸. Y cuando se refiere al doctor van Vollenhoven, puntualiza con énfasis, que sus «palabras son aún más precisas, puesto que, involuntariamente, van contra los intereses de su propio compatriota»¹⁹:

«Vitoria estaba apoyado por sus discípulos y amigos (...), fue imitado unos treinta años más tarde por un belga, católico, Baltasar Ayala (1549-1584), y por un profesor protestante de Derecho en Oxford, de ascendencia italiana, Alberico Gentili (1551-1608) (...). Aproximadamente en la época en que Ayala (1582) y Gentili (1588) escribían, creció en los Países Bajos, en Delf, un mozalbete llamado Hugo Grotius, quien, —según el propio B. Scott—, habría de proseguir el trabajo de la Escuela hasta casi completarlo»²⁰.

Actualidad, por último, que no había sido en ningún momento prevista y que, dado el olvido en que cayó el Maestro a partir de haber sido instalado en el candelero el influyente holandés Hugo Grocio, pudo pensarse que nunca se hubiera dado:

«Vitoria, modesto como era, —asegura Coleman Phillipson, inglés—, indudablemente se habría sorprendido si se le sugiriera que algún día sería considerado como el fundador de la moderna escuela del Derecho Internacional y que, después de siglos de injusto abandono, las doctrinas que tranquilamente profesó desde su cátedra de Salamanca, habrían de formar la nueva escuela de Derecho Internacional (...). Tal es, sin embargo, el hecho»²¹.

¹⁷ ALONSO GETINO, L.G.: *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria y el renacimiento filosófico teológico del siglo XVI*. Madrid, 1914. Rev. de Arch., Bibl. y Museos, pág. 162.

¹⁸ O.c., pág. 68. Entre los textos de Mackintosh, citados por B. Scott, podemos destacar algunas frases: «Francis de St. Vitoria, frecuentemente citado por Grotius, parece haber sido el primer hombre que adquirió reputación en su estudio». «No debería olvidarse para honra de aquellos ya olvidados juristas, que Vitoria condenó las guerras que entonces hacían sus compatriotas contra los americanos, bajo el pretexto, o con el propósito de esparcir el cristianismo».

¹⁹ Id., pág. 68.

²⁰ Id., pág. 72.

²¹ Cita tomada de Brown Scott, o.c., pág. 135.

ACTUALIDAD DE SU TEMÁTICA

Digo «*temática*». Prescindamos, pues, por el momento, de analizar su doctrina o enjuiciar sus teorías. Sólo hacer ver, y a gruesas pinceladas por cierto, cómo los temas tratados por él hace quinientos años, siguen siendo hoy los grandes temas de preocupación e interés tanto a nivel nacional como internacional, como nos lo confirma a diario tanto la prensa hablada como escrita, no menos que las «habladurías» de los políticos y sus promesas, acentuadas de modo clamoroso en los típicos períodos pre-electorales. Veámoslo a tres niveles.

a) *En política internacional*

Muchas son las colisiones, muchos los enfrentamientos que se producen entre diferentes países por causa del «mío»-«tuyo». Muchos los intentos de diálogo para ponerse de acuerdo sobre el dominio territorial de una nación y las condiciones para que los de otros países puedan atravesar determinados límites o utilizar la riqueza natural de determinadas tierras o aguas. A España en concreto le han apresado, multado y hasta ametrallado pesqueros, por haber faenado en aguas «que no le correspondían». Para el Maestro Vitoria, esto sería incomprensible, ya que

«por derecho natural, son comunes a todos las aguas corrientes y el mar... y por tanto nadie puede prohibir su uso»²².

Otro tanto diremos sobre el constante e ininterrumpido problema de la emigración. Las interminables trabas que se ponen a personas de otras nacionalidades para que puedan transitar por un determinado país. Y no digamos si se trata de instalarse en él, de buscar trabajo. No hace mucho ha salido en España la famosa «Ley de extranjería». Tampoco esto lo alcanzaría a entender el P. Vitoria:

«Al principio del mundo, —dice él—, como todas las cosas eran comunes, era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiese. Y no se ve que haya sido esto abolido por la división de las tierras»²³.

Insisto en que, por el momento, no pretendo hacer una exposición de la doctrina de Vitoria, ni menos una defensa de sus puntos de vista. Sólo

²² «Iure naturali communia sunt omnium, et aqua profluens et mare...ergo neminem licet ab illis prohibere». *De Indis*, o.c., pág. 709.

²³ «A principio orbis (cum omnia essent communia) licebat unicuique in quamque regionem vellet, intendere et peregrinari. Non autem videtur hoc demptum per rerum divisionem. Numquam enim fuit intentio gentium per illam divisionem tollere hominum invicem communicationem». Id., pág. 706.

aspiro a hacer ver cómo los problemas que preocupaban a Vitoria en su tiempo, no eran diferentes de los que ahora inquietan a la sociedad actual, de los que en estos momentos ocupan los titulares de nuestros periódicos.

Y si el problema de las aguas territoriales, si las licencias de pesca o de simple tránsito por unos determinados límites fronterizos son problema, punto de colisión tan relevante ahora como hace cinco siglos, ¿qué decir de la guerra, de los desafortunados enfrentamientos armados, no ya de un gobierno, país o raza contra individuos concretos y determinados, sino de nación contra nación? Como más clamorosos, podemos citar el caso de Irak de hace un año, y el de Bosnia en estos momentos, o el interminable enfrentamiento entre palestinos e israelíes.

Toda una relección dedica Vitoria al tema. Estudio profundo y pormenorizado: quién, cuándo cómo y dentro de qué límites se puede hacer la guerra... si es que puede darse el caso de una guerra justa. Y, colindando por un lado con el caso de la guerra, el tema de la posible intromisión de otros países que puedan mediar en el conflicto, —casos azules de la actualidad, bloqueos internacionales, política disuasoria e, incluso, la posibilidad de una intervención militar—.

Y no sólo coincide su temática con la actualidad «negativa», con los problemas que ensombrecen las relaciones de nuestra actual sociedad. Coincide, asimismo, y esto es más digno aún de ser tenido en cuenta, con las perspectivas positivas de unión, colaboración, conciencia de humanidad a nivel internacional, de no inhibición en los problemas de un determinado país. Lo que tal vez en su momento pudo pasar desapercibido, por la práctica imposibilidad de realización; lo que algunos, posteriormente, han querido interpretar como 'utópico' en la mente vitoriana, ha resultado ser, ni más ni menos, que una corazonada, o, mejor, un sencillo deseo que más tarde ha resultado ser una auténtica profecía, un sueño hecho realidad.

b) *En política nacional*

Me limito, evidentemente, a la nuestra, a la política nacional en España. Pienso, además, que será suficiente el acercar algunos textos de Vitoria a otros similares de nuestra actual Constitución²⁴, para ver la coincidencia, no ya sólo en los temas, sino, incluso en el enfoque, en la idea no menos que en la misma letra de lo que hoy está considerado como la Carta Magna del Pueblo Español, el punto básico de referencia de cualquier ley o disposición posterior.

Veamos a continuación algunos artículos de nuestra Constitución, y comparémoslos con los textos de Vitoria, citados a renglón seguido.

²⁴ También el Profesor Jesús Cordero, en su citado artículo, pág. 1, alude a algunas de estas ideas.

1.2: «La soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado».

«La potestad secular está en toda la república, y de ella se deriva a todos los magistrados»²⁵.

9.1: «Los ciudadanos y los poderes públicos están sujetos a la Constitución al resto del ordenamiento jurídico».

14: «Los españoles son iguales ante la Ley».

«Las leyes dadas a la república obligan a todos. Luego, aunque estén dadas por el rey obligan al mismo rey»²⁶.

17.1: «Toda persona tiene derecho a la libertad y a la seguridad».

«No hay, —es decir, no debe haber—, más libertad en el principado real que en el aristocrático o el democrático». (donde, evidentemente, se supone que la hay)²⁷.

La mentalidad abierta y democrática de Vitoria, no obstante estar inmerso en un mundo, no ya monárquico sino imperial, es evidente. El protagonismo dado al ciudadano de a pie, los derechos a intervenir que le otorga, quedan fuera de toda duda, no menos que la obligatoriedad que impone a los legisladores, e incluso a los reyes o «presidentes», con respecto al cumplimiento de la ley, es más que notorio.

Su proclamación de la libertad civil como un derecho es palpable. Y en cuanto a la elección de residencia en absoluta libertad y sin restricciones por parte del poder, es, con mucho, más amplia y ecuménica que la actual de cualquier Constitución que, sin lugar a dudas tiene que tener en cuenta los límites impuestos por las fronteras nacionales todavía cerradas aún en nuestra Comunidad Europea.

Nuestra Constitución dice que «los españoles tienen derecho a elegir libremente su residencia y a circular por el territorio nacional» (19). Artículo que tiene sus larvadas cortapisas en la práctica, impuestas por las condiciones de las autonomías, —concretamente en la Universidad, oposicio-

²⁵ «Potestas saecularis est in tota republica et ab illa derivatur in magistratus et alias potestates». «De Potestate Ecclesiastica, relectio secunda», o.c., pág. 353.

²⁶ «Quia facit iniuriam reipublicae et reliquis civibus, si, cum ipse sit pars reipublicae, non habeat partem oneris (...) Nam eandem vim habent latae leges a rege ac si ferrentur a tota republica. Sed leges latae a republica obligant omnes: ergo etiam si ferantur a rege obligant ipsum regem» De Potestate Civili, o.c., pág. 191.

²⁷ «Dico ergo non esse minorem libertatem in regali principatu, quam in aliis. Probatur, quia, cum eadem sit potestas (...) ergo non est minor libertas ubi omnes uni sunt subditi quam pluribus...» Id., pág. 166.

nes y determinados puestos de trabajo, no menos que, en ocasiones, por rechazos o preferencias en lo referente a «nacionalidades, regionalismos» o, incluso, modalidades idiomáticas o lingüísticas—.

Vitoria es más sencillo, más claro, más amplio y a un tiempo más preciso, al concretarse en el ejemplo:

«no sería lícito a los franceses, —ni a los indios, por supuesto—, prohibir a los españoles recorrer Francia, ni aún establecerse en ella, ni a la inversa»²⁸.

c) En política «casera»

No sé si será el nombre más apropiado. Con esta expresión quiero referirme a situaciones a veces grotescas, a veces dramáticas, pero normalmente clamorosas e indignantes, en que el término «política» sólo tiene cabida bien por su etimología, —ocurren en la ciudad, en la «polis»—, bien porque, —y esto es lo más frecuente—, los protagonistas suelen ser personajes con algún cargo 'político', —casi nunca, por cierto, despreciable—. Saltan a la palestra de la publicidad con el nombre de «casos», —el caso Naseiro, Ollero, Sanchís, Juan Guerra, Roldán—, o con el de «escándalos», —el escándalo Ibercorp, Cruz Roja, Renfe, Filesa, Banesto, etc.

En este saco tienen cabida diferentes actividades, —ninguna de ellas honorables—, que tienen como denominador común todo lo que malhuela a corrupción, y que utilice el cargo político, —ya sea el propio, ya el del «amiguete»—, como rampa de lanzamiento, sala de operaciones o tapadera de camuflaje. Enumeraré algunos. Evidentemente no tendré necesidad de bajar al detalle de la anécdota ni, mucho menos, aportar nombres propios. Sólo buscaré algunos nombres comunes que apunten a alguno o algunos de estos «presuntos delitos». Para todos ellos tendrá una palabra de reproche nuestro gran Maestro, el P. Vitoria, inexplicablemente presente y actual, aún en estos detalles que podían parecer inexistentes en su día.

En primer lugar, la evasión de capitales, la defraudación de Hacienda, el dinero negro y, cómo no, los innumerables «trucos», —algunos de ellos hasta legales—, para blanquearlo. Vitoria es conciso y tajante. Aprieta por donde en su tiempo más podía doler, aunque en la actualidad escueza poco: «si alguno no pagase ese tributo, *pecaría mortalmente*»²⁹.

Si no se trata ya de fraude, sino de enriquecimiento por la vía rápida, ya sea por el cargo, por tráfico de influencias, por información privilegia-

²⁸ «Non liceret Gallis prohibere Hispanos a peregrinatione Galliae vel etiam habitacione, aut e contrario, si nullo modo cederet in damnum illorum nec facerent iniuriam». «De Indis», o.c., pág. 707.

²⁹ «Si enim prohibetur ne quis pecunias extra regnum portet, quicumque exportant *peccant mortaliter*, quamvis una exportatio parum noceat reipublicae. Sed quia si communiter fieret, exhauriretur regnum, sat est ut lex communis obliget ad mortale». *De Potestate Civili*, o.c., pg. 105.

da, etc., sus palabras suenan ya más fuera de la teología y se acercan al lenguaje coloquial, al lenguaje capaz de ser entendido por cualquiera, ya en su tiempo ya en la actualidad, sin necesidad de ser cristiano, y sin necesidad, siquiera, de tener una formación de altura, ni filosófica ni humana: «Tengan en cuenta que no son dueños, sino administradores». Y, más explícito aún, y, por supuesto, más hiriente:

«Esta es la diferencia entre el rey legítimo y el *tirano*; que el tirano ordena su gobierno al propio provecho y acrecentamiento, mientras que el rey lo dirige al bien público»³⁰.

En segundo lugar, y conectado indisolublemente con el del dinero, el tema de los cargos relevantes, los puestos representativos, en más de una ocasión, por cierto, inventados y creados para que sean ocupados por una determinada persona ya prefijada. Y es que, tan importante o más que el dinero, para la buena salud de una república, es la justa y adecuada distribución de cargos y trabajos. Por eso la denuncia a los cargos otorgados 'a dedo', a las concesiones importantes, —loterías, terrenos, construcciones, oposiciones «a priori»—, distribuidas entre los más cercanos:

«La acepción de personas aplicada por el rey o por los gobernantes de las ciudades a la distribución de los bienes temporales, pervirtiendo el orden de merecimientos, nos plantea la duda de si están obligados a restituir»³¹.

Y como síntesis de todo un catálogo de posibilidades de rapiña y perjuicios contra el bien común de la república, una palabra y sus inevitables consecuencias, tan posibles como reales en su tiempo y en el nuestro: la ambición y las luchas que conlleva. Realidad ésta que constatamos a diario en España y fuera de ella, cuando presenciamos los períodos pre-electorales, así como las disensiones más o menos camufladas que nos ofrecen los diferentes partidos, en momentos de asignar cargos o confeccionar listas. Victoria es expresivo y contundente, no sólo apuntando a la realidad de la ambición y la lucha por el puesto, sino indicando gráficamente el desenlace final que no es otro que el de la ruina de la propia república:

«Hay que tener en cuenta que *donde son muchos los que dominan son muchos los que ambicionan*, y que es necesario que la república se enfrente con frecuencia a *sediciones y disensiones* que nacen de la diver-

³⁰ «Hoc enim interest inter regem legitimum et tyrannum, quod tyrannus ordinat regem ad proprium quaestum et commodum; rex autem ad bonum publicum ut tradit Aristoteles 4 Politicorum c. 10. Item habet auctoritatem a republica. Ergo debet uti illa ad bonum reipublicae. Item leges debent esse nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscriptae» *De Iure Belli*, o.c., pág. 824.

³¹ Hernández, R.: *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*. Salamanca, 1984, pág. 92.

sidad de pretendientes. Por algo dijo el Poeta: no hay confianza en los compañeros de poder. Nuestro Señor dice por boca de un profeta: los muchos pastores han demolido mi viña»³².

Es suficiente. Pienso que no hay motivos para considerar al Maestro Vitoria como un pensador fosilizado de ideas arcaicas, sino más bien como un auténtico representante de la filosofía del compromiso, valedera para su tiempo y para el nuestro.

ACTUALIDAD DE SU PENSAMIENTO «UTÓPICO»

El Renacimiento es momento propicio para la utopía; época dispuesta para dar rienda suelta a la imaginación, configurando sociedades paradisiacas que, si bien por un lado eran fruto de la fantasía, por otro reflejaban la esperanza de llegar algún día a vivir una situación en la que el hombre pudiera realizarse como tal, a pleno pulmón, en la integridad de lo humano. El que tal situación resultara, a fin de cuentas, irrealizable o inalcanzable, no impedía el disfrutarla y paladearla, aunque sólo fuera en la pura ilusión de una esperanza soñada y acariciada.

Vitoria, sin embargo, aunque renacentista, no era en modo alguno romántico o soñador. Teólogo, sin duda, místico si queremos, mas realista y humanista. Siempre parte de los hechos; con ellos cuenta a la hora de analizar una situación o de sacar conclusiones.

El «pensamiento utópico vitoriano» va claramente dirigido a dos frentes: a las dos sociedades o repúblicas exigidas por el natural ser del hombre, —la Iglesia y la sociedad civil—, si bien, lo normal al hablar de la «utopía vitoriana» es referirse en exclusiva a este segundo aspecto, por ser el más clara y explícitamente expuesto.

No obstante, pienso que con respecto a la Iglesia también apunta Vitoria a determinadas teorías con tanto utópicas, aunque no todas hayan sido consideradas como tales, bien porque ya en su momento tuvieron acogida al ser aceptadas frente a todo pronóstico, —por lo que dejaron de ser utopía—, bien porque están tan tímidamente expuestas, que no han merecido la categoría de tesis dignas de discusión o debate, —con lo que aún han de seguir siendo consideradas como utópicas—, aunque en la actualidad no queden absolutamente descartadas, ni de su discusión, ni de su posible realización.

Tres bloques de ideas tildadas de utópicas vamos a exponer: las que aún

³² «Ubi sunt plures dominantes, plures sunt qui potestatem ambient, et necesse est ut seditionibus et dissensionibus respublica saepe laboret propter illorum diversas sententias. Nulla enim fides regni sociis, ait poeta. Et Dominus, per Prophetam: Pastores multi demoliti sunt vineam meam. Optimum ergo regnum est unius...» *De Potestate Civili*, o.c., pág. 167.

no han comenzado a realizarse, las que están en proceso de realización, más o menos avanzado, las que ya en tiempo de Vitoria comenzaron su andadura.

a) *La utopía de una sociedad auténticamente democrática*

Dicha democracia está formulada desde la más íntima convicción de que el poder reside en la república, y pensada, aunque con distinto matiz, tanto para la sociedad civil como para la eclesiástica.

— *En la sociedad civil*

Con respecto a la sociedad civil nos propone una paradoja, fundada en su tesis de que el poder radica en el pueblo, por lo que es a él a quien corresponde, incluso, el poder elegir monarca. De ahí la paradoja: monarquía democrática, o democracia monárquica. Y junto a eso, la segunda posibilidad: un solo monarca para todo el orbe.

Para empezar, digamos que Vitoria en ningún momento se lamenta o añora la inexistencia de dicha sociedad internacional. Es más, ni siquiera manifiesta un deseo de que tal sociedad surgiera en un futuro más o menos inmediato. El parte del hecho, mejor, de la posibilidad: lo señala, lo apunta; incluso llama la atención con dos golpes de efecto. Lo primero es hacer ver cómo cada república, todas las repúblicas existentes o por existir, son parte de un todo único, —el orbe—³³, por lo que no habría de resultar extraño el que dicho todo único configurara una única república. A renglón seguido explicita, más claramente aún, que el todo del que forman parte cada una de las repúblicas es, así mismo, en cierto modo, una república, una macrorrepública³⁴.

Como es costumbre en el Maestro, no se trata de una afirmación más o menos gratuita, infundada. El razona... y expone su razonamiento. Su punto de apoyo es doble: por un lado el hecho, —que no la mera posibilidad—, de un derecho, —el derecho de gentes—, que está ahí y que obliga a todas y cada una de las repúblicas. Por otro, la posibilidad, —ahora sí, posibilidad, pero en ningún caso improbable—, de ponerse de acuerdo una mayoría de los ciudadanos del orbe para elegir un monarca único.

En cualquier caso, conviene distinguir la mera posibilidad, con su tinte, si queremos, de utopía, y la auténtica realidad, explícitamente preanunciada y, sin duda, deseada. La posibilidad utópica, apunta al hecho de que pudiera existir un sólo monarca en una única república a la que pertenecieran todos los países del orbe. A pesar de que expone razones, como acabamos de ver, no sólo no aparece como apetecible dicha situación, sino que tal vez, supuesta la experiencia del Imperio, sea mejor considerarlo

³³ «Imo cum una respublica sit *pars totius orbis* et maxime christiana provincia *pars totius reipublicae*...» *De potestate civili*, o.c., pág. 168.

³⁴ «Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est *una respublica*, potestatem...» Id. pág.191.

desde lejos, como una simple posibilidad, sin esforzarse siquiera por intentarlo.

Tengamos en cuenta, además, que esta «posibilidad», la restringe Vitoria a un sólo caso: el de que todos los cristianos acuerden dicha elección. Es el que más probabilidades ofrece, dada, por una parte, la representatividad del cristianismo en todo el planeta, y supuesta, por otra, la supremacía de lo espiritual sobre lo material. En cualquier caso, el sistema de designación de tal rey supraestatal no puede diferir, según Vitoria, del utilizado en las diferentes repúblicas, es decir, la votación por mayoría de sus componentes³⁵.

Vitoria, por otra parte, no estructura el modo concreto de la constitución de hecho de una república de tales características. Y, si bien no descarta que fuera realizable, no manifiesta en ningún momento que ello fuera deseable.

— *En la sociedad eclesiástica*

Vitoria nunca se opuso ni manifestó reticencias con respecto al dogma. Es más, su temperamento, condescendiente y dialógico, opuesto a la violencia y la agresividad, más bien daba sensación de ser moldeable y encontrarse en todo momento plegado a la doctrina de la Escuela. Sin embargo no era así. Su espíritu independiente, —buscando siempre con contundencia y lógica la verdad—, le hacía proponer ideas, o atacar principios, no siempre defendidos por sus predecesores.

Es cierto que su estilo no era el de buscar la polémica; su talante no era el hacerse notar con el ataque directo o el enfrentamiento descarado. Sobretudo, porque determinadas ideas no siempre las veía con evidencia; en cuyo caso prefería mantenerse en la duda; ser prudente en sus juicios. Incluso lo vemos, en más de una ocasión, titubeando a la hora de exponer alguna de sus teorías no absolutamente tradicionales; o aludir a que es una idea suya, que nunca la ha visto o leído en otra parte; o que puede haber otro modo de pensar.

En cualquier caso, él apunta a determinados planteamientos, unas veces con contundencia, otras con recelo, sin seguridad, con insinuación; pero siempre con estilo, sin estridencias, con lógica, sembrando, al menos la posibilidad de otro planteamiento u otra solución. Me limitaré a dos cuestiones: el sujeto de la potestad, y el papel de la mujer en la Iglesia.

Comenzamos por el primero, partiendo, evidentemente, de la concepción vitoriana de la Iglesia como república auténtica y «perfecta», complementaria indiscutible y absolutamente necesaria de la civil:

³⁵ «Maior pars christianorum posset monarcham constituere. Probat. Nam tota Ecclesia est quodammodo una respublica et unum corpus (...). Ergo habet potestatem se conservandi et tuendi rationemque optimam constituendi qua se melius ab hostibus defendere possit» Id., pág. 180.

«Iglesia no significa más que república cristiana, comunidad o religión (...). Nosotros, pues, en esta reelección acerca de la Iglesia, siempre empleamos esta palabra, significando la comunidad o república de los fieles»³⁶.

Coincidencia, pues, de entrada, entre ambas sociedades. Una y otra son sociedades perfectas, repúblicas; tan necesaria la una como la otra; complemento la una de la otra, así como sus respectivos gobiernos y autoridad:

«Dado que no es posible la duración de la humana sociedad sin las dos vidas, —espiritual y terrena—, resultan necesarias dos potestades para que se conserve la justicia»³⁷.

Esto no obstante, las diferencias entre ambas son numerosas e importantes. Aquí se nos muestra Vitoria, de entrada, un tanto conservador y bastante alejado de las ideas del XIV de un Ockham o un Marsilio Ficino, por ejemplo.

Tenemos así, que si bien el poder civil, aunque proceda últimamente de Dios, «*reside por derecho natural y divino en la misma república*»³⁸, cuando habla de esta otra república, —de la Iglesia—, acepta sin discusión, y, si cabe, poniendo cierto énfasis, en hacer resaltar que su poder no reside en los fieles, sino en el clero y jerarquía:

«La autoridad propia y verdaderamente espiritual (...) de ninguna manera está inmediatamente en toda la Iglesia, al modo como lo está la autoridad civil en la república»³⁹.

Esto no obstante, —y aquí es donde pienso que hay una divergencia importante, una insinuación no precisamente ortodoxa, un atisbo de sueño utópico—, parece como si no estuviera del todo tranquilo con el trato tan distinto de la aplicación de similares principios. Hay un momento en que fingiendo una situación absolutamente imaginaria, da la impresión de querer dejar alguna puerta abierta, sembrando la duda de una posible equiparación con la autoridad civil:

³⁶ «Ecclesia nihil aliud videtur significare quam christianam *republicam* seu communitatem et religionem. (...) Nos itaque in hac relectione de Ecclesia hoc nomine solum utimur, ac loquimur ut idem sit, quod fidelium quod fidelium communitas, sive *respublica*» *De potestate Ecclesiae, prior*, o.c., pág. 357.

³⁷ «Si ergo non potest humana societas sine utraque vita manere, necessaria est duplex potestas ad conservationem iustitiae: una quae praesit terrenis, ad ordinandum vitam terrenam; alia quae praesit spiritualibus ad componendam vitam spiritualem» Id., o.c., pg. 290.

³⁸ *De Potestate civili*, o.c., pág. 184.

³⁹ «Potestas secundo modo, id est, vere et proprie spiritualis qualis nunc est in Ecclesia, quae vocatur potestas ecclesiastica, nec primo nec per se, imo nullo modo est immediate in tota Ecclesia, eo quo potestas civilis est in republica» *De pot. eccles., secunda*, o.c., pág. 357.

«Aunque la Iglesia, como dijimos en la primera reelección, no pueda por sí misma crear la potestad espiritual, ni la tenga en sí formalmente, según hemos explicado, sin embargo, una vez creada por Cristo esta potestad, *no parece que sea de peor condición que la república civil*»⁴⁰.

La situación fingida a que he aludido más arriba, la expone a continuación del texto que acabamos de citar. Dice así:

«Se confirma esto considerando que, aún ahora, si por una guerra, peste u otra calamidad o accidente perecieran todos los cardenales, no hay duda que la Iglesia podría proveerse de Sumo Pontífice...»⁴¹.

El otro punto, —y éste, desde luego, muchísimo más desconcertante y arriesgado en su época, así como de más candente actualidad en la nuestra—, lo encuentro con respecto a la mujer y su papel en la Iglesia. Su titubeo es evidente, y hasta nosotros somos capaces de comprenderlo, sobre todo después de lo ocurrido meses atrás en la Iglesia Anglicana; por eso no puede extrañarnos que un religioso de hace cuatro siglos esté intentando dar «una de cal y otra de arena». Por un lado asegura la inviabilidad de que las mujeres reciban órdenes sagradas, personalizando así su propia postura, al parecer intransigente.

Sin embargo no es tan intransigente como a primera vista parece. Por eso deja entrever la posibilidad de otro modo diferente de enfocar el tema, dejando la puerta abierta a otro planteamiento u otra solución.

El problema lo plantea, desde la duda, con las siguientes palabras:

«Se duda, en primer lugar, de si las mujeres son capaces de recibir órdenes y de tener potestad eclesiástica».

Unas líneas más abajo contesta contundentemente:

«A pesar de todo, expongo mi opinión: Las mujeres no pueden ser sacerdotes, ni recibir órdenes, ni tener potestad eclesiástica alguna, por derecho divino»⁴².

⁴⁰ «Petro mortuo, Ecclesia habet potestatem subrogandi et instituendi alium loco illius, etiamsi Petrus nihil de hoc prius constituisset. Hace probatur. Licet enim Ecclesia (ut in relectione priori declaratum a nobis est) non posset potestatem spiritualem constituere, nec (ut ita dicam) formaliter in se habeat, ut supra explicavimus. Tamen, semel constituta a Christo potestate, *non videtur quod Ecclesia sit peioris conditionis ad eligendum sibi principem quam civilis respublica*» (El subrayado es mío). Id., pág. 399-400.

⁴¹ «Et confirmatur. Quia nunc etiam si aut bellum aut pestilentia aut alia calamitas, aut casus assumeret cardinales omnes, non est dubitandum quin Ecclesia posset providere sibi de Summo Pontifice. Alias vacaret perpetuo illa sedes quae tamen perpetuo debet durare» Ibid.

⁴² «Et primo quidem dubitatur de mulieribus. An sint capaces ecclesiastici ordines ac potestatis (...) Hoc non obstante, pono conclusionem: mulieres, nec sacerdotes esse possunt,

Hay que tener en cuenta, no obstante, que líneas más arriba, antes de hacer tan categórica afirmación, había traído al recuerdo las palabras de San Pablo, por las que dice cómo no deben establecerse diferencias en el Cristianismo, —«ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, *ni hombre ni mujer*»—. Vitoria concluye el párrafo, afirmando:

«Por lo que no parece que haya razón para que las mujeres sean rechazadas en el servicio de Cristo»⁴³.

Evidentemente esta frase puede no tener más valor del estrictamente metológico, empleado por Vitoria, según la costumbre escolástica de hacer ver en primer lugar las posibilidades de la tesis contraria, para, a renglón seguido, refutarlas con más brillantez. Sin embargo, no deja de ser curioso que, no bien ha enunciado su tesis, y anunciado que va a demostrarla, no tenga reparo en alegar:

«Esta conclusión, —la suya, evidentemente—, parece satisfacer a todos los autores. Y sin embargo, aunque *tal vez pueda defenderse lo contrario sin absurdo* de ningún tipo, no obstante, para no andar estableciendo nuevas tesis como hacen los jurisconsultos, probaré ésta según las teorías de los doctores»⁴⁴.

En una palabra: que puede defenderse lo contrario, y que, si él no lo hace, puede deberse a no traer innovaciones en la doctrina más comúnmente aceptada. Lo cual nos hace sospechar que él no está totalmente de acuerdo con la teoría tradicional, a pesar de haberle dado, previamente, su aprobación.

b) *La utopía de una sociedad de naciones*

Cuando se enfrenta a la posible realidad de una sociedad de naciones, —que es donde suele ubicarse su utopía—, parte, una vez más, de lo empírico, escudriña con la razón las posibilidades con que cuenta, y concluye que, en verdad, no sería tan imposible o descabellado el pensar que pudiera darse, en la realidad, una especie de república internacional o universal.

Hoy, cuatrocientos cincuenta años después de que Vitoria leyera sus reacciones, observamos que la posibilidad preanunciada no fue, ni mucho menos, una idea desquiciada o quimérica, —añoranza sentimental, mera-

nec alicquem ordinem aut potestatem ecclesiasticam habere; quae quidem sit de iure divino» Id., pág. 380.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ «Hanc conclusionem video placere omnibus auctoribus. Atque adeo quamquam defendi contrarium non absurde fortasse possit, tamen ne more inconsultorum novas quaestiones afferamus, ex sententia doctorum probo hanc conclusionem» Ibid.

mente utópica, como pudo haber sido el sueño marxista o las pretensiones leninistas—. Ahí tenemos, por un lado, la realidad de unos estados confederados, unidos, en América, Canadá, Méjico, los ya atomizados de la desintegrada Unión Soviética, o los intentos de una Europa comunitaria. Ahí tenemos, por otro, la interconexión de todos los países en una organización mundial, —la O.N.U.—.

Claro que no ha sido esta parcial realización de su utopía lo que ha dado realce a la figura del P. Vitoria. Lo que agiganta su silueta y lo hace destacar por sobre los siglos y las fronteras, no ha sido el haber vislumbrado esta posibilidad de unión entre los diferentes países, sino el haber descubierto o, al menos, divulgado que la sociabilidad del hombre no se agota ni queda satisfecha por el mero hecho de estar integrado en una sociedad denominada perfecta. Por encima de la raza y el idioma, más allá de los confines o aduanas que delimitan un país o el régimen político que configura una nación, se encuentra el hombre, así al desnudo, ansioso siempre de relacionarse con el otro hombre, prescindiendo del color de la piel, la cultura o las costumbres en que haya sido educado.

Aquí es donde queda concentrado todo el aroma de la utopía vitoriana. Utopía por no apuntar a ningún lugar determinado, por no referirse a ninguna situación o configuración social o humana concreta. Utopía, en fin, porque desde la perspectiva del siglo xvi pudo haber provocado hilaridad o desdén entre los contemporáneos que lo leyeran o escucharan. Pero no, desde luego, utópica porque haya descrito una circunstancia histórica meramente ficticia, puramente fantástica o ilusa. A nosotros, hombres del siglo xx, estudiosos y conocedores de Vitoria, nos ha tocado constatar cómo los pentagramas que él escribió con inspiración musical hace cuatro siglos, y la interpretación que hemos podido escuchar en nuestros días, son una y la misma melodía. Así lo confirma el Profesor Cordero:

«Por ello es sorprendente la actualidad que hoy cobran las ideas, del todo utópicas en su época, de Francisco de Vitoria. De manera que sólo hoy podrían alcanzar su profunda verdad y estarían en condiciones de desentrañar la plenitud de sus virtualidades. Se está haciendo imprescindible un Derecho Internacional que renueve la idea vitoriana del "totus orbis" y del Derecho de Gentes, no como mero derecho contractual, sino como derecho natural, extensible absolutamente a todos los seres humanos»⁴⁵.

El hombre, cada hombre, es ciudadano del mundo; como tal, tiene todo el derecho para poder pasear por donde quiera, para relacionarse con quienes desee, teniendo la plena seguridad de que su dignidad de hombre lo acompañará a donde quiera que vaya, y que sus derechos garantizarán y respaldarán el respeto que se le debe. La razón última está en que

⁴⁵ CORDERO PANDO, J., rev.c., pág. 12.

todo el orbe se encuentra regulado por las exigencias de una naturaleza idéntica, soporte a su vez de unos derechos idénticos que reclaman e imponen unas obligaciones irrenunciables, asimismo idénticas en todo el universo.

No importa la existencia de las diversas repúblicas. No es preciso, ni probablemente conveniente o posible, el que se unifiquen bajo un solo mandatario. Pero sí es indispensable aceptar estas reglas del juego del derecho y la garantía de su observancia. Sí resulta importante contar con un órgano supranacional capaz de aclarar dudas sobre la aplicación concreta de determinados derechos, o de vigilar la observancia de los mismos, así como de sancionar a posibles infractores.

También Kant, dos siglos más tarde, nos hablará de la conveniencia o casi necesidad de una sociedad, —«Sociedad», que no «Estado»—, de naciones, como única solución viable y racional ante determinadas personas o repúblicas que se encuentren aún en estado de barbarie o de libertad salvaje:

«Todo Estado puede y debe afirmar su propia seguridad, requiriendo a los demás para que entren a formar con él una especie de constitución, semejante a la constitución política, que garantice el derecho de cada uno. Esto sería una Sociedad de naciones, la cual, sin embargo, no debería ser, sin embargo, un Estado de naciones»⁴⁶.

El razonamiento de Vitoria, como siempre, es claro: todo derecho auténtico impone en los demás el deber de respetarlo, siempre y cuando, por un lado, no se trate de un derecho meramente positivo, y, por otro, sea suficientemente conocido por aquellos sobre quienes recae la obligación de respetarlo. Ahora bien, el binomio derecho-deber es lo que relaciona y vincula los diferentes miembros de una determinada sociedad. En consecuencia, de existir tal relación entre diferentes repúblicas, se puede deducir que la misma fuerza que aglutina a los diferentes individuos en una sociedad perfecta, —llamada república, o llamada iglesia—, sería suficiente para vincular, no ya sólo a los individuos concretos de las diferentes repúblicas, sino, incluso, de relacionar unas repúblicas con otras, como si fueran miembros individuales de una gran república, única, que incluyera en su seno a las diferentes repúblicas, células de un gran todo, configuradas a su vez por átomos, —individuos constitutivos de las distintas células, denominadas repúblicas—.

El fundamento de este razonamiento se encuentra, como cabe suponer, en el derecho: no en el positivo, sino en el derecho de gentes, íntimamente vinculado al derecho natural, ya que, como dice el propio Vitoria,

⁴⁶ *La paz perpetua*. Secc. 2ª. Art. 2º (Traducción de F. Larroyo. Ed. Porrúa, pág. 224).

«el derecho de gentes, es derecho natural, o del derecho natural se deriva, según el texto de las Instituciones: “lo que la razón natural estableció entre todas las gentes, se llama derecho de gentes”»⁴⁷.

Podría tal derecho, ser meramente positivo, desde luego. Lo único es que el derecho positivo, depende exclusivamente del acuerdo entre las diferentes repúblicas, más atentas, por lo general, a sus intereses que al bien común de la humanidad; por lo que tales derechos podrían estar variando constantemente.

Podría, igualmente, tratarse del derecho natural. Lo único es que el derecho natural se reduce a lo mínimo. Es, evidentemente necesario, aunque a todas luces, insuficiente.

Ahora bien, el derecho de gentes, —entre el positivo y el natural—, evita por un lado las eventualidades del derecho positivo, y por otro, la insuficiencia del derecho natural, ya que

«el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio entre los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley (...); de donde se desprende que pecan mortalmente los que lo violan (...), y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes porque está dado por la autoridad de todo el orbe»⁴⁸.

En cualquier caso, ahora hablamos con toda tranquilidad y convicción del derecho y poder alzar la voz ante los jueces o ante las Naciones Unidas o cualquier Tribunal Internacional, —La Haya o Estrasburgo—, que defiendan los derechos humanos, exigiendo que se nos reconozcan tales derechos. Pero, ¿qué garantías tenía Vitoria de ser escuchado, cuando alzó su voz en aquél año 1539, en favor de «unos indios hasta ahora ignorados y que han venido a poder de los españoles desde hace más de cuarenta años? ¿No pudo haber pensado que sus razonamientos no iban a tener mejor acogida que el sermón del P. Montesinos, —voz que habla en el desierto?—». Ahí su utopía. Ahí su fe, su convicción, aunque de momento no fuera más que un puro sueño.

Pero el sueño se ha ido haciendo realidad. El proceso es ya un hecho irreversible, aunque todavía incompleto. Y, sin duda, el punto de arranque hay que colocarlo en Salamanca, en Vitoria. Por eso, la contundente afirmación de Brown Scott:

⁴⁷ «Probatur primo ex iure gentium, quod vel est ius naturale, vel derivatur ex iure naturali. Institut. de iure naturali gentium: ‘quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium’» *De indis*, o.c., pág. 706.

⁴⁸ «Ex omnibus dictis infertur corollarium: quod ius gentium non solum habet vim ex pacto et condito inter homines, sed etiam habet vim legis (...). Ex quo patet quod mortaliter peccant violantes iura gentium, sive in pace sive in bello (...), neque licet uni regno nolle teneri iure gentium» *De potestate civili*, o.c., págs. 191-192.

«La escuela moderna de Derecho Internacional surgió a la vida, para hacer frente a las necesidades modernas de las naciones. Y el primero que expuso los principios que deberían regir y los aplicó a hechos concretos de la vida internacional de su época, fue Francisco de Vitoria, en sus dos lecciones sobre las Indias»⁴⁹.

Por eso, las palabras de Luciano Pereña, al presentar el facsímil y la correspondiente traducción de la «*Relectio de Indis*»:

«Francisco de Vitoria, desde su cátedra de Salamanca, había tomado posición ante la conquista de América. Formula dudas, aventura juicios de valor, insinúa nuevas directrices de política colonial (...). El criticismo de Francisco de Vitoria abre una nueva fase (...), inicia un nuevo capítulo (...), señala una fecha histórica para la Universidad de Salamanca y también de la humanidad...»⁵⁰.

c) *La utopía del derecho frente al poder*

Poco menos que imposible se podía conjeturar el que las teorías de Vitoria al respecto fueran, ni siquiera remotamente, aceptadas, dada la mentalidad del momento, avalada por los escritos de plumas prestigiosas que apoyaban el derecho de bulas pontificias, de fuerza o de propagación del cristianismo. Sin embargo, fue una realidad: las relectones de Vitoria se difundieron, sus teorías se llegaron a imponer, siendo aceptadas en breve por la mayoría de las mentes más influyentes de la España de su entonces.

De dos poderes podríamos hablar. A ambos se refiere Vitoria: al poder de las armas y al poder de la autoridad, ya sea ésta civil, ya eclesiástica. Vamos a concretarnos, exclusivamente, en el «poder papal», ya que era éste, en esos momentos, al que con más fuerza se apelaba, el que más estragos produjo, y en el que menos se podía soñar con que cediera, después de todo lo que había ocasionado, y de las muchas prebendas que había otorgado: cuestionar la legitimidad del poder papal, implicaba, por un lado, oponerse a la doctrina tradicional, —universalmente aceptada, y pomposamente defendida por personajes de prestigio, tales como Palacios Rubios y Matías de Paz—, y, por otro, poner en entredicho determinadas actuaciones y, —lo que es más grave y comprometido aún—, dudar de la legitimidad de algunas posesiones del propio Emperador.

Vitoria va a analizar una vez más los hechos. De ellos va a partir, para desde ellos sacar las conclusiones y proponer la doctrina. Los hechos son elocuentes, suficientemente conocidos, y no muy difíciles de sintetizar: todo se remite a la situación en que se encuentran los indios con respecto a la Corona de España:

⁴⁹ BRAOWN SCOTT, J.: *El origen español del derecho internacional moderno*. Valladolid, 1928, págs. 72-73.

⁵⁰ *Relectio de Indis*. CHP. C.S.I.C., 1989, págs. 5 y 6.

«Toda esta controversia y reelección ha sido tomada por causa de esos bárbaros del nuevo mundo, a los que se les llama indios, quienes, desconocidos hasta ahora en toda la tierra, se encuentran en poder de los españoles desde hace más de cuarenta años»⁵¹.

Este es el hecho, esta la situación, punto de partida de sus reflexiones. En primer lugar, los indios; de los indios, a los españoles; de éstos, a los Reyes y al Emperador; y de aquí, al Papa, al ámbito de su autoridad y a la legitimidad y fuerza de sus bulas y donaciones:

«La presente exposición tendrá tres partes. En la primera se investigará con qué derecho han venido los bárbaros a poder de los españoles. En la segunda, qué potestad tienen los príncipes de España con respecto a ellos en cuanto a lo temporal y civil. Y la tercera, qué competencia tienen sobre ellos los reyes o la Iglesia, en lo espiritual o en lo tocante a la religión»⁵².

No es preciso estudiar todos estos apartados. Sólo nos interesa lo que concierne a la potestad del Papa: su alcance y sus límites según Vitoria, quien, aún en aquellos puntos en que está de acuerdo con la doctrina tradicional, se esmera en matizar y dejar delineadas sus fronteras.

Los confines de dichas fronteras están acotados, pues, por tres flancos: los indios, la autoridad civil, los propios fieles. Pero antes de describir con minuciosidad los linderos fronterizos que separan y unen al Papa con los paganos, la autoridad civil o los cristianos, unas pinceladas de fondo que enmarquen la realidad y descarten los triunfalismos.

Lo primero, que el Papa no es señor de todo el orbe. Esto ya lo trató extensamente en la reelección «*De potestate Ecclesiae*», pero lo vuelve a repetir más escuetamente en la «*De indis*»⁵³.

Lo segundo es que, caso de aceptar que lo fuese, sería inadmisibles que tal dominio lo pudiera delegar, ya que dicha potestad recaería sobre el cargo, pero no sobre la persona⁵⁴.

Por último, que la potestad del Papa sobre lo temporal, es meramente indirecta, es decir, sólo en tanto en cuanto incida, de algún modo, en el orden espiritual⁵⁵.

⁵¹ «Tota disputatio et relectio est propter barbaros istos, quos indos vocant, qui ante quadraginta annos venerunt in potestatem hispanorum, ignoti prius toto orbi» *De Indis*, o.c., pág. 642.

⁵² *Ibid.*

⁵³ «Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civili (...) ut in relectione illa dictum est et satis probatum» (*De Indis*, o.c., pág. 678).

⁵⁴ «Dato quod Summus Pontifex haberet talem potestatem saecularem in toto orbe, non posset eam dare principibus saecularibus. Hoc patet quia esset annexa papatui nec potest eam Papa separare ab officio Summi Pontificis» (*Id.*, pág. 680).

⁵⁵ «Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia, id est, quantum necesse est ad administrationem rerum spiritualium» (*Id.*, pág. 680).

Y ahora sí, una mirada a los tres frentes en conflicto, para configurar sus respectivos límites.

Comencemos por los bárbaros, *los indios*. No podemos olvidar que son «paganos». Ahora bien, cuando de infieles se trata, ni siquiera la potestad indirecta les afecta, por lo que *el Papa no tiene potestad alguna* sobre ellos, bajo ningún pretexto⁵⁶.

De aquí ya es fácil colegir, —fácil desde la lógica, pero difícil y arriesgado desde una determinada circunstancia histórica tal como la que le tocó vivir a Vitoria—, las deducciones que caben inferirse con respecto a aquellas bulas papales que aludían a una extraña «donación» hecha en favor de los monarcas españoles, sobre «algo que no era de su propiedad», —de la propiedad del Papa—.

El paso siguiente será el de la duda, —duda más que razonable, duda de la que hay obligación de salir⁵⁷—, sobre la existencia, —inexistencia—, de unos derechos que justifiquen la legítima posesión de aquellas tierras. Duda que no queda disipada por el hecho de una reconocida conciencia o un cristianismo probado de los Reyes o el Emperador⁵⁸, ni tampoco por llevar ya más de cuarenta años en posesión de hecho de dichas tierras y personas⁵⁹.

Y de la duda, a la certeza: la fe no puede servir de excusa para apropiarse de lo ajeno; ni siquiera la pretendida expansión del cristianismo puede constituir una causa justa para tomar un país por las armas⁶⁰.

Con respecto a *la autoridad civil*, es decir, con relación a la república, y, admitiendo, por supuesto, que se trata de súbditos cristianos, unas puntualizaciones que dejen claros los límites de intervención legítima de la autoridad eclesiástica en asuntos civiles:

Lo primero y principal, que la potestad civil no está ni puede estar sometida a la autoridad del Papa⁶¹, ni puede éste deponer a sus correspondientes legítimos príncipes⁶².

Y, lo segundo, que *no le toca al Papa juzgar* las causas de los príncipes⁶³,

⁵⁶ «Papa nullam potestatem temporalem habet in barbaros istos, neque in alios infideles. Nam non habet potestatem temporalem, nisi in ordine ad spiritualia. Sed non habet potestatem spiritualem in illos, ut patet. Ergo nec temporalem» (Id., pág. 682).

⁵⁷ «Cum aliquid agendum proponitur de quo dubitari merito potest an sit rectum vel primum, iustum an iniustum, de his expedit consultare et deliberare, neque prius temere aliquid agere quam sit inventum et exploratum, quid liceat aut non liceat» (Id., pág. 644).

⁵⁸ Id., 643.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Cf. págs. 692-695, junto con toda la relección siguiente, *De Indis, posterior*.

⁶¹ «Potestas civilis non est subiecta potestati temporali Papae. Non dico autem quod non sit subiecta Papae (...) ratione potestatis spiritualis. Sed dico non esse subiecta ei tamquam domino temporali». *De potestate Ecclesiae, I*. Urdánoz, pág. 297.

⁶² «Sequitur secundo, quod ipse non habet potestatem deponendi principem saecularem etiam ex iusta causa, eo modo quo potest deponere episcopum». Id., pág. 299.

⁶³ «Ex his propositionibus sequitur corollarium manifeste, quod Papa non habet iudicare saltem via ordinaria de causis principum aut iurisdictionum et regnorum titulis, nec potest ad eum appellari in causis civilibus». Id., pág. 298.

ni se puede legítimamente apelar a él en litigios civiles, ni tiene él potestad alguna para confirmar o derogar leyes promulgadas por la autoridad competente civil⁶⁴. Hasta tal punto considera esto cierto que asegura, sin ambages:

«Si el Papa dijera que una determinada administración no le convenía al gobierno temporal, no habría que hacerle caso...»⁶⁵.

Y para terminar, vamos a analizar la potestad del Papa con respecto a sus genuinos súbditos, los fieles, *los cristianos*; sin que podamos olvidar, por supuesto, que tales súbditos, no por ser cristianos dejan de ser hombres y ciudadanos pertenecientes a una determinada sociedad, a una república civil; por lo que, sin dejar de ser una única persona, son, —utilizando terminología kantiana—, «ciudadanos de dos reinos»; y sin que pretendamos ignorar las posibles colisiones que pueden enfrentar a ambos poderes, y la consiguiente antinomia que puede presentársele al cristiano a la hora de tomar una decisión concreta.

Comencemos recordando que, según Vitoria, la ley, incluso la civil, obliga en conciencia. Ahora bien, cuando de ley eclesiástica se trata, resulta que el cristiano, no sólo está obligado bajo pecado, sino que no tiene siquiera competencia para juzgar hasta dónde se extiende el poder del Papa, por lo que, a primera vista al menos, parece que nunca podrá saber cuándo una ley es o no justa, o cuándo cesa por haberse convertido en inútil o por haber cesado la causa de su legislación:

«No les corresponde a los súbditos determinar o discutir lo que puede o no puede hacer el Papa, ni cuándo tengan o no que obedecer (...). Por eso, aunque se equivocase, mejor es obedecerle»⁶⁶.

Evidentemente esto no podrá ser así, sin más, tan categórico, tan enfático. No puede Vitoria ser tan ingenuo, o tan opuesto a sus propios principios, que olvide que cualquier cosa que mande el Papa, como cualquier otra

⁶⁴ «Sequitur tertio, quod nec habet confirmare nec potest infirmare leges civiles. Patet ex dictis, quia si potestas civilis non dependet ab eo, ergo nec actus potestatis civilis». Id., pág. 299.

⁶⁵ «Respondeo: si Papa diceret talem administrationem non expedire gubernationi temporali reipublicae, Papa non esset audiendus, quia hoc iudicium non spectat ad eum, sed ad principem. Et dato quod verum esset, nihil ad auctoritatem Papae». Id., págs. 308-309.

⁶⁶ «Non spectat ad subditos determinare aut examinare quid possit Papa aut quid non possit, et quomodo teneantur parare vel non. Probat. Quia sacrilegum est disputare de potentia principis et praecipue Papae. Secundo, quia hoc ipsum, scilicet, determinare quae sit potestas spiritualis alicuius, est iurisdictio et est pars gubernationis quae non spectat ad subditos, saltem erga superiores. Tertio, quia profecto hoc esset in turbationem et dissolutionem ecclesiasticae hierarchiae et auctoritatis, si quilibet posset dicere: Papa non potest (...). Et ideo, etiam si Papa erraret, melius est ut in omnibus illi pareantur...» *De potest. Papae et Conc.*, o.c., pág. 477.

cosa que mande cualquier otro príncipe, está expuesto a error⁶⁷; y que, incluso, puede entrar en colisión con determinados derechos indiscutiblemente superiores, ante los que la propia ley papal tiene que rendir pleitesía. Por eso, no bien ha terminado de exponer las razones en las que se apoyaba para la proposición anterior, —décimosexta—, añade la décimoséptima, con el siguiente título:

«*No siempre* están los súbditos obligados a obedecer los mandatos y dispensas del Papa. Y no sólo en el caso en que el Papa mandase algo contra el derecho divino (...) sino en el que diese alguna ley inicua, injusta o, por algún motivo, insoportable o muy pesada...»⁶⁸.

He aquí, de entrada, unos topes iniciales; unos círculos concéntricos que estrechan y reducen la autoridad pontificia: por un lado, el derecho, —humano o divino—; por otro, la ley, ley que, aún viniendo del Papa, puede ser inicua, insoportable o injusta y, en consecuencia, no obligatoria.

Pero atendamos al problema más corriente. Al caso de colisión, al que se ha aludido más arriba, en el que, según Vitoria, el cristiano no tiene opción, ya que debe cumplir la ley eclesiástica, aunque contradiga la ley civil. No se olvide al respecto, lo que acabamos de decir en el punto anterior, a propósito de las posibles interferencias entre ambos poderes, y la nula autoridad que tiene el Papa con relación a los asuntos civiles.

Pero hay más. No sólo puede el ciudadano-cristiano oponerse a la ley incumpléndola; sino que puede, incluso, atentar contra el propio legislador, civil o eclesiástico, que al claudicar de sus legítimos derechos, se ha convertido en un auténtico tirano, desmerecedor de la confianza que le otorgó la república, a quien se le puede arrebatarse el poder que se le prestó.

Hay, pues, casos, en que la ley no obliga, por lo que se puede tomar una actitud de huida, —mero no cumplimiento—, o de enfrentamiento, impidiendo que sea cumplida. Pero hay casos en que, no es la ley, sino el mismo legislador quien se hace indigno de su cargo. En tales casos, cuando son extremos, el súbdito, no sólo no está obligado a obedecer, sino que con frecuencia tiene obligación de oponerse cuanto pueda, incluso al mismo Papa, no solamente declarándose insumiso, sino intentando la rebelión:

«Se sigue de aquí que no sólo es lícito no obedecer a esos mandatos, sino también oponerse a ellos de hecho y con la fuerza si fuera nece-

⁶⁷ «Et praelati, etiam Summus Pontifex errare potest in huiusmodi dispensationibus, et sunt infirmi ad resistendum ambitioni et importunitatibus...» Id., 466.

⁶⁸ «Non semper mandatum Papae aut dispensatio obligat subditos ad parendum. Nec loquitur de casu quod Papa aliquid praecipiat manifeste contra ius divinum. Hoc enim forte numquam continget, nec contigit, nec esset dubium quod non esset tunc parendum (...). Sed si ferret legem iniquam, et iniustam, vel alias intolerabilem et valde gravem, subditi non tenentur parere». Id., 477-478.

sario, e impedir su cumplimiento por medio de las armas ... bien que sin faltar al respeto al Papa»⁶⁹.

Dilemas, paradojas, y hasta contradicciones, si queremos. Marchas adelante y marchas atrás. Titubeos, indecisiones. Como decía Unamuno de sí mismo: «este hombre no se decide, vacila; está lleno de contradicciones (...); dice una cosa con el corazón y otra con la cabeza»⁷⁰. Ya lo decíamos al principio: Vitoria se encuentra en la encrucijada de su fe, su teología, su obediencia como religioso y su razón, su filosofía, su humanismo renacentista y rebelde, además de su estilo moderado y su modestia intelectual.

En todo caso, intenta anudar los opuestos, dejar claras sus ideas, aunque sea en los entresijos de la mera insinuación, del zigzaguo de una mera probabilidad enfrentada a una dogmática intransigencia de siglos y unas razones de intereses del momento.

Los opuestos contradictorios son: por un lado prohibición de análisis sobre lo que diga el Papa y nunca faltarle al respeto; por otro, desobediencia e, incluso, oposición activa. El punto de enlace que pueda suavizar el roce, lo sitúa Vitoria en el Concilio. Claro que, si lo pensamos, tampoco esta teoría es demasiado ortodoxa: ¿poner al Concilio, incluso al provincial, por encima del Papa! Pero él lo dice claramente: lo que está prohibido a los particulares⁷¹, le está permitido al Concilio, —¡incluso al provincial!—. Y así, pueden los obispos oponerse a tales mandatos, recurriendo, inclusive al brazo secular para que impida su cumplimiento:

«Hecha una tal declaración y decreto del Concilio, si el Papa mandara algo contrario, podrían los obispos o el Concilio Provincial *oponerse a tal mandato, o incluso recurrir a los príncipes para que con su autoridad se opusieran al Sumo Pontífice*, impidiendo su cumplimiento»⁷².

La razón última, en todo caso, y esto es sumamente importante por la equiparación en que sitúa a ambos poderes, es que el Papa, en este asunto, *no es diferente del rey*:

⁶⁹ «Sequitur corollarium. Quod non solum liceret non parere talibus mandatis, sed etiam de facto et vi, si opus esset, resistere illis et impedire armis executionem illorum mandatorum, et maxime intercedente publica auctoritate ut principis, et comprehendere et punire executores talium mandatorum. Semper tamen servato moderamine inculpatæ tutelæ, non excedendo reverentiam nec negando aliquo pacto auctoritatem illius, sed solum allegando quod hoc est iniustum et in detrimentum Ecclesiæ». Id., 487.

⁷⁰ *Del sentimiento trágico de la vida*, O.c., pág. 221.

⁷¹ «Non videtur permittendum cuicumque privato sua auctoritate resistere et non parere mandatis Pontificis, quantumcumque essent contra determinationem Concilii. Quia esset magna reverentia et quasi contemptus summæ auctoritatis...» Id., 485.

⁷² «Facta tali declaratione et decreto Concilii, si Papa contrarium mandaret, possent vel episcopi, vel Concilium provinciale per se resistere tali mandato, vel etiam implorare principes ut auctoritate eorum resisterent Summo Pontifici, impidendo executionem mandatorum eius» Id., 486.

«Se confirma esto porque sería tiránico decir que en esta materia tenga el Papa mayor autoridad en el gobierno de la Iglesia que el rey en el gobierno de una nación o república temporal; y *si se puede resistir al rey que comete graves injurias, no sólo de palabra y de derecho, sino de hecho, luego también al Papa*»⁷³.

* * *

Es todo. «Actualidad de un filósofo del siglo XVI» lo titulé. Ojalá haya conseguido hacer notar la presencia de Vitoria, aunque sólo me haya sido posible diseñar su silueta, destacando su perfil más disimulado y menos observado.

En cualquier caso, espero que no haya duda sobre la actualización de su «utopía», la contemporaneidad de su «temática» y la valentía de su «actitud». Defendió los derechos de los que no saben o no pueden hablar. Supo delimitar fronteras, jerarquizar valores, «poner puntos sobre íes», tanto en lo jurídico como en lo político, bien en lo referente al derecho bien en los ámbitos del poder o el radio de acción de la autoridad, ya fuera ésta civil, ya eclesiástica. Ni necesitó, para ello, acogerse al poder, acudir a los sindicatos o sublevar a las masas. Tampoco, por supuesto, buscaba prebendas... ni las consiguió, desde luego.

Vitoria se vio comprometido, corrió riesgos; pero se encontró libre, independiente; dijo lo que tenía que decir, aunque a veces tuviera que hacerlo trastrabillando, tanteando, rastreando soluciones, algunas de las cuales nunca habían sido leídas y no siempre aceptadas.

Vitoria no publicó nada. Podemos pensar que la causa estuviera en el temor de que se lo impidieran o que le obligaran a matizar o rectificar. Cuarenta años después de su muerte, sus obras fueron incluídas en el «Índice»⁷⁴.

De hecho tuvo que oír la lectura de una carta enviada al Prior del Convento de San Esteban, con la firma del propio Emperador, —es el «éxito» al que alude irónicamente Getino en la anterior nota—. He aquí unos párrafos:

«He sido informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y *en repeticiones* del dere-

⁷³ «Et confirmatum totum hoc. Quia profecto tyrannicum est dicere quod Summus Pontifex habeat maiorem auctoritatem ad gubernandum Ecclesiam quam rex ad gubernandam civitatem et rempublicam temporalem. Et si rex faceret graves iniurias, posset ei resistere. Ergo etiam Papae». Id., 488.

⁷⁴ «Vitoria, tratándose de la autoridad pontificia, como tratándose de la real, se mostró intransigente con sus extralimitaciones, apoyando en cuanto pudo y amparando desde su elevado sitio académico los derechos de los subordinados, sin dejarse ofuscar jamás por el entusiasmo patrioterico (...). Respetuosísimo con el Vicario de Jesucristo era casi tan enemigo de las extralimitaciones de la Corte romana como las del Emperador (...). su delicada posición con Carlos V ya hemos visto el éxito que tuvo; en Roma, reinando Sixto V, llegaron a poner en el Índice sus relecciones». Alonso Getino, o.c., págs. 127-128.

cho que Nos tenemos a las yndias, yslas e tierra firme del mar oceano y también de la fuerça y valor de las conpusiciones que la autoridad del muy santo padre se han fecho (...). Mandarles eys de nuestra parte y vuestra que agora ni en tiempo alguno, sin espresa licencia nuestra, no traten, ni prediquen ni disputen de lo suso dicho ni hagan ymprimir escriptura alguna tocante a ello por que de lo contrario yo me tenerne por muy deservido y lo mandaré proveer como la calidad del negocio lo requiere»⁷⁵.

Pero Vitoria tenía un talante, un estilo de vida, —una filosofía—, unido a una profesión, profesión de la que nunca renegó, y que fue la que le orientó en los temas elegidos, no menos que en los planteamientos y soluciones aportadas. Su teología, —«cuyo estudio, —inmenso campo de problemas y de asuntos—, ocupa el primer lugar en el mundo»⁷⁶, lejos de recortarse en el espacio o en el tiempo que le tocó vivir, sobrevoló los siglos y las fronteras, universalizando su figura y su doctrina; lejos de separarse de lo humano, humaniza todo lo que trata, sin excluir a la propia teología. Sean las palabras de Venancio Carro las que corroboren esta afirmación:

«Vitoria, con su porte señorial y sencillo, se nos presenta en aquella Salamanca de 1526 a 1546 como el pasado, el presente y el futuro (...) El Sócrates español no es un genio de primera magnitud (...), pero aventaja a todos por ser teólogo que humaniza la teología y diviniza la vida del hombre y todos sus problemas, con atisbos de eternidad»⁷⁷.

Vida humana divinizada, con atisbos de eternidad: expresiones que coinciden con el pensamiento orsiano, que define la filosofía como «la inscripción de la eternidad en la vida»⁷⁸, y considera que «vivir es gestar un ángel para alumbrarlo en la eternidad»⁷⁹.

Termino; pero antes, dejar expresamente dicho que no es la sotana, la fe o la obediencia a una Iglesia o unos votos lo que acalambra el comportamiento o amordaza las ideas. Tal vez el ofrecimiento o la deuda contraída por un buen plato de lentejas, —un buen puesto, unas oposiciones, un favor cualquiera, o la esperanza de conseguirlo—, maniata más, encorseta más, amordaza más.

⁷⁵ Es copia literal, —negrilla incluida—, de ALONSO GETINO, o.c., págs. 101-102.

⁷⁶ *De pot. civili*. Urdánoz, o.c., pág. 150.

⁷⁷ CARRO, V., o.c., pág. 312.

⁷⁸ *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*. Antología filosófica de E. D'Ors, por RUCABADO Y FARRÁN, Barcelona, 1914, pág. 110.

⁷⁹ D'ORS, E.: *Introducción a la vida angélica. Cartas a una soledad*. Edit. Reunidas. Buenos Aires, 1941, pág. 187.