

DEPARTMENT OF SPANISH STUDIES
OF THE
UNIVERSITY OF PORTO RICO

IN COLLABORATION WITH
THE CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS OF MADRID
AND
COLUMBIA UNIVERSITY OF NEW YORK

HONORARY DIRECTORS

Ramón Menéndez Pidal

Director of the Centro de Estudios Históricos

T. Navarro Tomás

Professor of the Centro de Estudios
Históricos

John L. Gerig

Department of Romance Languages,
Columbia University

DIRECTOR

Federico de Onís

Professor in Columbia University,
Member of the Centro de Estudios Históricos

SUMMER SESSION

July 9 to August 22, 1928

Six weeks of study and recreation in an ideal climate.

Graduate courses under teachers of international reputation, such as Américo Castro.

Undergraduate and special courses in Spanish for beginners.

Special tour organized under the auspices of the Instituto de las Españas.

For further information address

MARSHALL D. RICE
660 West 180th St.
New York City

REVISTA DE ESTUDIOS HISPÁNICOS

TOMO I ~ ABRIL-JUNIO, 1928 ~ NÚM. 2

EL ANHELO UNIVERSALISTA EN LOS TEÓLOGOS ESPAÑOLES DEL SIGLO XVI *

SI COMO se ha dicho, no sin razón, era lo típico de la Edad Media la visión universalista, mas no el reconocimiento del valor de la individualidad nacional, que es aún el caso de Dante en su tratado *De Monarchia*, los teólogos españoles que forman la escuela del siglo XVI, dan el paso hacia otra edad, porque su aspiración es más compleja de la que eso significa, pues reconocen una comunidad internacional sin negar la sustantividad de los pueblos; si se juzga que lo característico de la Edad Media era el concebir sometida la sociedad internacional al poder unívoco del Papa o del Emperador,—apreciación exacta en líneas generales,—tampoco es posible considerarlos como hijos del medievalismo, porque ambas posiciones las niegan; y por último, si se piensa, como es justo, que era el concepto de Iglesia lo que da a la Edad Media su especial visión del orden espiritual e histórico, la escuela teológica española del siglo XVI ocuparía una posición diferente e inconciliable con la antedicha porque admite la pluralidad de creencias.

* El tema iniciado en octubre de 1926 ante el público de la Columbia University congregado por el Instituto de las Españas, lo hemos hecho objeto de ulterior desenvolvimiento ante la juventud universitaria de todos los países que acude a los cursos del Bureau des Études Internationales en Ginebra. No creo que deba ser indiferente a persona alguna de América meditar sobre los diversos aspectos del alma hispana o inglesa en el siglo XVI, o sea, en el momento de las fundaciones europeas en el nuevo continente. He aquí por qué envío a la REVISTA DE ESTUDIOS HISPÁNICOS estas cuartillas, fragmento de un trabajo más amplio acerca de un tema que juzgo vital.

Nos hallamos pues ante un nuevo modo de ver el mundo civil; ante una peculiar faceta del Renacimiento.

¿De dónde provenía esta peculiaridad? Primero, de considerar al género humano en su totalidad, no a tal o cual parte de él, atendiendo a motivos espirituales o étnicos, como una unidad religiosa que pugna vivamente por superar lo dogmático; segundo, de haber deducido de esta tesis la consecuencia de un derecho natural absolutamente universal; y tercero, de haber aplicado el anterior concepto a la vida civil sirviéndole ello para construir una genial visión de la sociedad nacional e internacional. Todo lo demás vino como consecuencia; por eso, la vieja fórmula de Ovidio "No es el hombre lobo para los hombres, sino hombre," la recoge nuestro Francisco de Victoria en las *Relectiones* y de él la toma Grotius cuando en Inglaterra Hobbes había renovado la tesis que ya Ovidio repelía. Ese sentido humano que hace del hombre en toda circunstancia un hombre con pleno valor espiritual, es el más fuerte basamento que pudo ser hallado en aquel siglo creador del XVI, pues solo considerándolo tal, fué posible fundar una disciplina ética, jurídica, nacional e internacional, que conjugase las actividades de individuos y pueblos mediante la idea del respeto y la ayuda mutua.

¡Con qué admirable serenidad se desprende el dominico Francisco de Victoria de las dos nociones supremas de la sociedad política medieval! Ese español consejero del Emperador Carlos V es quien dice, "Imperator non est totius orbis dominus"—El Emperador no es Señor del Mundo, y lo argumenta ampliamente; y él es quien con igual ecuanimidad demuestra eso respecto del Papa: "Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civili." Victoria como toda la escuela, universaliza y subraya el aspecto humano de lo civil, aunque dejándolo siempre inmerso en un hondo sentido religioso.

No reparar en esos dos caracteres fortísimos de la ideología de los pensadores españoles del siglo XVI, religiosidad y universalidad, no preguntarse cómo se funden ambos en

la Catolicidad, es quedarse fuera del camino que puede conducir a la comprensión de los motivos ideales que impelían al Estado español y a los pensadores más representativos de España en aquel momento, momento que era fundamental para la cultura europea y la suerte de los nuevos pueblos de América. Y la expresión "Catolicismo" no basta a aclarar el sentido en que trabajaban aquellas fuerzas espirituales; antes al contrario; yo creo que, por la identificación a que por motivos muy varios de índole histórica hemos sido llevados, a saber, considerar "Catolicismo," e "Iglesia Católica" como equivalentes, esa voz, "Catolicismo," lejos de esclarecer, obscurece, porque el Catolicismo como cualquiera otra religión puede considerarse, ora como una corriente religiosa viva que interpreta y guía anhelos reales, bien, no en vista de la función sino del órgano que la expresa, o sea, en este caso la Iglesia Católica. La Catolicidad en la España del siglo XVI fué, socialmente, una corriente real y viva,—más que dogmática,—durante la primera mitad del siglo, y continuó siéndolo en pensadores preeminentes, para terminar social e ideológicamente en la segunda parte del siglo XVI sometida a la Iglesia, que logra al fin absorber la función. Tres hechos de trascendencia suma, que por la vastedad de sus dimensiones sólo podemos enunciar, sirven para aclarar ese fenómeno de la Catolicidad española como actitud vital en la época primera del siglo XVI: uno, la coincidencia de los pensadores con la concepción senequista—nuestro estoicismo perdurable,—otro, la difusión profunda del erasmismo como doctrina de interiorización religiosa, y tercero, la interpretación adogmática de la *restitutio christianismi* de Juan de Valdés, todos convergen en el universalismo religioso y en la visión fraterna o cristiana del hombre e impelen pues al espíritu español a una nueva visión del derecho del hombre como hombre.

Sin admitir la existencia de una corriente religiosa católica que no coincide con Roma, no podría explicarse ni la reforma de la Iglesia española hecha por el Estado a fines del siglo XV, ni la actitud constante de Carlos I para

con el Papa, ni la excomunión de Felipe II, que duró dos años, ni la convención promovida por él para ver si se aceptaba lo acordado por el Concilio de Trento, ni muchos otros hechos de semejante carácter. Tampoco podría explicarse la tesis de Francisco de Victoria, el renovador de la teología española y fundador de la nueva escuela jurídica, acerca de la no superioridad del Papa sobre el Concilio; no se explicaría que su ardoroso discípulo, Melchor Cano, provincial de la orden de los Dominicos, figura de gran relieve en la teología, redactara un informe dirigido a Felipe II incitándole a hacer la guerra al Papa; ni que el Arzobispo de Granada, Guerrero, y coincidiendo con él, el episcopado español, se quejasen al Rey de que se transformara a los Obispos en Vicarios generales del Papa, dependientes y amovibles, y denunciasen ante la realeza esas usurpaciones de la Santa Sede sobre la autoridad episcopal, solicitando se les devolviese lo arrebatado.

Sin admitir la existencia de esa honda corriente social religiosa a que me he referido, no se explicaría, no ya el religioso hervor reformista de comienzos del siglo XVI en España, sino la división profunda de la propia Iglesia española en lo que al erasmismo atañe, división que va desde el trono imperial de Carlos I hasta los rústicos de las aldeas, no quedando como unidad compacta, adversaria del movimiento insurgente, sino la frailecía y la parte menos culta del clero y de los feligreses. Fué aquel un movimiento de élite aplastado externamente por el éxito con que los conformistas lograron movilizar los sentimientos hostiles de la masa. Aquella vasta minoría simbolizaba el espíritu aquilatado de una visión de la Catolicidad, que halla albergue más ó menos encubierto en las obras de los mejores pensadores de la época.

Alguien podría preguntarse, ¿qué significaba a la luz del principio de la Universalidad, la política indiana de los españoles o política con los aborígenes de América? Pocos historiadores, aun entre los españoles, se han dado cuenta de la existencia de un problema previo a los que concretamente se plantean cuando se trata la política colonial

española; para unos, atentos a las prescripciones de las cédulas reales, la política fué la que en las cédulas se dice; para otros, temperamentos realistas, nada significan éstas y la política indiana fué, la que con su conducta practicaron Adelantados y Encomenderos; quienes, en fin, juzgan aquéllas como píos deseos de la realeza que se estrellaban en las costas de América; sólo algunos, por ejemplo el benemérito profesor Bernard Moses, se da cuenta de que hay dos fuerzas que trabajan en dirección opuesta la política colonial española, una que yo llamaría la fuerza estatista o del Estado oficial y sus elementos inmediatos; y otra, la que denominaría fuerzas sociales; aquélla la representaban la Realeza, los teólogos, juristas y órganos directos del poder público; ésta, la pluralidad de los intereses principalmente económicos, materiales, y los órganos oficiales más susceptibles de ser dominados desde fuera aún en aquella época de gran centralismo, tales como, los agentes de ejecución, para quienes toda ocasión de permitir un quebranto de ley fácilmente se convertía en motivo de granjería.

Las fuerzas estatales con sus voceros ideales, los legistas —los legistas, desde el siglo XIII se colocaron en Europa al lado de la corona—formulan su tesis del derecho universal, uno y el mismo para españoles e indios; las fuerzas sociales, fuerzas de realidad, hallan también sus defensores que siempre son vencidos en el palenque de la polémica de ideas, pero en revancha, resultan triunfadores en la realidad, en la vida. Desde el cónclave de teólogos y juristas promovido por la Reina Católica en 1495 el cual se pronuncia por la tesis de la libertad de los indios, así como el reunido en Burgos por Fernando V en 1511 donde la pugna de los dos criterios que en la realidad chocaban se mostró de manera vivaz y aún agria, prevaleciendo, la tesis generosa del universalismo jurídico, o el de 1519 celebrado en Barcelona, donde concurre Fr. Bartolomé de las Casas, que vuelve a asistir al que convoca Carlos I en Valladolid, 1542-43, en vista del manuscrito sensacional de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de donde

salen nuevas disposiciones favorables a los indios, todos ellos, incluso el último, cuando tocaba a su fin el reinado de Carlos I y se convoca una asamblea en Valladolid donde los dos grandes adversarios Sepúlveda y Fr. Bartolomé de las Casas discuten los derechos de los aborígenes de América, todos, digo, coinciden. En este postrero, Domingo de Soto, uno de los más eminentes teólogos y juristas de la pléyade española del siglo XVI hizo el resumen del debate que fué totalmente favorable a la doctrina que hacía del indio un igual jurídicamente.

Mas ¿por qué esa victoria reiterada de la idea no se tradujo en un triunfo en la realidad de la vida? Es el resultado frecuente de la lucha entre el Estado y la Sociedad. Cuando las fuerzas del Estado no sólo no se ven asistidas por las fuerzas sociales, sino combatidas por éstas, si las fuerzas sociales son poderosas y tienen a su favor el ambiente histórico, las innovaciones del Estado no pueden prevalecer; serán estimulantes ideales, fuerzas educadoras, mas no podrán conseguir inmediatamente un valor de vigencia jurídica; es la suerte que reserva la historia a todo intento revolucionario que distancia los objetivos a realizar de los posibilidades circundantes; y el universalismo del Estado español del siglo XVI, era una tesis revolucionaria, completamente incongruente aún con las prácticas de Europa; en su virtud, el Estado fué vencido por la Sociedad. En efecto, en Europa, vencida la Sociedad feudal, quedaba en pie una sociedad señorial y una economía señorial; más de la mitad de Europa, la central y la oriental, practicaba la servidumbre agraria; en España prevalecía un régimen señorial que quiso el Estado fuese desconocido en América, adonde aspiró a llevar un derecho natural cristiano; el Estado fué vencido, mas aquella fué su doctrina y su anhelo como Estado.

Cuando Victoria se ve precisado a formular en las *Relectiones* su visión de la sociedad internacional, como quiera que funda ésta en la unidad religiosa, no dogmática, sino trascendente, del género humano, llega a esta maravillosa afirmación: "Causa justa belli non est diversitas religio-

ionis": La diversidad de religión no es justa causa de guerra—; y aun cuando tal tesis provoca la oposición de algunas figuras preeminentes como la de Alfonso de Castro en *De justa hetericorum punitione libri tres* (1547), le acompaña el asentimiento de los más, provocando tal doctrina la de Fernando Vázquez Menchaca, uno de los enviados al Concilio de Trento, consejero del Supremo Consejo de Castilla, y del cual dijo Grocio al nombrarle, este honor de la España—decus illud Hispaniæ—, en su *Controversiarum illustrium* (1564) dice dirigiéndose a Felipe II—a él está dedicada la obra—que los príncipes temporales no tienen poder alguno sobre las almas de sus súbditos, no estando, por tanto, permitido arrebatar a los judíos sus hijos para bautizarlos ni hacer guerra a los habitantes del Nuevo Mundo a pretexto de su condición; argüir esto, concluye, "es doctrina tiránica que engendrará luchas cruentas y desventuras." Para Vázquez pues, como para Victoria, no existen sino hombres y pueblos y a todos debe alcanzar los beneficios de la cultura.

Esa idea, unida a otras que esboza Victoria forman el sustentáculo del principio moderno de la solidaridad e interdependencia de los pueblos, el cual fué llevado por Suárez a un punto tal de perfección que ha dado motivo a que se diga refiriéndose a él por el profesor Rolland, que su concepción de la sociedad internacional es casi perfecta. He aquí la manera como se expresa Suárez en su espléndida obra *De Legibus ac Deo legislatore*, LII, CXIX, núm. 9:

La razón de ser de esta rama del derecho [alude al de gentes] es, que el género humano aun cuando dividido en pueblos y reinos, conserva siempre una unidad no sólo específica sino también política y moral, como lo indican determinados preceptos naturales de amor y misericordia extensivos a todos, incluso a los extranjeros cualquiera que sea su condición. De aquí que todo estado perfecto, república o reyno, aun cuando perfecto en sí y firmemente construído, sea, no obstante, de cierta manera miembro de este gran universo en cuanto mira al género humano. Nunca puede un Estado bastarse a sí mismo hasta el punto de no necesitar apoyo alguno de asociación, relaciones mutuas, ya para su bienestar y con un fin de utilidad común, ora por una necesidad moral como lo acredita la experiencia. Es pues indis-

pensable algún derecho que dirija y ordene justamente este género de comunicación y sociedad; y aun cuando ayuda mucho a esto la razón natural, no es sin embargo suficiente para lo que es preciso y por ello han podido introducirse derechos especiales mediante costumbres de algunos pueblos. Así pues, de igual modo que en un Estado o en una provincia introduce la costumbre un derecho, así ha podido el *jus gentium* introducirlas en el género humano.

Cuando se piensa que la organización moderna de la sociedad internacional nace como consecuencia de la paz de Westfalia en 1648, la cual, a causa de lo que esa paz significaba no pudo menos de construirse partiendo de la individualidad de los Estados, de la soberanía de los Estados particulares, no de la Unidad del género humano, o como diríamos hoy, del Estado-mundial, es cuando se comprende la trascendencia que se asigna actualmente a la visión de Suárez; y es que en ella, sin desconocer lo que separa, se subraya lo que une; lo inicial para él no es lo individual y distinto, sino la orgánica unidad solidaria del mundo, esto es, lo universal. ¡Cómo asombrarse pues, de que un autor noruego tan preeminente como Lange, diga en su reciente y hermosa obra, *Histoire de l'internationalisme* al hablar de la concepción transcrita de Suárez, “que es tal vez la más elevada expresión de la concepción internacionalista de la unidad del género humano”! Si de otra parte se repara en que la pugna de nuestros días para promover un derecho internacional no meramente teórico sino real, gira sobre la declaración de que existen delitos internacionales y que ellos afectan a la comunidad internacional en su unidad, doctrina que constituye precisamente una de las innovaciones de Francisco de Victoria en sus *Relectiones* y ha pasado al artículo del pacto de la Sociedad de las Naciones, es cuando se ve la diversa suerte de las ideas en la historia, según la perspectiva en que se las considere; tal acontece con la del universalismo español del siglo XVI, enjuiciado hasta ahora con un espíritu poco propicio a comprenderlo; su tesis hoy plenamente actual era y es tan revolucionaria que aun en nuestros días no ha hallado su sazón histórica. FERNANDO DE LOS RÍOS