

Vitoria y la expansión de la Iglesia

Por el Presbítero FIDEL TUBINO

Catedrático de la Universidad Católica

Proemio:

Hay una entidad jurídica, que ha desconcertado a los autores internacionalistas: la Iglesia, sujeto de relaciones con los Estados. Cuando en 1870 cayó el poder temporal que cubría su verdadero carácter, estaban en auge las fórmulas del positivismo con la adoración del estado, cuya voluntad dá origen al derecho interno, cuya autolimitación hace posible el derecho internacional. Las varias corrientes, positiva, sociológica y neokantiana convenían en un fondo común, más o menos explícito: la estatalidad del derecho. Fuera del estado o de los estados, no había norma jurídica, sino meras relaciones morales.

Pero en los últimos tiempos se revoluciona la vida internacional: surgen organismos interestatales, que carecen de la base territorial y desempeñan funciones propias del derecho: la Comisión del Danubio, la Corte de la Haya, la Sociedad de Naciones. . . La doctrina había puesto como piedra de toque, el hecho real; luego, frente a los hechos había que revisar las fórmulas estrechas del monopolio jurídico a favor del estado.

Así por los moldes positivos, sin atención a sus prerrogativas intrínsecas, la Iglesia Católica viene de nuevo admitida en el regazo de los seres jurídicos internacionales, y, nótese bien antes del surgir del Estado Vaticano por los protocolos de Letrán, Anzillotti, corifeo del positivismo italiano, había negado dicha subjetividad jurídica en dos primeras ediciones, de su tratado de Derecho Internacional pero en la tercera confiesa que los pactos de la Iglesia, si se quiere mirar la realidad, están en la misma condición de los tratados y por consiguiente suponen una persona jurídica.

En nuestros días se manifiesta en el positivismo jurídico y en las corrientes de carácter formalista kantiano un ambiente propicio para resolver de una manera completa la complejidad de la Iglesia. Otro positivista italiano, Santi Romano, concibe el derecho como compuesto de **zonas** que tienen dominio y valor, cada una en su campo; así vale el derecho canónico, como el civil; luego de la yuxtaposición de estas esferas surge un derecho de orden superior. Por otra parte el apriorismo de Kant,

ha llegado a su remate con la doctrina de Kelsen, según el cual todo el orden jurídico depende de un principio metajurídico **sin contenido**, pues el contenido es el fenómeno histórico; ahora bien, en la actualidad las relaciones diplomáticas ponen a la Iglesia a la par que los estados; luego, también para los sucesores de Kant ésta puede alcanzar personalidad.

Pero, ¿no habrá fórmula y principios que hayan resuelto mejor, es decir con base más sólida, las complicaciones que este organismo medio-moral, interiorista y extramundano acarrea? Creemos que sí; y precisamente queremos presentar a un representante de esta tendencia a la cual adherimos; es Francisco Vitoria. Ni es retroceder en la ciencia, porque, como esperamos demostrar en un problema particular, él aplicó criterios nuevos a los hechos nuevos, esos hechos, como el descubrimiento de América, los cuales son el principio de la Edad moderna.

Es una fatalidad histórica por cierto, muy deplorable, que la ruptura político-religiosa producida por la Reforma trajese consigo el aislamiento de dos pujantes polos culturales, el mundo germánico y el español y como consecuencia que las doctrinas filosóficas y jurídicas de la escuela española se agotaran dentro de la península ibérica y no contribuyeran casi nada en la cultura internacional de los siglos XVI y siguientes. Grocio conoció la obra de Vitoria, pero con sentido muy diverso trazó un rumbo distinto, ese falso jusnaturalismo, que desarrollado por el iluminismo ha llevado al individualismo jurídico actual amoral y laico y al fracaso de las doctrinas internacionales.

No es, por tanto, un afán de pasado la pretensión de estas líneas, es el porvenir. Hacer conocer las Relecciones del español interesa, diré con Getino, (1) "más que como reviviscencia de una obra clásica de gran influjo en el pasado, como alimento indispensable de las generaciones selectas actuales, ansiosas de dulcificar las relaciones internacionales".

Creo que Vitoria, bajo su ropaje antiguo resuelve con intuición de moderno muchos de esos problemas de intervención, exigencias fundamentales de los estados, que acucian a los teóricos de hoy. En Vitoria hallarán fórmulas amplias, racionales y justas.

Entre los extremos de la adoración del mero hecho concreto y del apriorismo de principios, que fundamenten con justicia, ha renacido ya en los varios países de Europa, la corriente que sostiene ser el derecho la concreción histórica de exigencias fundadas en la naturaleza del hombre. A ésta Vitoria le enseñará desde lejos cómo los problemas actuales pueden hallar una completa solución.

Notas preliminares.

El problema que nos ha de ocupar es el siguiente: ¿qué pensó Vitoria y qué puede deducirse de sus principios acerca de la **expansión vital** de la Iglesia en un estado no católico o, en general, en el estado?. Hay dos cuestiones: la primera qué posición guarda un tercer estado católico delegado por la Iglesia, frente a ésta y al estado no católico, y la segunda, qué prerrogativas puede traer a colación la Iglesia, como derechos fundamentales, frente al estado no cristiano en materia de expansión religiosa.

Por consiguiente, la investigación es **exclusivamente jurídica** y prescinde del hecho histórico que dió a Vitoria ocasión de escribir sus Relecciones.

ciones "De Indis", la conquista del Perú. Antecede una parte de ambientación sociológica para que se pueda comprender el valor del personaje.

Tiene además este ensayo una aspiración: traducir en lenguaje técnico moderno las concepciones del maestro escolástico. Sus líneas serán el material del cual serán extraídas las figuras del derecho internacional moderno mediante un trabajo de interpretación, así como los tecnicismos de una cultura médica interpretan equivalentemente las nociones de los hombres, también cultos pero profanos. Se trata, pues, de juntar los principios de Vitoria y sacar, aún por nuestra cuenta, sus conclusiones:

Por razones prácticas me limito a la Relección "De Indis prima" y a las partes pertinentes de la "De potestate Ecclesiae prima". También prescindo de la cuestión sobre la originalidad de las doctrinas, y me ceñiré al examen directo del texto. Si pudiera darse un título colorista a estas líneas, sería: modernidad de Vitoria demostrada a través de un problema moderno de muy difícil solución: la actividad expansiva de la Iglesia dentro del organismo estatal.

LA SILUETA DE VITORIA

La actividad de Vitoria se concentra en la primera parte del siglo XVI. No será inútil recorrer a grandes rasgos las líneas de su vida y enfocar el envoltorio cultural en que debió actuar.

Nace Francisco de Vitoria, en la ciudad alavesa de la que lleva el nombre por los años de 1480. Viste el hábito de la Orden de los Predicadores en el Convento de San Pablo de Burgos, y descollando por su ingenio es mandado, en la primera década del siglo, a París, que aún conserva la hegemonía teológica. Allí escucha al maestro dominico Pedro Crockaert Bruxellensis, uno de los grandes comentadores pretridentinos de S. Tomás, traba relaciones con Erasmo de Rotterdam y con Juan Luis Vives, y allí mismo comienza su tarea de maestro. Son unos dieciocho años de vida parisiense.

Cuando vuelve a su tierra española, Vitoria, después de una breve enseñanza en Valladolid (hasta 1526), escala de golpe, desbancando a competidores más ancianos y muy acreditados, la cátedra de Prima, que era la más importante en la enseñanza Teológica, en el Convento de San Esteban de Salamanca. Comienza desde entonces la gran obra de renovación de la ciencia y la forja de la intelectualidad no sólo teológica, sino jurídica y social.

Vitoria enseñó Teología, y ello, lejos de ser una rémora fué motivo que en sus "Relecciones" abarcara los problemas de moral política y de actualidad internacional, el asunto de Indias, que él bien conocía, aún en su parte de hecho, por recibir relaciones directas de los misioneros, y que dominaba en sus nuevos aspectos de derecho por las consultas de moral que se le hacían. Pero principalmente el Maestro fué teólogo, y en este campo ejerció su actividad y sus reformas. Fué él quien sustituyó a los antiguos textos, la Suma como libro de aprendizaje. (Grabmann, Historia de la Teología Católica, pág. 102).

Vitoria no publicó sus obras, redactó sí para completar la tarea de maestro algunas partes de su enseñanza, pero sin miras a la publicidad. Sus famosas Relecciones presentan varias redacciones, debidas a sus alum-

nos, quizás confrontadas con un original del maestro. Nos consta que en su explanación oral, a veces se salía del texto escrito, aun cuando fuese por extenso (así parece ser en las Relecciones), y ampliaba lo que había sólo bosquejado por escrito. Esto explica ciertas aparentes contradicciones de detalle de sus obras, consecuencias de escribir por esquema.

Los frutos fueron opimos. "De Vitoria data la verdadera renovación en los estudios teológicos de España y la soberana importancia que la Teología, convertida en ciencia universal que abarca desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó a ejercer en nuestra vida nacional, haciendo de España un pueblo de teólogos. Un abismo separa todo la teología española anterior a Francisco de Vitoria, de la que él enseñó y profesaba, y los maestros que después de él vinieron, valen más o menos en cuanto se acercan o se alejan de sus ejemplos y de su doctrina. Todo el asombroso florecimiento teológico de nuestro siglo XVI, estaba contenido en germen, en la doctrina del Sócrates alavés" (2). Discípulos fueron Melchor Cano y Domingo de Soto; de su escuela fueron Bañez y Francisco de Toledo, los Covarrubias y Ledesma, Vega, Pedro de Soto, Tudela, Morales y muchos más. Así ese hombre, de cuerpo molido por los achaques, que en los últimos tiempos debía ser llevado de peso hasta la cátedra, con el vigor de su lengua, organizó una cultura y creó un competidor temible a la Universidad parisiense. Nombrado teólogo del emperador Carlos V para el Concilio de Trento, no pudo asistir por su estado de salud; pero siempre sin abandonar su cátedra interviene en los acontecimientos sociales de entonces con las numerosas consultas, que de toda parte llovían: el Papa en la espinosa cuestión del repudio de Catalina de Aragón, los peruleros por las nuevas riquezas. En una palabra, el vigor de una inteligencia privilegiada fue desde una aula el que enrumboó con derroteros nuevos muchos problemas sociológicos de su época. Murió el 11 de agosto de 1546, cuando se encendían en Trento, a la mirada de toda la ciencia mundial, los fulgores de la Teología española.

LOS TIEMPOS DE VITORIA

Vitoria había propugnado el magisterio de Santo Tomás; pero él comprendía que la evolución de los tiempos requería nuevos desarrollos. El español se preocupaba con preferencia por los problemas morales y jurídicos de la vida social, y ésta era profundamente diversa de la del Aquinate, hasta contradictoria. Las realidades externas caían y las doctrinas buscaban una orientación moderna.

En los tiempos de Santo Tomás, era un hecho la concepción piramidal de la vida social, cuyo vértice era el papado. Durante el siglo XIV surgió, principalmente a raíz de la contienda política de Bonifacio VIII y Felipe de Francia, la controversia ideológica acerca de los límites de las dos potestades. Por una parte, el canónigo Marsilio de Padua, verdadero precursor de los wiclefitas y pseudoreformadores, sometía la estructura jurídica eclesiástica al poder imperial; por la otra, los curialistas, desde Egidio Romano hasta Alvaro Pelagio, decían que así como Dios es uno, así también lo es la vida social, y su jefe el Papa, único depositario de la autoridad. En la línea de los hechos los desastres políticos de Luis de Bavie-

ra y la insubordinación de los príncipes habían deseado la autoridad imperial. La captividad aviñonesa había quitado al Pontífice el lustre de árbitro internacional. La ciencia especulativa en decadencia, por las sutilezas vacías de las distinciones y por las teorías del nominalismo.

Cuando aparecía Vitoria en escena, ya se habían consolidado los gérmenes de la nueva sociedad. La nueva creatura del Renacimiento, el estado, tenía su carta de plena ciudadanía autónoma en el Derecho canónico, desde que Torquemada deslindando definitivamente derechos, había consolidado las bases de ambas potestades, fijando la sujeción meramente indirecta del poder civil a la Iglesia. Francia era un estado que negaba abiertamente toda dependencia del Imperio. España, verdadero portento, había nacido adulta y armada como Minerva del cerebro de un Dios, tejiéndose en América una corona real más dominadora que el cetro del Sacro Imperio germano. El gran acontecimiento de la historia moderna, la colonización del Nuevo Mundo, le daba un imperio extensísimo y le creaba problemas jurídicos a su legitimismo moral. Era esta su preocupación más honda y absorbente en el desborde primero de su pujanza, y ansiaba fórmulas que tuviesen comprensión de sus ímpetus. Fuera de España, por esos mismos años en que Vitoria subía la cátedra salmantina, Lutero había deseado la unidad religiosa de Europa y había desencadenado la lucha social en Alemania. Ni pudo contemplar nuestro autor la restauración Tridentina, pues al año siguiente de la apertura del Concilio (1546), moría. Frente a tanto desbarajuste, ¿sabría el maestro, que vivía entre libros, interpretar las exigencias nuevas e impulsar el aspecto vital sano de las corrientes que nacían, reconociendo lo que había de legítimo en ellas y de decrepito en la tradición?

VITORIA, DEMOLEDOR

Vitoria parece querer desembarazarse hasta con brusquedad de las dos creaturas que habían regulado la vida de la Edad Media, el supuesto poder universal del Imperio y del Papado, como atributos inherentes a la naturaleza. No podemos fijar con certeza el texto literal de algunas frases, demasiado tajantes, que pueden atribuirse a los discípulos copistas de las **Relecciones, pero el pensamiento del Maestro es claro: la sociedad política medieval, llámese Papado o Imperio, no tenía poder sobre los estados que estaban fuera de ella (Vitoria habla de los Indios americanos). El imperio era un fenómeno histórico positivo; había nacido, se había fraccionado en partes, cuando el Papa trasladó la corona de Occidente a los germanos (pág. 31-39) (3). Estaba condicionado en su extensión, que podía aumentar o disminuir. Vitoria nos dice textualmente que ni Francia ni España estaban bajo su poder, y admite como causa normal de su reducción, la prescripción según pasó en la época de las Ciudades libres. Así también es un absurdo imaginar una entidad universal que por derecho positivo tenga en esa actualidad un poder universal sobre todo el orbe (pág. 38). Por consiguiente, el Emperador no tiene ni puede tener ningún título que legitime la conquista de los estados bárbaros de las Indias. Diera esto lugar a polémicas y roces entre el sabio salmantino y Carlos V, no es nuestro intento examinarlo (4), pero la conclusión de Vitoria es tajante:**

"El título de supuesto dominio universal del Emperador no justifica la conquista de las Indias" (pág. 39).

Ni es menos resuelta su conclusión a cargo del Papado, como institución temporal que delega poderes de ocupación. "Saquemos la consecuencia de que los españoles, que primeramente navegaron hacia tierra de bárbaros, ningún título llevaban para ocupar sus provincias" (pág. 47). Conclusión lógica de las premisas teológicas entonces comunes en las escuelas. Pero Vitoria las aplicaba a la vida histórica. Sin embargo, no se ha de exagerar, porque, como luego veremos, el autor admitía la validez por vía indirecta de las intervenciones del poder espiritual. Bajo este aspecto hubiera podido adquirir la gesta de España su legitimación.

Por estos mismos fundamentos, ni el Papa, ni los príncipes por cuenta de él pueden intervenir con las armas, en los desórdenes morales y religiosos de los no cristianos, "ni por autoridad papal" (pág. 61). "Tal potestad supone algo falso, que el Papa tiene jurisdicción sobre ellos" (ibi). Cuando es así que "el Papa no puede legislar sobre los infieles". Nótese que todas estas cosas van dichas para rechazar los excesos del agustinismo político, que parecían envolver la sociedad medieval. Y Vitoria sostiene que se pueden resistir a las cosas malas que hagan los Papas, lo cual granjeó a nuestro autor la condena de sus Relecciones en el Índice de Sixto V, según dice Bonilla y San Martín (5). También en la organización interior de la Iglesia Vitoria, alejándose en algún punto de Santo Tomás, tenía ideas propias sobre obispos, papa y concilio ecuménico. En una palabra, Vitoria aun permaneciendo fiel a la inspiración escolástica no quería someter sin razón los acontecimientos al molde del pasado, fuese éste muy glorioso. Era menester acudir directamente a la razón, la cual explicara el sentido de las nuevas instituciones.

LAS BASES NUEVAS

Si queremos hallar, en el sedimento de las especulaciones vitorianas sobre Iglesia y estado, el principio base, creo que son éstos: el de la **autonomía originaria** que pertenece por igual a todos los estados y a la Iglesia en base a principios inmutables, y el **paralelismo** de las pretensiones jurídicas entre los planos de los varios organismos. Para Vitoria existe la exigencia del perfeccionamiento económico material, lo cual hace nacer el derecho universal primitivo de los ciudadanos y de los estados para cambiar los bienes sin lugar a trabas. A éste corresponde en el campo de la Iglesia la exigencia de difundir la verdad religiosa, y por ella el derecho a la predicación. Este sistema de la analogía, lo hago notar, puede facilitar en el Derecho internacional de hoy la tarea de colmar lagunas e ilogicidades de quienes ven una personalidad de la Iglesia y no saben concederle derechos sustantivos.

Podemos aceptar la frase de un escritor del siglo pasado (6) que los escolásticos españoles del siglo XVI, "estaban animados de un espíritu mucho más independiente que los antiguos escolásticos merced a los progresos que el Renacimiento había traído a nuestras escuelas". Con una rara visión, supieron reconocer el gran papel que en la nueva política jugaría el estado territorial, pero fieles a la tradición, reconociendo la au-

tonomía, no destruyeron la unidad del derecho, derecho único cuyas partes son el sistema interno de cada organismo y la esfera general de las relaciones comunes llamada derecho internacional. Y esto cuando Lutero, suprimiendo el valor de la jerarquía externa de la Iglesia preparaba el campo al laicismo jurídico y con su criterio de libre examen inauguraba la egolatría de cada estado.

Llama la atención que las fórmulas elaboradas en el retiro de los claustros monacales son hoy reconocidas por autores ajenos a simpatías clericales, como las fundadoras del Derecho internacional. Es verdad que Grocio se aprovechó de Vitoria, sin embargo, hay un hiato ideal muy profundo entre ambas escuelas. La de Salamanca creía en un principio fundamental absoluto, raíz de la unidad jurídica. El holandés y sus sucesores partían de un contrato. Pero por curiosa paradoja, los modernos, hijos espirituales de Grocio, mejor se hallan en el principio de unidad y sus consecuencias con Vitoria que con el jusnaturalismo. Así la escuela vienesa de Kelsen cree en un postulado anterior y común a todo principio jurídico, que da su carácter peculiar a la efectividad de la vida del derecho. Dentro de este molde amplio hay cabida para cualquier sistema de normas y para reconocer como jurídica a toda persona que sepa presentarse con las debidas características. Las fórmulas del estatismo excluyente del siglo pasado han muerto.

El derecho internacional moderno reconoce como una de las exigencias fundamentales de la sociedad de gentes la libertad de penetración civil de un estado en otro, expresión de la convivencia en paz. Esta, hemos afirmado, es la base que Vitoria también aduce, como primera justificación del trato entre indios y españoles. Para fundamentar su tesis nuestro autor trae a colación el vínculo del origen único y el deber del amor universal; pero reconoce también una relación directa de las personas con el territorio, en cuanto encierre los medios de subsistencia y perfeccionamiento humano. Y aunque un estado por su soberanía y los derechos ya adquiridos pueda reglamentar el uso de dichos bienes, sin embargo, no puede por principio excluir a los extranjeros. Por consiguiente, no sólo tienen los extranjeros el derecho de recorrer, permanecer y comerciar aprovechándose justamente, sino que están en pie de igualdad para la pesca, la caza, por ejemplo. Los hijos nacidos en tierra extranjera tienen derecho a la naturalización (pág. 67, 69, 71, 72). El estado no puede prohibir las iniciativas privadas, ya sean de importación o de exportación; ni vale diferencia para pueblos más cultos o bárbaros. Así quedan todos igualados.

Para entender mejor la mente de Vitoria y despejar el campo, es menester advertir lo siguiente. No tuvo Vitoria ese sentido de titularidad que hoy día nos hemos acostumbrado a concebir alrededor de la entidad estado. La consideración del territorio, como soporte de la soberanía y parte integrante de ese organismo, no aparece. El elemento personal, (es decir, la población), conserva su carácter de masa de individuos y por lo mismo en el mismo campo internacional no sólo hay derechos de los estados, sino de los individuos, con una esfera intangible y con una autonomía superior cuyo respeto es la misión del estado. La misma esencia del derecho se polariza hacia el interés de un individuo o de la colectividad como suma de individuos, sin mirar a la estructura estado, que es para nosotros la expresión jurídica de la sociedad y de la fuente de la ley. Tampoco

aparecen diferenciados los elementos de derecho público y privado; la soberanía se mira como un bien patrimonial del soberano que guarda en su familia junto con el dominio civil el ejercicio de la jurisdicción. Así nace un dualismo, el príncipe que tiene la personalidad en el comercio de las naciones y los súbditos que penden de su poder absoluto. El concepto de estado y órgano estatal no había nacido. Todo lo cual tiene una importancia práctica grande cuando se trata de destilar en términos modernos el pensamiento genuino y verdadero del autor, contraponiéndolo a las consecuencias que derivan lógicamente de sus principios, pero que a lo mejor no fueron vistas por inmadurez de los tiempos. En esta cuestión que nos interesa, el autor enmaraña dos problemas distintos precisamente por poner a los príncipes en primer plano. Si por injusticia de los príncipes, se frustra el derecho de otro príncipe (diríamos hoy estado), surge la potestad de invadir la esfera del príncipe renitente e imponer su derecho. Es el caso, como veremos, de la penetración de la Iglesia. Pero si el Príncipe con su conducta acarrea un daño a los súbditos, surge en ciertos casos el derecho de los príncipes a **intervenir**, pero no en interés propio, sino de los súbditos, es decir del propio estado invadido. Surge entonces la figura de la intervención tan discutida en el campo moderno. Y este aspecto se presenta también en el caso de la predicación de la Iglesia que es un bien para los súbditos y que no pueden anular los príncipes paganos. Son, pues, dos cuestiones muy distintas. A nosotros nos interesará la primera, que versa sobre el interés de la propia Iglesia.

LA EXPANSION DE LA IGLESIA (Contenido de su potestad jurisdiccional)

Vamos a ocuparnos de lo que pensó Vitoria sobre el derecho de expansión de la Iglesia en los estados no católicos.

El problema es muy amplio en su aspecto general, los derechos de la Iglesia frente a un estado, fuere pagano, fuere cristiano no católico. Vitoria sólo consideró un problema histórico-político concreto, y entre varios aspectos de éste habló de la evangelización; pero los principios, como bien se comprende, tienen valor universal e implícitamente resuelven también el caso de los estados herejes o cismáticos o sólo de facto cristianos.

Nuestro autor trata de justificar la conquista española de las Indias en la Relección primera "De Indis", y después de haber rechazado siete títulos ilegítimos, pone otros siete de valor jurídico real y un octavo cuya apreciación deja en suspenso. El primero de los legítimos es el derecho de expansión comercial, que puede llegar hasta la conquista de la soberanía, si los Indios lo obstaculizan. El segundo, tercero y cuarto se relacionan con la penetración y libertad del culto cristiano. El quinto es un caso de intervención en favor de inocentes. El sexto y séptimo se refieren a convenios. La idea general en todos ellos es la misma; si los bárbaros respetan el derecho, no se puede disminuir su soberanía; en caso contrario, surge en los españoles el derecho de acudir a la fuerza, con la debida proporción, que puede llegar hasta a colonizarlos.

A propósito del segundo título, sienta esta primera proposición: "Los cristianos tienen el derecho de predicar y anunciar el Evangelio entre

los bárbaros" (pág. 76). He aquí sus fundamentos: la Sagrada Escritura "Predicad el Evangelio a toda creatura" (Mc. XVI, 15). Es como se ve, una base teológica, universal y entonces admitida por todos los juristas cristianos y aun por los teólogos pseudo-reformadores. Otra razón aparentemente muy importante es que, "si tienen derecho los españoles de peregrinar entre los bárbaros y negociar con ellos, lo tienen también de **anunciar la verdad** a los que quieran oírles, **principalmente la verdad relativa a la salvación** y felicidad antes que la relativa a cualquier otro género de conocimientos humanos" (pág. 77). He dicho aparentemente, porque, si bien el paralelismo con el derecho de expansión comercial está claro, así como la solidaridad moral e intelectual de pueblos tan lejanos, sin embargo, es el derecho de predicar a los que tienen **derecho de oír**, y por tanto, es un caso de **intervención** en favor de aquéllos que quieren, pero son impedidos. Sigue otro motivo teórico, el universalismo salvador de Cristo que trae consigo como medio necesario el derecho de predicación, y por último la obligación de caridad de guiar a los que están en el error, pero tampoco este motivo funda un derecho contra el estado infiel.

Para comprender la naturaleza de este derecho es menester compulsar la Relección "De potestate Ecclesiae Prima", en la cual se ventilan las relaciones de la Iglesia con los estados, esto es, según la mentalidad de Vitoria con los estados cristianos. Pero a la postre idéntico es el fundamento: "Predicad el Evangelio...". Es éste un mandato precisamente en orden a la **expansión**; de aquí se sigue que la Iglesia tiene un derecho directo a que los estados abran la esfera de sus territorios a la predicación. (Por consiguiente, la Iglesia tiene un poder **propio** sobre todo el mundo (pág. 265). No se trata, según diremos después, de una atribución derivada por la violación de un estado, sino de una prerrogativa que se desprende de la misma esencia de la personalidad católica de la Iglesia. Son éstas, conclusiones que sacamos nosotros, pero que manan del enfoque victoriano, y cuya fuerza se ve confirmada por los hechos actuales.

Dirá alguno que el titular del derecho de la predicación son "los cristianos", pero no la Iglesia como colectividad. La respuesta contraria se halla en los fundamentos teológicos que se refieren a la Iglesia docente; pero además dice el autor que "aun cuando lo precedente sea lícito a todos, no obstante puede el Papa confiar el negocio a los españoles y prohibirlo a los demás" (pág. 77), pues "corresponde al Papa **especialmente** la divulgación del Evangelio por todo el mundo" (ibi), antes bien puede el Papa hasta prohibir a los otros príncipes cristianos el ejercicio del derecho de **comercio** en cuanto sea necesario a la evangelización. Todo lo cual demuestra que el derecho está en las manos de la Iglesia como tal.

Nos ocuparemos luego de los límites de esta facultad al tratar de la esfera de soberanía estatal que la Iglesia no puede invadir. Veamos aquí someramente el objeto de la evangelización. Vitoria habla de ellos en forma amplia, y sólo menciona expresamente la predicación, pero recrimina alguna vez (pág. 58) que las obras de los colonizadores no hayan constituido esa reprobación de la verdad necesaria para la aceptación de la fe. Es decir, no parece exagerado decir que Vitoria comprende en esa **prerrogativa de expansión** la exposición y realización **integral** de la vida cristiana con sus obras de instrucción, beneficencia, caridad, como motivo de la credibilidad, las cuales tienen su correlativo en el derecho de expansión comercial, que él reconoce tan ampliamente.

Pero hay una frase que hemos referido antes, la cual parece negar lo expuesto y ha sido ocasión de disputa en la controversia Getino-Andrés, acerca del juicio de Vitoria sobre la juridicidad de la conquista española. Hablando del poder del Papa acerca de los infieles y de la posibilidad de una delegación, nuestro teólogo concluye: "Saquemos la consecuencia de que los españoles que primeramente navegaron hacia tierra de bárbaros, ningún título llevaban para ocupar sus provincias". (p. 47).

Quizás la frase no sea genuina, como sostiene Andrés, pero tiene un sentido perfectamente legítimo, pues se halla colocada a propósito del poder temporal del Papa; luego, es verdad que los españoles no tenían título **por esta parte**. Lo mismo se ha de decir a propósito de las Bulas de demarcación de Alejandro VI (pág. 39), cuyo valor implícitamente rechaza. Pero en la Relección De Ecclesia vuelve a hablar de las mismas (pág. 277) y las interpreta como una de esas providencias políticas que el Papa tiene derecho a dictar por la necesidad de la fe. Además, los españoles habían verificado fuertes desembolsos para la conquista y evangelización y por consiguiente era justa la concesión de **exclusiva** frente a los otros príncipes cristianos. De la posibilidad de tal reparto habla en concreto nuestro autor a propósito de las posesiones de los musulmanes (cfr. pág. 78). "Así como para conservar la paz entre los Príncipes cristianos y **ensanchar** la religión, pudo el Papa de tal modo repartir las provincias de los mahometanos entre ellos, que uno no pasase a la parte del otro, así también podía en beneficio de la religión constituir príncipes, principalmente allí donde antes no los había cristianos".

Entramos, pues, en otro aspecto del problema: ¿cuáles son las relaciones del estado evangelizador frente a la Iglesia por una parte y al estado pagano por la otra? Para entender lo primero, es menester libar algo sobre la concepción del teólogo español acerca de la sociedad cristiana.

Vitoria acepta la base agustinista, tan cara a la Edad Media, pero niega a la vez toda dependencia directa del estado, que tiene una soberanía originaria y perfecta, como la de la Iglesia. "Cristo dejó en la **Iglesia una**, dos potestades distintas para la conservación e incremento de los bienes tanto temporales, como espirituales" (p. 270).

No obstante la independencia de los organismos, Vitoria afirma la dependencia de los **fines**. Estos son subordinados, y por consiguiente delimitan la esfera de acción jurídica, aunque el depositario de la soberanía conserve su independencia; es él el que ha de reconocer estos límites y el que ha de jerarquizar su acción para salvar la subordinación de su fin a los otros superiores. Sólo en cuanto el organismo inferior descuide **positivamente** esa subordinación y lesione así **gravemente** la esfera del superior, (superior por razón de un fin más noble, no por autoridad), dicho superior halla en el principio de sus exigencias vitales el resorte que amplía su soberanía hasta donde sea necesario para destruir el peligro. Se trata del estado de necesidad.

Esto mismo dígalo Vitoria con sus palabras: "Toda la Iglesia es un sólo cuerpo y no dos por la república civil y por la espiritual, sino uno solo, como es cierto según el apóstol S. Pablo, en cuanto que Cristo es cabeza de toda la Iglesia; y fuera monstruoso o que un cuerpo estuviera sin cabeza o que una cabeza tuviera dos cuerpos; sino que en un cuerpo todo está mutuamente unido y determinado y las partes más innobles son por las más nobles. Luego también en la república cristiana todo está su-

bordinado y unido, oficios y fines y potestades, y de ningún modo puede decirse que lo espiritual es por lo temporal. Por tanto, lo temporal es **por** lo espiritual y depende de ello". (pág. 264-5).

Vitoria invoca, para aclarar el concepto, el tan acertado principio de la analogía entre la sociedad civil y religiosa. Todo lo que puede la primera, lo puede también la segunda en su campo. "La razón de todo esto es, que la **república espiritual** debe ser perfecta como la temporal y por tanto suficiente a sí misma; ahora bien, la república temporal tiene este derecho, que si de otro modo no puede conservarse indemne e incólume, puede ejercer jurisdicción y autoridad; por ejemplo, si los españoles no pudiesen de otro modo defenderse de las injusticias de los franceses, podrían ocupar sus ciudades, darles nuevos soberanos y príncipes y castigar a los culpables y hacer otras cosas por propia autoridad como si fuesen sus verdaderos señores, como todos los autores tienen que confesar. Luego, del mismo modo, si la potestad espiritual no puede de otro modo conservarse indemne y conservar indemne a su república, podrá hacer por **propia** autoridad todo lo necesario para aquel fin; de lo contrario, fuera manca e insuficientemente constituida para su **propio** fin". (pág. 268-9).

Lo más notable de este párrafo es que la potestad sobre el estado no es una **sustitución** de órganos dentro de la autonomía estatal, sino es la **prolongación** del **propio** poder jurisdiccional de la entidad Iglesia, que comprime, digamos así, por su virtud expansiva, la esfera del estado. Toda violación del derecho pone a la persona autora de la violación en un lugar de inferioridad y crea en el ofendido un poder de resarcirse **jurídicamente** a costa de la primera, sin que ésta pueda estorbar. Este poder llega hasta a sustituirse en los propios derechos del ofensor y hacerlos efectivos a su propio provecho. Sin embargo, estas pretensiones hallan límite en cierta proporción que ha de salvarse sobre todo y que responde a lo limitado de los fines propios de cada estado. Pero en el caso de la Iglesia, por razón del fin, universal y superior, según nota Vitoria, esta expansibilidad de la soberanía alarga de mucho los alcances, hasta llegar **teóricamente** a poder modificar la estructura constitucional de los estados, que en alguna manera son **parte** de esa misma Iglesia. Y así se explican esas frases tan fuertes, que la Iglesia "puede no sólo lo que los príncipes seculares pueden, sino también hacer nuevos príncipes y quitar a otros y dividir los imperios y otras muchas cosas" (pág. 266).

Sin embargo, este poder omnímodo no nace sino cuando la acción antijurídica del estado católico o el estado de necesidad de la Iglesia toda o parte notable de ella lo hacen **necesario** para evitar un mal muy grave. No se trata, por consiguiente, de que el Papado exija obras que sean **útiles** o provechosas para la Religión, sino de situaciones en que peligra el ser mismo de parte de la Iglesia. Además, dice Vitoria, la facultad de la Iglesia en tales circunstancias no la autoriza a movilizar directamente las energías temporales del estado, sino a exigir a éste que las ponga en acción, y sólo en cuanto dicho estado no quiera ejercer su función discrecional, puede la Iglesia sustituirse y directamente convocar hombres y granjear medios materiales para llevar a cabo las campañas necesarias a su salvación. Entonces los súbditos de los estados estarían obligados con estricto deber jurídico a acatar las ordenanzas de la Iglesia, aunque ellas carecieran de coacción suficiente material.

Por estos principios puede la Iglesia obligar a la paz a dos estados

cristianos beligerantes "a fin de evitar los graves males espirituales siempre consiguientes a las guerras entre príncipes cristianos" (pág. 44). De tal base también se deriva el reparto hecho entre España y Portugal de las tierras americanas, según antes se dijo (pág. 277). En tales casos de necesidad puede el Pontífice hacer "cuanto es necesario para quitar el escándalo del reino, para la protección de la religión contra los paganos y para fines parecidos" (pág. 276). Implícitamente se ve claro el pensamiento de nuestro autor de que el Papa puede obligar a los Príncipes a declarar la guerra a los sarracenos (pág. 267). Como se ve, se trata de acciones defensivas de la cristiandad, nunca de proyectos de mejora, porque, dice Vitoria que los pueblos están obligados a guardar "la ley" de Xto. y no la perfección evangélica. Notemos que no se trata aquí de esa obligación moral que se llama de caridad o amor fraternal, entre los cristianos y los infieles, sino de la relación jurídica de la entidad social Iglesia con la entidad estado cristiano.

En verdad, en las páginas de Vitoria no se encuentra huella de un poder de la Iglesia que obligue a un estado a ser emisario y sostén de su **expansión**. Podrá surgir semejante obligación, cuando la Iglesia tenga que sostener con medios coercitivos la expansión que ella pacíficamente había empezado y que el estado no cristiano impide; pero en esa suposición la raíz es una violación del derecho de la Iglesia y la necesidad de impedir que le venga un daño mayor al no repeler la acción antijurídica del infiel. En todos los casos la apreciación de la necesidad está en el criterio del Papa (por analogía al caso que resuelve Vitoria en la pág. 270).

El caso corriente será el que un estado espontáneamente asuma el encargo de la evangelización. Así, revistiéndose de las prerrogativas de la fe católica, goza del derecho de enviar predicadores e instalar las obras de bien social, según se ha dicho, a la vez que puede dedicarse por su derecho **propio** a las utilidades del comercio. Luego veremos el límite de tales atribuciones. Pero si el príncipe infiel defrauda estos derechos, surge la acción para sostener los intereses religiosos y civiles hasta llegar a menguar y absorber la soberanía de tal pueblo. Vitoria no dice quién será el nuevo titular de la soberanía, pero del conjunto de la obra aparece clarísimo que ni siquiera dudó del problema. Porque, aunque el interés que fundamenta la acción ocupadora de la soberanía es de la esfera de la Iglesia católica, sin embargo, no es menos verdad que la Iglesia no debe poseer dominios temporales, sino en cuanto son necesarios al ejercicio de su poder espiritual; por consiguiente, hasta que no apereciere convenio expreso, se ha de pensar que los despojos son de aquel que puso armas y hombres y el esfuerzo, esto es del estado evangelizador. Por esto, dice muy bien Vitoria que uno de los títulos por los que pudieron venir los indios al poder de los españoles era la propagación de la religión cristiana. Hay más, nuestro teólogo considera, según se ha visto antes, la expedición misionera, como derecho de los cristianos, que tienen este principio de la catolicidad entre los de su orden público, y ve al poder del Papa, como elemento de control.

Nada nos dice Vitoria del contenido de obligaciones del estado colonizador ni de los derechos de excluir a otros países, a no ser que medien pactos entre las dos potestades. Como el problema para él era legitimar la expedición política de españoles contra indios no es raro su silencio. Además él no conoció las soluciones más concretas de la época de Felipe II.

LOS LIMITES DEL DERECHO DE EXPANSION DE LA IGLESIA.

(Zona de autonomía exclusiva del estado soberano).

Después de haber considerado la naturaleza del derecho de expansión de la Iglesia dentro del estado no cristiano, resta brevemente considerar sus límites. Vitoria considera tres casos: el primero, un estado completamente infiel, del cual nos hemos venido ocupando hasta ahora; el segundo, una minoría cristianizada, y el tercero, una "buena parte" de la masa de población, convertida. Estos dos últimos son otros títulos por los cuales se pudiera legitimar la conquista española de América por lo menos en la situación de hecho contemporánea al autor y son dos aspectos que suponen el desarrollo del primero.

En el estado plenamente infiel se concede a la Iglesia el derecho de hacer oír la verdad revelada por los medios normales, sin que sea legítima ninguna coacción. La predicación debe ser congrua y acompañada por pruebas fehacientes y confirmada por la experiencia de ser conforme a la vida racional. Esto es, Vitoria concede dentro del campo territorial infiel la garantía de una pasividad de parte del estado, un mero non-facere, que consiste en no impedir la difusión de las doctrinas cristianas y en no poner en inferioridad civil social a los que las aceptaren. Si realizada esta tarea, la fe no arraiga, no se puede proceder por la violencia a la conversión (pags. 78,79).

Sin embargo, Vitoria pone a cargo de los "barbaros" dos obligaciones. Aunque no se debe creer sin pruebas, hay obligación de oír en materia de religión, cuando sus propios conocimientos no explican racionalmente el problema de Dios (pag. 57). Hay obligación de aceptar las doctrinas predicadas, cuando son propuestas con argumentos razonables y corroboradas, según he dicho antes, por el ejemplo de una vida digna del hombre (pag. 58). Sin embargo el Papa no tiene acción jurídica si los indios no quieren cumplir y acatar (p. 45-6 58-9).

La doctrina vitoriana es de gran limidez y dá la clave para superar un obstáculo legal muy serio: los principios de orden público del estado pagano. La historia enseña que los pueblos paganos todos tienen estructurada su vida publica sobre la confesión religiosa de manera que predicar la falsedad de ésta es atentar a sus bases jurídicas. Pero Vitoria supone que tales bases no solucionan adecuadamente el problema de Dios, y por consiguiente esa colectividad tiene a su cargo el deber de buscar una solución más perfecta es decir una superación de lo incompleto o defectuoso de sus instituciones, pues la revelación cristiana se presenta **no como negación** de las instituciones jurídicas naturales, sino como una **ampliación** de las bases racionales por leyes positivas emanadas del propio autor del orden natural del derecho. De manera que la Iglesia tiene derecho de mantener sus pretensiones frente a las aberraciones religiosas de un estado pagano, aunque fueran la base de la constitución. Se podría aducir como analogía (ajena por completo al pensamiento de nuestro teólogo) el caso de un estado que surgiera hoy y pretendiera desconocer los derechos acordados por unánime y tradicional acuerdo de los estados. Sobre el fundamento de los derechos del hombre estas conclusiones se hallan virtualmente contenidas en Vitoria.

Si tales derechos de la Iglesia no son reconocidos ni pueden llevarse a cabo en forma eficaz por deslealtad de los príncipes no cristianos, los cristianos pueden reintegrar su derecho con las armas, en cuanto sea suficiente a garantizar la expansión sin llegar a la absorción de la soberanía excepto el caso de una injusticia irremediable por la mala fe persistente o en castigo de atroces crímenes cometidos (pag. 134.— Relección de *jure belli Hispanorum in barbaros*). De hecho, agregaré yo que la Iglesia nunca ha llegado a tales extremos. Nótese bien que Vitoria claramente excluye que se pueda absorber o disminuir la soberanía del estado, si la expansión de la Iglesia, es decir todo lo que contribuye a la predicación, se puede garantizar por medios menos drásticos. Y en todo caso, como los súbditos no tienen responsabilidad de las injusticias de los príncipes, los españoles, aunque llegaran a la ocupación deben proceder teniendo en cuenta el bien de los indios (pag. 79).

Si en un estado pagano se ha formado una **minoría** de religión cristiana, a todas las prerrogativas de antes se añade un cariz especial. Este nuevo título "es no sólo de religión, sino de **amistad y sociedad humana**, pues por el hecho de haberse convertido algunos bárbaros a la religión cristiana, son amigos y compañeros de los cristianos, y debemos procurar el bien de todos, pero **principalmente** el de nuestros hermanos en la fe" (pag. 80).

Interpretemos en términos modernos estas palabras. Nos ha dicho Vitoria que las sociedades eclesiástica y civil forman un sólo cuerpo bajo una sola cabeza. Sabemos, por otra parte, que el bautismo es el acto que hace nacer el vínculo y la incorporación en la sociedad sobrenatural y externa que se llama Iglesia. Por consiguiente, esa minoría pagana pertenece a esa sociedad y tiene los derechos de ser socorrida por el conjunto. Todo príncipe cristiano, pues, antes bien está obligado a ayudarla a perseverar en su calidad de cristiana, repeliendo los obstáculos y los ataques. De las palabras de Vitoria en este segundo caso sólo se saca un derecho de defensa que ya estaba contenido en los principios del anterior, pero da gusto ver que el alavés percibe en todas sus consecuencias el "status" jurídico de bautizado perseguido, en todo análogo al de los ciudadanos que se hallan vejados en un país extranjero.

Pasemos al tercer caso. Dice así: "**Si buena parte** de los bárbaros se hubiesen convertido al cristianismo, ya violentados ya espontáneamente, mientras sean verdaderos cristianos, puede el Papa darles, **con causa justa**, lo mismo a petición de ellos que voluntariamente, un príncipe cristiano y quitarles los señores paganos" (pag. 81). No nos detendremos sobre las razones que el autor alega para probar su tesis. En cambio estudiemos los varios elementos de la proposición.

No aclara nuestro teólogo lo que entiende por "buena parte". En el texto latino dice: "*bona pars*" sin precisar más, pero comparando esto con el caso de la minoría, se ha de entender que por lo menos la mitad de la población se ha convertido aunque lo fuera violentamente, porque entonces como súbditos del Romano Pontífice, pueden ser objeto de su poder directo. Pero lo que diferencia este caso de los demás, es que no se hace mención de atropellos que den lugar a la **legítima defensa** como en el anterior o a la revancha como en el primero, sino que el Papa **con causa justa** puede llegar a cambiar la autoridad suprema del estado que en parte es pagano. No hay duda que también aquí el Papa procede para **garantizar**

la fe y por ende mediante el uso de su potestad temporal derivada de la espiritual, pero la razón inmediata quizás sea la gran inconveniencia de que una población católica esté sujeta a una autoridad no cristiana con **peligro real** de injusticias o por lo menos de oposición solapada. Esto parece deducirse del texto: "si así conviniese para la conservación de la religión cristiana **por temor** a que los nuevos cristianos apostatasen bajo la dominación de señores paganos o fuesen por su conversión vejados, sabido es que en favor de la fe puede el Papa cambiar los Señores paganos". (pag. 81) Esa **justa causa**, pues, parece ser "el peligro" que ya normalmente por la malicia humana va anexo a la coyuntura de jefes no cristianos, pues si bien no persiguieran abierta o cruelmente la religión, siempre con sus leyes de moralidad inferior constituirían por lo menos en la generalidad de los casos un peligro grave para la comunidad de neo-conversos. Es pues a la postre también este un caso de defensa de la Iglesia. I esto basta para abrir una brecha en la obediencia que también los príncipes malos se merecen.

Este es el máximo poder que Vitoria concede al jefe de la Iglesia dentro de un estado que esta fuera de la órbita cristiana. Se trata, es verdad, de una facultad ejercida directamente sobre los súbditos católicos de ese estado y con la mira exclusiva de darles a ellos un jefe temporal que salvaguarde su calidad de cristianos. Pero como no es posible crear un estado a parte, he aquí que por la conexión ineludible de los hechos, la parte infiel tiene que someterse a las exigencias de la parte mayor que es cristiana, según el principio de Vitoria que en las cosas de gobierno lo que quiere la mayor parte es lo que se debe imponer a la totalidad. Queda por tanto semetido el estado pagano por fuerza de las circunstancias a la autoridad de la Iglesia.

Pero aunque teóricamente esto sea un derecho de emergencia al borde de la potestad eclesiástica, sin embargo da al poder de la Iglesia una gran extensión. Hoy los estados son oficialmente laicos, o mejor indiferentes a las varias formas de religión positiva, pero su población es de hecho católica. Por lo mismo pudiera la Iglesia intervenir cuando un gobierno anticlerical pusiese en peligro lo sustancial en la vida religiosa de los ciudadanos para defender su derecho de subsistir.

¿Qué diría Vitoria si compareciera a juzgar la actual sociedad internacional? Mantendría sus principios, antes bien hallaría que hoy menos trabas jurídicas se oponen a su realización. En los tiempos de la Reforma el ardor de las sectas hacía de cada estado un baluarte de oposición religiosa, ahora habiéndose declarado el estado indiferente, porque es incompetente en materia de religión, ha dejado el campo libre para que avance en el nuevo derecho la Iglesia católica. Los hechos están demostrando que mientras el agnosticismo oficial en materia religiosa crecía, la autoridad de la Iglesia se ha ido concretando en fórmulas jurídicas y relaciones diplomáticas con los estados de toda confesión. Sin necesidad de fuerza la Iglesia ha podido mandar sus emisarios de avanzada, y prácticamente en todo el mundo lleva a cabo su tarea esencial de expansión.

CONCLUSIONES

De estos breves apuntes, creemos legítimas las conclusiones siguientes:

1) Vitoria capta el sentido de la evolución histórica, que pone al estado, como astro de primera magnitud; comprende que el Imperio y la potestad de que gozaba la Iglesia en la Edad Media son fenómenos históricos contingentes, pero afirma la unidad de todo el derecho y la validez absoluta de su única base.

2) Afirma la autonomía originaria del estado, y a través del **parallelismo** busca la base de la expansión de los estados y la Iglesia en sus campos. Determina el empuje dinámico de las dos potestades y allana sus interferencias y su subordinación. Fija también los principios en materia de intervención.

3) Sin embargo, su concepto de estado no es maduro. Los "príncipes" figuran en primer término en lugar del **estado**, como titular de la juridicidad. Por lo mismo se confunden las cuestiones de derecho privado con el aspecto público de la soberanía. El enlace de la potestad estatal con el territorio casi no aparece, y el derecho es un poder moral sin que el elemento tierra lo condicione. La **población** no es uno de los elementos con carácter de unidad, sino es una **suma** de individuos. Tampoco aparece esa **distinción**, tan neta en el derecho moderno, entre "los príncipes cristianos" y la Iglesia.

4) Vitoria otorga a la Iglesia un derecho de expansión universal, de naturaleza espiritual, capaz de prevalecer contra intereses temporales por su propia virtud expansiva sin que constituya **destrucción** de la esfera estatal, sino simple **cesación** del poder jurídico del estado en vista del fin jerárquicamente superior en **ese** caso concreto.

5) Aunque los "príncipes cristianos" son los que aparecen en los documentos vitorianos, sin embargo aparece claro que la titularidad de la expansión católica redunda en la Iglesia, como tal. En el estado evangelizador hay un doble interés religioso, uno propio por ser el cristianismo parte de sus principios de orden público, otro por ser dicho estado el mandatario o gestor de la Iglesia. Si bien la Iglesia sobre el estado católico pueda en algunos casos alegar pretensiones a un **facere** positivo, sin embargo Vitoria no admite que el estado católico sea compelido a aceptar una misión evangelizadora.

6) La penetración de la Iglesia en el estado pagano tiene como contenido la libre manifestación de las ideas cristianas, sin ninguna sombra de coacción. El estado pagano tiene una obligación meramente negativa de no poner trabas, no vejar ni solapadamente a los convertidos; tiene además el deber moral de aceptar dichas doctrinas cuando le son propuestas con las debidas pruebas, pero la Iglesia no tiene poder jurídico para cos-

treñirlo si las rechaza aún en ese caso. La Iglesia, puede proteger sus prerrogativas si el estado las burla; pero sólo **subsidiariamente** y sólo en **cuanto** sea necesario a la predicación. En casos extremos puede llegar a anular la soberanía del estado infiel.

7) Si se logra constituir una **minoría** religiosa católica, la Iglesia al título de su expansión agrega el que proviene del vínculo personal entre ella y esos súbditos, los cuales pueden ser defendidos por los otros cristianos; título, pues, de solidaridad.

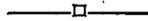
Si "buena parte" de la población se ha convertido, la Iglesia adquiere un poder sobre **todo** el estado en cuanto una justa causa se presente, pudiendo llegar a alterar el gobierno constituido.

8) Los principios colocados por Vitoria pueden ser aplicados en el mundo jurídico moderno de hoy. Puesto el principio de la aconfesionalidad del estado, la Iglesia de facto se ha adueñado de la esfera religiosa como de un campo de competencia propia y así por esta otra vía se ha forjado en el campo de los hechos **concretos** una soberanía análoga a la del estado.

La amplitud de las fórmulas a que ha llegado la doctrina internacionalista moderna, rechazando el derecho interno y la soberanía personal del estado como fuente de las normas internacionales, también deja el campo libre a las doctrinas vitorianas. Las relaciones diplomáticas de la Santa Sede y su expansión **de facto** en todo el mundo sólo hallan una explicación plausible dentro del molde del teólogo español y de los que aceptan sus presupuestos.

Por tanto:

El pensamiento de Vitoria en el problema de la expansión de la Iglesia es fecundo y es moderno.



NOTAS

(1) Relecciones del P. Maestro Fr. Francisco Vitoria, edición por el P. Luis Alonso Getino (cfr. Bibliografía), Introducción pag. XV.

(2) Menendez y Pelayo.— Contestación al discurso de entrada en la Academia de la Historia de D. Eduardo Hinojosa.

(3) De una vez para siempre, citaré entre paréntesis sin otra indicación que la página, las Relecciones. Según digo en la Bibliografía cito conforme a la traducción de Torrubiano.

(4) Entiéndase que evitamos toda apreciación **de facto**, materia de la polémica entre el P. Getino y el Dr. Andrés Marco, cómo Vitoria juzgó la legitimidad de la conquista americana. Sólo miramos a extractar el jugo de los enfoques jurídicos abstractos.

(5) Traducción de Torrubiano, Prólogo en la página cuarta.

(6) Mackintosh, jurista inglés del siglo pasado, citado por Bonilla y San Martín, en el Prólogo a que se refiere la nota (5).

(7) Niega la autenticidad de este texto el Dr. Andrés, en su obra "Vitoria y Carlos V. en la soberanía hispano-americana" Salamanca 1937, pag. 57, N° 31.

BIBLIOGRAFIA

TEXTO:

Relecciones Teológicas, del Maestro Fr. Francisco de Vitoria. — Edición por el P. Maestro Fr. Luis Alonso Getino O. P. — Madrid, Valencia. — Feda 1934, Vol. I, II.

Relecciones Teológicas, vertidas al castellano, por D. Jaime Torrubiano Ripoll. — Madrid. — Librería religiosa Hernández 1917.

Nota. — Las citas del texto vitoriano usadas en el presente estudio, son conformes a esta segunda traducción, que responde a la Edición en latín hecha en Madrid en 1765, la que acepta el P. Getino para su traducción (Vol. II).

DOCTRINA:

Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria.— Valladolid 1928 y siguientes.

Vol. I. Lecciones sobre Francisco Vitoria fundador del Derecho Internacional (Camilo Barcia, Isidro Beato Salas).

Lasala y Llamas, Manuel. — Conceptos y principios fundamentales del Derecho de gentes según la doctrina del P. Vitoria.

Fernández Prida, Joaquín.—Últimos justificantes de la soberanía.

Vol. II. — Beltrán de Heredia, Fr. Vicente (O. P.). — Ideas del P. Vitoria sobre la colonización de América según documentos inéditos.

Nota: Siendo el objetivo de este trabajo el relacionar el pensamiento de Vitoria, según se desprende del puro texto con las orientaciones actuales sobre Iglesia y Estado en el Derecho Internacional, huelga indicar más detalles bibliográficos.

Estos se hallan cuidadosamente anotados en el folleto del doctor Teodoro Andrés, "Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana". Salamanca 1937.
