



*ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL
INTERNATIONALE SCHULE FÜR INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE
INTERNATIONAL SCHOOL FOR INTERCULTURAL PHILOSOPHY
ÉCOLE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE INTERCULTURELLE*

C O N C O R D I A
Reihe Monographien - Band 22
Serie Monografías - Tomo 22

ENRIQUE RIVERA

**ESPAÑA Y AMÉRICA:
POR UN CAMINO FILOSÓFICO COMÚN**

Digitale Version – Digital Edition - Edición digital – Edition digitale

C O N C O R D I A
Reihe Monographien - Band 22
Serie Monografías - Tomo 22

ENRIQUE RIVERA

**ESPAÑA Y AMÉRICA:
POR UN CAMINO FILOSÓFICO COMÚN**

ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL



Druckversion:
Verlag der Augustinus-Buchhandlung
ISBN 978-3-86073-368-0
Aachen 1997

CONCORDIA. Internationale Zeitschrift für Philosophie
Reihe Monographien / Serie Monografias
Band / tomo 22

Herausgeber / Editor: Raúl Fornet-Betancourt

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über [http:// dnb.ddb.de](http://dnb.ddb.de) abrufbar

Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung ist ohne die Zustimmung des Herausgebers außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verbreitung in elektronischen Systemen.

Bibliographical information from the German Library

A catalogue record for this book is available from the German National Bibliography. For more information see: <http://dnb.ddb.de> .

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, translated or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by an information storage and retrieval system, without permission from the editor.

Digitale Edition:

© 2021 EIFI

ENRIQUE RIVERA

ESPAÑA Y AMÉRICA:

POR UN CAMINO FILOSÓFICO COMUN

Indice

Prólogo.....	3
I. Sentido de la colonización hispana en América	7
II. Máxima aportación del pensamiento hispánico a la cultura: El "sentido universalista"	25
III. Universalismo planetario en la filosofía de José Vasconcelos	43
IV. Lo vivo y lo muerto del pensamiento hispánico ante el problema de América.....	55
V. Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas: Confrontación ideológica.....	73
VI. La filosofía en Hispanoamérica durante la época de la Emancipación.....	89
VII. Raíces de la independencia de los pueblos americanos.....	111
VIII .«Santidad» y «Política» en la obra misional de	125
Fray Junipero Serra	

Prólogo

En el número homenaje que le dedicó al profesor Enrique Rivera de Ventosa la revista *Anthropos*, de Barcelona, escribíamos, como introducción al estudio con que contribuíamos a dicho número, estas palabras: „La finalidad central del presente estudio es la de mostrar que la dimensión iberoamericana de la obra del profesor Enrique Rivera de Ventosa no es una nota occidental o de circunstancia en la misma sino que responde a un interés profundo y constante; y que representa en ese sentido uno de los grandes ejes de su labor intelectual.“¹

Pues bien, la obra que ahora tengo el honor de prologar, me confirma plenamente en esta mi apreciación de entonces. Pero si comienzo ahora recalando este hecho no es, evidentemente, por la satisfacción personal de ver ratificada una valoración anterior en una nueva publicación, sino que lo hago más bien en razón de que la lectura de esta nueva obra del profesor Enrique Rivera de Ventosa me ha ayudado a descubrir con mayor profundidad todavía la cualidad específica que tan propiamente distingue el hacer y el quehacer de Enrique Rivera en este campo, a saber, la pasión por poner en relieve que todos los que nos reconocemos como pertenecientes al mundo cultural iberoamericano, tenemos un compromiso fuerte e ineludible con el programa de la herencia espiritual del cordial entendimiento universal; como quiero llamar ahora, en apretada fórmula, el legado cultural hispánico en cuya defensa y vigencia tan empeñado está el profesor Rivera de Ventosa.

Y el lector notará, como digo, que esta obra documenta esa pasión por el cordial entendimiento universal como herencia cultural nuestra en todos los estudios que la componen. Por la obvia repetición de ideas que ello implicaría, prefiero renunciar sin embargo al intento de querer demostrar aquí cómo se trabaja dicha herencia en los distintos capítulos recurriendo justamente al análisis puntual de los mismos desde la perspectiva indicada. Es decir que me parece preferible, por más interesante, concentrar mi prólogo en destacar la intuición de fondo que anima al libro todo y que se transpira en sus estudios y que lo convierte realmente en el documento de una pasión intelectual.

Destaco, pues, en este libro la actitud y el motivo de fondo, esto es, la confiada apuesta del autor por la herencia del cordial entendimiento universal en términos de un mensaje abierto de la tradición cultural iberoamericana. Y diría, en sentido más exacto todavía, que este libro sabe transmitir la intuición de que la tradición hispánica de pensamiento confronta a sus herederos, como toda tradición auténtica de peso, con un legado cultural frente al cual no solamente cabe la cómoda actitud del custodio de museo preocupado únicamente por conservar lo transmitido, sino que reclama de sus herederos ser sus activos defensores hoy; entendiendo por esta defensa activa el compromiso con ideales

¹ Raúl Fornet-Betancourt, „Tensa preocupación del profesor Enrique Rivera de Ventosa por los problemas culturales iberoamericanos“, en *Anthropos, Revista de documentación científica de la cultura: E. Rivera de Ventosa. Pensador cristiano actual*, Nos. 122/123, 1991, p. 110.

históricos abiertos, nunca plenamente realizables; pero que por eso mismo nos son dados como aquello que tenemos que configurar desde nosotros mismos y seguir transmitiendo como una deuda abierta con la plena humanidad del ser humano.

Eso que el profesor Enrique Rivera de Ventosa llama en este libro „el sentido universalista“, calificándolo acertadamente como el mayor aporte del pensamiento hispánico a la cultura de la humanidad, es justo lo que veo encarnado en su pasión intelectual por lo que he llamado aquí la herencia del cordial entendimiento universal. Pero lo veo encarnado como un programa de futuro, y no meramente como un aporte pasado. Y por esta razón destaco precisamente cómo en su libro se nos sabe transmitir con verdadera sabiduría, y no sólo con ciencia, que esa herencia sigue siendo en gran parte un desafío histórico para sus herederos más directos, los españoles e iberoamericanos, esto es, la familia hispana de hoy.

Desde la perspectiva de lo que he llamado la intuición de fondo del autor, creo entonces que este libro no solamente nos sabe transmitir una fuente todavía viva del hacer y del pensar en la tradición hispánica, sino que nos confronta además con nuestro deber actual como herederos directos de esa tradición. Quiero decir que con estos estudios, que a primera vista parecen ser estudios de carácter histórico - y en verdad lo son, pero en su auténtico sentido -, Rivera de Ventosa muestra la vigencia de lo más puro y digno en el ideario hispano, pero por ello mismo lo trasmite a nosotros como el núcleo central de un imperativo categórico para nuestro pensar y actuar en el mundo de hoy.

Y muy difícil me parece no darle la razón al autor en esta su confiada apuesta por el sentido universalista que el hispanismo ha reforzado tan decisivamente en la cultura mundial. En realidad, no hay otra alternativa para humanizar la historia. Pensemos, por ejemplo, en el drama de los conflictos bélicos de nuestros días, provocados casi todos ellos por una fatal recaída en nacionalismos excluyentes, en regionalismos racistas y en movimientos etnocéntricos negadores de la igualdad y semejanza entre los seres humanos. Este trágico espectáculo es un desafío para todas las culturas de la humanidad; pero creo que Rivera de Ventosa lleva toda la razón cuando nos dice que, precisamente en base a la herencia espiritual que nos identifica, ese trágico espectáculo de los nacionalismos militantes desafía de manera muy particular a la cultura hispánica.

Así, pues, entendemos que sus estudios „históricos“ en este libro nos recuerdan un hito de nuestro pensamiento, nos abren un acceso a un capítulo mayor en nuestra tradición; pero nos dicen al mismo tiempo que es responsabilidad nuestra trabajar por que se cumpla lo todavía no cumplido de nuestra tradición; y recoger su sentido universalista en el sentido de una idea-fuerza que podemos, y debemos, seguir proponiendo como el verdadero norte para cualquier intento histórico de alcanzar una sociedad más humana y más solidaria.

Este sentido universalista es, por otra parte, lo que ha hecho posible que la cultura española peninsular se descentre y acepte entrar en un proceso de recentramiento donde el diálogo con el otro es ya un momento inherente en la búsqueda de la propia identidad. Rivera de Ventosa muestra esta experiencia a distintos niveles en sus análisis del vínculo entre España y América. Sin poder entrar en detalles, me permito destacar este aspecto porque pienso que es precisamente en esa experiencia donde se cristaliza el sentido universalista del mundo hispánico y que éste es a su vez el eje central de la intuición de Rivera de Ventosa al proponer el diálogo entre culturas como un imperativo personal y cultural cuya vigencia real acaso sea hoy más necesaria y urgente que nunca.

Por último quisiera resaltar lo siguiente: Es importante hacer notar de manera explícita que, además de lo ya señalado, este libro se distingue por una concretización ejemplar de la vocación hispánica al cordial entendimiento universal; por cuanto que, tanto en su tratamiento de momentos cruciales como en su análisis de temas fundamentales en la historia del pensamiento hispánico, sea el momento de la colonización y su sentido o sea el tema de los derechos humanos, acierta en el esbozo de la figura histórica concreta, esto es, en la reconstrucción de la forma concreta en que en el momento o tema correspondiente se expresa el sentido uni-versal en el pensamiento hispánico. Por eso en este libro se pueden leer algo así como anticipaciones históricas de universalismo pensado y vivido.

Es, pues, de desear que su lectura nos incite a convertirnos en agentes consecuentes de esta tradición universalista, de verdadera raíz ecuménica, que el profesor Enrique Rivera de Ventosa nos trasmite en momentos ejemplares y concretos. Y para los que trabajamos en el campo de la filosofía estoy seguro que este libro nos servirá de impulso para continuar intentando marchar por ese camino filosófico común entre España y América que el autor nos presenta, sea permitida la insistencia, no sólo como historia pasada, sino también, y acaso primordialmente, como historia por hacer, como tarea histórica que hemos de cumplir en beneficio nuestro y de toda la humanidad. Nos corresponde, pues, retomar la tradición de pensamiento y de acción que aquí se nos propone, y continuar ensanchando ecuménicamente su línea. Hacer crecer el aporte hispánico del universalismo; tal es, en esencia, según Rivera de Ventosa, el imperativo del día.

Raúl Fernet-Betancourt
Aachen, 15 de mayo de 1995

I. SENTIDO DE LA COLONIZACIÓN HISPANA EN AMÉRICA

Ante el magno hecho histórico de la colonización hispana en América viene a la mente la sentencia de L. Pirandello, en la que atestigua que un hecho histórico cualquier no se tiene en pie sin que se le de un sentido. Necesita, pues, una interpretación que dé sentido al hecho de la colonización hispana en América. Solo así se erguirá ante nosotros en su grandeza y en sus fallos. Pero adviértase desde este primer momento lo que de seguro se halla en la mente del lector: que no nos es dable hallar un sentido omnicomprendivo de un hecho de tales dimensiones. Cualquier sentido que le demos nos dará tan solo una perspectiva del mismo. Lo importante es que esta perspectiva señalada pertenezca a la esencia del mismo. Y por supuesto: que dicha perspectiva se halle motivada en datos históricos y no en infundados prejuicios. Por redundantes tenemos que decir aquí que esta es nuestra inicial actitud en la reflexión a la que damos comienzo.

Como algo previo anotamos igualmente que la palabra *colonización* es una categoría histórica que suscita fastidiosa problemática. En su origen latino *colonia* significa *campo de cultivo*. Desde este origen hasta la conferencia de Berlín, 1885, en la que las grandes potencias planearon la distribución del Africa en *colonias* a beneficio de la respectiva metrópoli, el camino andado ha sido largo. En su momento crucial se halla la colonización hispana en América. Tratamos ahora de esclarecer esta colonización a la luz que proyecta el contraste con otras civilizaciones históricas.

1. *Tres tipos de colonización en la antigüedad*

Los tres tipos aludidos en el epígrafe son el *fenicio*, el *griego* y el *romano*. Los recordamos porque nos ofrecen un excelente punto de referencia para mejor comprender las diversas colonizaciones en el mundo moderno. Por otra parte, una de ellas estuvo muy presente en la obra de España en América. Precisar esta presencia es tema difícil. Pero es preciso tener muy en cuenta esta presencia a la hora de encararnos con la compleja temática americanista.

Tres palabras podrían calificar estas tres diferentes colonizaciones: *implantación*, para la fenicia; *transferencia*, para la griega; *transformación* para la romana.

Por lo que toca a la primera, pese a la gran deuda cultural que tenemos con los fenicios por su influjo en los orígenes y vigencia de nuestro alfabeto, advierten de común acuerdo los historiadores que su obra fue primariamente *comercial*. Para tener puntos de apoyo y de refugio en su comercio van fundando factorías a lo largo del Mediterráneo y del Atlántico. Nuestra Tarsis y la ciudad de Gadir (Cádiz) serán su base para lanzarse hasta las islas del estaño, las llamadas Casitérides. Con conciencia de comerciantes se han preocupado exclusivamente de su negocio. Esto se lee de ellos en A. Ballesteros y Berreta:

«Han conquistado el Occidente sin derramamiento de sangre, por el prestigio de su superioridad, por su habilidad de expertos comerciantes, con la paciencia, la astucia, el atractivo de su pacotilla de perfumes, ungüentos, drogas, la magia y demás recursos del hombre civilizado, que se imponían con facilidad a las sencillas tribus ibéricas»¹. Más de un historiador ha visto en las modernas factorías de Hong-Kong y Macao una réplica de las factorías que los fenicios instalaron a lo largo de los mares que recorrían. Tanto en las factorías antiguas como en las modernas que hemos mentado se trata de una mera *implantación* - poner la *planta*- para obtener provecho de esta postura estratégicamente geográfica.

Muy otra es la colonización griega, no obstante tenga en ocasiones mucho de parecido con la fenicia. Más si recordamos las florecientes colonias del Asia Menor, con ciudades como Mileto, Esmirna, Efeso, etc., advertimos luego que en esta ocasión no se trata de *implantarse* en aquellas regiones a beneficio de la metrópoli, sino que tiene lugar un hecho mucho más importante: la *transferencia* de excelsos valores de la cultura patria, que expande su radio vital en sus colonias. Que genios tan helenos y tan preclatos como Homero y Heródoto hayan nacido en estas colonias, fue un gloria para las mismas y muestra de lo fecunda que era la madre. Y lo que es muy de notar: el saber más alto y reflexivo, la filosofía, tiene en estas colonias su alba naciente. Tales de Mileto la funda y Heráclito de Efeso la eleva a una primera madurez².

También los griegos, como ya hicieron los fenicios, no entran en lucha con los nativos. Se desentienden más bien de ellos, apodándolos con el calificativo poco honrosos de *bárbaros*. Pero tanto en la colonización fenicia, como en la griega -damos de mano aquí el «ecumenismo» de Alejandro- no se reconoce el nativo como un valor en sí, ni se siente preocupación por elevarlo a una plenitud de vida humana. Sin embargo, este sentido de elevación cultural fue uno de los goznes en torno a los que giró la obra colonizadora de Roma.

La historia constata que Roma va realizando la conquista del mundo con la espada del legionario. Nace con instinto *cesarista*, mucho antes de que César hubiera nacido. Tuvo siempre voluntad de imperio. Se lo cantó Virgilio: *Tu regere imperio populos, Romane, memento* (*Aen.* VI, 851). Por acuerdo diplomático o por el desacuerdo de las armas Roma todo lo va progresivamente dominando. De nuestros cántabros dirá Horacio: *Cantabrum indoctum iuga ferre nostra* (*Carm.* II, VI, 2). Pero los indómitos cántabros, al fin son sometidos. Todavía hoy en Cantabria suena la expresión latina *portus victoriae*. Pero no de la victoria de los cántabros sobre los romanos sino la de estos sobre aquellos.

Se dan hoy nostálgicos de aquella independencia hispánica. Pero, con los más conscientes, es de afirmar que fue una fortuna. La sonora lengua en que

¹ A. Ballesteros Y Baretta, *Historia de España y su influencia en la Historia Universal*, Barcelona 1953, t. I, 329.

² J. Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, trad. de E. Imaz, Barcelona 1953, 5 vols. En los cinco volúmenes el gran historiador estudia la cultura griega tanto en la metrópoli como en las colonias.

escribo es el mejor aval de esta fortuna, que el autorizado C. Sánchez Albornoz subraya como uno de nuestros mejores legados históricos. Y ya anteriormente Menéndez Pelayo hizo notar el irreductible individualismo de las tribus hispanas, cuya unidad histórica tan sólo ha podido lograrse por estas dos fuerzas: la civilización romana en el plano cultural y en el religioso el Cristianismo³.

El sentido colonizador de Roma lo podemos percibir en el modo lento, pero eficaz de ir concediendo el derecho de ciudadanía, el título de *civis romanus*. Con este derecho va introduciendo sus instituciones, su literatura, su arte, sus vías de comunicación. Y ante todo, su lengua latina. Ha sido esta lengua una luciente copa que ha envalado, a lo largo de los siglos, una de las más altas culturas. Para recordarlo en esta hora de un lamentable menguante de la misma.

Dicha cultura hay que entenderla como *cultura animi* en el eximio sentido que dio a esta expresión J.L. Vives. O sea: que esta *cultura animi* practicada por Roma, llevó consigo un intento de asimilar a los vencidos, elevándolos a participar de lo mejor de aquella cultura, centrada en la *humanitas*. Hasta nuestros días se llamarán *humanidades* los saberes que elevan al hombre a ser verdaderamente tal. España se gloria de haber dado a Roma hombres de alto nivel cultural, como Séneca, Luciano, Quintiliano, Marcial, etc. Pero es aún más grato recordar la obra colonizadora de Sertorio. Cuando la guerra civil entre los partidarios de Mario y Sila, buscó apoyo en los hispanos e intimó con ellos. El mejor obsequio que les hizo fue fundar en Osca (Huesca) un centro de cultura superior que bien pudiera ser considerado como el esbozo de una primera universidad hispánica. Así colonizaba a los rudos y fuertes íberos este general romano⁴.

De esta sucinta evocación histórica se deduce que la colonización de Roma no fue meramente *comercial* como la de los fenicios. Ni una mera transferencia de elementos selectos de la *polis* griega a territorios de emigración. La colonización romana tuvo un sentido de *transformación*. Alguien, con sentido pesimista, añadirá que tal transformación fue *in deterius* -para mal-. Pensamos, por el contrario, que la colonización romana, no obstante sus múltiples injusticias iniciales, ha sido uno de los máximos bienes providenciales con que ha sido agraciado nuestro país. Somos millones los que así opinamos.

Para el propósito de esta nuestra reflexión anticipamos que frente a otras actitudes modernas que reprodujeron el modelo fenicio o griego de colonización, España tuvo muy presente la obra civilizadora de Roma, a la que impregnó de un Cristianismo vital en lo religioso. Hacemos esta indicación porque ella nos ofrece la perspectiva ulterior de nuestro estudio.

³ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos Españoles. Epílogo*, Santander 1948, t. VI, 505-510.

⁴ A. Ballesteros Y Beretta, *Historia de España y su influencia en la Historia Universal*, t. I, p. 515.

2. *Colonización moderna con sentido preferentemente comercial*

Es de buena lógica buscar altas causas para grandes efectos. Pero la historia no parece actuar siempre según esta lógica. No es raro que leves causas y coincidencias motiven grandiosos hechos históricos, en verdad ya preparados por un conjunto de agentes. Tal fue el caso del *descubrimiento* de América. Acatamos los planes providenciales divinos. Pero, dando de mano a consideraciones teológicas y otras tomadas de la filosofía de la historia, nos atenemos al dato humilde de que el descubrimiento de América, máximo acaecimiento humano después del divino de la Encarnación para los españoles de aquel tiempo, se debe primariamente a un prosaico *interés comercial* y a un error matemático que daba a la tierra un grosor menor del que en realidad tiene. En este error geográfico fundó Colón su convencimiento de que, viajando por Occidente se llegaría antes a las remotas tierras del Oriente, las de Catai y Cipango, descritas por Marco Polo. Este, que acompañó por aquellas tierras a su padre, Niccolò, y a su tío, Mateo, hizo conocer en la mercantil Venecia, su patria, y en todo el mediterráneo occidental multitud de pueblos del lejano Oriente con sus riquezas de oro, plata, perfumes, y ante todo, las famosas *especias*, tan codiciadas para guisos y condimentos⁵.

Para nuestro propósito viene a ser algo marginal el error geográfico de Colón. Por el contrario, la búsqueda del *camino de las especierías*, tan ávidamente rastreada a finales de la Edad Media, nos inmerge de lleno en las inquietudes y problemas de la colonización moderna. Volvemos a los tiempos mercantilistas de los *fenicios*. Si bien ahora no se trate de los tesoros de Tarsis, ni del estaño de las remotas islas, sino de las valoradas *especias* que venían del Oriente, para regusto del paladar de los occidentales. Y con ella, el oro, la plata y las perlas preciosas. He aquí cómo Marco Polo en su libro, de *Viajes* -así titulado en español- describe la isla de Cipango (Japón): «Los indígenas son blancos, de buenas maneras y hermosos... Tienen oro en abundancia, pero nadie lo explota, porque no hay mercader ni extranjero que haya llegado al interior de la isla... Existe un gran palacio todo cubierto de oro fino, tal como nosotros cubrimos de plomo nuestras casas e iglesias. Es de valor incalculable... Todas las demás partes del palacio, salas, alféizares, todo está cuajado de oro. Es de una riqueza tan deslumbrante que no sabría cómo explicaros el efecto asombroso que produce el verlo. Tienen perlas en abundancia, preciosas, redondas y muy gruesas. Tienen tanto valor como las blancas, o más... Es una isla muy rica, cuya riqueza es incalculable»⁶.

Podemos imaginarnos el impacto de este relato en la cuenca mercantil del Mediterráneo occidental. Las ricas ciudades italianas, que ya vivían lujosamente sobre su comercio, Amalfi, Pisa, Génova, Venecia,... se sintieron agujoneadas en su intenso comercio por estos datos. Pero acaeció que, precisamente entonces,

⁵ *Colección Austral*, n. 1052, ha puesto en nuestras manos los relatos de Marco Polo bajo este título: *Viajes*, 4ª. ed., 1965.

⁶ *O.c.*, 152-153.

surge un imponente estorbo que dificulta las dos vías de acceso al Oriente. Tanto la vía marítima por el Mar Rojo, como la vía terrestre por Siria y Mesopotamia, cayeron en poder de los turcos, muy hostiles a los cristianos. Ante este obstáculo insuperable los inquietos comerciantes del Mediterráneo occidental -piensan en dar la vuelta al Africa para obtener de modo seguro las ricas mercancías orientales. Fueron los genoveses quienes primeramente organizaron expediciones comerciales a lo largo de la costa africana. Ya en 1291 los hermanos Vivaldi planearon un recorrido hasta llegar a las Canarias. Pero no regresaron. En 1336 Lanzarotto Malocello llega a estas islas y da el nombre a una de ellas. A su vez la historia constata que la primera expedición portuguesa de 1341 llevaba consigo barcos y tripulación genoveses. Juzgamos este hecho de gran influjo en el planteamiento y en la solución del *descubrimiento* de América, dado que Colón vivió en este clima, tanto en Génova como en Portugal, muy abierto al comercio marítimo⁷.

Con el siglo XV entramos en el gran siglo portugués de la historia europea. Lo inicia esta nación con la conquista de Ceuta y lo culmina con la llegada de Vasco de Gama a la India en 1498. Entre una fecha y otra Portugal realiza la gran proeza histórica, cantada épicamente por L. Camoes en *Os Lusíadas*.

Si ahora investigamos las causas que motivaron este desbordamiento del pequeño Portugal por tan inmensas tierras, podemos alegar, al margen de otras menos importantes, estas tres primarias: el interés comercial; la lucha contra los musulmanes; la extensión del Evangelio. Difícil determinar su prevalencia. Pero interesa sobremanera señalar el enmarque histórico de cada una⁸.

La segunda causa, la lucha contra el islam, hoy nos viene muy a trasmano. Pero en la segunda mitad del siglo XV ocupaba un primer plano en las preocupaciones de las naciones mediterráneas. Ya dijimos que el imperio turco se apoderó de los países por donde las caravanas comerciales de las ciudades italianas iban al Oriente. Hecho tan grave obligó a buscar nuevas rutas. Pero este hecho tuvo efectos más graves en el aspecto político-religioso, cuando en 1453 Constantinopla es conquistada por los turcos. Europa parecía indefensa ante la invasión otomana. Los Papas, especialmente el español, Calixto III, sienten el peligro y hacen un llamamiento a las naciones cristianas para que detengan peligro tan inminente.

En este enmarque histórico se hace muy inteligible la acción militar portuguesa en Africa. Si por una parte se la considera prolongación de su lucha contra el moro en la península, por otra quiere contribuir a la defensa de la Cristiandad, arrebatando a los musulmanes su tierra del Africa. Portugal quería ir bordeando la costa africana hasta darse la mano con el famoso y misterioso Preste Juan del que habla Marco Polo en sus relatos-, cuyo imperio cristiano, de

⁷ Me remito al resumen histórico de F. Pérez-Embid, *Descubrimientos geográficos*, en *Enciclop. Rialp* 7, 572-592.

⁸ Señala con mucha precisión estas causas F.J. Montalban, *Historia de las Misiones*, 2.^a ed., corregida por L. Lopetegui, Bilbao 1952, 248-250.

espaldas al del turco, podía formar con Portugal una tenaza para envolver a éste y dar el triunfo definitivo a la Cristiandad contra el mismo⁹

Ideal tan épicamente religioso Portugal no lo vio contrario a su comercio oriental de las *especias*. De hecho Lisboa vino a ser en dicho siglo XV el emporio del comercio de dichas *especias*, que se vendían por toda Europa. Acuciado por ambos motivos, la cruzada y el comercio, Portugal acude al Papa, para que, según la mentalidad vigente en el mundo cristiano, respaldara su aspiraciones exclusivas a la conquista del Africa y al comercio de todo el Oriente. Los papas respondieron a esta demanda con sus *Bulas*. Memorable, en 1454, la de Nicolás V, *Romanus Pontifex*. Por ella concede a Portugal posesión de las tierras descubiertas en Africa, y las que pueda descubrir desde el Cabo Bojador hasta el Oriente. Calixto III y Sixto IV confirman estos privilegios político-religiosos, pero también claramente comerciales¹⁰.

A estas dos causas primeras de la acción portuguesa en Africa durante el siglo XV es menester añadir una tercera que surge del hondo sentido cristiano de aquella nación: la extensión del Evangelio. Un hecho histórico muy significativo, pese a venir algo retrasado, pone esta tercera causa muy en claro. El sentido piadoso de Juan III le incita a pedir a Ignacio de Loyola algunos de sus compañeros para misioneros en Oriente. Le complace el santo concediéndole dos. Uno de ellos es Francisco Javier, quien tuvo que dejar a su compañero en Portugal e irse sólo a las lejanas tierras de la India y el Japón. Y con qué fruto... Todo por iniciativa del rey cristiano de Portugal. No siempre los poderes políticos estuvieron a la altura de su deber. Pero cuánto ayudaron a la extensión del evangelio.

Pese, sin embargo, a estas nobles preocupaciones evangélicas constatamos que en el primer momento de abrirse Europa a la colonización el interesarse por el personal indígena viene en segundo término. Desde la perspectiva de *cruzada* lo importante era crear fronteras que impidieran el posible ataque del Islam y pudieran ser base de apoyo en una ofensiva contra el mismo. Desde la perspectiva *comercial* las costas del Africa vinieron a ser puntos claves del gran comercio que mantuvo Portugal con el Oriente. Todavía la ciudad de Macao nos habla hoy de estos puntos de apoyo comerciales. La cuestión de los nativos, de los residentes en los que hemos llamado puntos de apoyo, no entran en el primer plano de las preocupaciones. Sólo más tarde, el sentido cristiano de aquellos colonizadores cuidará de realizar una obra evangélica.

Estos datos epocales señalan el clima en que se verifica el descubrimiento de América. Con esto de advertir: que en Cristóbal Colón, máximo agente del mismo, tan sólo de las tres causas señaladas actúa eficazmente la primera: la *comercial*. Cristiano de fe ardiente, se entusiasmó ante su obra hasta la exaltación profética. Pero al presentar su proyecto a los Reyes Católicos, el tema consistía

⁹ A.C. Maltoso, *Historia de Portugal*, Lisboa 1939.

¹⁰ Véase L. Lopetegui, *La Santa Sede ante las empresas marítimas hispano-lusitanas hasta 1492*, en *Historia de la Iglesia en la América española*, Madrid 1965, 10-24.

en si era viable y rentable «el camino de las especierías». Al campamento de Santa Fe, tres meses después de la entrada de los Reyes en Granada, va Colón para firmar las capitulaciones, abril de 1492. En ellas sólo se habla de comercio y de negocio. Y de los privilegios de que Colón gozaría en caso de descubrirse las supuestas tierras de las «especias».

Extractamos algunas cláusulas de las capitulaciones de Santa Fe, por respaldar ellas el juicio que terminamos de emitir: -Se otorga el título de Almirante de todas las islas y tierras firmes que se han descubierto y que se descubran en adelante-... El derecho a un décimo de las riquezas de cualquier tipo (perlas, oro, especias...) que se hallasen, adquiriesen, o ganasen dentro de la jurisdicción del Almirantazgo...»¹¹. Recuerde el lector la descripción anteriormente acotada de Marco Polo sobre la isla de Cipango y advertirá una coincidencia entre aquella descripción y la preocupación de Colón por el oro, perlas... Con excesivo espíritu comercial, pero no sin fundamento, juzga las capitulaciones de Santa Fe B. Céspedes del Castillo, al afirmar que Colón y los reyes formaron una especie de empresa comercial, de la que los reyes serían los capitalistas y Colón el socio industrial¹².

Apena que con este realismo económico se interpreten convenciones de tanta significación histórica. Pero este realismo es un reclamo a los historiadores que en aquellos momentos históricos lamentan la ausencia de preocupaciones misioneras. En uno de ellos, G. Gutiérrez leemos: «En Santa Fe, en abril de 1492, Colón firma con los reyes de España una capitulación que, además de honores y privilegios, le asegura una décima de las "perlas, piedras preciosas, oro, plata, especiería y otras cualesquiera cosas y mercaderías de cualquier especie" que se hallaren en las tierras que se descubrieren y ganaren. Como dice sin embages M. Giménez Fernández, se trataba para Colón como para el rey Fernando de una empresa pura y simplemente económica, donde no rebuscaban almas que convertir ni el camino para rescatar los Santos Lugares, como las necesidades políticas hicieron después proclamar al Rey y al Visorrey»¹³. Por ser este texto muy autorizado lo hemos citado ampliamente. Pero tenemos que ser severos tanto respecto de G. Gutiérrez como de M. Giménez Fernández. Exigir preocupaciones misioneras cuando el único tema central consistía en si era posible y rentable hallar por Occidente el «camino de las especierías», es pecar de anacrónicos.

No es raro este defecto en historiadores profesionales. Es muy tentador juzgar de hechos anteriores por resultados posteriores. Es esto lo que acontece en nuestro caso. Los autores mentales ven las capitulaciones de Santa Fe, abril de 1492, desde la enormidad del suceso posterior. Lo malo del caso es que esta objeción, si valiera contra los reyes y Colón, sería más que una bofetada contra

¹¹ Podemos leer muy a mano el texto de estas capitulaciones y el albuque corrieron en B. Fernández Caballero, *La utopía de América. Teoría. Leyes. Experimentos*, Barcelona 1992, 143-144.

¹² B. Céspedes del Castillo, *América Hispánica*, en *Historia de España*. Barcelona 1983, IV, 64.

¹³ Gustavo Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias*, Salamanca, 1989, 23.

los famosos y simpáticos franciscanos de La Rábida. ¿Por qué, usando de la frase de M. Giménez Fernández, «no rebuscaron almas que convertir» en sus coloquios con Colón y se fueron con él? La respuesta nos parece muy obvia. Ayudaron a Colón. Pero creyeron que se trataba de una gira más del gran marino en busca de un *negocio comercial*. Obviamente, no se sintieron obligados a embarcarse con el gran marino para tal negocio. Qué otra fue su actitud y cuán apostólica cuando supieron ante el gran suceso cuántas almas les estaban esperando.

De esta larga reflexión concluimos que la primera colonización moderna tuvo un sentido primordialmente *comercial*. Lo afirmamos de la primera colonización portuguesa del siglo XV. Y también lo afirmamos del primer intento de Colón. ¿Mantuvo esta nota comercial la ulterior colonización hispana? Deseamos responder detenidamente a esta pregunta. Pero antes es menester subrayar la radicalización del *sentido comercial* de la colonización en el mundo moderno. Esta radicalización la hacen suya las activísimas Compañías de Indias, patrocinadas más o menos oficialmente por Holanda e Inglaterra. En estas Compañías cristaliza la idea política de colonización con el doble objetivo de obtener materias primas para la industria de la metrópoli y campos de comercio para sus productos. Esta mentalidad socio-política será la prevalente en las grandes potencias de la colonización moderna. Todavía en 1885 se reúnen en Berlín estas potencias para delimitar sus respectivas posesiones en Africa. Solamente tienen en cuenta sus peculiares intereses. los derechos de los nativos no pesan en los coloquios de tan alta conferencia¹⁴.

Este es el sentido primario de la colonización en el mundo moderno. El provecho comercial como incitante y como logro. Y esto es menester afirmarlo pese al esfuerzo heroico de hombres benéficos y abnegados que pusieron su vida al servicio de los nativos, como D. Livingstone, Alberto Schweitzer, etc.

¿Y España? Volvemos a hacer la pregunta sobre el sentido de la colonización española. Pero ahora de modo más hiriente ante el panorama poco ejemplar de las grandes potencias europeas. Para mejor precisar este sentido puede ayudarnos una breve referencia a la colonización que tuvo lugar en los Estados Unidos. Por este motivo, damos un somero apunte sobre la misma.

3. Colonización moderna con sentido de transferencia

Están acordes los historiadores en que la colonización de los Estados Unidos ha sido la más grande y más explosiva que ha conocido la historia. Lo pone a la vista esta estadística que nos brinda la autorizada *Encyclopedia Americana*: En 1790 su población era de 3.929.314; en 1970 ascendía a

¹⁴ J.L. Comellas García-Llera, *Conferencia de Berlín*, en *Enciclop. Rialp* 4, 82-83.

203.235.298. Incrementar en casi 200 millones los habitantes de un país en menos de 200 años es una ruta ascensional inigualada¹⁵.

Ante tal hecho histórico es obvio preguntarse por sus causas. La principal, siempre repetida, ha sido la emigración europea, promovida insistentemente por los mismos Estados Unidos. Un dato que ofrece la citada *Encyclopedia Americana* pone al vivo esta emigración. Leemos en la misma: «Irish emigration from 1821 to 1900 removed 19 million people, 85% of them to the United States»¹⁶. El caso de Irlanda, que sigue a Inglaterra y anticipa a Alemania, Polonia, y otras naciones, pone muy en claro el desarrollo casi increíble de la poderosa nación, fruto jugoso de la colonización más multitudinaria que conoce la historia. Hecho tan espléndido obliga a que nos preguntemos por su sentido. Este manifiestamente rebasa a la mera *colonización comercial*. No se atienen los colonos transferidos a Nueva Inglaterra a servir de enlace con los intereses de la metrópoli. Piensan ante todo en sí mismos: crecer, desarrollarse, aunar sus fuerzas con un claro sentido de autonomía.

Este sentido de preocupación prevalente por el colono emigrado de su tierra y asentado en el nuevo país es típico de los Estados de la Unión, pero no sólo desde que se declaran independientes de la metrópoli, sino ya desde las primeras emigraciones inglesas a partir del siglo XVII. De notar que los diversos estados cultivan una mayor o menor autonomía frente a Inglaterra. Nos vamos, con todo, a detener en uno de ellos por su influencia destacada: el de Massachusetts.

Al margen de anteriores accesos de europeos a las playas de este estado, su historia da principio con la llegada, en noviembre de 1620, de los llamados *Pilgrims* a bordo de la nave *Mayflower*. Estos pasajeros eran *puritanos* calvinistas, en lucha con la Iglesia anglicana, la oficial en Inglaterra. Perseguidos por ésta, huyeron al vecino país de Holanda, en cuya ciudad de Leyden organizaron su expedición a Nueva Inglaterra. De trascendencia histórica fue que estos peregrinos del mar religiosamente vivieran su *calvinismo* con el convencimiento de ser del número de los predestinados por Dios y *políticamente* organizaron su gobierno con el sentido de igualdad que les exigía su calvinismo puritano. Expresión de esta igualdad fue su preferencia, en sus relaciones sociales, por el consensualismo, el pacto, por lo que llamaban *covenant*¹⁷.

Habiendo aumentado la colonia en 1630 con la llegada de nuevos emigrantes se constituye un inicial gobierno autónomo, fundado en los principios religioso-políticos del puritanismo calvinista. Y en este espíritu se desarrollará la colonia. Nota primaria del mismo es su preocupación por el hombre en cuanto que, como individuo, debe vivir en régimen de libertad e igualdad. Por este motivo exigen lo que se ha llamado hasta nuestros días «*selfgovernment*». Este autogobierno incitaba, por una parte, al trabajo y a la iniciativa personal, y por

¹⁵ *United States. Population growth and Characteristics*, en *The Encyclopedia Americana International Edition*, 1976 by Americana Corporation, 27, 531.

¹⁶ *Immigration*, en *The Encycl. Amer.*, 14, 805.

¹⁷ *Putiranism*, en *The Encycl. Amer.*, 23, 28-30.

otra, a un modo de *consensus* que aunaba los esfuerzos individuales en régimen de apoyo y mutua ayuda¹⁸.

Durante 150 años los emigrados a Nueva Inglaterra -Massachusetts era uno de ellos- vivieron en este clima religioso-político. Y es en este clima donde nace la resistencia a la metrópoli cuando ésta presiona con nuevas exigencias. Se proclama entonces la independencia de las 13 colonias. Pero sigue vigente en ellas el mismo espíritu puritano hasta nuestros días. Recuerda esta gran faena la más modesta, pero muy significativa que realizó Grecia con sus colonias. Tanto en un caso como en otro los colonos se sienten al mismo nivel que los que se quedaron en la patria de origen. Es lo propio de la colonización por *transferencia* según ya hemos indicado¹⁹.

Pero ante el hecho de que esta transferencia colonial se inserta en países con población nativa, ¿qué actitud tomaron los colonos de Nueva Inglaterra con los nativos indios? ¿Cuál fue su trato con ellos? Es larga y dolorosa la página de la historia que da respuesta a esta pregunta. También hay que subrayar que hubo actitudes y comportamientos muy diversos Pero *grosso modo* puede decirse que el nativo indio no interesó al puritano inglés. No se mete con el indio si éste no le molesta. Pero no tiene reparo en invadir las propiedades y terrenos de los mismos a beneficio de los nuevos inmigrantes que llegaban pidiendo tierras de cultivo. Ejemplar fue el caso del misionero puritano, John Eliot (1604-1690). Viviendo entre los indios, los junta en poblados para facilitar su acción misional y traduce a su lengua la Biblia para catequizarlos mejor. Al mismo tiempo los atiende en sus necesidades humanas, tratando siempre de elevar su nivel social²⁰. Pero este caso y otros muy loables no puede hacernos perder de vista que la colonización en los Estados Unidos tuvo, desde sus orígenes, una preocupación casi exclusiva de los colonos blancos europeos. Por todo ello, si a esta colonización no se la puede calificar de *comercial*, pese a las ventajas que de ella reportó la metrópoli, tampoco se puede afirmar que haya sido una colonización que tuviera, como intento primario, la elevación y perfeccionamiento de los indios nativos. Marginados estos, esta colonización vino a ser, desde sus orígenes, un mero *trasplante personal*. Fue este personal, no el nativo, la preocupación primaria, por no decir única, del gobierno de la colonia. Con toda razón, según esto, podemos decir que esta colonización tuvo un *sentido de transferencia*.

4. Colonización moderna con sentido de transformación

Domina en la colonización moderna el *sentido comercial*, que llevaron al paroxismo las *Compañías de Indias* de holandeses e ingleses y que se mantuvo pujante hasta nuestros días en la colonización del Africa. A su lado se practicó la *colonización por transferencia* cuyo espécimen más grandioso ha sido la colonización de los Estados Unidos. Hemos visto también que España planeó en

¹⁸ *Massachusetts, A Government and Politics*, en *The Encycl. Amer.*, 18, 402-405.

¹⁹ *Colonial Life*, en *The Encycl. Amer.*, 7, 280-289.

²⁰ *Eliot, John (1604-1691)*, en *The Encycl. Amer.*, 239.

las capitulaciones de Santa Fe entre Colón y los Reyes una colonización con sentido claramente *comercial*. Nos preguntábamos luego si España había persistido en esta línea de interés y lucro. Suspendida la respuesta al hacerla por primera vez, llega el momento de exponerla, teniendo presente ante nosotros la actitud de las otras potencias extranjeras, según hemos visto. Resumimos nuestra respuesta, afirmando que la historia, tanto al relatar el hecho colonizador, como al exponer la doctrina que lo funda, constata que España dio a la colonización comercial un *cambio fulminante* de signo. Y decimos *cambio fulminante*, porque en abril de 1492 tienen lugar las ya comentadas capitulaciones de Santa Fe, que traspiran sentido comercial. Pero en abril del año siguiente, 1493, tiene lugar un hecho que señala el *cambio fulminante* al que hemos aludido.

He aquí el hecho relatado por el historiador de Indias, F. López de Gómara. Extractamos del relato lo que más hace a nuestro propósito:

«Estaban los Reyes Católicos en Barcelona cuando Colón desembarcó en Palos y hubo de ir allá... Finalmente, él entró en la corte con mucho deseo y concurso de todos, a 3 de abril, un año después que partió de ella. Presentó a los reyes el oro y cosas que traía del otro mundo; y ellos y cuantos se hallaban delante se maravillaron en ver que todo aquello, excepto el oro, era nuevo como la tierra donde nacía. Loaron los papagayos por ser de muy hermosos colores... Lo que más miraron fue los hombres, que traían cercillos de oro en las orejas y en las narices, y que no fuesen blancos, ni negros, ni loros, sino como tiriciados o como membrillos cochos. Los seis indios se bautizaron... y el Rey, la Reina y el príncipe don Juan, su hijo, fueron los padrinos para autorizar con sus personas el santo bautismo de Cristo en aquellos primeros cristianos de las Indias y Nuevo Mundo»²¹

Hoy este relato se le puede fácilmente leer como algo que va de sí. Y sin embargo una reflexión sobre la época obliga a afirmar que la categoría histórica de *colonización* cambia de signo. Hasta entonces, según hemos señalado, ha tenido un signo predominantemente *comercial*. Desde este momento en que los Reyes asisten al Bautismo de los indios y los apadrinan, la colonización pone en primer término al ser nativo de aquellas lejanas tierras. No decimos en modo alguno que el motivo comercial vaya a dejar de influir en la colonización hispana. Pero este gesto de los Reyes proclama la alta estima que hacen del indio, preámbulo de la dirección política de su colonización, que tendrá como objetivo primario la promoción y transformación del nativo en sentido humano y cristiano. Se seguirá escribiendo que España fue a matar indios a sus colonias. La obra silente de miles de españoles que han quemado sus vidas -testigo he sido en este invierno de que las siguen quemando- a beneficio del indio, para transformarlo, primero en *hombre*, después en *hijo de Dios*, declara este alegato contra España falso en historia e injusto en moral. El punto de partida de esta civilización humana y cristiana la vemos en el gesto patriarcal y matriarcal de los Reyes en el bautizo de los indios de Barcelona, apadrinados con su nombre y

²¹ F. López de Gómara, *Historia general de las Indias*, Caracas 1979, 33-34.

protección. Lo repetimos: la colonización hispana cambió de signo en abril de 1493. Desde las capitulaciones comerciales de Santa Fe ha pasado un año. Qué feliz cambio dio en este año la faena humana colonizadora. Apenas que no siempre esta faena se haya mantenido en estos raíles tan humanos y tan cristianos.

Este sentido de colonización elevadora del indio obtiene un mes después un máximo respaldo en las célebres Bulas de Alejandro VI. En el mundo semi-sabio no se nombra este papa sin suscitar sonrisa maliciosa. No intentamos justificar sus desarreglos. Pero hoy la crítica histórica le juzga buen gobernante, altamente preocupado por la marcha de la Iglesia. Dentro de este buen gobierno deben situarse las famosas Bulas referentes a España. Con ellas completaba las de sus predecesores, que respaldaron con ellas la expansión portuguesa en Africa²². Uno de ellos, Calixto III, era de la familia Borgia como Alejandro VI. Este Papa, contra ilusos repartos que se le han imputado, no pudo agraciarse a España con lo que era desconocido: el Nuevo Mundo, ignorado en casi su totalidad en mayo de 1493. Tan sólo quiso delimitar las fronteras de influencia de las dos naciones peninsulares en sus posibles descubrimientos. En ello buscaba la paz entre las mismas y una mayor posibilidad de atender al aborigen descubierto. Pero es menester añadir que en virtud de la mentalidad medieval vigente entonces, sobre todo fuera de España, comenzando por la Curia de Roma, el Papa se creyó con derecho a donar a los Reyes de España los territorios que pudieran ser descubiertos. Así ellos siempre interpretaron las Bulas.

No podemos detenernos en la polémica histórico-jurídica en torno a estas Bulas. Pero es muy de notar que en ellas el Papa propone al nativo indio como objeto de máxima preocupación en la colonización encomendada. En éstas ya no son los territorios el tema central de la intervención, como en las Bulas anteriores respecto de Portugal, sino que, señalados los campos de la respectiva influencia, imponen a los Reyes Católicos esta ulterior obligación. Por su significación histórica la extractamos literalmente de la Bula, *Inter caetera* 3, de mayo de 1493:

«Nos os rogamus insistentemente en el Señor... para que con ánimo ferviente queráis y debáis conducir a los pueblos que viven en tales islas a recibir la profesión católica, sin que nunca os intimiden peligros ni trabajos... Y además os mandamos, en virtud de santa obediencia... habréis de destinar a las tierras e islas antedichas varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados, para adoctrinar a los indígenas y habitantes dichos en la fe católica e imponerles en las buenas costumbres»²³.

²² L. Lopetegui, *Dos modernas interpretaciones de las bulas alejandrinas; las de don Manuel Giménez Fernández y don Alfonso García Gallo*, en *Historia de la Iglesia en la América española*, 53-61. En este estudio se hace ver la conexión de las Bulas de los Papas a favor de Portugal y España, dadas al margen de la prevención nacionalista que hoy algunos subrayan.

²³ F.J. Hernández, *Colección de Bulas y Breves relativos*

Este acotamiento de la Bula primera que Alejandro VI dirigió a los Reyes pone en evidencia que la misión que les impuso y confió fuera primariamente elevadora y promocional respecto de la población aborígen. Si en el mes anterior la colonización cambia de signo al apadrinar los Reyes a los indios que trajo Colón en su primer viaje, al recibir el bautismo, esta Bula que hemos acotado, y las que a ella siguieron, imponen este cambio como una *obligación moral*.

Sería largo exponer el modo práctico cómo los Reyes trataron de cumplir con esta obligación. Cuán conscientes era de ella lo proclama el testamento de Isabel la Católica. A este testamento el historiador A. Ballesteros y Bereta lo declara: «*catecismo de la raza hispana*»²⁴.

Por ser este testamento clave en nuestra perspectiva de la *colonización española* extractamos del mismo lo más pertinente a nuestro propósito. Se halla este extracto en el codicilo del 19 de noviembre de 1504, días después de haber dictado la gran reina su testamento político el día 12 de octubre. En dicho codicilo leemos:

«Cuando nos fueran concedidas por la santa Sede Apostólica las islas y tierra firme del mar Océano... nuestra principal intención fue... de procurar inducir y traer los pueblos de ellas, y los convertir a nuestra santa fe católica, y enviar a las dichas islas y tierra firme prelados y religiosos, clérigos y otras personas doctas y temerosas de Dios para instruir los vecinos y moradores de ellas a la fe católica y los doctrinar y enseñar buenas costumbres... Suplico al rey mi señor, y mando y encargo a la princesa mi hija y al príncipe su marido, que no consientan ni den lugar a que los indios vecinos y moradores de las dichas islas y tierra firme, ganados y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas y bienes: mas manden que sean bien y justamente tratados, y si algún agravio han recibido, lo remedien y provean... Y ordenamos a los virreyes, presidentes, audiencias... que tengan esta cláusula muy presente, y guarden lo dispuesto por las leyes, que en orden a la conversión de los naturales y su cristiana y católica doctrina, enseñanza y buen tratamiento están dadas»²⁵.

Ante este texto, con claridad de mediodía, sobran comentarios. Por nuestra parte nos volvemos a remitir al juicio de A. Ballesteros y Beretta sobre este último acto de la reina Isabel: «Máxima característica de su sistema de gobierno es la benignidad en el que recomienda en sus postreras disposiciones, benignidad

s a América y Filipinas, 2 vol., Bruselas 1879. A mano tenemos un extracto sustancial de las mismas en B. Fernández Herrero, *o.c.*, 115-121.

²⁴ A. Ballesteros y Beretta, *Historia de España y su influencia en la historia universal*, Barcelona 1948, V. 264.

²⁵ Se incorporó este testamento de la Reina Católica a la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Majestad del Rey Carlos III nuestro señor*, 3 t., Madrid 1781. Se halla esta incorporación en lib. VI, título X, ley primera. El Ministerio de Trabajo y Previsión publicó: *Selección de las Leyes de Indias*, Madrid 1928. Las palabras del testamento de Isabel se hallan en p. 122. *s a América y Filipinas*, 2 vol., Bruselas 1879. A mano tenemos un extracto sustancial de las mismas en B. Fernández Herrero, *o.c.*, 115-121.

que toma forma de infinita piedad cuando la implora del rey para sus nuevos súbditos los indios»²⁶.

«La infinita piedad» de la gran reina ha motivado el dársele el dulce nombre de *Madre de América*. Más se lo han dado allí que aquí. Este deslizamiento hacia lo sentimental pone muy en relieve que la colonización hispana tuvo un signo de *transformación* respecto del aborígen americano. Los mezquinos abusos de quienes fueron indignos súbditos de tan gran reina no pueden poner sombra en la alta idea que ella tuvo de sus obligaciones para con sus súbditos los indios. Su gesto hasta puso en entredicho el uso de la palabra *colonia* y *colonización*, tal como ha prevalecido en el mundo moderno. Ella no la pudo utilizar, pues en sentido muy distinto a todo colonialismo hablaba de «estos mis reinos» y de «aquellos mis reinos». Todos igualmente súbditos suyos: los de acá y los de allá. A todos tenía que cuidar y proteger.

Respecto de las colonizaciones antiguas la hispana claramente superó al sentido meramente comercial de la *fenicia*; ni realizó una mera transferencia de una sección de la *polis* a las colonias, como la *griega*. Más se parece a la *romana*, que tuvo innegable presencia en la obra de España en América. Pero justamente se ha hecho notar que si Roma tardó siglos en extender los derechos del «*civis romanus*» a sus posesiones, España concedió los derechos hispanos a los aborígenes de América desde la primera hora. Es lo que significaba el lenguaje de los Reyes al hablar de «estos» reinos y «aquellos» reinos. Y lo que es más. Muchos estudiosos han advertido un claro régimen de favor hacia los nativos en la amplia legislación de Indias.

Es tentador adentrarse ahora por la historia de los tres siglos de la colonización hispana para detectar la fidelidad al testamento de la gran reina o la traición al mismo. Nos limitamos en la urgencia de esta ocasión a ofrecer breves sugerencias.

Las Leyes de Indias, ponderadas por cuantos se han acercado a ellas con lealtad histórica y silenciadas por quienes se empeñan en perpetuar la denigración de la obra hispánica en América, son el indiscutible atestado de que el testamento de la reina Isabel mantuvo gran vigencia. Baste abrir la *Recopilación de las Leyes de las Indias*, promulgadas en 1680 por Carlos II. La lectura del libro VI hace sentir la humana piedad de la gran reina. La primera ley del título X reproduce el maternal codicilo que añadió la avisada reina a su testamento. Lo hemos acotado en páginas anteriores. Las otras leyes rezuman el mismo hálito a favor de los indios. Para muestra citamos la ley VI, dada por Felipe II el 27 de mayo de 1582:

«*Que todos los ministros y residentes en las Indias procuren el buen tratamiento de sus naturlaes. Todo lo ordenado a favor de los indios se cumpla precisamente, de forma que no puedan ser oprimidos... Toca universalmente a todos los estados de las gentes habitantes para que tengan*

²⁶ A. Ballesteros y Beretta, *o.c.*, t. V, 265.

cumplido efecto».en las Indias: a los jueces por el cumplimiento de nuestras órdenes; a los prelados por la obligación que tienen de mirar por el bien espiritual y temporal de aquellos naturales... Deben mirar por ellos tratamiento,, y así encargamos mucho a todos el cumplimiento y observancia de cuanto está proveído, y se contiene en las leyes dadas sobre su buen para que tengan cumplido efecto»²⁷.

Justamente entusiasmado ante esta legislación ejemplar escribe el historiador argentino R. Levene: «Desde el punto de vista teórico y de los principios de la ética, admirable es la *Recopilación de Indias* en algunos de sus libros. El libro VI es gloria jurídica de España, Legisla para los indios como para los castellanos: con amor y humanidad, desde el comienzo del siglo XVI, cuando todavía no habían desaparecido del todo las supervivencias bárbaras... Nada hay comparable a los sistemas de gobierno de indios, que se ensayaron en América... Trasciende siempre el espíritu de civilizarlos y adoctrinarlos en el cristianismo. Las expresiones más altas del ideal de justicia que alienta esta legislación se refleja vivamente en la célula del 14 de marzo de 1514 que autorizó el matrimonio de españoles e indígenas y en su espíritu tutelar»²⁸.

Contra el alto sentido de justicia que rezuma esta legislación se arguye frecuentemente que la *praxis* diaria fue muy otra. A ello respondemos ante la mejor legislación que siempre fue así. Y los juristas afirman que no se puede dar *ley válida* sin una sanción que la respalde. Pero sería un absurdo juzgar del ambiente que rodea la ley por los ineludibles infracciones que casi siempre la acompañan²⁹.

De seguro que más de un lector habrá evocado en contraste con la obra hispánica la que hemos llamado espléndida colonización de los Estados Unidos. No negamos nuestra admiración hacia la misma. Pero su actitud con el nativo americano fue muy distinta a la española. No tuvo preocupación humana para con el indio aborigen. Este se ve forzado a irse replegando más y más sobre sus terrenos, implacablemente disminuidos por la agresión invasora de los nuevos emigrantes, oficialmente patrocinados. Por todo lo cual, podemos repetir, ahora de modo muy reflejo, que, si la colonización hispana tuvo un sentido de elevación y transformación de pueblos, la de los Estados Unidos fue una colonización por mero trasvase y transferencia de gentes de diversas naciones europeas. Todos estos emigrantes llevaban consigo los bienes de la civilización en mayor o menor grado. Allí en las colonias, mientras el nativo indio queda

²⁷ Ministerio de Trabajo, *Selección de Leyes de Indias*, 126.

²⁸ R. Levene, *Introducción a la historia del derecho indiano*, Buenos Aires 1924, 120.

²⁹ Modelo de incomprensión es lo que escribe el filósofo argentino J. Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, 4 vol., Buenos Aires 1937. Acotamos lo que se lee en vol. I, 23: «Leyendo el *Derecho Indiano y la Política Indiana, o la Recopilación* promulgada por Carlos II, verdaderos monumentos de literatura jurídica, llégase a pensar que las Indias españolas tuvieron la más sabia administración política concebible en los siglos XVI y XVII. frente a esta historia de papel existe otra compuesta por hechos reales ... Nunca se ha legislado más, ni cumplido menos. Lo que se infiere de las leyes escritas es un poema de esas mentiras con que los funcionarios públicos ocultan las verdades que no pueden confesarse ...».

marginado, ellos tendrán el apoyo oficial para su bienestar humano: desde la confortadora casa para atender a la familia hasta el centro universitario donde poder conseguir su pleno desarrollo y madurez. La diferencia que debe señalarse entre la colonización de los Estados Unidos y la colonización hispana es la que tiene lugar entre una *transferencia* de gentes que son cuidadosamente atendidas en el país donde emigran y una elevación de pueblos aborígenes por la acción lenta y trabajosa de darles los beneficios de la civilidad y del cristianismo.

Ahora, al final de esta reflexión y como marchamo de la misma, viene muy a propósito hacernos cargo del problema moral que en España suscita su obra colonizadora. Este texto de J.A. Maravall pone al vivo tema tan preclaro. «Algo de muy especial, escribe, tiene indudablemente la obra de España en América cuando a ningún otro pueblo, empeñado también en una empresa colonizadora, le preocupó, como al español, el problema de la justicia con que podía considerarse llamado a cumplir esa misión, ni ningún otro tampoco hizo depender tan sincera y decisivamente su actuación colonizadora de la resolución de aquel problema moral y jurídico»³⁰. Comenta este mismo historiador que esta conciencia moral hispánica motiva que el gran emperador de las Indias, Carlos V, llegara a la duda de si tenía justo título para poseer aquellas lejanas tierras. «*Duda indiana*» la llaman hoy los historiadores. Sobre ella hablaron aquí en Salamanca doctos especialistas en un Simposio organizado por la *Escuela Española de la Paz*, noviembre de 1983. Los estudios publicados exponen el origen y desarrollo de esta duda, suscitada por el alto clima de sensibilidad moral que envuelve la obra de España en América³¹. De tan interesante historia subrayamos aquí el origen frontal de la misma. No es otro que el *cambio fulminante* de signo que con los Reyes Católicos toma en España la colonización. Inserta hasta entonces en lo comercial, campo poco apto para escrúpulos morales, pasa a tener un sentido primariamente *personal* con estos reyes. Aunque el programa de estos no fuera siempre realizado, la historia debe atestar que estos reyes pusieron la persona del indio nativo como fundamental en la obra colonizadora. Todo lo que vino en pos; conciencia moral que se pregunta a sí misma sobre los derechos de los indios y sobre la organización de su modo de vivir, tiene en la actitud moral de los dos grandes reyes su feliz punto de partida.

Esto ha motivado que en momentos de euforia -de triunfalismo, se dice hoy- Ramiro de Maeztu pudiera escribir que toda España fue un *pueblo misionero*³². Es decir; que el español se sintió en aquel momento histórico con el deber de contribuir a la elevación ciudadana y cristiana del indio. Y hay que decir, contra las espesas nieblas que se nos ponen muchas veces ante los ojos, que el español, a lo largo de los cinco siglos, ha ido haciendo esa América tan

³⁰ J.A. Maravall, *Las Indias y la Corona de Castilla*, en *Estudios de historia del pensamiento español*, Serie segunda. Época del Renacimiento, Madrid 1984, 429.

³¹ *La Ética en la conquista de América*, Madrid 1984.

³² Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Valladolid 1938, 124-127. Amplía el tema Constantino Bayle, *La expansión misionera de España*, Barcelona 1936.

prometedoramente cristiana. Lo sigue haciendo en nuestros días, según puede comprobar en mi reciente viaje a Venezuela.

Completamos estos datos hispanos con el juicio de dos autorizados extranjeros. El primero que recordamos es del que fue Cardenal de Colonia, Joseph Höffner. En 1947 escribió una obra, dedicada a Francisco de Vitoria, sobre la conciencia moral hispánica ante América con este título significativo: *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter*- vertida con éste título al español: *Cristianismo y dignidad humana. La ética colonial española del Siglo de Oro*. Mejoró su obra en edición posterior a la que dio este nuevo título: *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik in golden Zeitalter*³³. De la primera edición tomamos este pasaje de la traducción española: «A la vista de la hollada dignidad humana surgió de la conciencia cristiana un grito que no podía extinguirse inadvertido. ¡Esta fue la más grandiosa de todas las esplendorosas hazañas del Siglo de Oro! Si la raza se ha conservado en Centro y Sudamérica se lo debe a la conciencia cristiana que cristalizó en la ética de la colonización española del Siglo de Oro y fundó así la ciencia del derecho internacional»³⁴.

Este juicio histórico tan autorizado nos vemos obligados a tener que completarlo. J. Höffner hace surgir la ética de la colonización, ante el hecho de los abusos e injusticias contra los indios, por un despertar de la conciencia cristiana en el alma de los misioneros. Históricamente inicia las protestas el P. Montesinos en el cuarto domingo de adviento, predicando desde el púlpito. Las protestas de la conciencia cristiana herida se suceden unas a otras, hasta culminar en las clamorosas del P. Las Casas.

Una deuda histórica tiene la humanidad con estos misioneros. Pero J. Höffner silencia -y con él otros muchos- que estas protestas iban a clavarse en la conciencia del rey de España, el cual se sentía muy responsable del trato que debía darse a sus súbditos, los indios. Este dato plenifica la gloria de España. Las protestas de los misioneros a favor de la justicia no se estrellaron contra la fría roca del interés político, como tantas veces sucede hoy día, trocando las protestas en inútiles, quizá, en ocasiones, hasta perjudiciales. Calaron las protestas misioneras en el alma del Rey. Prueba de ello, al año de la primera protesta del P. Montesinos, diciembre de 1512, se dan las leyes de Burgos, completadas con las cláusulas de Valladolid en el año siguiente. Todo porque el rey Fernando quería estar en buena conciencia ante tan gravísimo negocio. Al mismo tiempo su fidelidad conyugal en nostalgia le recordaba las palabras de la reina Isabel, quien, al morir, pide en su codicilo exigente protección y amparo para sus indios.

Esta vertiente moral hispánica no se la puede desconocer. Y es de la unión de ambas conciencias, la de los misioneros en el trato diario con los indios y la de

³³ Baste dar la nota bibliográfica de la traducción española: Joseph Hoffner, *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Escrito preliminar de A. Truyol Serra, Madrid 1937.

³⁴ *O.c.*, *Introducción*, XXXIII.

los poderes políticos hispánicos que quieren cumplir su misión, de donde surgen las polémicas, discusiones, lecciones doctorales y demás encuentros que cristalizan en ese dechado de legislación, que son las *Leyes de Indias*.

El otro escritor al que hemos aludido es el norteamericano Lewis Hanke. Mucho se ha ocupado este hispanista de la obra de España en América. Nos tenemos que limitar aquí a servirnos de uno de sus escritos más preclaros: *The struggle for justice in the spanish conquest of America*. Con estas palabras, que tomamos de la traducción española, abre su obra: «Este libro se propone demostrar que la conquista de América por los españoles no fue sólo una extraordinaria hazaña militar en la que un puñado de conquistadores sometió todo un continente en un plazo sorprendentemente corto de tiempo, sino, a la vez, uno de los mayores intentos que el mundo haya visto de hacer prevalecer la justicia y las normas cristianas en una época brutal y sanguinaria»³⁵.

Nos parece que el programa que se propone en su obra L. Hanke viene a dar un refrendo a este nuestro estudio, que se ha situado en el primer momento de la lucha por la justicia en la obra colonizadora. Esta lucha por la justicia fue posible porque la colonización tuvo un cambio de signo. Se da hoy una tendencia a ver la colonización americana como obra exclusivamente misionera. Sería injusto -casi cruel- olvidar que millares de misioneros lo dieron todo a sus indios. Pero no se puede desconocer que tenía un apoyo y un respaldo en su obra. Un suceso minúsculo, pero significativo, menciona J. Höffner, que no tiende a subrayar este aspecto del apoyo recibido por los misioneros. Comenta la llegada de los dominicos a La Española, los que van a iniciar la batalla histórica en pro de la justicia en Indias. Y escribe: «El Rey Don Fernando hizo saber el 22 de marzo de 1511 a las autoridades coloniales de la isla española que prestasen "favor y ayuda a los frailes dominicos"»³⁶. En diciembre del mismo año son estos dominicos los que denuncian las injusticias que se están cometiendo contra los indios. La conexión entre ambos hechos es patente. Ambas autoridades, la política y la religiosa, colaboran a la misma obra. Por lo mismo, ver solamente una de las dos partes en esta faena colonizadora es cometer en el siglo XX, no una injusticia contra los indios, pero sí una injusticia histórica. Con este último juicio ponemos el sello a esta reflexión sobre el *sentido de la colonización hispánica en América*.

³⁵ Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires 1949, 13.

³⁶ J. Höffner, *La ética colonial...*, 237.

II. MÁXIMA APORTACIÓN DEL PENSAMIENTO HISPÁNICO A LA CULTURA: EL "SENTIDO UNIVERSALISTA"

Unas líneas de Ramiro de Maeztu en su obra más madura, *Defensa de la Hispanidad* pueden servirnos de introducción al tema que vamos a desarrollar. Dicen así: "La obra de España, lejos de ser ruinas y polvo, es una fábrica a medio hacer, como la Sagrada Familia, de Barcelona, o la Almudena, de Madrid; o si se quiere una flecha caída a mitad del camino, que espera el brazo que la recoja y lance al blanco, o una sinfonía interrumpida, que está pidiendo los músicos que sepan continuarla"³⁷.

Estas líneas de Maeztu son magnífico programa para nosotros. Pero se ha de advertir que él las escribe desde la cumbre histórica del Renacimiento.

Sin embargo, es muy de notar que Maeztu lo mira preferentemente desde esa falsa curva que tomó en esta época el hombre moderno, abriendo las compuertas a un humanismo siempre ascendente, que intentará a la postre sustituir la obra de Dios por la obra del hombre. Maeztu afirma resuelto que este humanismo ha entrado en *crisis* y que puede acabar en *caos*. Ve, sin embargo, en la tradición hispánica, en la defensa que ha hecho ésta de los grandes valores individuales, un asidero cultural para este mundo a la deriva. El ensayo que hemos citado quiere hacernos ver lo que significó la *hispanidad* en el pasado. De este pasado debemos deducir claramente cuál ha de ser nuestra misión en el porvenir.

No podemos, con todo, dejar de resaltar ya desde ahora que la perspectiva histórica que aquí proponemos, intenta subsanar un silencio de Maeztu. Este silencio consiste en que Maeztu estudia la obra hispánica tan sólo a partir del Renacimiento. Juzga una de las máximas aportaciones del pensamiento hispánico el haberse abierto, el primero, a una de las grandes ideas de la modernidad: *el sentido universalista*. En efecto, contempla con exaltada fruición cómo España ha defendido desde el Renacimiento la idea universalista cristiana frente a otras actitudes, desviadas y mezquinas, que llegan hasta nuestro siglo en la cruel lucha de razas, de compartimiento socio-político *-apartheid-* y similares.

Sin embargo, nos parece que esta perspectiva magnífica a partir del Renacimiento, es necesario completarla con otra perspectiva que vuelva su mirada al pasado medieval. Maeztu parece desentenderse de este pasado. Tal vez no entraba directamente en su programa reflexivo. Pero hay que decir que desde una historia interna de las ideas universalistas hay que contar con este pasado medieval para comprender la magna faena del pensamiento hispánico al romper con el esquematismo de los siglos medios, anclados unilateralmente en el reino de la gracia para desentenderse de modo indebido del basamento de ese reino que es la naturaleza humana. De esta naturaleza humana brotan derechos naturales universales que el pensamiento hispánico fue el primero en proclamar contra el

³⁷ Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, 3 ed., Valladolid, 1938, p. 25. *Preludio*.

falso universalismo del *Sacrum Imperium* y de la desorbitada teocracia papal o hierocracia, mentalidad que hoy gustamos embalsar en esa categoría histórica a la que llamamos "*agustinismo político*".

Con esto indicamos las dos primeras partes de nuestra reflexión.

La primera mirará al pasado medieval e intentará mostrar cómo el pensamiento español enuncia por primera vez el sentido universal de los derechos humanos. La segunda mostrará cómo España, frente a otras actitudes cristianas estrechas, proclamó la salvación de todos en Cristo, eliminando desde entonces de un modo radical la separación de razas y estirpes. Hoy todavía es éste un problema muy agrio por no haber triunfado plenamente el ideal universitario hispánico.

Esta obra intelectual de España ha quedado, sin embargo, a medio hacer. Y esto no ya sólo en el terreno práctico, en el que los hechos son tardígrados, es decir, siguen siempre con retraso a las ideas, sino también en el terreno puramente teórico. El sentido universalista de nuestros pensadores del siglo XVI, especialmente de los de la escuela de Salamanca, no ha tenido plenitud por carecer de continuidad en los siglos siguientes. La historia de este pensamiento hay que decir que es una historia triste. Apenas que durante varios siglos haya sido olvidada. En el nuestro ha tenido lugar una restauración. Los veinte volúmenes del *Corpus Hispanorum de pace* es su mejor atestado. Pero hasta ahora se ha polarizado el trabajo a editar, repetir y comentar. Añoramos el sentido creador. Han sido más bien pensadores hispano-americanos los que han sentido con vibración el sentido universalista, aportado por la hispanidad. Ninguno con más vigor que José Vasconcelos, cuyo centenario terminamos de conmemorar.

Este filósofo mexicano, vinculándose al gran pensamiento español del siglo XVI, ha izado en este siglo la bandera del "*universalismo planetario*" con este lema: por el advenimiento de la *raza cósmica*. Debemos ver en esta expresión poco feliz la formulación de un programa universalista que debiera ser compartido por todos. Brevemente lo intentaremos desarrollar en la tercera parte.

He aquí, pues, sucintamente presentado el tema que nos va a entretener en este tiempo de reflexión. Tema grande, sin duda, pues nos introduce en la misteriosa entraña de nuestro pasado histórico con la esperanza de alumbrar un futuro mejor.

1. *Del universalismo cristiano al universalismo de los derechos naturales*

Iniciamos esta reflexión sobre la Edad Media cristiana, analizando la nota que mejor la define: el ser un régimen socio-político al que los historiadores han llamado *Cristiandad*. Sabemos por la historia cómo el Cristianismo que nace de la acción inmediata de Cristo va calando poco a poco en las conciencias hasta que llega un día en que de religión perseguida se trueca en religión dominante

con tendencia a hacerse exclusiva. Cuando esto tiene lugar, el Cristianismo adquiere la forma socio-política a la que llamamos Cristiandad.

Una visita a la catedral de León para admirar sus vidrieras nos traslada a un régimen de Cristiandad. Hoy estas vidrieras han sido lujosamente reproducidas en una gran obra³⁸ para hacer patente con cuánta razón se ha dicho que la catedral es una Biblia cristiana y una enciclopedia del saber. En las vidrieras veía el pueblo la creación entera en camino hacia la eternidad, pues son ellas la representación visual de ese itinerario del hombre que parte de Dios y a Dios vuelve. El actual obispo de León, Fernando Sebastián, presenta la obra diciendo que es una "catequesis visualizada y policromada de la verdad, la vida y la gracia".

Figuración de esta triple realidad son las imágenes, inundadas de luz, que se ofrecen a la vista: prelados y reyes; sacerdotes y menestrales; el cielo y la tierra; la vida vegetal, animal y humana; al santoral cristiano y la vida celeste. Quiere todo esto decir que la naturaleza y la gracia, el poder temporal y espiritual, lo humano y lo divino, se han dado la mano en fausto matrimonio que parece inescindible. Con ello se indica, adviértase bien, que el pueblo que eleva este templo a su Dios, vive en un régimen cerrado de Cristiandad. En efecto, sólo los cristianos gozan de plena vigencia social; sólo ellos son sujetos con derechos plenos. Los otros, judíos, moros e infieles, son eliminados o parcialmente tolerados. ¿Era este régimen de Cristiandad plenamente justo y equitativo? De ello en aquel entonces nadie dudaba. Pero, ¿podemos nosotros decir lo mismo?

Ya es de notar que este régimen de Cristiandad no es conforme ni a la letra ni al espíritu de los primeros siglos cristianos. Ciertamente que la unión entre lo temporal y lo espiritual no era posible cuando el Cristianismo era aún oficialmente perseguido. Pero es que las consignas apostólicas eran de reconocer la autonomía de lo temporal, ya a partir del mismo Cristo que dijo: "Dad al César..." El caso de San Agustín es a este propósito muy aleccionador al reconocer el gran valor político del *Imperio Romano*. Al organizar éste la vida civil, San Agustín vio en ello facilidades para llevar el mensaje cristiano a todos los pueblos. Así pues, Cristo no vino a quitar reinos, y la Iglesia durante siglos mantuvo este criterio. Sin embargo, en la Edad Media, al instaurarse el régimen de Cristiandad, va teniendo lugar una paulatina absorción de lo temporal en lo espiritual. Es esto lo que significa hoy día con la categoría histórica de "*agustinismo político*".

Sabemos que San Agustín no defendió, como terminamos de insinuar, la absorción de lo temporal en lo espiritual. Es decir, que San Agustín no es partidario del "*agustinismo político*" que lleva su nombre. Pero, al no distinguir netamente el orden de la naturaleza del de la gracia, dejó la puerta abierta para que la naturaleza fuera absorbida por lo que se creyó exigencias de la gracia³⁹.

³⁸ J. Fernández Arenas, J. Fernández Espino, *Las vidrieras de la Catedral de León*. León, 1982.

³⁹ Hemos expuesto más detenidamente este tema en el estudio: *El agustinismo político en Suárez*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (1980) 107-120.

Por un conjunto de circunstancias históricas la Iglesia fue dando el marchamo a todos los valores de la cultura humana. De esta suerte se llegó poco a poco a un régimen de Cristiandad. Este régimen, defensor de un *universalismo cristiano*, que niega haya distinción en Cristo entre el judío y el griego, entre el bárbaro y el escita, llegó a forjar un reduccionismo de derechos humanos, al excluir de ellos a quienes no se vinculaban con la estructura social vigente.

De esta suerte advertimos que el mundo antiguo y medieval nos ofrece dos universalismos: el del ciudadano romano *-civis romanus-* que participa de los derechos del gran imperio de Roma, y el *universalismo cristiano*, abierto a todos los pueblos y naciones. Pero el universalismo romano, aun apuntalado por la filosofía estoica de motivaciones universalistas, no fue capaz de superar la terrible lacra de la distinción entre siervos y libres, esclavos y ciudadanos. A su vez, el universalismo cristiano, que supera esta distinción, al institucionalizarse en régimen de Cristiandad, margina de hecho a quienes no participan de este régimen⁴⁰.

Toda esta larga historia medieval culmina en la teocracia en la que el Papa se siente con derecho a deponer reyes y emperadores. La misma institución del *Sacrum Imperium*, cuyo teórico máximo podemos considerar a Dante en su *De Monarchia*, sólo es explicable dentro de este régimen de Cristiandad, con un universalismo pretencioso, pero constitutivamente falso. Es esta falsedad de la teocracia papal y del *Sacrum Imperium* la que va a poner en claro la escuela de Salamanca, al frente de ella Francisco de Vitoria. Pero la historia de las ideas advierte que Vitoria halló un punto de apoyo en Tomás de Aquino, quien puso los principios del universalismo de los derechos naturales del hombre, pero no tuvo el arresto suficiente para hacer aplicación de los mismos. Vitoria lo advierte y busca disculpa para ello.

Pocos artículos, a este particular, más aleccionadores que el de la *Summa Theologica*, II-II, q. 10, a. 10. En este artículo se pregunta Santo Tomás *si los infieles pueden tener prelación o dominio sobre los fieles*. Se plantea aquí, es evidente, el delicado tema de las relaciones entre el régimen de Cristiandad y los infieles que no pertenecen a este régimen. Santo Tomás, con esa frígida claridad con que aborda los temas más candentes, enuncia un principio de solución que para aquel tiempo era verdaderamente revolucionario. He aquí cómo lo enuncia: "*Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione*".

Santo Tomás no hace aquí más que aplicar su sistemática distinción de los dos órdenes de naturaleza y gracia, que va a ser clave para la fundamentación del universalismo de los derechos naturales humanos. Este universalismo tiene en verdad su fundamento en que la naturaleza humana, dentro de la casi infinita variedad de las culturas, es idéntica desde las cuevas de Altamira -por no ir más

⁴⁰ Véase A. Truyol Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. I. De los orígenes a la baja Edad Media, 2 ed., Madrid 1956. Para una bibliografía más amplia nos remitimos a nuestro estudio citado en la nota anterior. p. 108.

atrás- hasta nuestros días. Es que el hombre de Altamira se muestra con una inteligencia y una voluntad, semejantes a la nuestra. Es decir; fueron hombres como nosotros. Fue este estrato natural idéntico lo que vio con claridad Tomás de Aquino. Tenemos ahora que añadir que históricamente este fuerte naturalismo enraiza con la *Ética* naturalista de Aristóteles. Lo que suscita una aparente antinomia histórica. Consiste ésta en que, si decimos lo que no se lee en los comentarios a Aristóteles, pero sí en el texto original, hay que afirmar que la *Ética* de Aristóteles es una *ética* que pudiéramos calificar de atea, no en el sentido de que niegue a Dios, pero sí en cuanto señala como único canon y norma al hombre. El pleamar del humanismo que prescinde de Dios, se da en Aristóteles.

Lo extraño aquí, hasta casi llegar al absurdo, es que un Santo se haya asimilado esta *Ética*. Porque hay que subrayar que si Santo Tomás rezuma aristotelismo por todos sus poros, tal vez nunca tanto como al comentar y utilizar la *Ética* de Aristóteles. Y esto, ¿cómo es explicable? Pues hay que responder que el Santo nos da una explicación convincente cuando en el frontis de su *Summa Theologica* escribe: "*Cum gratia non tollat naturam sed perficiat...*" (I, 1. 1, a. 8, ad 2). Según esto, la gracia no ha venido a destruir la naturaleza, sino a construir sobre ella el gran edificio sobrenatural de la vida cristiana. Por lo mismo, la moral cristiana no tiene por qué negar los valores humanos de la *Ética* aristotélica, sino asumirlos. De donde hay que concluir que los valores humanos y los derechos naturales a ellos inherentes son siempre válidos en cualquier situación en la que se encuentre el hombre. Y por supuesto, anteriores, al menos en el plano ontológico, a los derechos de la vida cristiana. Qué bien nos vuelve a sonar ahora el gran principio, enunciado por el doctor: "*Jus autem divinum quod est ex gratia non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione*".

Es innegable que Tomás de Aquino afiló aquí una cortante podadera con la que debió haber cortado las lujuriantes hiedras que envolvían la doctrina política del momento, especialmente en lo referente a la teocracia papal. Los tiempos, sin embargo, no estaban maduros para ello. Y después de haber preparado el instrumento cortador en el principio que hemos enunciado, ante los hechos que tenía ante sí no le quedó otro remedio en lo restante del artículo que dedicarse a mellar la afilada podadera, tratando de justificar las intervenciones papales respecto de los infieles, no fácilmente justificables desde los derechos naturales que terminaba de proclamar.

Pero la semilla estaba echada al surco por Tomás de Aquino. Tres siglos después, en el XVI, va a brotar vigorosa. Un acontecimiento, beneficioso para España y Portugal y sumamente criticado por las otras naciones europeas, realizado por la Santa Sede, pareció violar derechos humanos. Nos referimos a las famosas Bulas de Alejandro VI por las que éste concedió a España y a Portugal las tierras descubiertas o por descubrir según el conocido meridiano que separaba la influencia española de la portuguesa. Publicadas las Bulas, surgieron muy luego preguntas inquietantes: ¿Con qué derecho ha hecho el Papa tan

enorme distribución de tierras? ¿Fue justo al eliminar a las demás naciones cristianas a beneficio de dos de ellas? ¿Es el Papa el verdadero dueño del orbe, por ser el Vicario de Cristo en la tierra? ¿Tenía también poder sobre los indios americanos que nunca habían oído hablar del Evangelio?

La respuesta a estas preguntas era fácil desde una mentalidad que mantuviera los criterios medievales de la teocracia papal. El llamado "agustinismo político" los refrendaba por su tendencia a asumir lo temporal en lo espiritual. Desde él se razonaba en los ambientes cristianos europeos. Ello motivó el que las naciones cristianas se atuvieran a las Bulas papales con gran beneficio para España y Portugal. En las Universidades Europeas se seguía razonando con criterios medievales y sólo atisbos hubo para solucionar el gran problema doctrinario que las Bulas Pontificias y las conquistas de nuevas tierras por españoles y portugueses habían planteado.

Pues bien, mientras el pensamiento católico europeo tanteaba en torno a tan graves problemas y el pensamiento protestante lanzaba enconados ataques al Papado, surge en España, en la Universidad de Salamanca, la gran figura de Vitoria. Parte éste, en su razonar sobre estos problemas, del naturalismo tomista, es decir, de la plena autonomía del orden natural. Consiguientemente asume el gran principio de Santo Tomás, ya recordado, de que el derecho divino de la gracia no merma los derechos de la naturaleza y lo aplica con decisión. En su famosa relección *De Indis et de jure belli*, se enfrenta cara a cara con estos problemas y sin compromiso alguno, puesto el hito en la verdad, sienta las bases de un nuevo derecho internacional, fundado en los derechos naturales del hombre⁴¹.

A dos vertientes da su solución: una negativa, hacia el pasado; otra positiva, hacia el futuro. La solución negativa consiste en mostrar que es inexistente el poder directo del Papa en asuntos temporales. Menos aún puede ser considerado *señor del orbe*. Ante la motivación tan reiterada en la Edad Media de que es el Vicario de Cristo, Vitoria reaccionó negando que Cristo fuera Rey temporal, por la sencilla razón de que no lo quiso ser. Y aunque lo fuera, no consta por las palabras de Jesús que transmitiera al Papa este poder. De aquí se sigue que el Papa ni es Señor del orbe, ni tiene poder alguno sobre los indios por no estar bautizados. Sobre ellos Cristo sólo le dio el poder de catequizarlos, según su mandato: "Id y predicad a todos los pueblos..." (*Mat. 28, 19*)⁴².

Es aleccionador Vitoria en su sereno ataque a la prepotencia del Papado. Lástima que esta enseñanza y sobre todo el espíritu de la misma no se hayan mantenido en nuestra España donde todavía hay en nuestros días mentes pías que razonan como aquellas a las que combatió Vitoria en la tercera década del siglo XVI. Tan retrasados andan.

⁴¹ *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, ed. por T. Urdanoz, B.A.C., Madrid 1960.

⁴² *De Indis*, en *Obras de Fide Vitoria*, o. cit., p. 671-672.

El haber negado Vitoria el dominio del Papa sobre el orbe y consiguientemente sobre las tierras descubiertas, le abrió la puerta a la vertiente positiva que miraba al futuro. Se pregunta entonces qué derechos tenían los nativos -indios o infieles- sobre sus propiedades e instituciones. A la pregunta responde con sencillez de sabio. Apoyándose en Santo Tomás sentencia: "*Fides non tollit nec ius naturale nec ius humanum*". "De lo cual se deduce, damos su razonamiento en traducción, que no es lícito despojar de sus cosas a los sarracenos, judíos ni a cualesquiera otros infieles, nada más que por el hecho de ser infieles y el hacerlo es hurto o rapiña, lo mismo que si se hiciera a los cristianos". Con estas palabras que reiteradamente repite Vitoria, nace el nuevo derecho de gentes que pide respetar los derechos naturales de todo ser humano, respecto de sus bienes, enseres, familia, instituciones, etc.⁴³

Ciertos herejes, que pecaban de ultraespiritualistas, negaban a todo pecador el derecho de propiedad. Alegaban que este derecho proviene de Dios que se lo dio al hombre por ser hecho a su imagen y semejanza. Pero como el pecador pierde la imagen divina, pierde igualmente el derecho de propiedad. Vitoria se revuelve contra el objetante y le replica: "Arguyo en contrario contra el argumento. El dominio se funda en la imagen de Dios, pero el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por las potencias racionales"⁴⁴. Qué bello razonar es este que funda los derechos humanos naturales en que el hombre por naturaleza es imagen de Dios. Si siempre se hubiera considerado a todo hombre como imagen de Dios, qué distinta hubiera sido la historia del mundo. Pero si la historia humana es dura, el espíritu se siente confortado de que en nuestra España se haya fundado el universalismo de los derechos humanos en el hecho natural de que el hombre es imagen de Dios. Y esto vale para todos los pueblos. Ante este derecho natural nadie es privilegiado.

Y sin embargo, todavía en 1885 se reúnen en Berlín las potencias colonizadoras para distribuirse las tierras negras del Africa. Ninguna consideración hay para los nativos. Se los consideraba según el derecho romano: "*res primi capientis*". Lo que en términos diplomáticos se llamaba "*derecho de ocupación*". De nuevo se hinche el pecho de noble orgullo al leer en Vitoria que tal derecho es un derecho inexistente. Tanto es así que arguye irónicamente con la posibilidad contraria de que los indios nos hubieran descubierto a nosotros. ¿Vendríamos nosotros, los europeos, a ser propiedad de los indios?⁴⁵

Vitoria, comprende, por lo mismo, que es necesario sustituir el "*orbis christianus*" medieval, lo que hemos llamado *Cristiandad*, por un *orden internacional*, formado por la comunidad natural de todos los pueblos, que participan de los mismos derechos humanos. Recogemos en este sentido, la palabra fuerte de T. Urdániz para afirmar que Vitoria *secularizó* el *universalismo*

⁴³ *De Indis. Relectio prior*, Obras... p. 656.

⁴⁴ *O. cit.*, p. 654.

⁴⁵ *O. cit.*, p. 685.

cristiano, para que el mero derecho natural sirviera de basamento a la convivencia de los pueblos.

Concluyo, pues, esta primera parte de mi reflexión con unas líneas que hago mías, de este mismo autorizado comentarista de Vitoria: "Los juristas modernos, escribe, que han descubierto en Vitoria al fundador del derecho internacional, han visto la originalidad e inventiva de su sistema en que reemplazó el universalismo pagano del imperio del mundo y la concepción medieval de la cristiandad por el verdadero internacionalismo, consistente en la comunidad natural de todas las naciones basadas en el derecho natural y de gentes... De este modo *secularizó* el orden de las relaciones de los pueblos, cimentándolo en la concepción puramente humana y natural del derecho internacional"⁴⁶. Estas líneas del docto comentarista nos dicen bien claro con cuánta razón podemos hablar de un tránsito del *universalismo cristiano*, vigente en la edad media, a un *universalismo de los derechos naturales*, base de la convivencia humana en un mundo pluralista en sus convicciones religiosas. Este universalismo naturalista no es obstáculo al *universalismo cristiano*, que anhela llegue el día en que haya un solo redil con un solo pastor, como deseaba Jesús en su Evangelio. Pero mientras llegue ese feliz día, el cristiano debe ser el primero en abrir su mente y su corazón a la convivencia humana, fundada en un plano inferior al del Evangelio, pero de alta calidad moral. La distinción neta de este doble plano con sus respectivas exigencias fue la gran obra de Vitoria frente a la mezcla de los dos órdenes con actitudes excluyentes, propugnada por la estrecha mentalidad medieval, que razonaba desde el *universalismo cristiano*, pero no tenía en cuenta que hay derechos anteriores al Evangelio, los derechos naturales. Estos derechos fueron tímidamente propuestos por Santo Tomás y defendidos espléndidamente por Francisco de Vitoria, cuya doctrina quedó como un legado en la gran escuela de Salamanca.

2. *El pensamiento hispánico en defensa del universalismo humano frente a sus negadores en la época moderna*

El silencio de R. de Maeztu sobre el primer punto que hemos desarrollado, hace más deseada su compañía al reflexionar sobre el nuevo tema que terminamos de proponer en el título del apartado. Su desarrollo lo iremos haciendo en buena parte de la mano de este gran maestro de la hispanidad. Se le ha achacado cierta propensión a construir "grandes teorías sobre bases poco sólidas"⁴⁷. A ello respondemos que como en el tema que vamos a exponer y que él desarrolla en su obra más madura, *Defensa de la Hispanidad*, el basamento de su razonar es profundamente filosófico-teológico, es una obligación profesional, por nuestra parte, seguir de cerca sus razonamientos para subrayar cuándo están

⁴⁶ *O. cit.*, p. 626.

⁴⁷ Angel del Río Y M.J. Benardete, *El concepto contemporáneo de España. Antología de Ensayos* (1895-1931). Losada, Buenos Aires. 1946, p. 236.

asentados sobre firme cimiento y cuándo, tal vez, pudieran ser efecto de su sobra de vitalidad y de entusiasmo por la causa.

Lo primero que advertimos en el razonar de Maeztu es una gran tesis que repite de modo reiterativo y que viene a ser el cañamazo sobre el que teje el hermoso bordado de su obra. Nos place recoger su enunciado de una conferencia que Maeztu pronunció en Montevideo, el 11 de mayo de 1929, bajo el título: "*El sentido del hombre en los pueblos hispánicos*". En el momento cumbre de la conferencia recuerda que un día Alonso de Ojeda, al desembarcar en las Antillas en 1509 pudo haber dicho a los indios que los hidalgos leoneses eran de una raza superior. Lo que les dijo textualmente fue que: "Dios, nuestro Señor, que es único y eterno, creó el cielo y la tierra y un hombre y una mujer de los cuales vosotros, yo y todos los hombres que han sido y serán en el mundo descendemos". El ejemplo de Ojeda, añade Maeztu, lo siguen después los españoles diseminados por las tierras de América... Y tan arraigado está entre nosotros este sentido de universalidad que hemos instituido la fiesta del 12 de octubre, que es la fiesta del descubrimiento de América, para celebrar el momento en que se inició la comunidad de todos los pueblos: blancos, negros, indios, malayos o mestizos que hablan nuestra lengua y profesan nuestra fe. Y la hemos llamado "fiesta de la raza" a pesar de la obvia impropiedad de la palabra, nosotros que nunca sentimos el orgullo del color de la piel, precisamente para proclamar ante el mundo que la raza, para nosotros, está constituida por el habla y la fe, que son espíritu y no por las oscuridades protoplasmáticas. -Los españoles no nos hemos creído nunca pueblo superior... Lo que hemos creído superior es nuestro credo en la igualdad esencial de los hombres"⁴⁸-.

En este razonar de Maeztu queda bien patente una primera parte de su tesis: la igualdad esencial de todos los hombres, descendientes de una única stirpe humana, creada por Dios.

Pero la tesis tiene una segunda parte en que Maeztu se eleva al plano sobrenatural de la redención por Cristo para declarar que todos los hombres son llamados a participar de ella, pues no se dan privilegios en el orden de la gracia para ningún pueblo o clase social. "Ese fue el pensamiento, afirma Maeztu, de nuestros teólogos en Trento y de nuestros ejércitos en la Contrarreforma. Y ahora, cuando se pregunta al más eminente de los teólogos y místicos españoles modernos, el P. Arinterro, O.P., cuál es el dogma más seguro contestará sin vacilar: "No hay proposición teológica más segura que ésta: A todos sin excepción se les da *-próxima o remota-* una gracia suficiente para la salud"⁴⁹.

Igualdad esencial de todos los hombres en el plano natural, y en el sobrenatural la llamada a todos para participar de la gracia de Cristo, sin distinción ni preferencia, son las dos partes de la gran tesis universalista defendida por Maeztu. Por nuestra parte la hacemos plenamente nuestra por ser

⁴⁸ En *Antología de Ensayos* de Angel del RIO, o. cit., p. 248.

⁴⁹ O. cit., p. 249.

una de las mejores formulaciones del sentido universalista, defendido por el pensamiento español.

Formulada la tesis del ideal universalista, Maeztu hace referencia continua a la realización hispánica del mismo. La ve realizada, en tres hechos gigantes, que vamos brevemente a examinar.

Al primero, Maeztu se refiere muy de pasada, aunque refleja admirablemente el sentido universalista hispánico frente al raquitismo de otros que se han llamado colonizadores. Este primer hecho son las *Leyes de Indias*, cuyo historial a lo largo del siglo XVI tiene que entusiasmar a todo español, sensible a estos problemas. Maeztu, después de reconocer lealmente que los abusos en tierras americanas fueron muchos y grandes, escribe: "Pero ninguna legislación extranjera es comparable a nuestras Leyes de Indias. Por ellas se prohibió la esclavitud, se proclamó la libertad de los indios, se les prohibió hacerse la guerra, se les brindó la amistad de los españoles, se reglamentó el régimen de Encomiendas, para castigar los abusos de los encomenderos, se estatutó la instrucción y adoctrinamiento de los indios como principal fin e intento de los Reyes de España, se prescribió que las conversiones se hiciesen voluntariamente y se transformó la conquista de América en difusión del espíritu cristiano"⁵⁰.

De nuevo trasparece fulgurante en estas líneas el sentido universalista hispánico. Y sin embargo, una sombra parece menguar este esplendor. Un nuevo silencio de Maeztu lo motiva. Pero en esta ocasión nos parece ineludible enfrentarnos con el tema silenciado. Se alude con ello a que si Maeztu subraya con razón que las *Leyes de Indias* prohibieron la esclavitud, se referían siempre a la esclavitud de los indios, como él mismo señala. Pero ¿qué decir de la esclavitud de los negros? Sabemos que hasta Las Casas, al menos en una época de su vida, fue complaciente con esta esclavitud para librar de ella a sus queridos *indios*. ¿No echa por tierra este hecho el sentido universalista hispánico? La honradez intelectual obliga a decir en parte sí. Pero esta misma honradez fuerza a examinar el porqué de esta actitud restrictiva del pensamiento español respecto de los negros. El tema no parece suficiente y serenamente estudiado. Pero se entrevé la razón histórica de esta aparente restricción del pensamiento hispánico. Por un lastre cultural de siglos que venía de la antigüedad clásica se admitía un terrible *derecho de guerra* por el que los vencidos en guerra justa quedaban a merced del vencedor por supuesta violación de la justicia. Ahora bien, para los españoles los negros del Africa, llevados como esclavos a América, eran unos vencidos en sus mutuas guerras y vendidos como tales a los portugueses que los aceptaban como esclavos en virtud del *derecho de guerra*. La esclavitud para ellos venía a ser un mal menor. Seamos sinceros en este momento. Vitoria, que tantos méritos tiene ante el derecho internacional, no fue capaz de superar este salvaje derecho de guerra del mundo clásico y que fue aceptado por los pensadores de la Edad Media, incluso por Santo Tomás. Ello explica que el

⁵⁰ O. cit., p. 248.

pensamiento hispánico -hay alguna excepción- sea poco sensible a la esclavitud del negro por creerla según las exigencias del *jus belli*. Pese a ello todavía España se muestra más magnánima que ninguna otra nación con el negro. Y la figura de San Pedro Claver en Cartagena de Indias es una nueva gloria hispánica. Este santo cuida y atiende al negro; lo hace cristiano, hijo de Dios. Y si en Indias el negro es tratado como esclavo, no lo es por el color de su piel, sino porque un duro derecho de guerra lo había puesto en manos del vencedor.

Este *excursus* sobre los negros muestra cómo en este campo del derecho Vitoria y sus discípulos no fueron capaces de romper con la larga tradición del "*jus belli*". Pero su actitud, inaceptable ciertamente, no pone limitación de fondo al universalismo hispánico. También el negro, como cualquier otro ser humano, es sujeto capaz de todos los derechos naturales. Sólo una circunstancia histórica lo ha trocado en esclavo. Esta circunstancia pesó mucho en nuestros grandes pensadores. Pero el "*jus belli*" aceptado no sólo se aplicaba a los negros, sino a todos los vencidos en guerra que se juzgaba justa. Ello hace que el universalismo quede a salvo, pese a la historia tan lamentable de las gentes de ébano. Por otra parte, nadie en aquel momento histórico, podemos añadir como final, tuvo una actuación más benévola hacia el negro que España. Estadísticas muy autorizadas hablan en este sentido con toda claridad. En nota damos alguna de ellas⁵¹.

El segundo hecho gigante en el que Maeztu ve lucir el universalismo hispánico es el hecho bien significativo de que con España se inicia la *Historia Universal*. Sobre este hecho escribe: "Al emplazar una misma posibilidad de salvación ante todos los hombres... hacían posible (los españoles) la Historia Universal, que hasta nuestro siglo XVI no pudo ser sino una pluralidad de historias inconexas"⁵². Y en otro pasaje añade: "Al descubrir las rutas marítimas de Oriente y Occidente hizo la unidad física del mundo: al hacere prevalecer en Trento el dogma que asegura a todos los hombres la posibilidad de salvación, y por tanto de progreso, constituyó la unidad de medida moral del género humano. Por consiguiente, la Hispanidad creó la Historia Universal, y no hay obra en el mundo fuera del Cristianismo, comparable a la suya"⁵³. Estos dos pasajes no tienen mejor comentario que recordar el abc de la historia de España. Baste

⁵¹ Hugh Thomas, *Cuba. La lucha por la libertad 1762-1970*. tr. de Neri Daurella. Grijalbo. Barcelona-México. 1973, I, p. 374-375: "Desde el siglo XVI hasta finales del XIX tal vez quince millones de personas fueron transportadas a través del Atlántico. La cifra se desglosa en naciones del siguiente modo:

Ingléses (incluyendo a los Estados Unidos hasta 1783)	4.500.000
Portugueses	4.500.000
Holandeses	1.800.000
Franceses	2.000.000
<i>Españoles</i>	<i>1.000.000</i>
Daneses.....	100.000
Norteamericanos	1.000.000
Alemanes y otros	<i>100.000</i>
.....	15.000.000

⁵² *Defensa de la Hispanidad, o. cit.*, p. 25.

⁵³ *O. cit.*, p. 55.

rememorar el mote o lema que Carlos V dio a su gran marino Juan Sebastián Elcano, quien en su nave "Victoria" dio, el primero, la vuelta al mundo: "*Primus circumdedisti me*". Por aquellas fechas el sol no se ponía en los dominios de España. Pero es que España con su magnánima acción, abierta a todas las gentes, estaba creando la verdadera *Historia Universal* de los pueblos del planeta.

El tercer hecho le da el título de un apartado de su libro: "*Todo un pueblo misionero*". Y este título es pura historia. En efecto, al aceptar España la verdad teológica de que todos son llamados al Evangelio, ve en éste la salvación de todos los pueblos. Entonces, con espíritu misionero, se lanza la nación entera a la evangelización. Hasta Teresa de Jesús, enclaustrada en el convento de San José de Avila, proclama:

"Todos los que militáis / debajo de estas banderas ya no durmáis, ya no durmáis, / que no hay paz en la tierra."

Maeztu comenta así estos versos teresianos. "Parece como que un ímpetu militar sacude a nuestra monjita de la cabeza a los pies". "Puede decirse, continúa en la página siguiente, que toda España es misionera en sus dos grandes siglos, hasta con perjuicio del propio perfeccionamiento". Y con cierta melancolía razona ante el sí y el no del destino histórico hispano: "Este descuido quizá fue nocivo; acaso hubiera convenido dedicar una parte de la energía misionera a armarnos espiritualmente... Pero cada día tiene su afán. Era la época en que se había comprobado la unidad física del mundo, al descubrirse las rutas marítimas de Oriente y Occidente; en Trento se había confirmado nuestra creencia en la unidad moral del género humano... No era la hora de pensar en nuestro propio perfeccionamiento ni en nosotros mismos; había que llevar la buena nueva a todos los rincones de la tierra"⁵⁴. Demos de mano ahora a la profunda filosofía de la historia que encierran estas líneas sobre lo que se ha llamado "la raíz de la decadencia de España" y veamos en ellas un canto al ideal universalista español.

Así pues, los tres hechos gigantes que hemos brevemente comentado hacen patente ese sentido universalista que vino a ser una de las fibras más sensibles del alma hispánica.

Este planteamiento universalista de la convivencia mundial ha tenido en la vida moderna dos grandes enemigos: la lucha racial y la predestinación religiosa. La lucha racial en el plano de los derechos humanos, la hemos vivido hasta el paroxismo en nuestros días. La predestinación religiosa ya no se ha hecho sentir tanto en este siglo secularizado. Pero es patente su influjo histórico en los seccionistas de Irlanda del Norte, Sudáfrica y en algunos Estados de la Unión. Como históricamente esta supuesta predestinación de algunos pueblos es anterior a la lucha racial, vamos a reflexionar primeramente sobre este tema, suscitado por la teología protestante. Maeztu, por otra parte, parece obsesionado por él. Tan reiteradamente lo mienta y lo combate en sus estudios.

⁵⁴ O. cit., p. 125-127.

Ante este tema necesitamos primeramente precisar la teología protestante, que late en el problema histórico de que han sido las naciones calvinistas las que han hecho surgir la riqueza en el mundo moderno. Este problema histórico, que ha llamado la atención de los historiadores, lo enunció con precisión Max Weber en 1904, al escribir su obra *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Es cierto que la tesis de Max Weber ha sido muy podada. Amintore Fanfani, el famoso político italiano, lo ha hecho hasta la exageración⁵⁵. Pero ahí está el suceso de que las naciones de confesión calvinista han sido las propulsoras de la riqueza moderna: Holanda, Inglaterra, y los Estados Unidos. También parece innegable que la teología calvinista ha dado un fuerte impulso a este desarrollo. Éticamente, el calvinismo impulsó al trabajo y a la ascética del ahorro, pues la vida puritana exige el cumplimiento duro del deber y rehuye el despilfarro. Dogmáticamente la teología calvinista fue mucho más incisiva al declarar que Cristo tan sólo redimió con su sangre a los predestinados por Dios, los cuales tienen un signo de su predestinación en la riqueza y el bienestar.

Esta tesis teológica de la predestinación ve Maeztu que se opone al universalismo cristiano, propugnado por los teólogos españoles. Pero sucede que Maeztu no afina históricamente el problema. Fija la cuestión en el Concilio de Trento. Pero en Trento el tema más discutido fue el de la justificación, sólo en segundo plano el de la predestinación. Y en ambos casos más bien contra Lutero, a quien tenía primordialmente presente el Concilio. Pero si Maeztu no toma conciencia de estas interioridades de la teología, ve claro -y tiene en ello gran mérito- que en Trento se definió contra los protestantes la universal redención de Cristo. Y que esta gran verdad dogmática fue defendida sobre todo por los teólogos españoles.

Maeztu ya ve el problema en Vitoria a quien enfrenta con la tesis protestante en estos términos. "Ahí están los manuscritos del padre Vitoria. El tema que más le preocupó fue conciliar la predestinación divina con los méritos del hombre. No podía creer que los hombres, ni siquiera algunos hombres, fuesen malos porque la Providencia los hubiera predestinado a la maldad. Sobre todo los mortales debería brillar la esperanza. Sobre todos la hizo brillar el padre Vitoria con su doctrina de la gracia. Algunos discípulos y colegas suyos la llevaron al Concilio de Trento, donde la hicieron prevalecer"⁵⁶. Efectivamente fue así. Y como comentario a este hecho escribe Maeztu en otro lugar: "El 26 de octubre de 1546 es, a mi juicio, el día más alto de la Historia de España en su aspecto espiritual. Fue el día en que Diego Laínez... pronunció en el Concilio de Trento su discurso sobre la justificación". Ahora podemos ver que lo que realmente se debatía allí era nada menos que la unidad moral del género humano. De haber prevalecido cualquier teoría contraria, se habría producido en los países latinos una división de clases y de pueblos, análoga a la que subsiste en los países nórdicos; donde las clases sociales que se consideran superiores estiman como

⁵⁵ Amintore Fanfani, *Catolicismo y protestantismo en la génesis del Capitalismo*, trad. de J.L. Sureda, Rialp, Madrid, 1953.

⁵⁶ *Defensa de la Hispanidad, o. cit.* p. 23.

una especie inferior a las que están debajo y cuyos pueblos consideran a los otros y también a los latinos con absoluto desprecio"⁵⁷.

El discurso de Laínez lo agranda Maeztu cuando ve que en él se expresaba la persuasión general de los españoles. En coloquio con el gran historiador portugués Oliveira Martins, quien decía que en Trento se salvó el resorte fundamental de la voluntad humana, la creencia en el libre albedrío, añade por su cuenta lo que sobre todo se salvó fue la unidad de la Humanidad; de haber prevalecido otra teoría de la Justificación, los hombres hubieran caído en una forma de fatalismo, que los habría lanzado a la opresión de los demás o al servilismo"⁵⁸.

Nada, pues, de gracias especiales para ninguna clase de pueblos. Todos pueden ser salvos en Cristo. Y en esta verdad se halla la mejor raíz para todo auténtico progreso humano. El haber afirmado que algunos pueblos han recibido esa gracia especial motiva en la historia moderna esa lamentable fricción de unos pueblos con otros que sólo el universalismo cristiano, propuesto por España, será capaz de superar. Si el pastor protestante de Irlanda del Norte, Sudáfrica o Georgia, sigue creyendo en la predestinación de sus respectivos pueblos, no nos maravillemos que ciertos conflictos sociales tengan que ser insolubles. España, afortunadamente, tomó otro camino: el de la universal igualdad entre el Evangelio. Por ello, nos atrevemos a afirmar que los problemas hispánicos, por muy duros y acres, que sean en su urgencia, pueden a la larga tener, siempre a la larga, soluciones definitivas en conformidad con su sentido universalista cristiano.

El otro enemigo es, si cabe, peor: el racismo. No es cosa ahora de recordar una historia que está en la mente de todos. Baste anotar que la prensa de los últimos días nos ha referido un hecho, síntesis del problema. Al hablarnos de la elección de un negro como alcalde de Chicago ha puesto bien en claro que lo que se ventilaba una vez más en la citada elección era el tema racista. Es decir, hasta dónde es compatible la unión cívica de blancos y negros.

Por fortuna, la hispanidad ha resuelto este problema desde su entrada en América, al proclamar la unidad e igualdad de todos los pueblos y naciones. Por ello, Maeztu puede proclamar que la Hispanidad no es una raza, pues la Hispanidad está compuesta, según afirma literalmente, de hombres de raza blanca, negra, india y malaya y de sus combinaciones, y sería absurdo buscar sus características por los métodos de la etnografía. Para la Hispanidad no cuentan las obscuridades protoplasmáticas -que tanto contaron en el racismo que hemos vivido en el siglo XX- sino aquellas otras que son luz del espíritu, como el habla y el credo⁵⁹. Es mérito de Maeztu que en los mismos días en que se exaltaba el protoplasma humano, como raíz de la propia cultura y de la distinción con otros

⁵⁷ *O. cit.*, pp. 121-122.

⁵⁸ *O. cit.*, p. 124.

⁵⁹ *O. cit.*, p. 34.

pueblos, haya levantado su voz en pro de una Hispanidad que no conoce más raza que la que brota de las fuerzas del espíritu.

Concluimos esta segunda parte, que nos ha introducido en la entraña de nuestra historia, con estas líneas de Maeztu que resumen su pensamiento y el que aquí venimos exponiendo. Dice así: "En estos años nos está descubriendo el estudio del siglo XVI un espíritu ecuménico que no se sospechaba entre las gentes cultas. Nada más revelador que el entusiasmo con que un hombre de cultura moderna, como el profesor Barcia Trelles, encuentra en Vitoria y en Francisco Suárez las verdaderas fuentes del Derecho Internacional contemporáneo. Estamos descubriendo la quinta esencia de nuestro Siglo de Oro. Podemos ya definirla como nuestra creencia en la posibilidad de salvación de todos los hombres de la tierra... Esta creencia es el tesoro que llevan al mundo los pueblos hispánicos"⁶⁰.

Gran mensaje de universalismo que España en parte ha ya realizado. Pero recordemos que Maeztu nos ha dicho que es un templo, como el de la Sda. Familia, a medio construir. Es obvia por lo mismo la pregunta: ¿Qué nos resta ahora por hacer?

3. *El ideal universalista hispánico, hoy*

Ante la pregunta tan incitante ¿qué nos resta por hacer? La respuesta es en verdad muy comprometedor. Sobre todo, si se tienen en cuenta los criterios opuestos que deja entrever hoy el pensamiento español. Es indudable, con todo, que una máxima manifestación del sentido universalista hispánico en este siglo ha sido el pensamiento de José Vasconcelos, cuyo centenario terminamos de celebrar. Ortega ha aludido de soslayo a este pensamiento y lo ha juzgado mera ensoñación o utopía. Pero ¿siente en verdad Ortega el ideal universalista? Dejemos a un lado esta pregunta y veamos en la filosofía de la historia de José Vasconcelos la expresión histórica de la actuación quijotesca de lo que España intentó ya realizar en su pasado. Por ello nos permitimos concluir esta reflexión evocando el sueño universalista de este pensador mexicano. Ya dijimos que tuvo la desacertada ocurrencia de bautizar su sueño con el nombre de *raza cósmica*. Sea en su disculpa que cuando acuñó esta fórmula todavía el racismo del siglo XX no se había manchado con los crímenes de los campos de concentración.

Por otra parte es necesario prescindir del tabú de ciertas palabras. El mismo Maeztu no ha tenido reparo en hablar del día *de la raza*, aunque prefiera el de *hispanidad*. En todo caso, ni Maeztu, ni Vasconcelos ligan las fuerzas de la raza al protoplasma humano, sino a la alta vida del espíritu. Lo interesante aquí para nuestro propósito es advertir cómo Vasconcelos concibe la marcha de la historia, para que ésta logre su meta en la convivencia humana de un universalismo planetario, en el que no haya otra razón que la *raza cósmica*, es decir, la *humanidad*.

⁶⁰ O. cit., p. 87.

Para justificar esta meta final de la evolución de la historia humana, Vasconcelos, siguiendo su tendencia al ritmo, expone su teoría de los tres estados. Es una teoría paralela a la de A. Comte, aunque de signo bien diferente. He aquí los tres estados por los que va pasando la humanidad, según Vasconcelos: el material o guerrero; el intelectual o político; el espiritual o estético.

En el primero se halla la humanidad sin trabazón ni coherencia, sujeta tan sólo a la ley del instinto, que le incita a la lucha y a la defensa. Evoca aquí Vasconcelos el "Bellum omnium contra omnes" de Hobbes.

El segundo estado está regulado por la razón que señala el orden por medio de la norma. Este puede llegar a hacerse tan exigente que raye en la tiranía. En este segundo estado Vasconcelos se mueve dentro del esquema de cuantos han visto la sociedad desde el plano ordenador de la razón que va buscando, ante todo, hacer posible la convivencia humana. El pensamiento lógico y el sentido del deber presiden este segundo estado al que podemos llamar social.

Pero hay en el esquema de Vasconcelos otro tercer estado: el espiritual, que también llama estético. Este nace de la acción de la voluntad libre que suscita una constante inspiración creadora. Esta inspiración motiva un júbilo entusiasta, fundado en el amor, que va creando las diversas sociedades. En el plano de la sociedad más pequeña, la familiar, crea un matrimonio de encuentro de almas, que ya no es mera satisfacción del instinto o consuelo de desventuras y fracasos, sino que llega a ser una construcción tan primorosa como una obra de arte.

En el plano más amplio de la relación entre las naciones Vasconcelos anuncia la fusión de los pueblos, es decir, la aparición de la quinta era del mundo, la era de la universalidad y del sentimiento cósmico. Para esta fusión de pueblos ha buscado en el Cristianismo su ley primaria, que es la del amor. Jesucristo, escribe Vasconcelos, es el autor del mayor movimiento de la historia, por haber proclamado el amor a todos los hombres. Este amor vendrá a ser el dogma fundamental de esa quinta raza que asoma en el horizonte de la historia. Y que ha de tener su patria primera en la América Hispánica⁶¹.

He aquí a grandes rasgos la gran Filosofía de la Historia de José Vasconcelos. Según ella en el próximo futuro de la Humanidad no han de valer las leyes mendelianas del biologismo, ni las leyes sociales de las técnicas de propaganda para aglutinar a los pueblos. Estos sólo se pueden unir por la *simpatía* de las almas. Vasconcelos subraya esta palabra. Y la entronca con la filosofía de Plotino, pero retocada y rectificada por el amor cristiano. Ante la carta de San Pablo a los *Colosenses* escribe: "En ella se trata de una doble reconciliación que abraza, a la vez la conversión de los hombres y el acercamiento mutuo de las creaturas hasta entonces en guerra. Se ensancha el

⁶¹ Una ampliación del tema lo hemos dado en nuestro estudio: *Universalismo planetario en José Vasconcelos*, en *Cuadernos de Filosofía*, 9 (1982) 189-199. Como fuente principal véase José Vasconcelos, *La raza cósmica*, ed. 4, Colecc. Austral, México 1976.

horizonte de la reconciliación y vemos que todas las cosas recobran la concordia y la armonía en Cristo, el pacificador universal"⁶².

Magnífico programa nos ofrece aquí J. Vasconcelos. Un eco grandioso del sentido universalista hispánico. Sin embargo, yo, sacerdote y pensador cristiano, creo un deber insinuar que Vasconcelos apunta a una meta a la que sólo podemos aspirar en un segundo momento de nuestra secularizada historia de hoy. Bien deseable es que venga cuanto antes la armonía y la concordia en Cristo, el pacificador universal. Pero mientras llega ese día feliz, el pensador cristiano debe ser el primero en dar la mano a cuantos propugnan los derechos humanos universales, inherentes a la persona y que son hoy día conculcados. Con ello volvemos a los dos planos en los que se movió explícitamente Vitoria y que quedan algo silenciados tanto en la obra de Maeztu como en la de Vasconcelos. Nunca se debe olvidar que la gran escuela del derecho, con sede primaria en Salamanca, fue la primera en salir en defensa del universalismo natural de los derechos humanos y del universalismo de Cristo, pacificador universal.

Si la historia ha de ser una vez más *magistra vitae*, aprendamos de nuestra historia y tratemos de terminar en nuestros días el grandioso templo cuyas paredes maestras han sido ya construidas en nuestro pasado.

⁶² *La raza cósmica, o. cit.*, p. 57.

III. UNIVERSALISMO PLANETARIO EN LA FILOSOFÍA DE JOSÉ VASCONCELOS

Entre las muchas desgracias que ha padecido este nuestro siglo XX, la peor de todas ha sido, sin duda, el triunfo durante unos años, de la ideología del *racismo*. Los fatídicos campos de Dachau, Auschwitz y tantos otros no fueron más que la organización de un crimen que el racismo plenamente justificaba con su peculiar ideología. Este término nunca se ha empleado mejor que en esta ocasión, para señalar el sustrato racional de un pensamiento puesto al servicio de unas exigencias vitales totalmente extrañas al mismo. Indudablemente, en la década del triunfo del racismo, 1933-1943, vino a ser éste un terrible desafío a nuestra civilización, no sólo cristiana sino también humana. Pero hay que señalar que este desafío no brotó por simple reacción de derrota. No fue el tratado de Versalles, justo o injusto -no hay por qué entrar en el tema- quien incubó el racismo, sino que éste venía ya fermentando durante varios siglos.

En la *Filosofía de la Historia* de José Vasconcelos, sobre la que tanto reflexionó, es éste sin duda un problema capital. Lo que sucede, y es muy de tenerse en cuenta, es que Vasconcelos no estudia la problemática del racismo frente al desbocado nacional-socialismo alemán, pese a ser contemporáneo del mismo, pues lo vivió entre sus 50 y 60 años. Más bien se enfrenta con sus antecedentes ideológicos y busca en lo hispánico la cura de esta terrible aberración para prospectar un futuro con mejores esperanzas. Cómo Vasconcelos ha visto los antecedentes doctrinales del racismo, cómo cree hallar en la hispanidad un ideal contrario en la teoría y en la praxis y cómo de esta teoría y de esta praxis proyecta una futura y definitiva solución a este acuciante tema en la que él llama *raza cósmica* o universalismo planetario, son los tres momentos de esta nota, breve pero pensada, en la que se intentará exponer la visión de la historia de José Vasconcelos.

1. Antecedentes teóricos del racismo como ideología

A tres situaciones distintas alude Vasconcelos al indagar sobre los antecedentes del racismo: al elemento religioso de los puritanos calvinistas; a la revolución francesa bajo el influjo de las ideas de la Ilustración; al positivismo darwiniano del siglo pasado con su apología de la lucha por la vida.

Sin que hayamos advertido conexiones entre J. Vasconcelos y el pensador español, Ramiro de Maeztu, es de notar que convienen ambos en su profundo rechazo de los fundamentos doctrinales de la teoría racista. Uno de ellos, históricamente, el primero, lo enuncia así Maeztu: «El norteamericano no quiere mestizajes. Gracias a su política de desdén y exclusión respecto de los negros, se jacta de que su patria no llegará a ser en lo futuro «un segundo Brasil». El ideal sería que prevaleciera eternamente el *puritano* de tradición inglesa, satisfecho y

seguro de sus excelentes relaciones con Dios»⁶³. Maeztu se queda aquí corto al enunciar la teología del puritano. No solamente se cree en buenas relaciones con Dios sino que se siente el «*único predestinado*». Al juzgarse, por lo mismo, en las manos benévolas de Dios, tiene la convicción de estar destinado a gozar de los bienes de la tierra, en espera de los del cielo. Sabido es que los puritanos fueron calvinistas celosos. Y es muy conocida la tesis de M. Weber sobre el influjo del calvinismo en la génesis del capitalismo moderno. A la tesis se le han puesto objeciones, se la ha aminorado y precisado. Pero ahí queda el hecho histórico de que las naciones calvinistas: los Países Bajos de Amsterdam, la Inglaterra de Londres y los Estados Unidos de Nueva Inglaterra, señalan el ascenso del capitalismo moderno. Un *pathos* de entusiasmo por el éxito domina esta mentalidad de los calvinistas, al sentirse los preferidos de Dios. El desprecio a los demás vino por su pie. Primeramente hacia el latino y mediterráneo, cristianos minorados. Y mucho más hacia el indio salvaje, dejado de la mano de Dios. La terrible frase inglesa: «good indian ist a dead indian», no es más que la corroboración triste de esta predilección religiosa de Dios, que el católico ha interpretado siempre como herética⁶⁴. Para todos es posible la conversión, es un *slogan* en los escritos de Maeztu sobre este tema. Y J. Vasconcelos insiste en la llamada por Dios de todos los pueblos frente al «credo inflexible de los puritanos»⁶⁵.

El segundo momento que señala detenidamente Vasconcelos como antecedente ideológico del racismo son algunas de las doctrinas de la Ilustración y la crisis revolucionaria que provocan estas doctrinas. Más de un lector pudiera evocar en estos momentos una caricatura, muy popular en los días de la revolución, en la que se veía cómo un noble perseguido y venido a menos, monta en un pobre jamelgo desgualdrapado y, caminando por la campiña, vuelve la cabeza atrás y exclama: «volveremos». Era el repetido «volveremos» del rey o del noble caído en los avatares de la historia. Pero si ellos personalmente no volvieron, retornó una ideología que ellos encarnaban y que había surgido a principios de aquel siglo XVIII. Este tuvo el mérito de acercarse a la historia, no para estudiarla como mera sucesión de fuerzas políticas que luchan entre sí y se desplazan a lo largo de los siglos, sino más bien en su trama cultural y en las causas íntimas que han motivado los sucesos. Desde este intento de comprender la historia por sus causas hondas, Henri de Boulainvilliers, enunció la tesis de la superioridad de la aristocracia francesa sobre las otras clases sociales a causa de su origen germánico, pues los francos auténticos son germanos. El Conde de Montesquieu recogió la idea en su celeberrima obra. *Esprit de Lois*. Y en

⁶³ Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, ed. 3 (Valladolid 1938), p. 152.

⁶⁴ Recuerda la frase inglesa J. Vasconcelos en *Indología. Una interpretación de la cultura ibero-americana*, Barcelona s.a., hacia 1930, p. 75.

⁶⁵ J. Vasconcelos, *Indología...* o. cit., p. 80.

Alemania, Herder, ya en ambiente pre-romántico, exalta la *Germanía* de Tácito frente a la envilecida sociedad romana⁶⁶.

Al estallar la revolución, el clérigo y revolucionario Sièyes preguntaba en uno de sus folletos de propaganda: «Qu'est ce que la tiers état? Tout. Qu'a été-t-il jusqu'à présent? Rien. Que demande-t-il? Devenir quelque chose». La tensión que presenta Sièyes es históricamente clara. Si el tercer estado es todo y hasta el presente no ha sido nada, debe llegar a ser algo. De hecho en el siglo XIX no es algo. Vino a ser todo. Con clarividencia lo vio Alexis de Tocqueville, al escribir en 1835-1840 su obra: *La democracia en América*. Pero esto fue lo que en ningún modo pudieron aceptar los aristócratas francos de origen germánico frente a la democracia gala. Es entonces cuando surge, como reacción contra el populismo de Sièyes, contra el hombre demócrata del siglo XIX, la formulación pensada y meditada de la teoría racista. Cuatro nombres es necesario recordar en este momento. Tres del siglo XIX: Conde de Gobineau, H.St. Chamberlain y H. von Treitschke. Y ya en el siglo XX, A. Rosenberg, Ministro de Instrucción durante la época de Hitler, con su obra muy popular un día: *El mito del siglo XX*.

Vasconcelos nunca cita a A. Rosenberg, sin que nos hayamos explicado por qué no se enfrentó con los ideólogos del nacional-socialismo, encarnación del racismo más exasperado. Pero sí cita a los otros tres exponentes de la doctrina racista durante el siglo XIX en Francia y Alemania. Aunque no sea muy del gusto de los franceses, fue el Conde de Gobineau el primer sistematizador de la doctrina racista. Compartió y exaltó su doctrina el citado Chamberlain, un inglés que en su idolatría a la pura raza aria adquiere nacionalidad alemana en cuya lengua escribió una obra fundamental, que vino a ser el ideario de la juventud nacional-socialista⁶⁷. H. von Treitschke fue un historiador que puso todo su bagaje histórico al servicio de la causa de Bismarck con la aceptación íntegra del nacionalismo germánico⁶⁸.

La historia constata que la Ilustración y el Romanticismo se oponían entre sí. Pero, como sucede en todo movimiento complejo cultural, en algún punto importante se reforzaron. Esto acaeció con la idea de oposición entre el noble y el plebeyo como factores históricos, pues algunos ilustrados se pusieron a favor del noble por descender de un pueblo excepcional. El romanticismo germánico trueca a éste en pueblo privilegiado por contener los elementos biológicos de la raza aria, llamada a dominar y a dirigir las otras fuerzas humanas.

Lo peor del caso fue que este exaltado nacionalismo se unió a la filosofía más rastrera del siglo pasado, el positivismo. Pero no al positivismo humanitario

⁶⁶ Para una visión histórica del racismo y de la actitud de la Iglesia frente a su doctrina, véase A. Fernández del Valle, en GER, t. 19, pp. 599-602; J. VASCONCELOS, *La raza cósmica*, ed. 4, México, Colección Austral 1976. Toda la obra es un alegato contra esta concepción. En *Indología* cit., lo aborda especialmente en p. 72 ss.

⁶⁷ Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, ed. 27 (Leipzig 1941).

⁶⁸ H. von Theischke, *Deutsche Geschichte* (Leipzig 1909).

de A. Comte, sino al despiadado de Darwin y Spencer, al declararse a favor de la lucha por la vida: «*the struggle for life*».

Para mostrar qué significación histórica atribuye Vasconcelos a este positivismo darwiniano, basta acotar este pasaje de su obra: *La raza cósmica*. Dice así: «De la observación de cruzamientos y variedades hereditarias de dichos animales fue saliendo el darwinismo, primero como una modesta teoría zoológica, después como biología social que otorga la preponderancia definitiva al inglés sobre todas las demás razas. Todo imperialismo necesita de una filosofía que lo justifique. El Imperio romano predicaba el orden, es decir, la jerarquía: primero el romano, después sus aliados, y el bárbaro en la esclavitud. Los británicos predicaban la selección natural, con la consecuencia tácita de que el reino del mundo corresponde por derecho natural y divino al dolococéfalos de las Islas y sus descendientes»⁶⁹.

Como síntesis de este primer momento en el que Vasconcelos ha visto los antecedentes históricos del racismo, copiamos las primeras palabras del *prólogo* a la obra citada: «Es tesis del presente libro que las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto por la selección de cada uno de los pueblos existentes. Se publicó por primera vez tal presagio en la época en que prevalecía, en el mundo científico, la doctrina darwinista de la selección natural, que salva a los aptos y condena a los débiles; doctrina que llevada al terreno social por Gobineau, dio origen a la teoría del *ario puro*, defendida por los ingleses y llevada a imposición aberrante por el nazismo»⁷⁰.

Tan aberrante le pareció la actitud nazi que doctrinalmente la deja de mano. Por el contrario, de modo reiterativo ataca la interpretación romántica de la historia, que pone en máximo relieve los caracteres de la propia nación hasta hacer de ella un pueblo de privilegio y de selección frente a los demás, e igualmente combate la doctrina positivista darwiniana por llevar en su misma entraña la lucha antihumana del débil contra el fuerte. Contra estas falsas doctrinas Vasconcelos hace oír su voz de protesta y de enseñanza. Expongamos ahora en resumen el contenido esencial de esta protesta y enseñanza.

2. Solución hispánica al desafío racista

Ante el desafío racista Vasconcelos advierte en el pensamiento hispánico una radical oposición teórica y práctica. Al principio de su *Ética* escribe estas líneas que vienen a ser el lema de toda la obra: «Queremos una filosofía hispanoamericana porque no vemos otra manera de acercarnos a una *filosofía universal*, dado que está teñido de nacionalismo, cuando no de particularismo,

⁶⁹ *La raza cósmica*, o. cit., p. 44-45.

⁷⁰ O. cit. 9. Nicanor Ochoa Hernández, Tres ambientes en el pensamiento de J. Vasconcelos, en *I Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, junio 15-21 de 1980, p. 67-75, sustancialmente se anticipa a nuestro esquema al señalar el ambiente positivista, el romántico y el cristiano como el cuadro mental en el que razona Vasconcelos.

casi todo el pensamiento contemporáneo»⁷¹. Pero antes de precisar esta teoría hispánica, procede, como preámbulo previo, el indicar los motivos meramente científicos que Vasconcelos oponía al racismo.

El primer motivo lo toma de la misma *biología*, tan malamente usufructuada por todas las tendencias racistas. Contra el mecanismo ciego de las fuerzas naturales, único agente en la lucha por la existencia según la tesis darwiniana, Vasconcelos se vincula a un biologismo de tipo finalista. Y dentro de esta corriente prefiere el telefinalismo de Lecomte de Noüy. Ver la naturaleza en despliegue continuo y ascendente desde el átomo a la célula, a la conciencia, al hombre, es tener de ella una concepción mucho más científica que si se la considera sometida de modo exclusivo a las fuerzas exclusivamente mecánicas de la selección natural. El telefinalismo es, por otra parte, constitutivamente antiracista al eliminar la lucha por la supremacía y subrayar las fuerzas ínsitas en todo ser viviente⁷².

Con este biologismo ascendente Vasconcelos une la concepción bergsoniana de la *duración* en cuanto ésta implica siempre unidad coordinadora en la evolución, como se manifiesta ya en los estados de conciencia, pero que es necesario extender a toda la realidad cósmica. Con esto de peculiar, muy para tenerse en cuenta: que Vasconcelos ve, lo mismo que Bergson, la suprema eclosión de la vida en los místicos. Es esta una de las ideas-madres que acompaña a Vasconcelos en toda su visión de la historia, según veremos más detenidamente en el tercer momento. Baste por ahora esta indicación⁷³.

Desde el punto de vista hispánico Vasconcelos concuerda una vez más con R. de Maeztu. Place constatar que este pensador hispánico, en el momento del máximo auge del nacional-socialismo, recuerda que Diego Laínez, al defender en Trento la posible conversión y justificación de todos, defendía, igualmente, detrás de esta tesis teológica, «la unidad moral del género humano». De haber prevalecido otra teoría se habría producido en los países latinos una división de clases y de pueblos, análoga a la que subsiste en los países nórdicos⁷⁴.

Vasconcelos reiteradamente proclama esta misma teoría de la *unidad moral de género humano*. Sobre ella escribe: «Lo que no necesita del concurso del tiempo, sino sólo del concurso de la conciencia, es la *unidad moral* que ya por sí sola es fuerza invencible y la base de todos los demás poderíos⁷⁵».

A América llevó ya esta idea Colón. Y los misioneros españoles la pusieron en práctica durante siglos. Así opina Vasconcelos. En su obra, *Indología*, a la que da este significativo subtítulo: *Una interpretación de la cultura ibero-americana*, formula este juicio sobre la proeza de Colón del que extractamos los puntos más

⁷¹ Ética, en *Obras completas*, III, México 1956, p. 665.

⁷² Expone este telefinalismo como una gran visión ontológica en Tratado de Metafísica, en *Obras Completas*, cit. III, p. 425 ss.

⁷³ *Filosofía Estética*, ed. 2, Colección Austral, Buenos Aires 1952, p. 39.

⁷⁴ O. cit., p. 82.

⁷⁵ *Indología*, p. 25.

salientes: «Natural era que de aquel descubrimiento y de aquel consorcio surgiese también la idea de una raza y de una cultura en que lo universal se convierte en norma, en aspiración y en realidad. Y si Colón se equivocó en el detalle, si no fueron las Indias, sino América la que le salió al paso, en cambio los hechos, más pródigos a veces que la misma fantasía, no sólo confirmaron la realidad de la esfera, sino que ampliaron esa realidad, ofreciendo al futuro un continente inmenso en medio de los mares. Un continente más vasto que la India milenaria y mejor adaptado que ella para ser campo de la civilización universal que han concebido y anhelado todas las épocas»⁷⁶.

No gustan los fríos intelectuales toparse con admiraciones. Sin embargo, en este momento Vasconcelos abraza con el signo de admiración este razonamiento, para subrayar su proyección histórica: «¡Universalidad, el sueño de los monarcas del mundo y de los monarcas de la mente, el sueño griego y el sueño romano, el sueño persa y el sueño hindú, el sueño del navegante, el sueño de todas las almas esforzadas, suspendido como una gran estrella sobre las soledades de esta América extensa y fantástica... como si se hubiese quedado en reserva para la hora de los arreglos definitivos de la civilización»⁷⁷.

Después de esta patética perspectiva vuelve Vasconcelos sobre Colón para escribir: «Por lo que tuvo de inspirada y sintética la palabra de Colón cuando afirmaba haber descubierto las Indias; por todo lo que se contenía de simbolismo trascendental en tal nombre y también por la herencia que de dicho vocablo recayó en los indígenas, tomo esta designación de *Indología* en el sentido de era final y universal de la cultura del planeta»⁷⁸. Vemos, pues, que Vasconcelos, partiendo del mensaje de Colón al llegar a América, presagia optimísticamente el futuro hacia el que camina el destino humano. Desarrollaremos esto en el tercer momento. Baste ahora esta primera indicación que muy luego será ampliamente expuesta.

Esta teoría de la unidad del género humano fue el punto de partida de esa gran labor de millares de misioneros españoles que quemaron su vida -la siguen quemando aún- al servicio de la elevación humana del indio. Apena el que esta labor no sea reconocida fuera del mundo hispánico. Acaba de publicar la revista *Concilium*, enero de 1982, un número al que titula: «*La Iglesia y el racismo*». Con información muy somera y de investigación nula, es lamentable que la perspectiva histórica de la misma sea tan manca y tan parcial. Bien poco digna del nombre de la revista y de la teología que necesita el siglo XX. En el artículo del francés R.H. Guerrand, la desorientación es total. Bien está que recuerde cómo Paulo III dió bulas a favor de los indios. Pero despreocupados se hallaban por aquellas kalendas los Monseñores de Roma sobre los problemas de Indias. Los despiertan los misioneros españoles. Desde la predicación del P. Montesinos en *La Española*, antes de Las Casas, los misioneros salen reiteradamente en

⁷⁶ *Indología*, p. 8.

⁷⁷ *Indología*, p. 9.

⁷⁸ *Indología*, o y l. cit.

defensa de los indios, siguiendo las instrucciones de los Reyes Católicos. Como bofetada antihistórica podemos recoger esta línea de R.H. Guerrand: «En el siglo XVI, con la conquista de América por los españoles, se inicia el tiempo del desprecio»⁷⁹. Con pareja desorientación histórica afirma que fueron Richelieu y Luis XIV quienes declararon a los indios súbditos del Rey de Francia. Siglo y medio antes los habían hecho los Reyes Católicos. Como capuchino puedo recordar la benemérita labor de esta orden en algunas naciones, especialmente en Venezuela y Colombia. Pues bien; R.H. Guerrand lanza contra esta orden un anatema que parece oído en algún brindis volteriano: «En setenta años -a partir de 1906- los capuchinos españoles aniquilaron en Colombia una cultura india que había resistido a cuatro siglos de colonización blanca»⁸⁰.

Qué distinto es el juicio que merecen los misioneros a Vasconcelos. «La epopeya de las misiones castellanas, escribe, fue uno de esos capítulos heroicos que nunca sospechó la antigüedad, capítulo heroico en la lucha del alma con las tinieblas»⁸¹. Ya más en concreto sobre las de California afirma: «Las Misiones construidas por la cultura española en el corazón de la Alta California dejaron entre tanta semilla civilizadora de aquellas soledades, un tipo de construcción macizo y sobrio, hecho de grandes masas, de muros en cerco que servían para proteger el cultivo, la morada y el templo»⁸².

Concluimos este tema con un juicio global que muestra al mismo tiempo lo inacabado de la obra misional: «La labor de los misioneros no ha sido superada en América ni quizá en el mundo entero. Pero, ¿cómo se explica entonces que no venciese definitivamente a las fuerzas enemigas de la cultura? ¿Por qué desaparecieron las misiones sin dejar más que semilla excelente, pero al fin no una obra compacta? Yo creo que la enormidad misma del esfuerzo agotó a cinco o seis generaciones de apóstoles y dejó todavía la tarea inconclusa»⁸³.

Creemos esta visión muy certera y muy ligada a la gran cuestión de si la Independencia fue ruptura con el pasado o mantuvo una esencial continuidad en el mismo. No es, sin embargo, el momento de abordarla. Ya habrá oportunidad para hacerlo con detención.

La forma en que cristalizó y está cristalizando la idea universalista hispánica es el *mestizaje*. Tenemos sobre ello una obra ya clásica en España, la de J. Pérez de Barradas: *Los mestizos de América*⁸⁴, escrita en 1948. Vivía aún Vasconcelos, pero, ya anciano, no podemos hablar de un influjo de esta obra en su pensamiento, sino más bien de un influjo contrario. En todo caso hay que decir que por los dos grandes hispanistas se mantiene la misma tesis: «El porvenir humano, si ha de ser más feliz, debe venir por el mestizaje».

⁷⁹ *Concilium*, Revista Internacional de Teología, n. 171. *La Iglesia y el racismo*, Madrid 1982, p. 55.

⁸⁰ O. cit., p. 56-57.

⁸¹ *Indología*, p. 76.

⁸² O. cit., p. 37.

⁸³ O. cit., p. 145.

⁸⁴ José Pérez Barradas, *Los mestizos de América*, Colección Austral, Madrid 1948.

En este tema Vasconcelos, más que un investigador, nos parece un bardo épico que canta la gran hazaña del futuro humano, que ya se va haciendo en el mestizaje. Con frase casera y entrañable le llama «*Benjamín de la historia*». A continuación alude a la vida de los crustáceos, poniendo en cuestión si el mestizaje tendrá que utilizar parecidos procedimientos a los de éstos. Lo decisivo es que concluya esta reflexión con este atestado puesto entre signos de admiración: «¡Veo en el triunfo remoto, mas no imposible, de esta aventura del mestizaje, la *única esperanza del mundo!*»⁸⁵. El subrayado es nuestro, pero muy en línea con el pensamiento central de Vasconcelos, quien habla en otro pasaje de procedimiento conformes «*a la era universal que vivimos*»⁸⁶.

Una encarnación viva de este espíritu de mestizaje la ve en el Inca Garcilaso de la Vega. En estos términos comenta el significado histórico del mismo: «La primera vez que el mundo pudo darse cuenta de la aparición de este nuevo ser mestizo ibero-americano fue allá en el siglo XVI, cuando comenzaron a publicarse las obras, célebres en nuestra literatura, del Inca Garcilaso de la Vega. Descendía el Inca de padre español y madre peruana. Se nutrió su juventud con las leyendas de los vencidos, y, aunque personalmente se educó en la clase dominante, sus parientes maternos, sus relaciones locales, le impregnaron del sentimiento indígena. Posteriormente vivió en España y se llenó allá del alma de su raza paterna... su arma fue el primer puente tendido entre las razas antiguas y la raza nueva de la América Española. Difícilmente se halla una figura más grande en la misma España que la de este mestizo Garcilaso de la Vega que tomó en su conciencia la tarea de hacer una sola alma con el conflicto dilacerante de dos civilizaciones rivales. Nadie pensó entonces que este mestizo era inferior ni a sus antecesores indígenas ni a sus antecesores castellanos»⁸⁷. No se puede escribir página más elogiosa del mestizaje en una visión histórica del gran tema.

Para comprender ahora mejor la honda raigambre religiosa y cultural del mismo recogemos esta confrontación entre el Norte sajón y el Sur hispánico, hecha vida en una pregunta que se hace a sí mismo Vasconcelos: «En esta misma América, las dos fuerzas constructoras de lo que somos, ¿no fueron acaso dos fuerzas ideales, rápidas, intransigentes, dominadoras y altas: el espíritu misionero de los católicos y el credo inflexible de los puritanos?»⁸⁸.

Las referencias de Vasconcelos a este contraste son frecuentes. Pero no es posible hacer ahora un detenido comentario a las mismas. Baste, por lo mismo, esta breve alusión por la que dejamos constancia de ello. Dicho contraste lo sintió de modo mucho más hiriente Rubén Darío, cuando con su estro poético se pregunta ante el empujón del Norte sobre el Sur: «¿Tantos millones de hombres hablaremos inglés?... ¿Callaremos ahora para llorar después?».

⁸⁵ *Indología*, p. 77-78.

⁸⁶ O. cit., p. 92.

⁸⁷ O. cit., p. 87.

⁸⁸ O. cit., p. 80

3. Universalismo planetario o raza cósmica

Sabido es que la *Filosofía de la Historia* de Hegel relega a América a la prehistoria. Ahora bien, la prehistoria, comenta muy certero Ortega, goza en el pensamiento hegeliano de un valor sustantivo. No es solamente la madrugada oscura de la historia, su primer capítulo tenebroso o lívido. Es francamente no-historia, antehistoria⁸⁹. Vasconcelos desprecia profundamente la filosofía de cátedra de Hegel hasta llegar a decir que es la más perjudicial de todas las filosofías⁹⁰. Por lo que toca a la interpretación del destino de América se sitúa al polo opuesto del filósofo alemán. No ve en ella sólo un pasado sino una gran actualidad, preñada de prometedor futuro. Este futuro tan prometedor lo anuncia la quinta raza de la humanidad que se está forjando en Iberoamérica. Llegará un día a ser la plaza cósmica, que traerá consigo el universalismo planetario. Con entusiasmo de profeta bíblico prevé un tiempo en que la humanidad entera se derramará sobre el trópico y en la inmensidad solemne de sus paisajes las almas conquistarán la plenitud. Hay esperanza de que esto suceda así porque, si bien los blancos intentarán, al principio, aprovechar sus inventos en beneficio propio, no será fácil que lo logren, porque la ciencia hoy ya no es esotérica, privilegio de unos pocos. Los absorberá la avalancha de todos los demás pueblos y finalmente, deponiendo ellos su orgullo, entrarán con los demás a componer la nueva raza síntesis, la quinta raza futura. Unas páginas después completa la misión que da a los blancos en estos términos: «Los mismos, descontentos del materialismo y de la injusticia social, en que ha caído su raza, la cuarta raza, vendrán a nosotros para ayudar en la conquista de la libertad»⁹¹.

En una visión unitaria de *Ética y Estética*, aplicadas a la Historia, enuncia Vasconcelos la gran ley de esta quinta y última raza: «*La vida fundada en el amor llegará a expresarse en formas de belleza*»⁹². Un pasaje de *Indología* expone este mismo tema, pero en contraste con otras concepciones inaceptables. Dice así: «De la mezcla armoniosa no saldrá sin duda el superhombre nietzscheano, el selecto de Darwin, de maxilares de tigre que devora a sus afines. Lo que puede salir es el Totinem (del latín *totus* = todo; *inem* = hombre), el hombre todo, el hombre síntesis, el prototipo y tipo final de la especie»⁹³.

A nuestra sensibilidad clásica no gusta la formación de la nueva palabra forjada por Vasconcelos para aclarar su pensamiento. Pero este es manifiestamente grandioso y prometedor. Bien fuera que este mundo, previsto proféticamente en lontananza por Vasconcelos, no se tronchara por siniestros avatares históricos.

⁸⁹ En *El Espectador* - VII, 1930- escribe J. Ortega y Gasset, Hegel y América, en que resume de modo preciso lo que dice Hegel sobre el tema *Obras Completas*, II, p. 563-764.

⁹⁰ Véase A. Basave Fernández del Valle, *La filosofía de José Vasconcelos*, Madrid, Edic. de Cultura Hispánica 1958, p. 449.

⁹¹ *La raza cósmica*, p. 33.

⁹² O. cit., p.35.

⁹³ *Indología*, p. 93.

Para justificar esta gran meta, final de la evolución de la historia humana, Vasconcelos, siguiendo su tendencia al ritmo, expone su teoría de los tres estados. Es una teoría paralela a la de A. Comte, aunque de signo bien diferente. He aquí los tres estados señalados por Vasconcelos: el material o guerrero; el intelectual o político; el espiritual o estético.

En el primero la humanidad, sin coherencia alguna, está sujeta a la ley del instinto, con predominio de la guerra. Evoca aquí Vasconcelos el «bellum omnium contra omnes» de Hobbes.

El segundo estado social está regulado por la razón que señala la regla y la norma. Este orden puede hacerse tan exigente que raye en la tiranía. Nos parece que en este segundo estado Vasconcelos se mueve dentro del esquema de cuantos han visto la sociedad desde el plan ordenador de la razón que busca hacer posible la convivencia humana. Tal es el caso de F. Tönnies, quien tenía muy presente ante sí la ordenada *polis* griega y sobre todo la magna estructuración del imperio romano con su derecho meticuloso y formalista y sus instituciones exigentes y precisas. El pensamiento lógico y el sentido del deber presiden este segundo estado social.

Pero hay otro tercer estado: el espiritual o estético. Este nace de la acción de la voluntad libre que suscita una constante inspiración creadora que motiva un júbilo fundado en el amor. Esta inspiración crea, en el plano de la sociedad mínima, la familiar, un matrimonio de encuentro de almas, que ya no es mera satisfacción del instinto o consuelo de desventuras y fracasos, sino que llega a ser una verdadera obra de arte.

En el plano de la relación entre las naciones Vasconcelos anuncia la fusión de las gentes, la aparición de la quinta era del mundo, la era de la universalidad y del sentimiento cósmico. De esta fusión de pueblos busca en el Cristianismo su ley primaria, que es la del amor. Jesucristo, escribe Vasconcelos, es el autor del mayor movimiento de la historia y anunció el amor a todos los hombres. Este amor vendrá a ser el dogma fundamental de la quinta raza que ha de surgir en América⁹⁴.

Desde la historia de las ideas podemos constatar la vinculación de Vasconcelos con San Agustín a quien reiteradamente cita al señalar el amor como ley de la raza futura⁹⁵. No deja, sin embargo, de extrañar que no le mente al anunciar la quinta raza cósmica, que viene a ser lo que otros pensadores cristianos, igualmente preocupados por el porvenir de la humanidad, han llamado: «*Nueva Ciudad de Dios*» en el final de la historia.

A esta visión grandiosa y motivada le añade Vasconcelos unos apéndices secundarios que la pudieron dañar. En el plano familiar, A. Fernández Basave juzga candidez la afirmación de Vasconcelos, según la cual llegará un día en que sólo las leyes elevadas de la emoción regularán exclusivamente la elección de las

⁹⁴ Detenidamente expone J. Vasconcelos su teoría de los tres estados en *La raza cósmica*, p. 37 ss.

⁹⁵ Hace referencia explícita a S. Agustín especialmente en *Filosofía Estética*, o. cit., p. 33, 46 y 92.

parejas conyugales. También es una teoría sin fundamento el juzgar al trópico, siguiendo un ritmo cósmico, el lugar del encuentro definitivo de la humanidad con prevalencia a la región nórdica que hoy detenta el poder.

Pero si dejamos estos apéndices no exigidos por la gran Filosofía de la Historia de Vasconcelos bien podemos pensar con él mismo que ni el biologismo de las leyes mendelianas, ni el sentido social de los futuros gobiernos pueden lograr hermanar a los pueblos si no se cultiva la *simpatía* de las almas. La palabra *simpatía* la entiende Vasconcelos en sentido cósmico y evoca en este momento la doctrina de Plotino sobre la misma, pero retocada y rectificada por el amor cristiano. San Pablo enseña a Vasconcelos a rectificar y completar a Plotino. Ante la Carta a los *Colosenses* escribe: «En ella se trata de una doble reconciliación que abraza a la vez la conversión de los hombres y el acercamiento mutuo de las creaturas hasta entonces en guerra. Se ensancha el horizonte de la reconciliación y vemos que todas las cosas recobran la concordia y la armonía en Cristo, el pacificador universal»⁹⁶.

La mejor conclusión de estas iniciales reflexiones sobre esta gran *Filosofía de la Historia* de Vasconcelos podrían ser las últimas líneas de su densa obra, ya reiteradamente citada. *la raza cósmica*. En ellas pide que se erija un monumento en el que de alguna manera sea simbolizada la ley de los tres estados: el material, el intelectual y el estético. Este monumento serviría, dice textualmente en sus últimas palabras: «para indicar que, mediante el ejercicio de la triple ley, llegaremos en América, antes que en parte alguna del globo, a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica»⁹⁷.

⁹⁶ *Filosofía Estética*, p.p. 125.

⁹⁷ *La raza cósmica*, p. 57.

IV. LO VIVO Y LO MUERTO DEL PENSAMIENTO HISPÁNICO ANTE EL PROBLEMA DE AMÉRICA

Ante la compleja problemática que ha suscitado el encuentro de España con América es menester distinguir entre el hecho histórico y los problemas morales que ha suscitado. La historia de *La Española* pone en evidencia esta distinción. Es la primera isla en la que se intenta organizar la inicial colonización hispana en el Nuevo Mundo. Hoy esta isla forma dos pequeñas repúblicas: la Dominicana y la de Haití. Cómo se ha llegado a esta escisión de la isla es un hecho que corre paralelo con problemas morales desde la histórica denuncia del P. Montesinos: contra los abusos de las encomiendas, año de 1511, en esta misma isla. Hechos y doctrinas se reclaman mutuamente. Pero es menester distinguirlos en estas investigaciones históricas. En este caso nos vamos a atener casi exclusivamente a las doctrinas, por ser el campo preferido de nuestros estudios.

Iniciamos esta reflexión volviendo sobre la histórica denuncia del P. Montesinos. Es ella la inicial manifestación de una conciencia moral que se pregunta muy en serio sobre la legitimidad de la acción de España en América. Baste aducir el testimonio de dos conocidos hispanistas: el norteamericano Lewis Hanke y el alemán Joseph Höffner. El primero resume y valora la acción de España en América con esta meditada sentencia; Uno de los mayores intentos que el mundo haya visto de hacer prevalecer la justicia y las normas cristianas en una época brutal y sanguinaria"⁹⁸. A su vez J. Höffner escribe: "A la vista de la hollada dignidad humana en aquel Siglo de Oro... surgió de la conciencia cristiana un grito que no podía extinguirse inadvertido. ¡Esta fue la más grandiosa de todas las esplendorosas hazañas del Siglo de Oro. Si la raza india se ha conservado en Centro y Sudamérica se lo debe a la conciencia cristiana que cristalizó en la ética de la colonización española del Siglo de Oro y fundó así la ciencia del derecho internacional"⁹⁹.

Una pregunta ante tan magnífico atestado sobre la conciencia moral hispana acerca de los problemas de América. ¿Estuvo siempre alerta esta conciencia moral para señalar en cada momento la dirección justa y equitativa que pedían las circunstancias? En mi reciente estancia en Venezuela leí un informe en el que se decía que el obispo auxiliar de Mérida había ponderado en la reunión episcopal la sensibilidad hispana respecto de la esclavitud de los indios. Pero no igualmente respecto de los negros Achacaba lo segundo al vil interés¹⁰⁰. Imposible, sin embargo, hacer este achaque al P. Las Casas, el cual admitió "a lo largo de su

⁹⁸ Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*. tr. esp. Edit. Sudamericana, Buenos Aires 1949, p. 13.

⁹⁹ Joseph Hoffner, *La ética colonial española en el siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana*. tr. esp. Edic. Cultura Hispánica, Madrid 1957, p. XXXIII.

¹⁰⁰ Baltasar Enrique Porras Cardoso, *Significación histórica y pastoral del V Centenario*. Del ayer al hoy de la evangelización, en: *iusi* (Instituto Universitario. Seminario Interdiocesano Santa Rosa de Lima) n.8 (1991) p. 7-47. (El informe es con todo muy comprensivo con la obra evangelizadora de España en América).

vida" la esclavitud fundada en el "*jus belli*", entonces aceptado como parte integrante del "*jus gentium*".

Fue una triste realidad que el "vil interés" se halló en el centro de la cruel trata durante siglos. Pero desde la historia de las ideas hay que preguntarse por qué los teólogos moralistas hispanos siguen aceptando el ancestral derecho de guerra que trocaba al vencedor en juez sobre el vencido, al que podía condenar a muerte o conservarlo *-serveri/servus-*, para trocarlo en esclavo. Esta breve anotación nos advierte que ante la conciencia hispana hubo algo muy vivo y de valor perdurable hasta nuestros días. Más también opiniones muertas que han tenido que ser eliminadas o asumidas en una superación de su contenido valioso. Con esto he señalado la importante problemática que presento a mis colegas. Ahora bien; en la imposibilidad de tener presente todo el inmenso complejo moral del histórico encuentro entre España y América, me limito a tres puntos esenciales, tanto en lo positivo como en lo negativo. Estilo lección académica intento exponerlos aquí.

I. Del encuentro con América al encuentro con el hombre

Las antologías filosóficas seleccionan aquellos textos que han dado máxima inflexión a la historia de las ideas. Entre los seleccionados debieran hallarse las páginas en las que F. de Vitoria expone el primer título legítimo de la presencia de España en Indias. Dan ellas una salida doctrinal a una de las encrucijadas del Renacimiento. Al margen de si fue una época de transición o de plenitud se puede constatar en ella un bullir de ideas contrarias en el campo ético-político. Baste hacer mención de dos extremas. Por una parte el llamado *agustinismo* político, heredero de la mentalidad teocrática medieval, defendía el supremo valor de lo espiritual con clara tendencia a asumir en éste lo temporal. Desde esta primacía de lo espiritual se interpretaban entonces las Bulas de Alejandro VI al conceder la exclusiva misional a determinadas naciones cristianas. Al polo opuesto y en los mismos días en que vivía Vitoria, N. Maquiavelo proclamaba a la política totalmente autónoma de la moral y de la religión. Un bien absoluto y primario. Se formula en su obra, *Il Príncipe*, la concepción realista y pragmática del *poder por el poder*, tan nefasta para la historia de los últimos siglos.

Ante esta encrucijada de ideas Vitoria se sitúa en el punto céntrico. Contra el agustinismo político proclama la autonomía del *orden natural*, si bien es Dios su último fundamento, autor de la naturaleza humana, de quien proviene de modo inmediato las exigencias del *orden natural*. De notar que este orden se mantiene íntegro dentro del orden sobrenatural del Evangelio. Igualmente se opone Vitoria a cualquier intento de autonomizar la política respecto de la moral y del derecho. Frente al maléfico surgir del *poder por el poder* Vitoria ve en el poder un *servicio* al bien común de la sociedad. El primero y más importante. La sociedad es una exigencia de la naturaleza humana, obra de Dios. Imposible, por lo

mismo, que el gobierno político de la ciudad pueda hallarse al margen de la ética y de la religión¹⁰¹.

Este preámbulo nos da las coordenadas para situar en perspectiva histórica lo que escribe Vitoria en torno al primer título que justifica la presencia de los españoles en Indias. Pudiera resumirse en el epígrafe que preside este apartado: *Del encuentro con América el encuentro con el hombre*. Un memorable hecho histórico pone en relieve el aspecto doctrinal de este *encuentro*. Nos referimos al *requerimiento* que la Junta de Burgos, en 1512, propuso que se hiciera a los indios para que voluntariamente se sometieran a los reyes de España. Mucho se ha ironizado de él en nuestros días. Ya los mismos que lo propusieron tomaban a risa las diversas maneras de llevarlo a cabo. Y con todo, en el primer momento, tal como nos lo transmite Las Casas, se proclama la unidad de todos los hombres con estas palabras: "Dios Nuestro Señor, uno y eterno, creó el cielo y la tierra, y un hombre y una mujer, de quienes nosotros y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes y procreados, y todos los que después de nosotros vivieren"¹⁰². El Mahatma Gandhi escribió una obra en nuestros días que ha dado la vuelta al mundo: *All requerimiento* hispano, el cual, si políticamente frisa el ridículo, es una piedra miliaria en los *men are brothers*. En más de cuatro siglos le precedió el famoso mejores fastos de la historia del hombre. Que los hombres tengan una misma naturaleza, que los hombres sean hermanos, es el núcleo central del pensamiento de Vitoria al razonar sobre las relaciones de hispanos e indios.

Esta unidad del género humano Vitoria la ve razumando vida y exigencia práctica en lo que llama "*derecho natural de sociedad y comunicación*". En nuestros días se ha hecho cuestión de si la tendencia humana a la comunicación social pende primariamente de nuestra radical indigencia, menesterosa de la ayuda del otro, o de la bondad y liberalidad de la persona que quiere darse y redonarse con los dones que posee. Vitoria no aborda frontalmente este tema. Pero su largo razonar tiene como trasfondo tanto las ineludibles indigencias humanas cuanto el noble deseo de hacer a los otros partícipes de los bienes que se poseen. Nos hallamos en una cúspide de sabiduría humana ante el complejo problema de la convivencia. Es, con todo, muy de advertir que Vitoria estudia este problema teniendo ante sí a los llamados entonces: insulanos, indígenas, indios y bárbaros. Esto último sin sentido peyorativo, para significar hombres y pueblos sin cultura.

Pues bien, respecto de estos aborígenes americanos Vitoria expone detenidamente el derecho a la mutua *convivencia y sociabilidad*. Une a este derecho el de *comerciar*, intercambiando los respectivos productos. Catorce motivos alega Vitoria en pro del derecho a la mutua *convivencia y sociabilidad*.

¹⁰¹ Francisco de Vitoria, *De potestate civili*, n. 3 y 4. *Obras de Francisco de Vitoria*, edic. T. Urdanoz, B.A., Madrid 1960. (Usamos esta edición en nuestro estudio por ser la más completa y debidamente autorizada).

¹⁰² Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, edic. de A. Miralles Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke. Fondo de Cultura Económica, México-B.A. 1951, lib. III, cap. LVII, t. 3, p. 26.

Cuatro más hacen referencia al derecho de *comercio*. Nos proponemos en esta ocasión extractar lo mejor de los dieciocho motivos expuestos por Vitoria, de los que deduce cuatro derechos fundamentales de la convivencia humana.

Derecho primario en la convivencia humana es la mutua intercomunicación de unos con otros. Tan inserta ve Vitoria esta intercomunicación entre los hombres que no tuvo por qué haber sufrido el más mínimo detrimento a causa de la repartición que estos hicieron de las diversas tierras del orbe. Vitoria, como era obvio, tomaba al pie de la letra el relato bíblico de esta repartición. Ello no merma fuerza a su tesis doctrinal en la que afirma: "Por derecho natural son comunes a todas las aguas corrientes y el mar; lo mismo los ríos y los puertos, en los que las naves, por derecho de gentes, pueden atracar en ellos"¹⁰³. Ochenta años después de Vitoria escribe Hugo Grocio su obra, *Mare liberum*. Lo hace contra la pretensión de los portugueses de tener un derecho exclusivo de navegar por los mares de Oriente. Muy de notar es que H. Grocio se apoya reiteradamente en Vitoria en su defensa del derecho al "*mare liberum*". ¿Se tuvo siempre en cuenta en la América hispana esta doctrina aperturista de Vitoria? Responden a esta pregunta los hechos en los que, de propósito, no pretendo entrar en esta exposición, como ya se dijo.

Complemento de este derecho de intercomunicación es el de *peregrinar*, según la terminología de Vitoria. Hoy hablamos del *derecho a la emigración*. El ejercicio de este derecho ha ocasionado no pocas fricciones entre los pueblos. Pero estas fricciones y demás posibles abusos no pueden empeñar la preclara doctrina de Vitoria que pide respeto para el derecho a peregrinar, es decir, a recorrer cualquier parte del mundo. Tan sólo pone una condición a este derecho: no causar daño al país que recibe al emigrante. Es, con todo, muy justo y razonable cerrar, por derecho de guerra, las puertas al enemigo. Mas por ser la guerra situación circunstancial y transitoria no debe eliminar el derecho de emigración que es uno de los derechos permanentes de los pueblos, familias e individuos. La emigración viene a ser, por lo mismo, una manifestación viva y palpable de la unidad del género humano desde la que, como dijimos, razona Vitoria al exponer estos derechos primarios de la convivencia humana.

Un paso más da Vitoria en este campo de la convivencia humana, el declarar que la *amistad* de unos con otros es una relación humana pertinente al *orden natural*. Tan alto juzga este ideal de convivencia humana fundado en la amistad que este derecho tan sólo se atreve a afirmarlo con un *videtur*: "Parece, escribe en su texto, que la amistad entre los hombres es de derecho natural, y contra la naturaleza impedir la compañía y el consorcio de los hombres que ningún daño causen"¹⁰⁴. Según esto, para Vitoria algo tan acendrado como la benevolencia mutua motivada por la amistad entra a formar parte de los primeros derechos humanos. Que Vitoria haya formulado este derecho fundamental debe ser considerado como una esperanzadora salida de ese túnel oscuro en que entró

¹⁰³ De *indis recenter inventis relectio prior*. De *titulis legitimis*, n. 1-8, Edic. cit., p. 706.

¹⁰⁴ O. cit., p. 707.

nuestra doliente historia al recibir el hombre de los últimos siglos esta consigna de Maquiavelo: *mitad zorra, mitad león -pigliere la volpe e il leone-*. El pensador italiano, al margen de todo escrúpulo moral y religioso, pretendió señalar así el duro atajo del brutal éxito político¹⁰⁵. Vitoria, pocos años después, quiso proveer a una pacífica convivencia humana por las nobles sendas de la amistad.

Esta convivencia fundada en la amistad adquiere un ulterior vínculo en la sangre. No en la sangre racista que divide, sino en la sangre humana, la de todos, la que nos hace hermanos. Cita entonces este texto clásico en derecho para subrayar la fuerza aglutinante de la "cognatio": "Velut vim inter homines omnes cognationem quamdem natura constituit"¹⁰⁶. Pensamos que aquí Vitoria, ligado al derecho romano, entiende la "cognatio" como vínculo de sangre en contraste con la "agnatio", fundada en un reconocimiento legal. De esta "cognatio" que la naturaleza ha establecido entre todos los hombres, deduce Vitoria que es contra el derecho natural que un hombre se declare contrario a otro. Menta aquí la terrible frase que un siglo después de Vitoria hizo suya el inglés Th. Hobbes: "Homo homini lupus". Vitoria se revuelve contra ella para sentenciar: "*Non enim homini homo est, sed HOMO*". Qué bien nos suena esta frase de después de haber oído que Maquiavelo incita a que sea el hombre, según las circunstancias, zorra o león. Y que Hobbes le incite aún más por esta senda tortuosa al declarar que el hombre es un lobo llevado por su egoísmo. Frente a ellos nos hallamos con Vitoria en una plenitud de humanismo. Anotemos con él que este humanismo no merma por el sentido evangélico. Más bien acrece su vigor. En verdad, Vitoria, en su encuentro con América, aunque no estuviera en ella, encontró al hombre en el aborígen indio. Surge entonces potente el sentido de que todos formamos una *humanidad*. De este sentido quisiéramos hoy plenamente vivir. Ello significa que el legado de Vitoria sobre este gran tema sigue siendo muy actual.

II. La llamada universal al Evangelio

Del universalismo humano, tan espléndidamente expuesto por Vitoria, representante máximo del pensamiento hispano en este punto, pasemos al universalismo religioso. En nuestros ambientes secularizados halla menos eco este universalismo. Pero en la época del descubrimiento tuvo suma importancia y su influjo histórico se ha prolongado hasta nuestros días. Es menester, por lo mismo, que, como historiadores de las ideas, reflexionemos sobre el mismo.

Ramiro de Maeztu afirma, no sin exageración, que el 26 de octubre de 1546 es el día más alto de la Historia de España. En tal día Diego Laínez pronunció en el Concilio de Trento su discurso sobre la "Justificación". Maeztu lo comenta así: "Ahora podemos ver que lo que realmente se debatía allí era nada menos que la unidad del género humano"¹⁰⁷. En efecto fue así al proclamar el Concilio la

¹⁰⁵ Niccolò Machiavelli, *Il Príncipe*. Fretelli Fabbri Edit., Milano 1968, p. 88.

¹⁰⁶ *De indis... o. cit.*, p. 709.

¹⁰⁷ Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, 3 ed. Valladolid.

llamada universal al Evangelio de todos los pueblos. Sin distinción de razas, color o situación social. Esta declaración fue contra la limitación excluyente de los protestantes en primera línea de los calvinistas. Por su importancia reflexionaremos ulteriormente sobre esta limitación.

Ahora place constatar que en proclamar la llamada universal de todos al Evangelio el acuerdo fue unánime, tanto en España como en la América hispana. Los doctores en sus cátedras, los misioneros en sus doctrinas, y hasta los mismos conquistadores en su duro ejercicio de la guerra, llevaban en su conciencia cristiana un hondo sentido evangelizador y misionero. Es de recordar el interés de Hernán Cortés por la evangelización al pedir al Emperador buenos misioneros para la que entonces comenzaba a llamarse Nueva España. Salió al encuentro de los doce franciscanos que vinieron a ser los doce apóstoles de Méjico. En todos, conquistadores y misioneros, se daba la convicción de una llamada universal al Evangelio y de una igualdad esencial de todos ante el mismo.

Refrendo de este ambiente universalista es lo que Las Casas escribe en su obra, *De unico vocationis modo*. Al iniciar el cap. V, el primero que se nos conserva, hace el resumen de los anteriores, subrayando la llamada de todos al Evangelio en estos términos: "Este llamado (al Evangelio) es tal que no hay ningún pueblo o nación, en toda la redondez de la tierra, que quede enteramente privado de este beneficio gratuito de la liberalidad de Dios". Y encarándose con toda clase de privilegio social o cultural, añade: "De ningún modo es posible que toda y sola una raza o nación, o que los hombres todos de alguna región, provincia o reino, sean de tal modo estúpidos, imbéciles e idiotas, que no tengan absolutamente ninguna capacidad para recibir la doctrina evangélica"¹⁰⁸.

Cuarenta años más tarde otro gran misionero, José de Acosta, escribe un libro paralelo al de Las Casas: *De procuranda Indorum salute*. En él proclama igualmente la universal llamada al Evangelio, cuando comenta en estos términos el precepto de Jesús a los apóstoles: "Enseñad a todas las gentes". "¿Quién, escribe textualmente J. de Acosta, menospreciará la autoridad de un precepto tan insigne y tantas veces repetido? ¿O quién creará excluida a alguna nación por fiera y ajena que sea a todo sentimiento humano, del beneficio de la fe y de la penitencia, oyendo al Señor que manda a sus apóstoles esparcidos por todo el mundo enseñar a todas las gentes?"¹⁰⁹. Para Acosta el difícil problema misional consiste en saberse adaptar a gentes tan distanciadas mentalmente de los españoles que las evangelizan y tan distintas entre sí. De los que ocupan el ínfimo lugar en el consorcio humano, escribe: "A todos estos que apenas son hombres o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños"¹¹⁰. Más tarde anotaremos la distancia que

¹⁰⁸ B. de las Casas, *De unico vocationis modo omnium ad veram religionem*. Edic. bilingüe de A. Millares Carlo (texto latino y tr. esp.). Fondo de Cultura Económica. México 1942, p. 3.

¹⁰⁹ José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*. introd., tr. y notas por F. Mateos. Madrid 1952, p. 52.

¹¹⁰ *O. cit.*, p. 48.

separa a Las Casas de J. de Acosta en su modo de ver al nativo americano. Ahora place dejar constancia de que ambos están totalmente de acuerdo en la llamada universal al Evangelio. Dos ejemplos preclaros de la común opinión hispana en su encuentro con América.

Frente a esta visión universalista, fundada en el Evangelio, surgió en los siglos XVI y XVII, con influjo hasta nuestro tiempo, la teología de la predestinación, propuesta en toda su crudeza por Calvino. Ha estado vigente en los países calvinistas, Holanda ante todo, y entre los puritanos de Inglaterra y sus colonias de América. Sobre este hecho doctrinal e histórico ha reflexionado detenidamente el hispanista alemán J. Höffner que murió siendo arzobispo-cardenal de Colonia. Pondera el valor social del trabajo contra todo menosprecio del mismo. Pero declara que no es su intención "preconizar un *ethos* calvinista del trabajo"¹¹¹. Alude, sin duda, a Max Weber, al ligar capitalismo y calvinismo. Pese a las objeciones contra la tesis de M. Weber, es un hecho histórico que el calvinismo ha presidido la mentalidad de esas naciones que han protagonizado un potente desarrollo en sus riquezas. Tales naciones han visto en ellas el signo social de su predestinación teológica.

No es raro ligar este tema teológico al prejuicio racista. El mismo J. Höffner apunta esta vinculación. Después de subrayar la pervivencia de los aborígenes indios en el mundo hispánico comenta así el contraste con el mundo anglosajón: "Muy otra iba a ser, en los siglos siguientes, la situación en Norteamérica. Allí los colonizadores... exterminaron casi por completo a los indios y convirtieron las tierras de estos en territorios de colonización exclusiva de los blancos. No hubo mezcla de razas, pues los puritanos veían en cada indio a un hombre de condición inferior". En nota agrega: "El principal motivo de la desaparición de los indios norteamericanos fue la instintiva hostilidad de los puritanos. También contra los nativos del Africa del Sur procedieron los puritanos (bóers) con dureza y crueldad"¹¹². Este último atestado tiene relación con el hecho separatista de nuestros días conocido con el nombre de "*apartheid*"¹¹³.

Comúnmente se funda la repulsa de los puritanos respecto de los indios y negros en un motivo racista. Imposible negarlo, aunque hoy se ponga muy en primer término por la circunstancia de todos sabida. Sería, con todo, contrario a la historia negar que en sus orígenes no tuvo menor influjo el motivo religioso calvinista con su doctrina de la predestinación. Los predestinados de Dios se sentían orgullosos, felices y satisfechos. Obviamente surgía en ellos una ineludible repulsa hacia aquellos que en la misma color de su piel declaraban no hallarse predestinados. J. Höffner alude a los boers africanos en línea con la segregación racial. De modo más velado deja también entrever, su mentalidad

¹¹¹ J. Höffner, *O. cit.*, p. 521.

¹¹² *A. y o. cit.*, p. 218.

¹¹³ L. López Núñez-J.A. López Tomas (misioneros en Africa del Seminario nacional de Misiones), *Apartheid*, en: *Misiones Extranjeras* (mayo-junio 1974) pp. 265-479.

teológico predestinacionista al subrayar que los boers eran partidarios decididos de la rígida predestinación propuesta por Calvino.

En días de ecumenismo no deben tomarse estas indicaciones como un reproche. Pero un historiador de las ideas debe dejar consignado que España, en oposición a todo segregacionismo racial o religioso, tuvo su encuentro con América bajo el signo de un universalismo humano y cristiano. El influjo de este universalismo en aquella etapa histórica no hay ya por qué ponderarlo. Hoy lo sentimos de un modo tan al vivo que soñamos sólo con que llegue a plenitud.

III. *Orbis Romanus, Orbis Christianus, Totus Orbis*

Estas tres categorías históricas, que se van sucediendo a lo largo de los siglos, pregonan la tendencia humana a la universalidad, tanto en el aspecto humano como en el religioso. Se ha de advertir, con todo, que las precedió un conato universalista de amplitud ecuménica. Nace, en efecto, la *oikouméne* por obra de Alejandro como un intento humano que se hace sentir muy vivamente aún en nuestros días. "Por las conquistas de Alejandro, se ha escrito autorizadamente¹¹⁴, surge en la historia europea, por primera vez, la idea de la unidad del mundo como poder espiritual-político". Para el inmenso mundo, del que hizo conquista, manifiesta Alejandro, alta estima y comprensión contra los consejos, mezquinamente nacionalistas, de su maestro Aristóteles. Y no es que se dejara dominar por la cultura persa, aunque la asumiera en detalles importantes, sino que tuvo lugar entonces, por su genial intuición, la helenización del mundo con signo *ecuménico* en un doble aspecto: cultural y político. El *cultural* todavía tiene vigencia en nuestros vocablos de máximo uso: *tele-fono, tele-grafo, ecología, etc...* El *político* fue muy efímero. Su imperio inmenso duró cuanto su vida que finó a los 33 años. Pero Alejandro fue *Grande*, no tanto por su ambición desmedida y demasiado imitada, sino por ser fundador de la *ecuméne, casa de la humanidad*, por su misma etimología. Por esta *casa de la humanidad* continuamos trabajando en nuestra difícil hora.

A la concepción ecuménica de la época helenística sigue la organización político-militar del *Orbis Romanus*. Este, a pesar de haber vinculado en torno a sí multitud de pueblos, vino a ser una limitación de la *oikouméne*, tanto en lo geográfico como en lo cultural. En lo geográfico el llamado "*limes*" separaba las tierras del imperio de aquellas otras que caían "más allá", habitadas por los bárbaros. En lo *cultural*, porque en este vocablo "*barbarus*" queda bien reflejada la inmensa limitación del *Orbis Romanus*¹¹⁵. A éste le prolonga durante largos siglos, en el mero aspecto de la organización política, el *Orbis Christianus*. Actualmente se hace referencia a él bajo la categoría histórica de *Cristiandad*. Muy compleja fue la estructuración de este orbe. Baste decir ahora que fueron llamados todos a formar parte del mismo. También los bárbaros. Pero la historia

¹¹⁴ P.C. Grant, *Hellenismus*, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Dritte Aufl., Tübingen 1959, III Band, col. 209-212.

¹¹⁵ Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, tr. esp., Tecnos Madrid 1970, p. 80-86.

constata que si todos fueron llamados a formar parte del "*Orbis Christianus*", quienes no aceptaron la llamada no llegaron a gozar de la plenitud de derechos, aún viviendo dentro del régimen de Cristiandad. Y esto no sólo en el plano intraeclesial, sino también en el de la común ciudadanía. Tal fue la situación de judíos, muladíes, moriscos e infieles en general. El ser cristiano era un requisito previo para gozar de plenitud de derechos civiles en régimen de Cristiandad. No se llegó todavía al encuentro natural del hombre con el hombre¹¹⁶.

Se ha reprochado a Vitoria el haber *secularizado* el orbe cristiano medieval¹¹⁷. No parece haya lugar si se le entiende en su punto. Este punto consiste en que Vitoria distinguió netamente entre el orden social humano y el orden eclesial fundado en el Evangelio. Vitoria, al encontrarse con el hombre americano, tiene la genial idea de anteponer el *Orbis Christianus* el que llama *Totus Orbis*. Es decir: el conjunto de todos los pueblos y naciones. Confesamos con satisfacción tener una deuda con los pueblos americanos por haber suscitado con su presencia esta genial perspectiva de Vitoria. Tales pueblos, como es obvio, no entraron en la órbita del *Orbis Romanus*. Tampoco podía pertenecer al *Orbis Christianus* por su carencia de inserción en el Evangelio. Fue entonces cuando Vitoria tuvo la gran *intuición histórica* de que todos, ellos y nosotros, formamos el *TOTUS ORBIS*¹¹⁸. Sobre este orbe razona largamente Vitoria. Recogemos ahora tan sólo las indicaciones más pertinentes a nuestro propósito actual.

Pasma, aún en nuestros días, que Vitoria atribuya al *TOTUS ORBIS* autoridad legislativa. Mas sobre esta autoridad funda la validez universal de derecho de gentes *-jus gentium-*. He aquí cómo razona: "El derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo *-TOTUS ORBIS-*, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. De donde se siguen que pecan gravemente los que violan los derechos de gentes, sea de paz, sea tocantes a la guerra, en los asuntos graves como en la inviolabilidad de los legados. Y ninguna nación puede irse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe". Recopiamos en su latín original la última cláusula del alegato de Vitoria, al afirmar que el derecho de gentes: "*est latum totius orbis auctoritate*"¹¹⁹.

¹¹⁶ Y. Azais - C. Throuzeleier - A. Fliche, *La Cristiandad, Romana*, en: *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martín), tr. esp. Edicep. Valencia 1975, t. X. (He aquí su presentación: "Con el pontificado de Inocencio III comienza lo que se ha dado en llamar la *Cristiandad Romana*. La Iglesia interpreta el papel de protagonista de la historia humana, y las principales metas a que su acción se orienta son: la subordinación de los príncipes temporales...").

¹¹⁷ Véase Alvaro D'ors, *De la guerra y de la paz*. Edici. Rialp, Madrid 1954, p. 119-156.

¹¹⁸ *De potestate civili*, (edic. Urdanoz) n. 13, p. 168; n. 21, p. 191. *De Indis... relectio prior. De titulis non legitimis*, n. 1, p. 669; *De Indis sive de jure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior*, n. 1, p. 818.

¹¹⁹ *De potestate civili*, n. 21, p. 191.

La solidaridad de todos los pueblos en una sola república mundial pesa mucho en Vitoria al precisar los cauces jurídicos del *jus belli*. El primer requisito que juzga imprescindible es que haya siempre *justa causa*. Pero he aquí la limitación que señala a este título ante la situación natural del orbe o religioso de la Cristiandad: "Siendo una república, razona Vitoria, parte de todo el orbe y una provincia cristiana parte de toda la república, si la guerra fuese útil a una provincia y a una república con daño del orbe o de la Cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta"¹²⁰. Pocas veces el nacionalismo desorbitado, que va a la guerra, pensando tan sólo en la propia grandeza, ha recibido una repulsa mayor. Y esto lo afirma Vitoria en los mismos días en que surge el nacionalismo que sumió a Europa en días de tanto luto. Todavía es muy para tener en cuenta la lección de Vitoria, en la que afirma que la guerra es inmoral, aunque se haga con justa causa y con garantía de lograr lo que justamente se pretende, si ha de sufrir un mayor detrimento la comunidad de pueblos, el "TOTUS ORBIS".

Respecto del derecho de intervención, tan discutido en teoría y tan difícil de llevarlo a la práctica con rectitud, Vitoria lo estudia en el plano de los principios morales. Estos exigen la defensa de los inocentes. Muy de notar es que en esta defensa Vitoria ve la del todo el orbe, al que se le haría injuria sin tal defensa. Tomadas las debidas precauciones Vitoria declara que el estado que asume la defensa del inocente actúa como delegado de todo el orbe¹²¹.

Cuestionan los comentadores la peculiar aportación de Suárez a la concepción de Vitoria sobre la comunidad de pueblos y naciones. La respuesta pudiera hallarse en el muy conocido y comentado texto del mismo en el que se vincula a Vitoria, sin nombrarlo, al mismo tiempo que lo quiere precisar y superar. En este célebre pasaje hace notar que el género humano, aunque dividido en pueblos y reinos, conserva una cierta unidad *-aliquam unitatem-* de tipo político y moral, por cuanto el precepto natural del amor y de la misericordia se extiende a todos, incluidos los extraños. De aquí que toda república y reino, aunque en sí es comunidad perfecta, viene a ser de alguna manera *-aliquo modo-* miembro de todo el género humano¹²².

Un cotejo con la doctrina de Vitoria, que hemos expuesto, traduce un común acuerdo. Pero el inciso "aliquo modo" con el que se califica la pertenencia de cada pueblo y reino a la unidad que forma todo el género humano pone mengua a la fuerza que tenía en Vitoria el *totus orbis*, en el que todos los pueblos vienen a formar una gran república. Vitoria estaba porque la amistad de todos los pueblos es un derecho natural. Suárez hace de la unión de pueblos una mera secuencia del precepto general del amor y de la misericordia. Se advierte además en Suárez que éste da una mayor autonomía a las naciones. El nacionalismo moderno se halla ya muy presente en él. Su genialidad consistió en darle un

¹²⁰ O. cit., n. 13, p. 168.

¹²¹ De Indis sive de jure belli... n. 1, p. 818.

¹²² F. Suárez, *Tractatus de legibus*, lib. II, cao. XIX, n. 9.

cauce. Esto lo hace en la segunda parte del texto que estamos comentando. Por su alto valor histórico lo transcribimos en la lengua en que fue escrito:

"Numquen enim illae communitates adeo sunt sibi *sufficientes* singillatim, quin indigeant aliquo mutuo iuvamine, et societate, et communicatione, interdum ad melius esse majoremque utilitatem, interdum vero etiam ob moralem necessitatem et indigentiam, ut ex ipso usu constat"¹²³

El vocablo *sufficientes*, aquí usado por Suárez, tiene larga trayectoria histórica. Viene ya de Aristóteles. Este hace de este concepto una de las claves de su ciencia política. Para él acuñó esta dicción: "*autárcheia*", que podemos traducir por autarquía o suficiencia. En ella ve la radical motivación de la convivencia humana *-oikía-*. Como ésta tampoco lo es, con otras familias forma la aldea o poblado *-kóme-*. Como éste, a su vez, es incapaz de proporcionar lo necesario para la plenitud del desarrollo, se construye la ciudad *-polis-*. Esta cree Aristóteles que tiene plena suficiencia *-autárqheia-* para que en ella pueda el hombre realizarse plenamente como hombre. Aristóteles se cierra en la *polis*¹²⁴. Tan sólo se abre a una intercomunicación de las ciudades griegas. Pero es totalmente hostil, en su nacionalismo particularista, a toda relación con otros pueblos. Suárez adapta plenamente el concepto de *autárcheia*, propuesto por Aristóteles. Pero rompe, partiendo de dicho concepto, con el nacionalismo particularista de aquel. Suárez piensa contra Aristóteles que la *polis* -ciudad-estado-, por su radical insuficiencia tiene que estar abierta a otros pueblos y reinos. Y conjuntamente todos ellos deben vincularse en una sociedad y comunión, unas veces para lograr una mayor utilidad; otras, por exigirlo una moral exigencia y menesterosidad. Justamente se ha visto en estas palabras de Suárez un anticipo programático de la Sociedad de Naciones, tan deseada y buscada en nuestro siglo. Con este su anticipo Suárez precisa y programa -éste es su mérito particular- la *communitas orbis* en la que ya pensó Vitoria.

En el palacio de la Sociedad de Naciones, en Ginebra, puede verse una réplica de la Universidad de Salamanca. En la explicación oída en aquel lugar se justificaba la presencia de esta imagen, porque la Universidad de Salamanca había iniciado las grandes ideas sobre la comunidad de pueblos y naciones. En este apartado hemos querido exponer estas ideas, que por fortuna se hallan muy vigentes en nuestros días. Nos complace, por lo mismo, concluir nuestra exposición sobre lo *vivo* del pensamiento hispánico ante los problemas de América, recordando el preanuncio que este pensamiento hizo de una sociedad verdaderamente humana. Que los esfuerzos en esta línea, realizados en el siglo XX, logren tener la eficacia moral y política que todos deseamos. En línea con los clásicos españoles del derecho internacional XVI.

¹²³ O. y l. cit.

¹²⁴ Aristóteles, *Política* (En toda la obra se hace sentir este tema, especialmente en el lib. I).

IV. *La esclavitud bajo el derecho de guerra del "jus gentium"*

La actitud ante la esclavitud de los negros es el primer aspecto negativo que anotamos en el pensamiento hispánico ante los problemas de América. Hoy ya es mentalidad muerta. Pero tuvo gran influencia en la justificación moral de una de las peores lacras que ha sufrido la humanidad: la esclavitud de los negros. Se recurre comúnmente para dar razón histórica de la misma al afán de lucro. Y nadie negará un influjo máximo a este afán tan egoísta. Mas para interpretar debidamente este suceso histórico es menester ascender al campo de las ideas. Más que nunca es necesario tener muy presente nuestra distinción inicial entre los hechos y las doctrinas. Toca a los historiadores profesionales precisar el hecho inmenso del traslado de millones de seres humanos desde el Africa Negra al nuevo Mundo. Aquí nos limitamos a exponer la ideología que aceptó el hecho histórico de la esclavitud de los negros. Ya es muy de advertir inicialmente la actitud distinta de la conciencia moral hispana ante el hecho de la esclavitud del negro y el mal trato que se le daba. El hecho de la esclavitud pareció autorizado por motivaciones históricas. Contra el mal trato a los negros la conciencia cristiana siempre se sublevó. Y en San Pedro Claver tuvo al apóstol incansable que pasó su vida con los negros y a su servicio en el puerto negrero de Cartagena de Indias.

¿A qué se debió entonces la aceptación de esta esclavitud si en el mensaje evangélico se declara a todos iguales ante Dios? Debemos subrayar aún más esta igualdad por cuanto los pensadores cristianos no sólo han proclamado la igualdad evangélica sino también la igualdad natural. Santo Tomé anuncia esta igualdad en fórmula muy conocida: "*Omnes homines natura sunt pares*"¹²⁵. Siendo esto así, ¿cómo pudo la mente cristiana hallar justificación histórica de la esclavitud si la igualdad humana es lo más conforme con la naturaleza y con el Evangelio?

Diversos motivos alegaron los doctores cristianos para hacer aceptable a su conciencia cristiana la esclavitud. Ahora señalamos tan sólo el que tuvo máximo influjo en la esclavitud negra: el fundado en el derecho de guerra, según el cual el "*jus gentium*" atribuía al vencedor, aunque sólo en la hipótesis de guerra justa, el derecho a deshacerse de sus enemigos con la muerte o de conservarlos -*servari, servus*- trocándolos en esclavos. Todavía Hugo Grocio, ya en el siglo XVII, da el historial de este supuesto derecho, que consideraba legítimo¹²⁶. Un siglo antes también Francisco de Vitoria, aquí en Salamanca, conceptuaba este derecho como legítimo. Y se aplicó a la esclavitud de los negros. Estamos en el corazón de este gravísimo problema moral.

Un pasaje de B. de Las Casas, en su *Historia de las Indias*, pone al rojo vivo dicho problema moral. Este es el pasaje aludido. Después de declarar ingenuamente que él mismo aconsejó enviar negros para sustituir a los indios en los trabajos más pesados, escribe: "Deste aviso que dio el clérigo (habla de sí

¹²⁵ *Summa Theologica*, II-II, 104, 5c.

¹²⁶ Hugo Grocio, *De jure belli et pacis* (ed. anastatica), Lugduni Batavorum. E.J. Brill, 1939, lib. III, cap. VI, VII, XIV.

mismo) no poco después se halló *arrepiso* (arcaísmo por *arrepentido*), juzgándose culpado por inadvertente, porque como después vio y averiguó, según pareceré, ser tan injusto el captiverio de los negros como el de los indios, no fue discreto remedio el que aconsejó que se trajesen negros para que se libertasen los indios... Como los portugueses de mucho atrás han tenido cargo de robar a Guinea, y hacer esclavos a los negros, harto injustamente, viendo que nosotros mostrábamos tanta necesidad y que se los comprábamos bien, diéronse y danse cada día priesa a robar y captivar de ellos, por cuantas vías malas e inicuas captivallos pueden"¹²⁷.

Un análisis reflexivo sobre este pasaje hace ver en Las Casas un cambio en la apreciación del hecho histórico que motivó la esclavitud de los negros y una convicción constante en su persuasión de que la guerra justa puede dar un derecho al vencedor sobre el vencido por el que puede declarar a éste esclavo suyo. Los escritos de Las Casas obligan a decir al historiador de las ideas que éste mantuvo este convencimiento a lo largo de su vida. Fue, con todo, inflexible en declarar que todas las guerras de los españoles con los indios fueron injustas. Y como injustas, no pudieron dar apoyo alguno para que los indios pudieran ser declarados esclavos.

Su cambio consistió en que, inicialmente, juzgó que los portugueses adquirirían legítimamente los esclavos en Africa. Esta opinión es la que radicalmente cambia Las Casas contra lo que seguían pensando grandes doctores de las universidades de España y Portugal, quienes se atenían a la actuación moral de los monarcas portugueses. La sensibilidad moral de Las Casas percibió que el turbio comercio de negros se hacía, según él mismo escribe, por vías malas e inicuas. Por este motivo, llegó un momento en que equiparó a los negros con los indios. Unos y otros eran ilegítimamente declarados esclavos por el derecho de guerra.

¿Cuál fue la actitud de F. de Vitoria ante tan grave problema moral? Su autoridad doctrinal obligó a detenerse en él. Lo hacemos desde su segunda relección *De Indis*, en que expone detenidamente el *De jure belli*¹²⁸.

Es de admirar el rigor y precisión de Vitoria en esta su relección. Es ella el punto de arranque del estudio del derecho de guerra hasta nuestros días. En cuatro luminosos capítulos lo expone. En el primero defiende la licitud de la guerra para el cristiano contra la tesis luterana que veía en la invasión de los turcos un castigo de Dios al que los cristianos no debían exponerse. Todavía seguimos pensando con Vitoria cuantos juzgamos que la guerra defensiva no sólo es legítima, sino hasta obligatoria contra un falso pacifismo a ultranza. En el segundo determina que sólo el Príncipe, delegado del pueblo, puede declarar la guerra. En este capítulo, más que el tema fundamental, que a Vitoria preocupa, nos interesa el tema que toca de soslayo, cuando afirma que el Príncipe recibe su poder del pueblo. Quiere ello decir que el llamado "populismo español" halla

¹²⁷ *Historia de las Indias, o. cit...* lib. III, cap. 129, t. 3, p. 179.

¹²⁸ *De Indis... relectio Posterior, o. cit.,* p. 814-858.

aquí en Vitoria una formulación que vino a hacerse clásica entre nuestros juristas de derecho público y que llegó a tener gran influjo en las ideas americanas de independencia. En el tercer capítulo se declara que la única causa justificante de la guerra es la injuria recibida, y no cualquiera, sino tan grave que exija ser reparada por el remedio extremo que es la guerra, la cual, últimamente, no es más que un camino para la paz.

Hasta aquí la doctrina de Vitoria sobre el *jus belli* merece toda acquiescencia. Pero es el cap. IV el que motiva nuestra desazón al preguntarse por lo que está permitido hacer por motivo de guerra. En esta ocasión Vitoria queda preso en las mallas del derecho romano, que era refrendado por el *jus gentium*. Al margen de detalles este derecho partía del supuesto de que el vencedor había hecho guerra justa y que, por lo mismo, podía y debía considerar culpables a los enemigos. Tenía la obligación de declararse juez y dictaminar el castigo a los supuestos culpables. Por haber sido causa de que muriesen muchos en la guerra, se les acusaba de homicidio el cual podía ser castigado con la pena de muerte. Este *jus belli*, tan lejano de nuestra mentalidad que ve en el soldado a un ejemplar ciudadano, defendiendo a su patria, suscita repulsa cuando Vitoria se pregunta: "¿Se puede en guerra justa matar a todos los culpables?". Ulteriormente también inquiere: "¿Los prisioneros de guerra pueden ser declarados esclavos?". Para penetrar en el espíritu de este *jus belli* oigamos lo que responde a esta última pregunta: "En otro tiempo parecía ser esto derecho de gentes. En efecto, en tiempo de los romanos se observaba la norma de que los prisioneros de guerra quedaban esclavos". Opina que esto no se puede aplica a la guerra entre cristianos. Pero añade a continuación: "Si se trata de otros -paganos y musulmanes- los prisioneros de guerra son esclavos, si la guerra con ellos es justa; porque, si no es justa, nunca se puede hacer esclavos a los prisioneros"¹²⁹. Ante tal doctrina de Vitoria justamente escribe J. Höffner, tan entusiasta del sentido moral de éste: "Pesa un sombrío rigor sobre la ética escolástica de la guerra, no obstante su seriedad ética"¹³⁰.

Lo peor del caso fue que esta doctrina de Vitoria, compartida por los otros doctores de la escuela tuvo atroz repercusión durante varios siglos en la injusta trata de negros. En esta ocasión la conciencia cristiana, tan alerta en lo referente a los indios, quedó adormecida por el admitido *jus belli*, que daba atribuciones para declarar esclavo a todo prisionero de guerra. Esta doctrina del *jus belli* da razón de por qué los moralistas españoles denunciaban como inhumano el tratamiento que recibían los esclavos negros en la travesía marítima de Africa a América. Pero tardaron en demasía en declararse contra la esclavitud de los negros en sí misma. Pero más que el historial tardío de esta reacción el historiador de las ideas puede constatar que, como dice el gran hispanista Alain Guy, veinte años antes que Vitoria pronunciara sus *Relecciones*, otro gran pensador español había levantado su voz contra la guerra. Este español que vivía

¹²⁹ O. cit., n. 45-47, p.- 847-849.

¹³⁰ J. Hoffner, O. cit., p. 455.

fuera de España era J.L. Vives. De él afirma el gran hispanista haber cultivado "*un pacifismo integral*"¹³¹. Es indudable que, al margen de detalles en el contraste de Vives y Vitoria, el pensador laico, pero muy cristiano, impugnó el romano *jus belli*, muy vigente en su tiempo. En esta ocasión, sin embargo, no razona según un riguroso pensar ético-político, sino que se limita tan sólo a exponer lo que le dicta su conciencia cristiana. He aquí su gran sentencia, que debió haber tenido resonancia histórica. La escribe en su comentario a la *Ciudad de Dios* de San Agustín: "*Alienam facit hanc pugnandi rationem a Christiana pietate id est, inhumanitatem saevíssimem a mansuetissime humanitate*"

Dos motivos alega Vives contra el vigente *jus belli*, o como él dice, "*contra hanc pugnandi rationem*": el ser ajeno a la piedad cristiana y el que su inhumanidad cruelísima diste mucho de la humana mansedumbre. Lástima que haya sido tan parco en ampliar estas hondas razones, tan válidas entonces como hoy. Advertimos, con todo, en estas dos líneas un espíritu muy distinto al de la escuela de Salamanca en esta gravísima cuestión. A la escuela se le siente demasiado bajo el influjo de las investigaciones impregnadas en un derecho que tenía más de romano que de cristiano. Uno de los momentos peores de este derecho, que más contristan, es lo referente a la aceptación del *jus belli* respecto de los prisioneros de guerra. Son muchas las injusticias que ha amparado. La peor de todas, la esclavitud de los negros. Si su explotación por los negreros suscitó siempre protestas a la conciencia cristiana, ésta vió demasiado tarde que el tradicional *jus belli* no podía en modo alguno cubrir con el derecho la deplorable práctica de la esclavitud.

V. *Valoración no recta de las religiones aborígenes*

Una carta pastoral del obispo misionero en Venezuela, Mariano Gutiérrez, introduce de lleno en este tema, primariamente religioso, pero con enormes repercusiones culturales. La titula: *Semillas del Verbo en la cultura pemón*. En la misma hace ver cuán honda es la religiosidad del pueblo pemón, rastreando la verdad humana y religiosa que la inspiración divina del Verbo ha depositado en dicho pueblo, aunque sólo sea en semilla. Anótese que los aborígenes pemones son una de las tribus más primitivas de Venezuela, y aún de toda América. Pues bien; este obispo misionero ha percibido en los indios pemones *semillas del Verbo* en sus múltiples prácticas religiosas. Cortos en cultura humana, están dotados de una experiencia sacral que invade toda su existencia. Esta vía de comprensión religiosa ha sido señalada por el Vaticano II, al pedir a los misioneros que descubren en todos los pueblos el contenido valioso de sus peculiares vivencias religiosas¹³². Fue una desdicha histórica que en los días del descubrimiento la multitud de misioneros que España envió a América no tuviera

¹³¹ J.L. Vives, *Commentaria in libros De Civitate Dei. Opera Omnia D. Aurelii Augustini*. Basileae 1555, t. V, col. 73.

¹³² *Vaticano II, Ad Gentes*. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia. R.A.C. Madrid 1965, p. 565-629.

esta idea comprensiva respecto de las religiones aborígenes. Hoy los indigenistas reprochan a aquellos misioneros la destrucción de valiosos elementos culturales indígenas. Anotemos que esto sólo es historia respecto de la idolatría. Su estima y amor a lo indígena lo demostraron en el conocimiento de las lenguas y en la conservación de aquella cultura que hoy les conocemos gracias a sus obras. Bernardino de Sahagún es tenido hoy por uno de los fundadores de la *Etnología*, saber de tanto agrado para los indigenistas. Sin embargo, hay que reconocer en la queja de estos un fundamento histórico por lo que toca al campo de la religión. Nadie negará inteligencia y celo al misionero José de Acosta, ya fin del siglo XVI. Sus obras, ante todo *Historia natural y moral de las Indias*, son un testimonio de su cordial convivencia, con lo indígena. Y sin embargo, en otra obra, *De procuranda indorum salute*, capital para conocer y valorar los métodos misioneros de la época, tiene un capítulo con este epígrafe: *De la destrucción de los ídolos y templos*¹³³. Nos hallamos lejos de las consignas del Vaticano II. La ideología misionera de entonces veía en la *idolatría* el gran obstáculo a la evangelización. Se razonaba desde una teología académica, no desde los derechos de la conciencia subjetiva. La teología académica veía en la idolatría el máximo alejamiento de Dios. Ya el libro bíblico de la Sabiduría ponía en ridículo la pretensión de trocar un mero artefacto humano en un poder divino. Desde esta teología actuaron los misioneros de América. Esta actitud, radicalmente negativa ante todo siglo idolátrico, tuvo un influjo muy negativo en la obra de España en América. Sin duda, entre los grandes misioneros del Nuevo Mundo hay que contar a los llamados "doce apóstoles de Méjico". Pues bien; he aquí como en *Revista Eclesiástica Brasileira*, junio 1992, se comenta el coloquio que un día del año 1524 tuvieron estos con los jefes indígenas sobre tema religioso: "O famoso Colóquio dos 12 apóstolos franciscanos com os sábios aztecas foi um imenso desencontro e fracasso. A rigidez romano-católica presente nelos impedia vislumbrar qualquer na religião dos astecas. O efeito foi a satanização das religioes deles e a imposição do cristianismo num imenso processo de substituição e de inculcação"¹³⁴.

Tan duro juicio sobre aquellos franciscanos sólo puede formularse si se prospecta aquella época de un modo anti-histórico. Es decir, desde nuestras propias convicciones. No desde las que tenían y tenían que tener aquellos misioneros. Podemos lamentar por qué no fueron más clarividentes en este tema como lo fueron en otros. Pero este lamento tiene que revertir sobre los centros universitarios que daban mentalidad a la época. Los misioneros llevaban esta mentalidad al terreno práctico. La ulterior pregunta de por qué los doctores de Salamanca y de otras universidades hispanas no vieron mejor en este problema religioso, no hay otra respuesta que admirarles en su esfuerzo por la conquista de la verdad, aunque no siempre llegaran a ella, como en este caso. Permíteseme

¹³³ J. de Acosta, *De procuranda... O. cit.*, p. 469.

¹³⁴ Leonardo Boff, *O conflito dos modelos de evangelizacao para a américa Latina e seus desafios hojæ*, en: *Revista Eclesiástica Brasileira* 52 (1992) 349.

decir que es lo que estamos repitiendo en esta misma universidad de Salamanca los profesores que nos reunimos en esta convivencia intelectual.

VI. *La colonización hispana sin plan fijo y coherente*

El citado misionero y misionólogo, José de Acosta, pone en claro el difícil problema de la colonización americana, al pedir hombres doctos para la misma. Alega este motivo: "En este Nuevo Mundo por necesidad los negocios son nuevos, nuevas las costumbres, las leyes y los contratos, todo el modo de vida, en una palabra, es muy diferente; en toda la administración militar, mercantil y náutica, ocurren nuevas y grandes dificultades"¹³⁵. Nuestro lenguaje casero habla de que todos tienen que pagar la *novatada*. No fue una excepción la gran *novatada* de América, que por su inmensidad exigió más paga de los unos y de los otros. En nuestros días lo ha advertido el docto hispanista H. Höffner, quien hace notar cómo en los múltiples tanteos llevados a cabo para realizar la deseada colonización puede entretenerse que "la conciencia cristiana era una gran potencia en la España del siglo XVI"¹³⁶. Queda reflejada esta conciencia moral en las *Leyes de Indias*, cuya elevación moral es comúnmente reconocida. Pero aún estas mismas leyes, tardíamente compiladas en 1682, dejan entretener los múltiples tanteos y reajustes de que fueron objeto, especialmente en el primer siglo, el de la máxima inexperiencia. Entre tantos baste recordar este reajuste histórico. El año de 1542 fue de gran triunfo para Las Casas, por haber logrado la promulgación de las *Leyes Nuevas* contra las *encomiendas*. Tres años más tarde, estando Carlos V en Malinas, las suspende parcialmente en estos términos: "Que sin embargo de lo resuelto por las nuevas leyes, se encomiendan indios a beneméritos" (Señala a continuación los nuevos requisitos sobre el modo de darse las *encomiendas*)¹³⁷.

Estos tanteos y reajustes tienen lugar en los dos campos de la colonización: el religioso y el político. Para advertir las vacilaciones en el campo religioso basta cotejar dos obras significativas: la de Las Casas, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* y la de J. de Acosta, *De procuranda indorum salute*¹³⁸. Al gran corazón de Las Casas le parecía, no sólo suficiente, sino sumamente eficaz, la predicación pacífica del Evangelio. Pero J. de Acosta, con la experiencia de un siglo nacional, distingue tres modos de predicación misionera. En primer lugar, la de los apóstoles, posibilitada por el *ordo romanus* del imperio. De este orden se aprovechó San Pablo hasta pedir defensa al Centurión romano para no caer en manos de sus enemigos. Esta defensa tenía también el misionero en las tierras sometidas al régimen español. Contra lo que

¹³⁵ J. de Acosta, *De procuranda... O. cit.*, p. 371.

¹³⁶ J. Höffner, *O. cit.*, p. 251.

¹³⁷ *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*. Lib. VI, Título VIII, Ley III. (Edic. del Consejo de la Hispanidad). Madrid 1943, p. 250.

¹³⁸ El informe bibliográfico de ambas obras se da en las notas 11 y 12.

se ha escrito J. de Acosta no pedía que fueran juntos el soldado y el misionero, sino tan sólo que el soldado garantizara la seguridad de la misión.

El tercer modo de misionar consistía en internarse entre los aborígenes indios, exponiéndose el misionero a toda clase de peligros. Sobre él escribe J. de Acosta: "Los superiores de nuestra Compañía han ordenado sabiamente que, bajo especie de perfección evangélica, no se han de confiar temerariamente los predicadores del Evangelio al arbitrio de los bárbaros". En nota de la edición que citamos se da este informe sobre lo que San Francisco de Borja, general de orden, mandaba a los misioneros del Perú en 1567: "No se pongan fácilmente en peligro notable de la vida entre gente no conquistada, porque, aunque sea provechoso para ellos el morir en esta demanda del divino servicio, no será útil para el bien común, por la mucha falta que hay de obreros para aquella viña"¹³⁹.

A estas indecisiones iniciales siguió otra sobre el bautizo de los nativos. Los franciscanos, amplios y generosos, bautizaban a millares, a millones. Pensaban que a los nativos bautizados era más fácil hacerlos buenos cristianos. Otros misioneros, por el contrario, exigían una larga preparación. También Las Casas se inclinaba a este segundo método.

En el campo político y civil es muy conocida la enemiga de Las Casas a las *encomiendas*. Pretendía que los indios quedaran sometidos directamente al Rey de España. A estas dos tendencias se agregó posteriormente una tercera: las *reducciones*. Pero inicialmente pugnaban entre sí la encomienda y la dependencia de la corona. Hoy, escarmentados con tantos abusos de la organización estatal, no vemos claro que Las Casas tuviera toda la razón. Tal vez hubiera logrado más, inculcando a los encomenderos que cumplieran con las leyes. Pero todo se fue en apasionados alborotos. Mientras tanto los problemas de la organización colonial no hallaban los debidos cauces.

T. Urdanoz, tan entusiasta de Vitoria, reconoce que J. Höffner está en lo justo al indicar que el maestro de Salamanca descuidó dar normas sobre la organización colonial. Se consuela escribiendo: "Las Casas y su grupo doctrinal del partido misionero suplieron con creces esta laguna, y en sus famosas disputas con los colonizadores perfilaron con toda claridad las normas eternas del justo gobierno colonial"¹⁴⁰. La historia en verdad no avala perspectiva tan optimista. No hubo ciertamente en la colonización hispana un plan fijo y coherente. Ello motivó una carencia de eficacia en la obra colonizadora, que ha tenido repercusión hasta nuestros días.

Prometimos hacer un análisis de lo vivo y de lo muerto en el pensamiento hispano ante los problemas de América. El lector tiene en estas páginas la perspectiva que ofrecí a mis colegas profesores en nuestra convivencia intelectual salmantina.

¹³⁹ J. de Acosta, *De procuranda... O. cit.*, p. 172.

¹⁴⁰ T. Urdanoz, *Obras de Vitoria... O. cit.*, p. 495.

V. FRANCISCO DE VITORIA Y BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: CONFRONTACIÓN IDEOLÓGICA

Angel Losada, en la introducción en que presenta *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra fray Bartolomé de las Casas y de fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, sintetiza la pugna que mantuvieron entre sí estos dos gigantes del espíritu, diciendo de ella que fue una «escalada ideológica hacia la conquista de los derechos del hombre, característica del humanismo español del siglo XVI»¹⁴¹. Es mi deseo en este estudio mostrar esta feliz escalada ideológica no precisamente en quienes lucharon entre sí sino, más bien, en quienes se sintieron muy cercanos por hábito religioso y por tradición de escuela. Nos referimos a Francisco de Vitoria y a Fray Bartolomé de Las Casas. La relación personal entre ambos pide ser clarificada por estudios ulteriores. Por lo que toca a su modo de pensar ante los múltiples problemas americanos, parece que no hubo tensiones entre los dos. Pero tampoco total coincidencia. Esta en verdad no es exigida porque reiteradamente Las Casas se remita a Vitoria, al que llama «doctísimo varón»¹⁴².

En el ambiente académico se venía aceptando el juicio formulado por T. Urdánoz, al recordar las famosas juntas de Valladolid en 1550-155: «Fue *el triunfo definitivo* de los principios de Vitoria y del sistema humanitario de Las Casas, que los aplicaba a la práctica»¹⁴³. Según este veredicto Vitoria piensa y Las Casas ejecuta. Ahora bien; desde el desarrollo interno de las ideas, nos preguntamos: ¿halla este veredicto respaldo y confirmación en la lectura serena de las obras de uno y otro? Es esta confrontación de ambos la que aquí desearíamos exponer, ateniéndonos a la lectura de sus obras.

Ya el citado A. Losada juzga dato muy interesante el apoyo indirecto que Vitoria dio a Ginés de Sepúlveda a través de su hermano Diego, pese a que este dato sea silenciado por los historiadores. En efecto; Diego de Vitoria lee el *Democrates Alter* de Ginés de Sepúlveda y no sólo lo recomienda sino que lo admira. No lo hubiera hecho, arguye Sepúlveda a su favor, de no haberlo consultado con su hermano, varón doctísimo, de espíritu noble y liberal¹⁴⁴. De aquí argüimos que la historia tendrá que precisar mejor estas relaciones personales. Pero, por lo que ya se sabe, parece claro que la coincidencia que T. Urdánoz establece entre Vitoria y Las Casas no puede urgirse.

¹⁴¹ *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas, contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Trad. castellana de los textos originales latinos, introducción, notas e índices por Ange Losada, Madrid, Editorial Nacional, 1975, p. 11.

¹⁴² *Apología...*, op. cit. 375.

¹⁴³ *Obras de Francisco de Vitoria*. Edición crítica del texto latino, versión española, Introducción general..., por Teófilo Urdánoz, Madrid, B.A.C. 1960, p. 59. (Aunque tengamos en cuenta las ediciones parciales posteriores que se han hecho de las *relecciones* de Vitoria, citaremos siempre por ésta de T. Urdánoz, por estar más a mano y más completa. Tiene además suficiente garantía crítica).

¹⁴⁴ *Apología...*, op. cit., p. 79.

Este mismo sentido crítico se mantiene en los diversos estudios que *La Vie Spirituelle, Le Supplément*, dedicó el año de 1987 a Las Casas y Vitoria. Podría resumirse la actitud de estos estudios en este sólo epígrafe: *Las Casas admirateur critique de Las Casas*¹⁴⁵.

Mucho más de notar es que el mismo Las Casas nos da una base segura para nuestro estudio comparativo, al formular este juicio sobre la reelección de Vitoria, *De Indis recenter Inventis relectio prior*. «Quien lea las dos partes de la primera reelección, fácilmente se dará cuenta de que aquel doctísimo varón:

- *en la primera parte* propuso siete títulos y católicamente refutó los tales títulos por los cuales la guerra contra los indios puede parecer justa; y

- *en la segunda parte* adujo ocho títulos por los cuales, o por algunos de los cuales supone, en la mayor parte, ciertas cosas falsísimas para que esta guerra pueda ser considerada justa, cosas que... le fueran dichas a él»¹⁴⁶. Las Casas centra este su juicio en torno a Vitoria sobre la grave cuestión de si podría darse en algún caso motivo de guerra justa contra los indios. Pero al margen de cuestión tan importante, Las Casas enuncia aquí un juicio global sobre los títulos ilegítimos y legítimos propuestos por Vitoria ante la obra de España en América. Este juicio global nos interesa sobremanera recoger. Por él vemos que Las Casas está en gran parte de acuerdo con Vitoria. Pero lamenta que haya dado oídos a los enemigos de los indios hasta llegar a aceptar contra éstos algún título de guerra justa. Ante este programa comparativo que nos brinda el mismo Las Casas surge incitante el deseo de clarificar la conformidad y disconformidad entre el teólogo de cátedra y el hombre apostólico de acción. Es lo que intentamos exponer aquí, limitándonos exclusivamente a la confrontación de su pensamiento. Tomamos como fuente primaria y fundamental los escritos de ambos. En la historia de las ideas a los escritos ante todo tenemos que acudir.

I. Distinta metodología de Vitoria y Las Casas

Se ha discutido mucho en filosofía sobre el mutuo influjo del método y del sistema. Quién condiciona a quién en sentido primario. No es cierto la ocasión oportuna para resolver ahora este problema de primacía. Pero es muy sugerente y orientador advertir una profunda divergencia entre Vitoria y Las Casas en lo que toca a su respectivo método.

Ya si calamos en las raíces antropológicas del mismo, advertimos en Vitoria un espíritu reposado y maduro. Rezuma esa tranquilidad del que se siente dueño de sí y tiene conciencia a qué se halla obligado. Vitoria no es el rígido catedrático que razona en su castillo del marfil y... «húndase el mundo», sino el catedrático que desde su docencia quiere clarificar las magnas cuestiones de su momento histórico. Con tino y lucidez. Y sin aceptar presiones extrañas. Fue, sin embargo, muy ajeno a todo desafío y petulancia doctoral. Se le ha llamado el

¹⁴⁵ *La vie Spirituelle. Le Supplément*, n° 160, mars 1987.

¹⁴⁶ *Apología...*, op. cit., pp. 375-376.

Sócrates español. Y en verdad lo fue. No sólo por la escuela de pensadores que le declararon su «maestro», sino también por el *método socrático* de que hizo uso en la búsqueda de la verdad y en la enseñanza de la misma.

Encanta la diáfana precisión del maestro griego Sócrates, al discutir en qué consiste esencialmente la *sabiduría*, tan estimada en su ambiente. El diálogo, *Cármides*, se leerá siempre como una praxis iluminada de la mejor metodología. Pues bien; una metodología semejante hallamos en Vitoria. Recordemos como caso modélico la distinción clara y precisa que establece entre las distintas formas del derecho: *jus naturale*, *jus gentium*, *jus divinum*, *jus positivum*. Aquí damos por conocida esta distinción de Vitoria, por haberse hecho clásica en la historia del derecho. Pero parece oportuno, para tomar conciencia de su peculiar modo, ver cómo aplica esta distinción de los derechos a una cuestión singular, pero muy importante en su época: *Si el Emperador es dueño del orbe*.

A dicha cuestión responde en estos términos de los que extractamos el enlace: «*El emperador no es señor de todo el orbe*. Se prueba. Porque el dominio no puede provenir sino del derecho divino, del derecho natural o del humano positivo. Mas por ninguno de estos derechos hay un señor del orbe; luego... Se prueba la menor, primero, respecto del derecho natural... Además, de esto mismo se desprende que nadie era por derecho divino señor de todo el orbe... En lo que toca al derecho humano, consta que por derecho humano positivo el emperador no es señor del orbe»¹⁴⁷. Este extracto, que da tan sólo los puntos de apoyo del razonamiento de Vitoria, muestra que pocas veces la sencillez y claridad del método escolástico se habrá elevado a mayor altura que en este pasaje en que Vitoria, con su nítida distinción de los diversos derechos, prueba la inconsistencia de la tesis que sostenía ser el emperador dueño de todo el mundo, como delegado temporal de Dios. Defendida esta tesis en la edad media en defensa del *Sacro Romano Imperio*, tenía aún partidarios en tiempos de Vitoria. Su presencia un tanto vaga en algunas oraciones litúrgicas ha llegado hasta el siglo XX. Hoy, por fortuna, la liturgia imperial ha sido radicalmente suprimida. En la vía de esta supresión se halla Vitoria con su método claro y preciso.

Muy distinta ha sido la metodología de Las Casas. Su carácter ya le distanciaba de Vitoria. La serena reflexión de éste era muy otra que la etología alborotada e impulsiva de Las Casas. Siempre en el linde de la exageración. Pocas veces tan desorbitado como cuando al fin de sus días de avanzada ancianidad, escribe su trabajo sobre las *Doce Dudas*: «Desde 1550 hasta 1564 no ha habido ni hay ahora ningún hombre en todas las Indias que haya tenido y obre de buena fe»¹⁴⁸. Oponemos a tan enorme afirmación este juicio de Carlos Pereyra, el gran historiador mejicano, sobre Vasco de Quiroga, que muere obispo de sus indios de Michoacán en 1565, cuando les hacía, a los 95 años, la última

¹⁴⁷ *Obras...* «Relección primera De Indis», op. cit., pp. 669-671.

¹⁴⁸ Bartolomé de Las Casas «Tratado de las doce dudas», en *Opúsculos, cartas y memoriales*, edic. de J. Pérez de Tudela, Madrid, B.A.E., nº 110, 1958, p. 498. Recoge el texto L. Pereña en *Estudio preliminar a Bartolomé Las Casas. De regla potestate* (CHP), Madrid, 1969, p. CX.

visita canónica, hablando con ellos en seis lenguas distintas: «La obra de Quiroga señala una de las cúspides luminosas de la historia humana»¹⁴⁹. Sólo su impulsividad puede disculpar moralmente a Las Casas en este y otros muchos casos semejantes.

Si de su nota temperamental pasamos al método de sus escritos, estos recuerdan a cada momento la célebre frase de Hegel, que en esta ocasión, al menos, la tenemos por válida: «Con sentimientos se hace muy mala filosofía». Esto se advierte en el razonar de Las Casas. Nunca se detiene en la incumbencia previa a toda motivación: la de distinguir y precisar los conceptos que maneja. Vienen estos a su pluma, más por asociación de sus estados emocionales que por exigencia del proceso racionativo. Su carga sentimental motiva el que enristre uno en pos de otros los diversos derechos: *jus naturale*, *jus gentium*, etc..., sin pararse a determinar el campo preciso de unos y otros. Veremos más tarde el embrollo que motivará esta falta de precisión en los conceptos jurídicos sobre todo el derecho indiano, propuesto por Las Casas. No hemos iniciado este cotejo entre Vitoria y Las Casas para poner en mala sombra a este último. Estimamos sobremanera su obra. Pero nos ha parecido necesario dar la silueta de su recia personalidad en este primer momento. Sólo desde ella tiene explicación su metodología en el pensar y en el obrar. Lo iremos viendo a lo largo de estas páginas.

II. Doble plano mental

Consciente o inconscientemente todo cristiano reflexivo piensa y vive en un doble plano mental, a los que llamamos culturalmente *naturaleza* y *gracia*. Se hace sentir este doble plano ya en el mismo momento en que el Cristianismo toma contacto con la cultura greco-romana. Pudiera señalarse como primer contacto de importancia, al margen de otros anteriores más secundarios, la estancia de San Pablo en la ciudad de Filipos, primicia de su evangelización en Europa. Formada esta ciudad por veteranos de las legiones imperiales, estos hicieron de la misma una pequeña Roma, ordenada según la rígida estructuración del *jus romanum*. Cultivaban, además, la filosofía estoica que bien pudiera definirse como un «*humanismo total*». *Cuando estos ciudadanos de Filipos, bien instruidos por San Pablo, toman conciencia de su dignidad de cristianos, parece venirles algún escrúpulo sobre los valores humanos que antes habían cultivado. A su inquietud responde el Apóstol, en carta que les escribe desde su prisión, declarándoles que nada que sea digno y bueno deben dejar a trasmano. Que continúen practicando sus egregias virtudes humanas (Fil. IV, 8). Esta actitud de San Pablo es un paradigma de lo que han debido ser siempre las relaciones de naturaleza y gracia.*

Sin embargo, la historia de las ideas hace constar que con el triunfo oficial del Cristianismo, éste va absorbiendo poco a poco la naturaleza en la gracia en

¹⁴⁹ Carlos Pereyra: *Breve Historia de América*, Madrid, M. Aguilar, 1930, p. 236.

los diversos campos de la cultura. Es lo que en las relaciones de Iglesia y Estado se ha llamado *agustinismo político*. Y en el campo general de la historia, transformación del *Cristianismo* en Cristiandad.

En las historias al uso es corriente ver este cambio de Cristianismo en Cristiandad desde la lucha de los poderes políticos vigentes a lo largo de la edad media. La historia de las ideas nos da una motivación mucho más profunda. Consiste ésta en que ni en la mentalidad bíblica y ni siquiera en la patristica se llegó a formular un concepto claro y preciso de *naturaleza*. Fue Santo Tomás quien asumió este concepto de la metafísica de Aristóteles y le da plena vigencia dentro del pensamiento cristiano con su sentido de suficiencia y autonomía.

Esta suficiencia y autonomía fue aplicada al campo del derecho. Una discusión medieval lo hace patente. Se preguntaban entonces los doctos si un príncipe cristiano, utilizando su alto poder, podía hacer bautizar a los niños de los infieles contra la voluntad de sus padres. Duns Escoto ateniéndose a la tendencia agustiniano-franciscana de subrayar la *gracia* frente a la *naturaleza*, optó por la afirmativa. Santo Tomás, por el contrario, vio en ello una violación del *derecho natural*, pues el niño es por naturaleza prolongación de sus padres, mientras no pueda valerse por sí mismo. Hemos dado esta breve perspectiva histórica sobre las relaciones de naturaleza y gracia porque estas relaciones se hallan en el centro del pensamiento jurídico de Vitoria y Las Casas. pero con matización muy distinta. Vitoria se injerta espiritualmente en el *naturalismo tomista* y deduce del mismo tales consecuencias en el campo del derecho que han venido a ser estas lógicas consecuencias el punto de partida del Derecho Internacional Moderno. Este *naturalismo* motiva, en primer término, que Vitoria tome plena conciencia de que el cristiano, antes que cristiano, es *hombre*. Y que como hombre tiene unos derechos y obligaciones irrenunciables. Tan irrenunciables que ni siquiera toda la gran fuerza mística del Evangelio puede lesionar en lo más mínimo estos derechos primarios del hombre. Dejó plasmada esta la actitud ante el doble plano *humano y cristiano* en este principio que la conciencia cristiana ha debido tener muy presente en toda coyuntura histórica: «*Lex evangelica nihil interdicat quod jure naturali licitum sit*»¹⁵⁰. Y de modo más absoluto, si cabe: «*Fides non tollit nec jus naturale nec jus divinum*»¹⁵¹.

Estas breves referencias muestran con qué claridad y facilidad Vitoria se mueve en ese *doble plano* que los cristianos de hoy vivimos a diario, al tratar amistosamente, no sólo a quienes comparten nuestros ideales evangélicos, sino también a aquellos que no condividen ni siquiera nuestra creencia en Dios. Es que, al fin de cuentas, siempre nos queda eso *humano* que el Evangelio no ha venido a quebrantar sino a refrendar según percibió muy bien Vitoria. Y ya recomendó San Pablo a los fieles de la primera iglesia cristiana en Europa, la de Filipos.

¹⁵⁰ Obras..., «Relección segunda De Indis», op. cit., p. 817.

¹⁵¹ Obras..., «Relección primera De Indis», op. cit., p. 656.

¿Comparte esta visión del *doble plano* Las Casas? Educado en la escuela tomista y sintiendo altamente de la sabiduría del maestro Vitoria, a quien reiteradamente pondera en sus escritos, estamos ciertos de que compartía la concepción victoriana del *doble plano*. También Las Casas escinde al hombre en *naturaleza y gracia*, para distinguir los derechos que le competen como hombre en el plano de la naturaleza y los que le son propios en el plano de la gracia. Lo que sucede es que Las Casas razona casi exclusivamente con la mira puesta en la salvación eterna de sus indios. Su obsesión casi única consistía en: *De procuranda indorum salute*¹⁵². Todos los grandes problemas que suscitó el encuentro con el Nuevo Mundo Las Casas parece resumirlos en la obligación que tienen los Reyes de España, por encargo del Papa, de atender a la conversión de los indios. Ante esta gran cuestión, que por otra parte condivide la mayoría de los españoles que pasaban a indias, debían ceder todas las demás. Un hecho de máxima importancia hace esto ver. Nos referimos a las dudas de conciencia que tuvo el Emperador Carlos V sobre abandonar las indias. Acerca de estas dudas se ha investigado mucho y bien en los últimos años¹⁵³. Estas investigaciones nos han hecho ver que Las Casas impugnó toda deserción y abandono. Pero no porque los españoles hubieran obtenido algún mínimo derecho -más bien les negaba todos- sino para que sus queridos indios no quedaran cristianamente desatendidos y siguieran por caminos de perdición en sus prácticas religiosas. Ve en estas prácticas el alma religiosa de sus indios. Pero las juzga, con todos los otros misioneros, engaños del espíritu del mal. No estaban los tiempos maduros para ver en ellas la *praeparatio evangelica*, de que habla el Vaticano II¹⁵⁴.

Ante esta mentalidad de Las Casas volvemos a advertir su carencia de un método técnico para precisar cuestiones y problemas. De aquí que, pese a que sustancialmente esté de acuerdo con Vitoria, éste hace del *doble plano* un excelente punto de partida para determinar los derechos respectivos del *hombre* y del *cristiano*. Las Casas, por el contrario, tiene en cuenta, casi de modo exclusivo, los derechos y obligaciones de la predicación evangélica. Las consecuencias de modulación tan distinta ante este grave problema las vamos a ver en la parte central de este estudio que nos disponemos a presentar.

III. Las Casas ante los títulos ilegítimos propuestos por Vitoria

Ya al presentar este estudio hicimos notar que es el mismo Las Casas quien se enfrenta directamente con los títulos ilegítimos y legítimos que Vitoria propone cuando enjuicia, a la luz de una exigente ética, la intervención de los españoles en Indias. Por cierto que Las Casas da total validez, como ya

¹⁵² Expuso esta idea especialmente en su obra: *De unico vocationis modo*. Se nos ha conservado incompleta. Nos ha dado una magnífica edición de lo que se conserva Agustín Millares Carlo: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera vocación. Introd. por Lewis Hanke y trad. por A. Santamaría*, México, F.C.E. 1942.

¹⁵³ D. Ramos, A. García y otros: *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, Madrid, C.S.I.C., Madrid, 1984 (CHP., vol. XXV).

¹⁵⁴ *Conc. Vaticano II, Lumen Gentium*, n° 16.

advertimos, a la argumentación de Vitoria, al denunciar como ilegítimos un conjunto de títulos que se alegaban para justificar la presencia de España en las regiones que se iban descubriendo y conquistando. Con ello da a entender que, por lo que toca a los títulos ilegítimos que se alegaban, estaba totalmente de acuerdo con Vitoria. Pero ¿es esto verdad a la luz de la historia de las ideas? Para dar una respuesta fundada confrontemos la doctrina de ambos sobre cada uno de los siete títulos ilegítimos.

Como preámbulo al examen riguroso de cada uno de ellos, Vitoria discute detenidamente si los indios, antes de la venida de los españoles, eran *dueños y propietarios* de sus tierras. A cuestión decisiva, Vitoria responde, contra quienes afirmaban con mentalidad mezquina que la simple idolatría impedía toda legítima propiedad, que los indios eran verdaderos señores y propietarios de sus bienes patrimoniales y sociales¹⁵⁵. Excusado es decir que en esta cuestión Las Casas estaba al flanco del gran maestro. Pero advertimos muy luego un matiz diferencial. Pues sucede que Las Casas parece cerrar la puerta a la adquisición de propiedades en Indias por parte de los españoles. Sobre esta adquisición de derechos Vitoria mantendrá una postura muy distinta, según iremos viendo al exponer cada uno de los títulos ilegítimos y legítimos.

El primer título que se alegaba por doctos juristas de aquel tiempo era considerar al emperador *dominus mundi*. Dos poderes absolutos y últimos se dan en la tierra: el *espiritual* del Papa y el *temporal* del Emperador Romano, expuso y defendió Dante en su obra *Monarchia*¹⁵⁶. Esta doctrina política seguía teniendo partidarios, y no sólo en España, cuando Carlos V era emperador. A tal mentalidad Vitoria opone que ningún derecho, natural divino o humano, ha concedido al emperador tal poder universal. En ello está igualmente de acuerdo Las Casas.

El *segundo título* ilegítimo atribuía poder universal en las cosas temporales al Papa, por ser *Vicario de Cristo*. Vitoria invalida este título porque no consta que Cristo haya querido ser Señor temporal del mundo. De donde arguye en contra del poder temporal de los papas: «Si Cristo no tuvo el dominio temporal, como hemos concluido antes como sentencia más probable, en conformidad con Santo Tomás, mucho menos lo tendrá el Papa, que no es más que su Vicario... Y se prueba la tesis con el mismo argumento que antes para el emperador, porque no le puede convenir al Papa el dominio sino por derecho natural, por derecho divino o por derecho humano. Por derecho natural y humano es cierto que no. Por derecho divino no consta en ninguna parte... Lo que el Señor dijo a Pedro: *Apacienta mis ovejas*, bien claro manifiesta que se trata de potestad espiritual y no temporal»¹⁵⁷.

¹⁵⁵ *Obras...*, «Relección primera De Indis», op. cit., pp. 643-666.

¹⁵⁶ A mano tenemos la traducción española de la misma en *Obras completas de Dante Alighieri*, tr. de N. González Ruiz, B.A.C., Madrid, 1956, pp. 879-950.

¹⁵⁷ *Obras...*, «Relección primera De Indis», op. cit., pp. 678-679.

No obstante la poda que Vitoria hace de la autoridad papal, muy mal recibida en ambientes eclesiales, reconoce éste que el Papa tiene una *potestas indirecta* respecto de lo temporal, cuando sea exigida por el bien espiritual de las conciencias. A esta *potestas indirecta* se atendrá Las Casas. Pero mientras que Vitoria es muy cauto en hacer aplicación de la potestas indirecta a casos concretos, Las Casas, por el contrario, insiste una y otra vez en que los Reyes de España no tienen otro título legítimo para intervenir en Indias que la *donación* del papa en orden a la evangelización de los nuevos pueblos. En el *Tratado de las doce dudas*, compuesto al final de su vida, enuncia este Principio III: «La causa única y final de conceder la Sede Apostólica el principado supremo y superioridad imperial de las indias a los Reyes de Castilla y León, fue la predicación del Evangelio...»¹⁵⁸. Nótese que Las Casas hace constar aquí que se trata por parte del Papa de una *concesión o donación*. ¿No implica esta actitud algo ulterior a la mera *potestas indirecta* del Papa sobre lo temporal que defiende Vitoria? Tema tan importante ha sido poco estudiado, pese a que Las Casas haya dedicado una de sus obras a defender el «imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias»¹⁵⁹.

El *tercer título* ilegítimo ha sido el más utilizado en la historia colonialista, pero el de menos consistencia: el *derecho de invención*. Si la mentalidad de muchos que iban a Indias y a otras tierras de colonización consideraba dichas tierras como *res nullius*, Vitoria revierte el argumento y con fina ironía se pregunta si nosotros nos hubiéramos considerado *res nullius*, caso de ser descubiertos por los indios, viniendo ellos a nosotros. Por lo que toca a Las Casas es obvio pensar que compartiera plenamente este razonamiento de Vitoria.

El *cuarto título* ilegítimo se fundaba en la necesaria promoción del Evangelio a beneficio de los mismos indios. En tan delicado tema de conciencia Vitoria y Las Casas se dan la mano. Ambos están de acuerdo en que el acto de fe tiene que ser plenamente libre. A los cristianos, por lo mismo, les toca tan sólo proponerla. Pero nunca imponerla. Y sin embargo, no obstante este acuerdo esencial, veremos al exponer los títulos legítimos que Vitoria ve un motivo para intervenir, hasta con la fuerza, si se hace oposición violenta a la predicación del Evangelio. Hipótesis radicalmente inadmisibles para Las Casas, para quien los únicos medios para propagar la fe son la *palabra y el ejemplo*¹⁶⁰.

El *quinto título* ilegítimo era la idolatría profesada por los indios. También aquí van acordes Vitoria y Las Casas. Pero éste radicaliza tanto su postura que ni siquiera justifica la intervención en defensa de las víctimas humanas ofrecidas en sacrificio. Vitoria, una vez más, precisará mejor los campos del derecho respectivo en caso tan extremo.

¹⁵⁸ Bartolomé de Las Casas: *Tratado de las doce dudas*, op. cit., p. 491.

¹⁵⁹ Bartolomé de Las Casas: «Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias», en *Opúsculos, cartas...*, op. cit., pp. 350-423.

¹⁶⁰ Es un tema constante de Las Casas, sobre todo en su obra ya citada: *De unico vocationis modo*.

El *sexto título* ilegítimo suponía la posibilidad y el hecho de la sumisión voluntaria a los españoles por parte de los indios. Tanto Vitoria como Las Casas consideraron este título mera invención justificativa. Hasta negar ambos que los indios pudieran formarse alguna idea precisa de lo que esta sumisión llevaba consigo. Por lo mismo, caso que en alguna circunstancia se hubiera dado, tal sumisión sería manifiestamente nula.

El *séptimo y último título* lo fundaban muchos en la historia bíblica. Si un día lejano Dios concedió a los israelitas las tierras de los cananeos, también concedió a España las tierras recién descubiertas para que sean habitadas por cristianos. Históricamente hay que reconocer un inmenso influjo del Antiguo Testamento, pese a su contextura provisional como hoy reconocen los biblistas, en la mentalidad política de los siglos cristianos¹⁶¹. Vitoria, sin embargo, no se intimida ante los múltiples textos que se aplicaban a España, la *nueva Israel* en el ambiente hispano. En esta ocasión llega al sarcasmo cuando escribe: «Utinam secluso peccato infidelitatis, non sint malora peccata in moribus apud aliquos christianos quam sunt inter illos barbaros»¹⁶². Con cuánta complacencia leería Las Casas esta sentencia de Vitoria, muy en línea con su opinión sobre la maldad de los españoles que pasaron a Indias. También, según Vitoria, había españoles que cometían mayores pecados que los indios. Y, por supuesto, eran más responsables al cometerlos. Sin embargo, vamos a ver que Vitoria juzga legítima la presencia de España en América por los títulos que en la segunda parte de su elección, *De Indis*, expone detenidamente. Estos títulos los rechazará Las Casas casi enteramente, al no reconocer otro título que la predicación del Evangelio que España debe realizar generosamente en las tierras del nuevo mundo.

IV. Las Casas ante los títulos legítimos propuestos por Vitoria

Siete títulos legítimos y uno dudoso, con lo que suman ocho, propuso Vitoria para justificar la presencia de los españoles en Indias. A Las Casas no sólo no le parecieron convincentes sino que intentó aminorar el peso de la acreditada doctrina del maestro Vitoria, alegando que le dijeron *cosas falsísimas*¹⁶³. Ante esta actitud de Las Casas es preciso advertir que éste embrolla una vez más los problemas según su impulso, sin distinguir unos de otros. Objetar contra los títulos legítimos que Vitoria propone en la segunda parte de su famosa elección *De Indis*, el que éste haya recibido falsos informes, tan sólo puede valer para el título octavo, el que Vitoria propone precisamente como dudoso. Partía al formularlo de diversas informaciones sobre la situación mental de los indios. De esta situación dependía si se los podía someter a *sujeción tutelar*, Las Casas lo negaba. Vitoria no veía claro ante los informes. Lo cierto es

¹⁶¹ Expone el tema respecto de España Henry Mechoulan: «Les penses espagnols de la première partie du XVII^e siècle face au modèle scripturaire», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XII (1985), pp. 141-162.

¹⁶² *Obras...*, «Relección primera De Indis», op. cit., p. 703.

¹⁶³ *Apología...*, op. cit., p. 375.

que el problema sigue en pie hasta nuestros días. Pero antes de abordar directamente este *octavo título*, tan presente a Las Casas, examinemos los siete anteriores y veamos si en la motivación de los mismos hay acuerdo entre el maestro de teología y el activo misionero. Ante la imposibilidad de poder comentar de un modo detenido a todos ellos, nos detendremos en los más aptos para la confrontación ideológica, objeto de este estudio.

El *primer título legítimo*, propuesto por Vitoria, es el derecho natural de sociabilidad y comunicación. Confesamos nuestra inmensa simpatía hacia este *primer título* que debió dar la pauta a las relaciones entre los pueblos, tan intensas en la vida moderna. Este título da derecho a la convivencia humana, no obstante las distintas razas, culturas y religiones. Vitoria fundamenta este derecho en que todos los hombres son iguales, hechos a *imagen de Dios*. Y esto ya en el plano meramente natural. En su razonamiento refuta, *avant la lettre*, a Hobbes con esta sentencia, escrita en 1539 y que nunca debió ser olvidada: *Non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo*¹⁶⁴. De este principio deduce Vitoria siete proposiciones que no podemos detenidamente exponer. Por brevedad comentaremos tan sólo la primera, la segunda y la quinta, por juzgarlas las más pregnantas de contenido jurídico.

La *primera proposición* enuncia el derecho de todo hombre a *peregrinar*. Hoy este vocablo ha restringido su significación, al evocar el piadoso viaje a un santuario. Vitoria lo utiliza en el sentido que hoy damos al concepto sociológico de *emigración*. Pues bien; Vitoria alega a favor del derecho de emigración nada menos que *catorce razones*, fundadas todas ellas en los derechos que da la natural sociabilidad humana. De estas catorce razones nos limitamos a comentar algunas de ellas. De paso advierta de nuevo el lector el método preciso y riguroso de Vitoria, tan en contraste con la emotiva palabrería de Las Casas.

La *primera razón* la funda Vitoria en el *derecho de gentes*. Este derecho, al que considera Vitoria una ampliación del derecho natural, sanciona como inhumano no recibir a huéspedes y peregrinos, si estos vienen en actitud pacífica. En *segundo lugar*, acude a los orígenes de la historia y anota que en un principio no hubo limitación alguna para poderse establecer en un sitio o en otro. Por lo mismo, al dividirse las gentes para ocupar los diversos países -Vitoria, como es obvio, razona aquí desde la historia bíblica-, no fue su intento prohibir la libre comunicación de unas con otras. La *octava* de las razones que propone Vitoria resuena como una esperanza actual en un mundo que cada día nos parece peor. Es la obligación al mutuo amor y amistad. Citemos aquí las mismas palabras de Vitoria: *Ergo videtur quod amicitia inter homines sit de jure naturali, et quod contra naturam est vitare consortium hominum innoxiorum*¹⁶⁵. Anote bien el lector que en este enmarque, presidido por el amor y la amistad, no se trata del amor cristiano, mucho más exigente, sino del mero *amor natural*, del amor fundado en la sociabilidad y convivencia insitas en el hombre. De esta suerte, el

¹⁶⁴ Obras..., «Relección primera De Indias», op. cit., p. 709.

¹⁶⁵ Obras..., «Relección primera De Indis», op. cit., p. 709.

derecho de «peregrinar», que hoy llamamos derecho de «emigración» quedó justificado para siempre por Vitoria. Ningún pueblo puede cerrarse sobre sí mismo. Por este motivo, en su décima razón afirma que por derecho natural son comunes a todos las aguas corrientes y el mar, y los ríos y los puertos; y las naves, por derecho de gentes, pueden atracar en ellos¹⁶⁶. Un siglo después, Fray Seraphim de Freitas, defiende el derecho exclusivo de los portugueses a cruzar los mares del Asia¹⁶⁷, en pugna con Hugo Grocio quien sostenía las tesis contrarias en su obra en tema tan importante, fundado en ese derecho primario de todos los pueblos a la intercomunicación y a la amistad.

En la *segunda proposición* Vitoria exige una justa libertad de comercio. Lo notable del caso es que esta libertad de comercio, pese a que en la historia se nos muestre tan egoísta, la funda Vitoria en el mutuo amor que unos a otros se deben los humanos. Y es para justificar éticamente tal libertad cuando enuncia la sentencia de que un hombre no es para otro hombre un lobo, sino *hombre*.

En la *proposición quinta* prosigue, con férrea lógica, su razonamiento no para justificar agresiones, como a veces se escribe, sino para hacer ver que por exigencia del derecho puede ser legítima la guerra contra los indios, en caso de que estos se opongan violentamente a que los españoles usen de los derechos que el *jus gentium* concede a todos. «Porque la causa de la guerra justa, sentencia Vitoria, es rechazar y vengar una injuria»¹⁶⁸. De todo su largo razonamiento concluye Vitoria: «Este es, pues, el *primer título* por el que los españoles pudieron ocupar las provincias y principados de los bárbaros, con tal que se haga sin engaño ni fraude y no se busquen fingidas causas de guerra»¹⁶⁹.

¿Qué pensó de este primer título Las Casas? No se detiene a exponerlo. Pero del contexto de toda su obra, práctica y doctrinal, tenemos que deducir la repulsa del mismo. Ante todo, anotemos que su mentalidad, poco exigente consigo misma, hace múltiples referencias al *derecho natural*. Pero apenas si funda en él un razonamiento, como es uso en Vitoria, sino que tamiza todos los problemas desde el que juzga máximo y prácticamente único: *la evangelización cristiana de sus indios*. Ahora bien; como cualquier clase de violencia era para esta evangelización radicalmente ineficaz, toda guerra contra los indios le pareció injusta y hasta criminal. Llegó a declarar a sus indios incapaces de cometer ninguna injuria, única causa justa de la guerra, según hemos dicho que pensaba Vitoria¹⁷⁰.

Los *títulos segundo, tercero y cuarto*, propuestos como legítimos por Vitoria, tienen tan sólo vigencia desde una perspectiva cristiana. Se fundan en el mandato de Cristo de predicar su Evangelio a todos los pueblos. Este mandato da al cristiano no sólo un título legítimo de llevar el Evangelio a todos los pueblos,

¹⁶⁶ O. y L., op. cit., p. 706.

¹⁶⁷ Fray Seraphim de Freitas: *De justo imperio lusitanorum asiatico*, Valladolid, 1625.

¹⁶⁸ *Obras...*, «Relección primera De Indis», op. cit., pp. 711-712.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, p. 714.

¹⁷⁰ Casi todos los *Apéndices* que recogen *estudios menores* de B. de Las Casas, publicados en el CHP, vol. VIII, pp. 119-295, Madrid, 1969, hacen referencia a este tema.

sino que le impone la obligación de hacerlo. Pero su fuerza jurídica no es aceptada por el mundo secularizado de hoy. No así en el siglo XVI español, en el que todos se sentían ligados por este mandato. De aquí que en este derecho a la presencia de España en Indias para evangelizarlas convinieran plenamente Vitoria y Las Casas. Pero con esta diferencia que es menester anotar. Para Las Casas, que razona con mentalidad medieval en un plano meramente cristiano, éste es el único título válido para justificar la intervención de España en Indias. Vitoria, abierto plenamente a la modernidad, señala como anterior el derecho a la sociabilidad, convivencia y amistad de unos pueblos con otros, que el Evangelio amplía y refrenda. Difieren además Las Casas y Vitoria en que éste admite en caso extremo el uso de la fuerza para la Evangelización, caso de que ésta sea violentamente impedida. Algo que Las Casas se negó siempre a admitir. Y pensamos que no en el plano meramente teórico del derecho en sí, sino más bien en el terreno de los hechos. Juzgó que sus indios nunca hicieron agravio a los españoles, ni se opusieron a la predicación evangélica, cuando era realizada exclusivamente con la palabra y el ejemplo¹⁷¹.

En el *título quinto* también difieren Vitoria y Las Casas. Tal vez más en el terreno de los hechos que en la formulación de la teoría jurídica. Intenta este título justificar lo que hoy llamamos *derecho de intervención*. Los defensores de este derecho se preguntan, muy conscientes de la gravedad del tema: «¿Es lícito, no será hasta obligatorio, defender a los inocentes que pierden su vida por una injusta agresión?» Tanto Vitoria y mejor Las Casas sabían que multitud de vidas inocentes, no sólo de prisioneros de guerra, sino también de niños y jóvenes, se sacrificaban anualmente a los ídolos en Méjico y en otros lugares del Nuevo Mundo, ¿Qué actitud tomar ante esta manifiesta agresión a los más elementales derechos humanos? Vitoria da una respuesta firme y categórica al proclamar para siempre el derecho de intervención con estas palabras: «Otro título (legítimo) puede ser la tiranía de los mismos señores de los bárbaros o de las leyes inhumanas que perjudican a quienes no tienen culpa, como el sacrificio de hombres inocentes o el matar a hombres inculpables para comer sus carnes. Afirmo también que sin autoridad del Pontífice, los españoles pueden prohibir a los bárbaros toda costumbre y rito nefasto. Y es porque pueden defender a los inocentes de una muerte injusta»¹⁷².

¿Fue de esta misma opinión Las Casas? Es lamentable que en este caso Las Casas utilice la feliz idea de que los indios actuaban de *buena fe*, al ejecutar los sacrificios sangrientos a sus dioses. Pero acude a esta buena fe, no para ver en las religiones paganas una vía inicial de salvación, una *praeparatio evangelica*, anticipándose al Vaticano II, sino tan sólo para negar a los españoles todo derecho a intervenir. Nos parece que en esta ocasión chocan en la mente de Las Casas el consciente razonador, que busca clarificar las exigencias del derecho, y

¹⁷¹ Para Vitoria, *Obras...*, «Relección primera De Indis», op. cit., pp. 715-720. Para Las Casas, *Historia de las Indias*, Edic. de J. Pérez de Tudela, Madrid, B.A.E., 1957, vol. 95 y 96. Es una nota constante de la obra mostrar la crueldad de los españoles y la inocencia de los indios.

¹⁷² *Obras...*, «Relección primera De Indis», op. cit., pp. 720-721.

el apasionado apologista, empeñado en defender el partido tomado. Su obsesión antiespañola le hace en este caso mal defensor de sus queridos indios, al ponerse de lado de quienes los sacrificaban a ídolos sanguinarios, antes que permitir que los españoles impidieran por la fuerza tales crímenes¹⁷³.

El *sexto título* legítimo lo funda Vitoria en la elección voluntaria del dominio español por parte de los indios. Señala aquí los requisitos para que esta elección sea válida. Pero no descende a si esto ha tenido lugar en Indias. Pensamos que Las Casas tampoco tendría que oponer reparo alguno a este título en un plano meramente teórico de mera posibilidad. Pero rotundamente negó que los indios hubieran aceptado por elección voluntaria el dominio español.

El *séptimo título legítimo* lo funda Vitoria en el derecho a ayudar al amigo injustamente agredido. Considerado en sí mismo este título es aceptado como válido. El derecho internacional moderno lo ha reconocido. Y desde antiguo lo respaldó el *jus gentium*. Pero Vitoria tiene ante sí una perspectiva histórica discutible. Es la historia de Roma. Con este título ante sí intenta justificar el hecho histórico del *Imperium romanum*. Aduce a su favor los nombres de San Silvestre y San Ambrosio, de San Agustín y Santo Tomás, favorables a la gran institución¹⁷⁴.

Calando en los motivos hondos de nuestras preferencias históricas osaría afirmar que cuantos sentimos y gustamos las grandes ventajas de este imperio, somos incapaces de lamentar su génesis. Menéndez Pelayo afirma, al final de los *Heterodoxos*, que España no ha tenido otro vínculo de unidad, que agrupara a las múltiples tribus de su piel de toro, que el que le dio Roma con su lengua y su cultura y el Cristianismo con su religión. Todos los que escribimos en esta bella lengua latina damos gracias de haber sido un día educados por la gran ciudad. Vitoria razona, consciente o inconscientemente, desde este supuesto histórico. Por ello subraya que San Agustín aceptó el *imperium romanum* como un gran bien. Pero silencia que el gran doctor igualmente anotó que sus orígenes están colmados de rapiñas e injusticias. En verdad: «non sunt facienda mala ut eveniant bona». Pero a todos nos es lícito usufructuar de los bienes aportados por situaciones originarias de injusticia. Tal ha sido el caso de Roma. Sus injusticias crearon una de las máximas instituciones de la cultura humana: *la romanía*. A esta estamos millones de seres humanos muy agradecidos. Entre ellos Vitoria. Que de este agradecimiento quiera pasar a justificar el progresivo dominio del mundo como fruto de la ayuda prestada a sus amigos, es toda una «metábasis» a otro género, que dirían los helenos. Esta «metábasis» no es legítima. Veamos más bien en todo ello un camino providencial de Dios que sabe escribir «recto» con las líneas torcidas de los hombres. Por lo que toca a Las Casas tenemos que

¹⁷³ *Apología...*, op. cit., pp. 289-290. Aquí leemos, entre otros no menos graves, este juicio: «Como los paganos creen que la felicidad de la república depende de tales sacrificios, su legislador puede y debe ordenar tales sacrificios».

¹⁷⁴ *Obras...*, «Relección primera De Indis», op. cit., p. 724.

anotar no haberse enfrentado directamente con estas visiones históricas. Le venían ajenas a sus urgentes preocupaciones.

De cuanto hemos dicho ha podido ver el lector que Vitoria en su formulación de los títulos legítimos, razona como *pensador* desde los principios básicos del derecho natural, y como cristiano desde los derechos que provienen del Evangelio. Las *cosas falsísimas* que, según Las Casas, le contaron, apenas han influido en su alta doctrina jurídica. Tan sólo en el quinto título, *defensa de los inocentes frente a los sacrificios humanos* han podido actuar las informaciones recibidas. Pero aún en esta grave cuestión Vitoria sabe elevarse de tales informaciones al plano ético-jurídico del que hoy llamamos «derecho de intervención». En la praxis del mismo se hace imprescindible distinguir netamente entre la teoría jurídica, siempre válida, y los hechos históricos discutibles. Las informaciones recibidas por Vitoria tienen, sin duda, mayor importancia en la formulación del *octavo título* sobre la necesaria *tutela* de los indios por su falta de desarrollo mental. De este título dice Vitoria que no podría ciertamente afirmarse, pero sí ponerse a estudio, pues a algunos les parece legítimo. Su propia opinión la ofrece en términos mesurados: «Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto». Pasa luego a proponer el problema en estos términos: «Estos bárbaros¹⁷⁵, aunque no sean del todo faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, por lo que parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles». De aquí proviene, resumimos ahora a Vitoria, su carencia de ciencias y artes mecánicas y liberales, de una cuidada agricultura de cuanto es necesario para los usos de la vida humana. Ante este cuadro, no tiene reparo Vitoria en afirmar: «Podría entonces decirse que *para utilidad de ellos* -el subrayado es nuestro- pueden los Reyes de España tomar a su cargo la administración de aquellos bárbaros, nombrar prefectos y gobernadores para sus ciudades y aun darles también nuevos príncipes si constara que *esto era conveniente para ellos*» -de nuevo el subrayado es nuestro-. Hasta podrían sentirse los Reyes obligados a ello, dado que en algunos casos se cumpliera esta condición: *Si omnino essent infantes*¹⁷⁶.

Mucho le debió doler a Las Casas este razonar de Vitoria. Lo creía todo él fundado en esas cosas *falsísimas* que ya hemos mentado. Pero el lector advierte que en análisis de este título se trata no sólo de una teoría jurídica sino también, y como punto de partida, de la situación fáctica de los moradores de indias. ¿Eran tan buenos, inteligentes y civiles, como los retrata Las Casas, o, por el contrario, se hallaban *sicut si omnino essent infantes* según la citada expresión de Vitoria?

Por nuestra parte pensamos que en esta ocasión ni Vitoria ni Las Casas han estado acertados en el análisis de este gran tema histórico que llega hasta nuestros días. El desacierto de uno y otro lo pone al vivo este pasaje autorizado

¹⁷⁵ Advierte el lector que Vitoria toma el vocablo «barbari» en el sentido clásico, según el cual significaba a todos los pueblos no incorporados a la cultura greco-romana.

¹⁷⁶ *Obras...*, «Relección primera De Indis», op. cit., p. 724.

de Roberto Levillier, que nos permitimos acotar íntegramente, dada su importancia. Lo dirige contra Sepúlveda, Las Casas y Vitoria de quienes afirma: «Sepúlveda negaba a los indios todo derecho, y Las Casas les concedía todos los derechos. El Padre Vitoria, más bondadoso que Sepúlveda, más reflexivo que Las Casas, otorga derechos y deberes a unos y otros». A continuación añade esto que nos interesa aún más: «Fue error de los tres respetables teóricos el creer en la posibilidad de aplicar un denominador común a tantos elementos dispares. El indio, ¿qué indio?, ¿de qué región? Indios eran los tekeastas y tahinos de Cuba, mansos y hospitalarios; indio, el caribe antropófago; indio, el otomi salvaje que vivía en las cuevas; indio el artístico picapedrero maya, y el orfebre chibda, y el sabio legislador incaico; indio, el heroico azteca, y el canivalesco chiriguano, y los indómitos diaguitas y araucanos...; y variaban las inteligencias, las crueldades y mansedumbres, los colores de la piel, las lenguas, los ritos y las teogonías, y se confundían los *veri domini* con los indios usurpadores que los sujetaban a su obediencia. Ni en su jurídica, ni en su aspecto físico, ni en sus gustos, ni en sus modalidades morales, ni en sus capacidades creadoras eran los mismos»¹⁷⁷.

Ante esta perspectiva histórica y antropológica no comprendemos que se siga escribiendo con tanta inmadurez sobre tan importante cuestión histórica. Hoy la etnografía nos ha hecho ver el distinto nivel mental en que viven los pueblos primitivos. Esto debió ya verse en el siglo XVI. Y según el diverso nivel de los pueblos, a que alude R. Levillier en el texto que hemos citado, se debió adecuar la respectiva educación humana y también la evangelización. Tan sólo en las reducciones del siglo XVII y siguientes, hasta hoy día, se fue viendo esto muy claro. Pero fue nocivo para los mismos indios la defensa ingenua que de ellos hizo Las Casas, sin discreción ni medida. Esta falta de medida motivó que sus métodos prácticos carecieran de eficacia. Abominó las encomiendas y luchó porque los indios estuvieran dependientes directamente de la corona. He aquí cómo el citado R. Levillier comenta esta solución propuesta por Las Casas: «Pertener a un encomendero o a la Corona era mal de análoga gravedad. No implicaba la jurisdicción del Rey libertad, sino supeditación al Gobierno de corregidores»¹⁷⁸.

De todo esto deducimos que este *octavo título* sobre la tutela del indio sigue siendo tan dudoso como en tiempos de Vitoria. Y sólo a la luz de las ciencias antropológicas podrá ser resuelto este problema tan humano. Estos saberes nos deben dar a conocer en qué edad mental vive cada pueblo, para actuar en conformidad con ella. La observación de Vitoria: *si omnino essent infantes*, sigue siendo muy actual. En cuyo caso también sigue teniendo vigencia la subsecuente doctrina jurídica de Vitoria: «Parece claro que los príncipes podían encargarse de ellos y gobernarlos mientras estuviesen en tal estado»¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Roberto LEVILLIER: *El Padre Vitoria y el justo título de los Reyes de España a las Indias*, Santiago de Chile, 1935, p. 22.

¹⁷⁸ *Ibidem*, op. cit., p. 26.

¹⁷⁹ *Obras...*, «Relección primera De Indis», op. cit., p. 725.

Sólo una mala inteligencia, estilo Las Casas, pese a la rectitud de su intención, puede interpretar a Vitoria como si fuera un defensor anticipado del *colonialismo*. Esta objeción parte del lamentable hecho histórico de la colonización moderna. Hasta nuestros días se ha podido constatar que la colonia estaba al servicio de la metrópoli quien la usufructuaba en propio beneficio. La primera guerra europea estuvo bajo el signo de este injusto colonialismo. Este no puede hallar en Vitoria el menor respaldo, pues exigía que el primer beneficiario de las relaciones entre pueblos debe ser el pueblo colonizado, no el pueblo colonizador. Esto fue una constante en su concepción ético-jurídica, según dan a entender nuestros subrayados anteriores a sus textos. Vitoria aplica a los pueblos lo que a diario practica la educación escolar: No es el niño para el maestro, sino el maestro para el niño. Ahora bien; lo que vale de la infancia, vale de los pueblos infradesarrollados, los cuales no deben ser objeto de explotación, como tantas veces históricamente se ha dado, sino de faena elevadora y progresiva.

Vemos, pues, que Vitoria propuso excelentes principios para lograr una justa colonización. Lamentablemente los abusos históricos de la misma parecen desautorizar este camino. Pero estos abusos no pueden inducirnos a malentender la doctrina ética de Vitoria. Por otra parte hay que subrayar que este gran problema humano no se resuelve con la actitud beatífica de Las Casas, quien describía a sus indios, no como eran, sino como quería que fuesen. Esta falta de realismo contribuyó a crear muchos problemas y ayudó a resolver muy pocos.

Al final de este estudio tenemos que confesar nuestra satisfacción y, también, nuestra displicencia. Nuestra satisfacción proviene de la grandeza y actualidad del tema, a cuya aclaración creemos haber contribuido, señalando algunos hitos precisos que pueden abrir a un ulterior conocimiento. Nuestra displicencia porque sentimos más que nunca que estos estudios están pidiendo un ulterior desarrollo. Invito a ello a un posible lector. Sobre todo si se halla a la búsqueda de un tema de estudio que le lleva a la plena madurez mental. Pocos tan incitantes y aleccionadores como éste.

En estos días en que tan justamente se ponderan los *derechos humanos* nos parece muy aleccionador comentar el pensamiento de Vitoria y Las Casas. La obra del mahatma Gandhi: *All men are brothers*, ha dado afortunadamente la vuelta al mundo. Con gran satisfacción hallamos réplica a la misma en el título que Lewis Hanke dio a un estudio suyo sobre Las Casas: *All mankind is one*¹⁸⁰. Pensamos que con tanta o mayor razón este título pudiera recubrir el pensamiento humanísimo de Vitoria. En esta consigna se dan su mano efusiva el docto catedrático de Salamanca y el incansable misionero del Nuevo Mundo.

¹⁸⁰ Lewis Hanke: *All mankind is one. A study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda*, Northern Illinois, 1964.

VI. LA FILOSOFÍA EN HISPANOAMÉRICA DURANTE LA ÉPOCA DE LA EMANCIPACIÓN

1. El tema, «*quaestio disputata*»

Dos cuestiones liminares están implicadas en este breve epígrafe: precisar el tema de nuestro estudio y mostrar cómo este tema en la interpretación del pensamiento hispanoamericano es una «*quaestio disputata*».

La primera de estas cuestiones, que es precisar el tema, no ofrece especial dificultad. Exige tan sólo una toma de conciencia ante el inmenso campo que proyecta el título de nuestro estudio. Es obvio que este inmenso campo no puede ser objeto de una breve investigación, ya que obligaría a hacer referencia a las diversas partes de la filosofía, vigentes durante la época de la independencia: lógica, metafísica, filosofía natural, ética, etc. De ellas sólo podría darse en la ponencia una apretada síntesis. Por otra parte, esta síntesis ya está expuesta con mayor amplitud por los historiadores del pensar hispánico: Ramón Insúa, Francisco Larroyo, Alberto Caturelli, Ivo Höllhuber y otros¹⁸¹. Estos historiadores, expresamente mencionados, han sido por mí leídos y han venido a ser mi punto de partida para esta reflexión, que acota un campo más preciso. Este campo más preciso es el de la filosofía ético-política, presente en la vida mental de aquel período. Aun respecto de este campo de la filosofía ético-política me atengo exclusivamente a las ideas filosóficas que influyeron con *eficacia* en el desarrollo de los históricos sucesos.

Mas ya este término que hemos subrayado «*eficacia*», nos introduce de lleno en la «*quaestio disputata*». En efecto, un pensador hispano de tanto relieve como Eduardo Nicol niega que las ideas filosóficas hayan influido sensiblemente en los sucesos políticos de la independencia americana. Que ésta ha estado motivada casi exclusivamente por el desarrollo institucional de los países americanos en creciente desarrollo político hacia su madurez. Según la tesis que formula E. Nicol, fue el *ethos* de la Independencia quien provocó una reacción contra el escolasticismo reinante y buscó otra filosofía que le fuera más adecuada a la formación de la conciencia nacional. E. Nicol acepta el principio de Hegel: «lo que se es depende de lo que se hace». Y como entonces Hispanoamérica iniciaba el ejercicio autónomo de su libertad, es entonces también cuando inicia igualmente su ser y su pensar. Resumimos la visión histórica de E. Nicol con estas sus mismas palabras:

«No hubo una ideología de Independencia anterior al hecho de la misma, es decir, una doctrina que propugnase tan sólo el ideal de Independencia. La que llamamos ideología de la Independencia tuvo que producirse después del hecho

¹⁸¹ Ramón Insúa, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil 1945, Francisco Larroyo, *La filosofía americana*, México 1958. Alberto Caturelli, *La filosofía hispanoamericana* Córdoba-Argentina 1953; Ivo Höllhuber, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kultur-bereich*, München-Basel 1967.

consumado, y tuvo por misión formar en cada pueblo simultáneamente la idea y la calidad de un carácter propio, autóctono y distintivo»¹⁸².

la mayor parte de los historiadores no comparte la visión histórica de E. Nicol y afirman que ideologías muy precisas e incitantes dieron fuerte impulso a los movimientos independentistas. Pero aceptada esta postura, la «*quaestio disputata*» se desplaza ahora al intento de determinar cuáles fueron las ideas ético-políticas más eficientes e incitadoras. Que sea muy cuestionable este intento basta a probarlo una carta del profesor de la Universidad Católica de Chile, Sergio Villalobos, autor de un valioso estudio sobre la época que estudiamos, al que titula: «*Tradición y reforma en 1810*». En dicha carta, pensando en este *IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, al que llama Congreso, escribe así a su amigo, Juan Omar Cofré, profesor en la Universidad Austral de Chile y que investiga ahora en la Universidad Pontificia de Salamanca.

«Es probable que en el Congreso que se va a realizar choquen dos concepciones: la española, que ve el proceso de nuestra Independencia como una derivación de las tradiciones jurídicas y 'populistas' de España y por otra parte, la visión hispanoamericana, más liberal, que da mayor importancia al racionalismo político del siglo XVIII y al descontento acumulado durante la existencia colonial»¹⁸³.

Del contenido de estas líneas se deduce el hecho innegable, compulsado por mí en conversaciones con profesores americanos, de que se da una tendencia que S. Villalobos llama *española* frente a otra que apellida *hispanoamericana*. A lo largo de nuestro estudio iremos viendo que esta escisión entre españoles e hispanoamericanos no es matemáticamente exacta por las interferencias que se dan en el modo de compartir esta opinión. Pero es necesario tener presente la dualidad aquí señalada. Con esto de particular: que hasta hace unos años se aceptaba como prevalente el influjo del liberalismo político, preconizado por la Revolución francesa y triunfante en la organización de la gran República de los Estados Unidos. Hoy, por el contrario, se quiere hacer ver que el influjo prevalente se debió al *populismo español*, cuya sistemática más perfecta formuló Suárez. Esta discrepancia tan fundamental señala un punto neurálgico de la «*quaestio disputata*» a que nos venimos refiriendo.

Esta última actitud es mantenida por L. Pereña y su círculo de investigadores. Es la tesis española en la terminología de S. Villalobos. Pero acaece que hoy tiene ya ardientes partidarios en Hispanoamérica: G. Furlong y su círculo de Argentina; W. Hanisch Espíndola y el suyo en Chile. L. Pereña, cuando el Simposio «Francisco Suárez», en la Universidad Pontificia de Salamanca, año de 1979, enunció esta tesis en los siguientes términos, según las *actas* del mismo:

¹⁸² Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid 1961, p. 38.

¹⁸³ La carta del profesor Sergio Villalobos en mi pequeño archivo personal.

«La base doctrinal general y común de la rebeldía americana, salvo ciertos aditamentos de influencia suficientemente localizada, la suministró la doctrina suareziiana de la soberanía popular que fue trasplantada durante el siglo XVII a las Universidades y Colegios fundados por España en América»¹⁸⁴.

Sin embargo, al historiador reflexivo le hace meditar que sea precisamente un gran investigador jesuita el que sostiene la tesis contraria a la mantenida de modo diáfano y expeditivo por el círculo de L. Pereña. Este jesuita es M. Batllori, cuya competencia y seriedad en la investigación del siglo XVIII le es reconocida. He aquí lo que opina este investigador jesuita sobre nuestra «*quaestio disputata*». Aunque parece limitar su tesis a los jesuitas expulsados por Carlos III, por el contexto se deduce que está en su mente extenderlo a la Compañía como tal. Estas son sus palabras de comentario a la negación de la tesis intervencionista de los jesuitas en la Independencia:

«En nuestros días, escribe, la leyenda recogida con poca crítica por las más importantes síntesis históricas sobre la emancipación de Hispanoamérica, se ha convertido en un mito. Y aún se ha intentado valorizar el mito con la tradición política populista que los escritores de la Compañía -Suárez y Mariana, sobre todo y sobre todos- perpetuaron gloriosamente en el período de la historia moderna conocido con el nombre de absolutismo»¹⁸⁵.

Es patente que nos hallamos ante el sí y el no por lo que toca al influjo de Suárez en el preámbulo ideológico de la Independencia. El no es mantenido por quien conoce a la perfección el desarrollo histórico de la doctrina populista de Suárez.

Parece conveniente anotar, para sentir con mayor hondura esta complicada problemática, que entre las grandes síntesis históricas a las que alude M. Batllori menta la de S. Madariaga. Este, que es un gran historiador de la época, con su monumental estudio sobre *Bolívar*, señala cuatro filósofos franceses con máximo influjo en la mentalidad criolla en los días de la Independencia. Fueron éstos: Raynal, Montesquieu, Voltaire y Rousseau. Cada uno de ellos, afirma, era para el criollo una estrella intelectual. A estos filósofos, S. Madariaga añade estas, que llama él, tres cofradías: los judíos, los francmasones y los jesuitas¹⁸⁶. Me imagino que a M. Batllori no le haya gustado esta aproximación y busque soltar a los jesuitas del carro de quienes defendían posturas tan contrarias a las de la Compañía. Reconozcamos que lo hace justamente. Pero deduzcamos de todo ello lo embrollado de la «*quaestio disputata*» que queremos aclarar.

Ante tal embrollo es necesario tomar estas dos actitudes. La primera consiste en dejar a un lado eso que traspiran algunos investigadores en su intento

¹⁸⁴ Luciano Pereña, Francisco Suárez y la independencia de América. Un proyecto de investigación científica, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 7 (1980), 53-63. (El texto citado en p. 58).

¹⁸⁵ Miguel Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos. Españoles-Hispanoamericanos-Filipinos, 1767-1814*. Edit. Gredos, Madrid 1966, pp. 539-596.

¹⁸⁶ S. Madariaga, *El auge y el ocaso del imperio español en América*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, p. 539 ss.

confesado de superar leyendas negras y maquinaciones antiespañolas. Nada se ventila aquí la leyenda negra o rosácea. Se trata tan sólo de llegar a detectar los profundos y complicados movimientos espirituales que conmovieron las conciencias en los años de la emancipación.

En segundo lugar, abiertos a una mentalidad constructiva frente al mero propósito de superar prevenciones, es ineludible señalar con precisión cuáles fueron las ideas primarias ético-políticas del ambiente hispánico en aquella época. Sólo así se podrá ulteriormente determinar el posible influjo de unas y de otras. Señalar las primarias ideas ético-políticas de aquel momento histórico es lo que ahora quisiéramos desarrollar en la segunda sección de nuestro estudio.

2. Ideas primarias ético-políticas durante la emancipación

Se ha constatado que en la época de la Independencia tuvo lugar en Hispanoamérica un doble conflicto: en el campo de las ideas y en el de las instituciones. Nos interesa para nuestro propósito tener una visión comprensiva del primero de los conflictos. Para ello juzgamos imprescindible anotar cuáles fueron las ideas primarias ético-políticas que actuaron de fermento en los días de la Independencia¹⁸⁷.

Las dos ideas más destacadas y que se mantuvieron en desafío de una frente a la otra fueron, sin duda, el absolutismo, de una parte, y el populismo, de la otra. Ambas ideas tenían en pos de sí largos siglos de historia. En las épocas de absolutismo el poder del Estado se concentraba en un solo sujeto, fuera éste emperador, rey, dictador o jefe de estado. En las épocas de populismo el poder político lo ostentaba el pueblo y lo ejercía por sus representantes. Recordamos nociones tan elementales porque advertimos que algunos historiadores parecen querer simplificar el conflicto ideológico que estamos estudiando a un contraste entre la tendencia absolutista y la populista, sin tomar clara conciencia de que esta doble tendencia tiene ramificaciones muy dispares entre sí, según quisiéramos hacer ver.

Por lo que atañe al absolutismo, la historia moderna constata que en el Renacimiento surge una presión política que tiende a concentrar el poder en el soberano. Ello motiva que en los siglos que siguen al Renacimiento tenga lugar un deslizamiento imparable desde la monarquía medieval, moderada y limitada por otras instituciones, a la monarquía absoluta. En España son los Austrias quienes propician el tránsito al absolutismo. En Francia este absolutismo tiene su momento de plenitud en el Rey Sol, Luis XIV, quien lo transmite a su nieto, Felipe V, rey de España. Con Carlos III alcanza en nosotros este absolutismo su máxima eficacia. Es la época del despotismo ilustrado.

¹⁸⁷ Este estudio viene a ser paralelo y complementario del publicado en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Edic. Universidad de Salamanca 1983 bajo el título: Colisión de ideas en el siglo XVIII español (pp. 31-42). Téngase esto en cuenta para una mejor inteligencia de este estudio.

Esta visión meramente política nos incita a penetrar en la ideología que la funda. En este momento tenemos que subrayar la distinta mentalidad que justifica el absolutismo de Luis XIV frente al pensamiento español, que sólo en el siglo XVII -nótese esto bien- se deja arrastrar por la mentalidad francesa. Lo peculiar de esta mentalidad es haber querido justificar el absolutismo por hallarlo fundado en el derecho divino de los Reyes. El rey, por la gracia de Dios, recibía directamente de Dios su poder. De aquí se deducía que era absurda cualquier intervención del pueblo en la detentación y en el uso del supremo poder político, concentrado en la persona *sacra* -así se la llamaba- del Rey. Si esta mentalidad fue *praxis* política en Luis XIV, tuvo un ilustre teórico en el obispo de Meaux, Bossuet¹⁸⁸. Subrayo esto por la tendencia de algunos investigadores a silenciar este pensamiento político de Bossuet, juzgando que el absolutismo ha tenido un origen, teórico y práctico, en el protestantismo: teórico, en Lutero y Calvino; práctico, al mismo tiempo que teórico, en Jacobo I de Inglaterra¹⁸⁹.

Pienso que la mentalidad del derecho divino de los reyes en España no hubiera mantenido su influjo hasta nuestros días, si sólo hubiera venido autorizada por los ideólogos protestantes. Cuando en las *Cortes de Cádiz* se discute la cuestión de la soberanía popular el Obispo de Calahorra se declara contra ella por juzgarla contraria a la soberanía real, defendida por la tradición eclesiástica¹⁹⁰. Este Obispo y los absolutistas que le seguían para nada pensaban en los protestantes, sino que creían que su visión política era la más conforme con la doctrina católica. Aunque tanto él como el que más tarde será el Cardenal Inguanzo reconocían que en modo alguno se trataba en todo ello de un tema estrictamente dogmático¹⁹¹.

Ante esta perspectiva histórica es muy de notar que nuestros clásicos españoles del derecho, que vivieron inmersos en el absolutismo de los Austrias, nunca lo trataron de justificar por las motivaciones que ponderará un siglo más tarde Bossuet. Más bien proclamaron la tesis contraria al derecho divino de los reyes, defendiendo que el poder político radicalmente se halla en el pueblo. Suárez sistematiza esta doctrina contra Jacobo I de Inglaterra. Pero era una teoría compartida por todos los grandes pensadores de la escuela española del derecho.

Históricamente hay que decir que el absolutismo de los Austrias tuvo su firme apoyo en la alta estima, más bien hay que decir *veneración*, que el pueblo español tuvo por aquella dinastía, a la que juzgó providencial por contribuir altamente a los intereses de la Cristiandad y de España. Desde esta perspectiva histórica hay que afirmar que los jesuitas, tan populistas y teóricamente tan

¹⁸⁸ Esta doctrina la hemos expuesto con alguna detención en el art. cit., pp. 36-37.

¹⁸⁹ Se advierte esto especialmente en W. Hanisch Espindola, *El catecismo político-cristiano. Las ideas de la época: 1810*, Edit. Andrés Bello, Santiago de Chile 1970, pp. 28, 30 y 52.

¹⁹⁰ *Actas de las Cortes de Cádiz. Antología* (dirigida por E. Tierno Galván), Taurus. Madrid 1964, t. II, pp. 541-605.

¹⁹¹ F. Martínez Marina, *Teoría de las Cortes* (ed. de J.M. Pérez Prendes). Al buscar apoyo a su concepción de la soberanía de las Cortes, vuelve su mirada a la historia de las instituciones patrias más que a las doctrinas de la escuela española del derecho.

contrarios al absolutismo, sirvieron de firme apoyo a la política, para ellos grandiosa, de los Austrias¹⁹².

Respecto de Hispanoamérica, el absolutismo hispano ofrecía a los naturales de aquellos reinos un doble cariz: el cariz del *despotismo ilustrado*, secularización del derecho divino de los reyes, preconizado por Bossuet, y el absolutismo del monarca hispano que se fundaba en el sumo respeto y reverencia con que era considerada la figura del Rey de España, al que tenían por un mandatario del pueblo. También del pueblo americano. En los días de la Independencia, esta distinción va a tener un enorme influjo. Ello se debe a que la lucha política se entabla inicialmente entre los criollos, resentidos por muchos títulos, y los mandatarios delegados del gobierno español en América. Estos se sentían presionados por el absolutismo, tan caro al despotismo ilustrado, que logró las pragmáticas de Carlos III por las que los jesuitas fueron expulsados y proscritas sus doctrinas. Este absolutismo de los delegados del gobierno español repugnaba a los criollos. Y como el absolutismo hispano, fundado en la veneración a la persona real, sufrió un colapso cuando los reyes de España cayeron en manos de Napoleón, surge en toda Hispanoamérica la idea de que el poder revertía al pueblo, pues el monarca hispano, que del pueblo lo había recibido, no lo podía ya ejercer. Así opinaban con los criollos los Cabildos de Caracas, Bogotá, Santiago de Chile o Buenos Aires. Y son éstos, los Cabildos, los que se ponen al frente de los movimientos de Independencia, como la historia nos refiere.

Todavía necesitamos, para mejor desenredar esta madeja histórica, distinguir en el populismo hispánico dos aspectos. No son contrarios, sino temporalmente consecutivos, pero que es necesario tener muy en cuenta para comprender adecuadamente la polémica independentista. Me refiero al populismo ligado a la tradición hispánica medieval de las Cortes, Concejos y Municipios y al populismo definido por Suárez en línea con toda la escuela española del derecho.

Insisto en que esta distinción no es excluyente. Pero tiene una innegable importancia histórica. Ya es muy de notar que cuando las Cortes de Cádiz abordan la cuestión de la soberanía y temas similares, apenas se hace referencia a la escuela española del derecho. Y, sin embargo, es constante el intento de fundamentar la soberanía del pueblo en las antiguas instituciones hispánicas, sobre todo castellanas y aragonesas.

Lo mismo acaece en América. Casi no se publica un documento importante en el que no se haga con nostalgia la evocación de las antiguas instituciones populares hispánicas, reguladoras del poder de la realeza. Apenas, sin embargo, se recuerdan las doctrinas populistas suarezianas. L. Pereña afirma con decisión muy serena: «ni ruptura, ni traición»¹⁹³. No parece adecuado mentar aquí la

¹⁹² L. Pereña, *Teoría de la guerra den Francisco Suárez*, CSIC, Madrid 1954. Reconoce el gran influjo de los jesuitas en la política de los Austrias.

¹⁹³ Idem. Francisco Suárez..., cit., p. 53.

palabra traición. Pienso, sin embargo, que en España hubo ruptura con la escuela clásica del siglo XVI a causa de un olvido lamentable. Hasta me atrevo a formular esta hipótesis, que no puedo detenerme a probar ahora, pero cuyo hilo de Ariadna creo tener en la mano. Según esta hipótesis, que me he forjado y que juzgo fundada, lo que un día fue en España, durante el siglo XVI y parte del XVII, doctrina común de la escuela clásica del derecho, se la creyó en el siglo XVIII doctrina típicamente jesuítica, con todas las consecuencias que la ingrata historia de la Compañía en aquel siglo trajo consigo. Hubo, pues, en España ruptura. ¿Y en Hispanoamérica? Nos parece que aquí más que de ruptura se debe hablar de prevalencia. El populismo vigente en Hispanoamérica en los días de la Independencia se vinculaba más a las instituciones hispánicas medievales que a una determinada doctrina ético-política en nuestros clásicos.

Pero con esto entramos de lleno en la tercera sección de nuestro estudio, dedicado a precisar el respectivo influjo de las corrientes ideológicas expuestas en la época de la emancipación.

3. Diversa vigencia de estas ideas ético-políticas

Señaladas las ideas primarias ético-políticas en la época de la emancipación hispanoamericana, abordamos lo más importante y discutido de nuestro tema. Aquí la «*quaeestio disputata*» crispa la mente por el compromiso histórico que se adquiere. Con atenta deferencia a pareceres distintos, juzgamos un deber presentar el panorama histórico que hemos entrevisto con la esperanza de contribuir a que otros lo puedan precisar mejor. Con ello nos sometemos a lo que es ley para todo historiador: la de sentirse muy luego ampliado y superado. Hecha esta observación, pasamos a clasificar de modo sumario, pero denso y concentrado, a los partidarios de las diversas ideas que hemos expuesto.

a) Vigencia del absolutismo sacro

Ya dijimos que la idea del absolutismo se opuso drásticamente a toda democracia popular, viendo en el rey al detentador único de la soberanía del Estado. También juzgamos imprescindible distinguir entre el *absolutismo sacro*, que cree venir directamente de Dios el poder real, y el absolutismo secularizado, conocido como *despotismo ilustrado*, el cual juzga que este absolutismo es un hecho histórico, ligado a dinastías privilegiadas. Ahora bien, ¿qué vigencia tuvieron estos dos absolutismos en Hispanoamérica en los días agitados de la Independencia? He aquí la primera pregunta a la que quisiéramos responder. Iniciamos la respuesta con el examen de la vigencia del absolutismo sacro.

Este absolutismo sacro cultivó siempre una extremada veneración hacia el Rey de España. A. Ballesteros y Beretta afirma que los preladados de América eran acérrimos realistas¹⁹⁴. Pero múltiples testimonios atestiguan que el clero inferior y las órdenes religiosas, en especial los misioneros, también manifestaban, en

¹⁹⁴ A. Ballesteros y Beretta, *Historia de España y su influencia en la Historia Universal*, Barcelona-Madrid 1932, IX, p. 710.

general, profunda sumisión a la realeza. ¿Era idéntica la actitud de la jerarquía eclesiástica y la del clero inferior que vivía en contacto con el pueblo?

Es difícil en verdad correr esta tela con la navaja de Ockham. Pero *grosso modo* nos atrevemos a afirmar que el alto clero fundaba su veneración a la persona del Rey en el supuesto derecho divino de éste, tal como Bossuet lo formuló, mientras que el clero popular sentía veneración a su Rey porque, como mandatario del pueblo, había realizado una gran misión histórica, siendo un agente primario del sentido religioso de toda la hispanidad.

Los historiadores anotan que tanto los virreyes como la mayoría de los funcionarios de Indias habían nacido en España. Esta política era muy del desagrado de los criollos, que se sentían inclinados por ello al separatismo. Esto, que es importante en la génesis de los movimientos secesionistas, lo recordamos ahora para subrayar que era de ley que los funcionarios, venidos de España, estuvieran lastrados por la ideología ambiental del absolutismo: los laicos, con tendencia al absolutismo del despotismo ilustrado; los clérigos, más bien al absolutismo sacro. Este absolutismo sacro nos parece especialmente cultivado por aquellos prelados que iban a América ya consagrados obispos. Esto explica el que los Prelados fueran, en general, poco favorables a los movimientos secesionistas y que aconsejaran la sumisión devota al Rey¹⁹⁵.

Como contraprueba de esta mi aserción quiero recordar un caso notable: el de José Antonio de San Alberto, Obispo de Córdoba (Tucumán). Me sirvo para ello de un estudio de A. Caturelli sobre este prelado¹⁹⁶. En el preámbulo de este estudio se nos dice que a este carmelita, residente en España, Carlos III le nombra, a los 51 años, Obispo de Córdoba (Tucumán). Antes de su partida ya publica en Madrid una carta pastoral, dirigida a sus fieles, tan lejanos y desconocidos. Esto dice mucho a favor de su celo apostólico que, al llegar a su sede, lo traduce en acción pastoral, dirigida primariamente contra la Ilustración francesa. Veía en ella un peligro para la sumisión que el pueblo cristiano debe a sus reyes. Hasta se le ocurrió componer una especie de *Catecismo* para que el pueblo cristiano aprendiera mejor a conocer las obligaciones que un vasallo tiene para con su soberano. Su tesis es que el rey no está sujeto sino a Dios, y que su autoridad no depende en modo alguno del pueblo. De donde deduce el grave error de sostener que la potestad tenga su origen únicamente en la opinión y beneplácito del pueblo, sentencia opuesta al Espíritu Santo y a la explícita doctrina de San Pablo¹⁹⁷. Estas afirmaciones son el atestado de un jerarca de la Iglesia a favor del *absolutismo sacro* que bebió en España. ¿En nuestros clásicos del derecho? En ningún modo. Más bien nos parece un caso relevante de la

¹⁹⁵ En *Historia Extensa de Colombia*, Bogotá 1971; Roberto María Tisnes, vol. XIII, *Historia Eclesiástica*, p. 21-22, da el elenco de los Obispos de Colombia cuando la Independencia, la mayor parte de los cuales eran *realistas*.

¹⁹⁶ A. Caturelli, La pedagogía, la política y la mística en José Antonio de San Alberto, en *Humanistas*, 18 (1977), 183-214.

¹⁹⁷ Op. cit., pp. 200-201.

ruptura con la escuela española del derecho. Donde fuera a beber su doctrina del *absolutismo sacro* lo dicen bien estas palabras que citamos:

«Hemos procurado no decir cosa alguna en toda la instrucción, que no la hayamos, o encontrado o deducido, o apoyado con la sagrada Escritura, la cual por ser palabra de Dios, y ser Dios la misma luz, y verdad por esencia, nada habla, ni contiene en sí, que no sea cierto, seguro y luminoso. En esto hemos querido imitar, cuanto nos ha sido posible, al Ilustrísimo Señor Bossuet en aquella su *Política*, que dirigida a la instrucción del Señor Delfín de Francia, se ha merecido tan justamente el título de *Sagrada*, por lo mismo que está deducida de las propias palabras de la Escritura»¹⁹⁸.

Ante este pasaje de un prelado responsable, que asimila estas ideas en España y las quiere trasladar a América, queda muy al descubierto la ruptura con nuestro pasado. En la España del siglo XVIII no se estudia la ciencia ético-política en nuestros clásicos sino en Bossuet. Ello motivó el surgir en los ambientes tradicionalistas la idea de vincular «altar y trono» con la secuencia de la escisión de las dos Españas en los últimos siglos de nuestra historia. Afortunadamente, Hispanoamérica no asimiló doctrina tan excelsa pero desorientadora. Los altos defensores del derecho divino de los reyes no fueron capaces de frenar el entusiasmo populista que, en su misma veneración a la persona del Rey, tenían fuentes muy distintas al supuesto derecho divino.

b) *Vigencia del absolutismo ilustrado*

La inconsistente Filosofía de la Historia de Bossuet, tan optimista en su providencialismo, no resistió las rechiflas del *Candido* de Voltaire, que lleva por subtítulo «*el optimista*». Ello motiva que el absolutismo de los *ilustrados* no mantenga la visión providencialista de Bossuet, pero sí la mentalidad de su rey, Luis XIV, cuando declaraba sin ambages: «*L'état c'est moi*». Hasta qué punto el pío y devoto Carlos III hizo suyo el absolutismo sacro o el ilustrado será difícil de precisar. Pero, ciertamente, sus ministros habían optado por el absolutismo que ha recibido el nombre de «despotismo ilustrado». Agentes y defensores de este despotismo ilustrado fueron en América los mandatarios y agentes del gobierno español. Por lo mismo, la lucha entre criollos y mandatarios del Rey de España no tuvo su origen tan sólo en pelusillas de envidia, sino también en algo profundamente ideológico. Los criollos rechazaban el despotismo ilustrado y veían en las nuevas ideas liberales la estrella que podía guiar los destinos futuros del pueblo americano.

Como partidario de este despotismo ilustrado recordamos un caso ejemplar de cínica ejecutoria. Me refiero a D. José Gálvez, quien en Méjico cumplió sin la menor humanidad la Pragmática Sanción de Carlos III sobre la expulsión de los jesuitas. Utiliza la fuerza bruta para aplastar a quienes los defienden y protegen hasta condenar a la pena capital a noventa infelices que se oponen a tan inicua

¹⁹⁸ Op. cit., p. 199.

expulsión. Para refrendo de su despotismo ilustrado prohibió hasta murmurar de las decisiones del monarca¹⁹⁹.

Comprendemos que ante exportación tan poco deseada de este despotismo los americanos hayan reaccionado sensiblemente contra los mandatarios de la misma. Es lo que deja traslucir en todas sus páginas la famosa carta de Juan Pablo Viscardo. Joven jesuita, deportado a Italia, huye de allí a París, donde escribe la *carta* que imprimirá F. Miranda y que hará de ella un agente ideológico muy efectivo en los días de la emancipación. Más tarde analizaremos tan extraordinario documento. Basta ahora anotar cuán absurdo vio Viscardo el absolutismo que llegó «por motivos reservados en el alma real» a extrañar de todos sus reinos a cinco mil ciudadanos laboriosos y pacíficos, condenados a perder sus derechos naturales a la libertad y a la seguridad²⁰⁰.

Esto basta para hacernos ver lo alto que se cotizaba el absolutismo regio en España y el esfuerzo que se hizo para transportarlo a América. Pero ésta respondió con el rechazo ante tan injusta pretensión. Tan sólo tuvo vigencia en los mal vistos funcionarios que el gobierno español enviaba a Indias para ejecutar sus planes.

c) Vigencia del liberalismo democrático

Un acotamiento de R. Insúa nos sitúa en el corazón de la que hemos llamado «*quaestio disputata*». Pese a ser algo extenso, nos permitimos citarlo en su integridad. Esta es la visión histórica de R. Insúa:

«Las ideas castizamente españolas de los Libertadores se modificaron al ponerse en contacto con el enciclopedismo francés. Sin embargo, los partidarios de la Independencia, más que en la declaración norteamericana de los trece Estados Confederados, fruto de las ideas de los ingleses y holandeses del siglo XVIII, de los juristas ginebrinos y de los enciclopedistas franceses, y que en la declaración de los derechos del hombre hecha en 1789 por los revolucionarios franceses, solían, realizando obra original, inspirarse para la organización de los nuevos Estados, en las ideas de justicia, igualdad y libertad de los pensadores de la escuela salmantina de Francisco de Vitoria. La Independencia hispanoamericana fue el fruto natural del trasplante al Nuevo Mundo de la democrática institución del municipio castellano. En los Cabildos, los americanos aprendieron a gobernarse por sí mismos y a defender su libertad»²⁰¹.

Si examinamos este juicio histórico a la luz de la distinción que hemos establecido entre los diversos populismos, advertimos que se habla en el texto de los tres estudiados por nosotros: del populismo liberal demócrata enciclopedista,

¹⁹⁹ A. Ballesteros y Beretta, o. cit., VIII, p. 355.

²⁰⁰ Juan Pablo Viscardo y Guzmán, *Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compatriotas*. (Impreso en Londres por P. Bayle, Vine Street, Picadilly, 1801. Reedición en Lima 1974, la utilizada en nuestro estudio.) (El texto citado en p. 11).

²⁰¹ R. Insúa, o. cit., p. 203.

del populismo originado en el municipio tradicional español y del populismo definido por la escuela de española del derecho. Según R. Insúa, hay interferencia entre los tres. La interferencia entre el populismo del municipio tradicional hispano y el de la escuela de Salamanca parece innegable, si bien discutiremos luego cuál de los dos estuvo más presente en los días de la Independencia. Más cuestionable es la afirmación de que los próceres de la Independencia se inspiraron en las ideas castizas españolas que aunaron con las doctrinas revolucionarias, explosivas en Francia y triunfantes en los Estados Unidos.

Esta tesis del historiador americano, en línea con los que en España piensan que el populismo de la escuela de Salamanca tuvo influjo prevalente en el ideario de la Independencia, no sólo en los Cabildos, que la proclamaron, sino también en los próceres que la iniciaron y la defendieron con las armas, no la creemos fundada en datos históricos. Pese a nuestra simpatía hacia ella, hay muchos hechos contrarios a la misma. Examinamos algunos, siempre con el deseo de aportar nueva luz a esta magna cuestión del pensamiento hispanoamericano.

Al estudiar A. Ballesteros y Beretta los que él llama «pródromos de la emancipación» señala tres centros principales: Caracas con Miranda y Bolívar; Santa Fe de Bogotá y Quito con Nariño y Espejo; el Río de la Plata con Belgrano y Moreno. Estos próceres no fueron los únicos, pero sí altamente señeros para desde su ideología percibir la marcha de las ideas en la época de la emancipación²⁰².

Por lo que atañe al primer círculo, nadie discute la vigencia en Francisco Miranda, adelantado del movimiento independentista, del ideario del liberalismo demócrata, que asimiló en sus estancias por Europa y Estados Unidos. Tampoco se puede negar su influjo en Simón Bolívar, agente máximo en la lucha por la Independencia. Pero hoy se habla de evolución en Bolívar y hasta se afirma que en el gran discurso de Angostura ante el Congreso Venezolano, 15 de febrero de 1819, traspira ideología suareziana²⁰³. En la cuarta parte de este estudio, al analizar este discurso, concluiremos que no da pie para esta afirmación. Por este motivo pensamos que el centro de Caracas, con sus dos próceres, Miranda y Bolívar, vive con prevalencia las ideas venidas de Francia y Estados Unidos más que las tradicionales hispánicas.

En el segundo centro, el de Santa Fe de Bogotá y Quito, era prócer destacado Antonio Nariño. De él escribe Ramón Ezquerria:

«Desde 1789 -nótese la fecha- era alma de un club que se reunía en su casa, de ideas revolucionarias, dedicado al estudio y a la lectura de autores enciclopedistas y al cultivo de las ciencias, del que formaron parte varios

²⁰² A. Ballesteros y Beretta, o. cit. VIII, p. 452.

²⁰³ L. Pereña, Francisco Suárez... o. cit., p. 61.

patricios de análoga ideología, partidarios de la razón y de la libertad y amigos de la independencia... presididos por un retrato de Franklin»²⁰⁴.

Los historiadores advierten que este clima revolucionario no le hizo perder su fe cristiana. Pero no es posible negar el influjo de este clima en su ideario ético-político. Prueba de ello es que unos años más tarde tradujo al español, aun previendo graves disgustos con las autoridades, *Los derechos del hombre*, obra de la Asamblea Constituyente Francesa.

La acción agitada e incansable de A. Nariño a favor de la Independencia queda para la historia política. Aquí, para completar su silueta ideológica, debemos anotar que mantenía íntimas relaciones con la sociedad literaria *La escuela de concordia* de Quito, en la que destacaba un indio genial que ha pasado a la historia de la filosofía hispanoamericana. Nos referimos a Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo. Por Espejo se le nombra casi siempre y así lo haremos aquí. Al hablar de él se subraya que el cruce de razas contribuyó a darle una personalidad recia y atrevida.

La aportación de Espejo a la filosofía y a la ciencia es hoy muy estudiada, como un despertar de la filosofía en las razas aborígenes. Aquí nos interesa más su actitud política. Esta actitud queda bien reflejada en la *Carta* que escribió desde Bogotá, después de entrevistarse con A. Nariño, al Cabildo de Quito: «Vivimos en la más grosera ignorancia y en la miseria más deplorable»²⁰⁵. M. Menéndez Pelayo ríe la frase por ver en sus propios escritos la prueba más brillante de lo contrario. Pero al margen de la verdad histórica de la frase de Espejo, debemos leer en ella una actitud política independentista. Lo que parece no pueda afirmarse es que esta actitud de Espejo tenga apoyo ideológico en el populismo de Suárez. Y esto por una doble razón. Por la enemiga a los jesuitas que había bebido en Verney, el famoso Arcediano de Evora, de cuya filosofía se nutre. Y por haberse dado al estudio de Hobbes, Locke, Pufendorf, a los que unía nuestro crítico J. Feijoo. Su obra principal lo dice todo en el título, pero en un sentido opuesto a la tradición hispánica, tanto la medieval como la de la escuela de Salamanca. Por todo ello concluimos que en estos dos próceres del círculo de Bogotá y Quito, Nariño y Espejo, no se siente la presencia e influjo de la gran tradición hispánica.

Respecto del círculo Rioplatense, dos figuras consideramos señeras, aunque no las únicas: Manuel Belgrano y Mariano Moreno. Del primero escribe Ricardo Zorraquin en un estudio, escrito en 1960 como *Homenaje* de la Revolución de Mayo:

«Belgrano, que se había impregnado de estas ideas (de la Ilustración) durante su estancia en Europa, publicó en 1796 unos *Principios de la Ciencia Económico-Política*, traducida del francés, que era un resumen de las doctrinas fisiocráticas, o sea, de las teorías que en materia económica correspondían al

²⁰⁴ Ramón Ezquerro, Antonio Nariño, en *Diccionario de Historia de España* Revista de Occidente, Madrid 1968, 3, p. 12.

²⁰⁵ Tomamos estos datos de R. Insúa, o. cit., p. 207.

despotismo ilustrado... Sus autores preferidos fueron Campomanes y Jovellanos entre los españoles, Ferdinando Galiani y Antonio Genovesi -dos economistas napolitanos- y los clásicos de entonces Quesnay, Dupong de Nemours y Adam Smith»²⁰⁶.

Interesa tomar nota de la vinculación de Belgrano a los economistas ingleses, puesto que en su estancia en la Universidad de Salamanca pudo respirar un ambiente muy favorable a los pensadores de Inglaterra, siendo el utilitarista J. Bentham, el filósofo más estudiado y valorado. Eran los tiempos de la ruptura, en los que da pena tener que decir que, en el hogar de la escuela española del derecho, los nombres de Vitoria y Suárez no sonaban en las aulas salmantinas. Nada de admirar que Belgrano asimilara aquí una ideología político-económica, extraña al pensamiento hispánico²⁰⁷.

Mariano Moreno, el otro prócer argentino que aquí estudiamos, pudo haber conocido la doctrina suareziana en la Universidad de Charcas. Pero en su impulsiva actividad política estuvo más bien guiado por las ideas jacobinas de la Revolución Francesa.

«Es cierto -escribe R. Zorraquin- que Mariano Moreno, después de producida la revolución, hizo imprimir el *Contrato Social* y publicó además diversos artículos que revelan la lectura de Mably, Raynal, Volney y el mismo Rousseau. Pero... es notorio que sus publicaciones y su actitud revolucionaria no siempre gustaron a los demás miembros de la Junta, cuyo desacuerdo produjo al fin la separación del inquieto secretario»²⁰⁸.

La última parte del texto citado, que refleja aquel momento histórico de Buenos Aires en los días de la revolución de mayo, pone al mismo tiempo en evidencia la dualidad de tendencias revolucionarias rioplatenses. Los próceres respiran una ideología europea al margen de la escuela española del derecho. Pero tal vez ningún Cabildo como el de Buenos Aires se sintió más vinculado al populismo hispánico. Preferentemente al del municipio medieval. Podemos concluir este apartado con este texto autorizado de P. Henríquez Ureña:

²⁰⁶ Ricardo Zorraquin Decu, Las influencias ideológicas en la revolución de Mayo, en *Homenaje a la revolución de mayo 1810-1960*. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1960, p. 29.

²⁰⁷ Sobre el ambiente intelectual de Salamanca en los días en que estudió en ella M. Belgrano; tenemos un estudio muy valioso de Sandalio Rodríguez Domínguez. *El Dr. Ramón Salas y Cortés en la renovación de la Universidad salmantina (1774-1796)*. Fue presentado como tesis en la Universidad Pontificia de Salamanca y tuvo la satisfacción de formar parte del tribunal que la calificó con la máxima nota. Ello me dio una feliz oportunidad para tomar conciencia de la vida interna de la Universidad de Salamanca en aquel momento histórico, que es el de los estudios de Belgrano. Sin proponérselo el autor de este estudio ha mostrado con el terrible argumento del silencio la lamentable ruptura que tuvo lugar en Salamanca entre su glorioso pasado del siglo XVI, madre entonces del *Derecho de Gentes*, y el final triste del siglo XVIII, cuando en Salamanca ni se sienten los problemas de este Derecho con hondura, sólo por mediación muy pobre del pensamiento inglés, ni menos se recuerdan y comentan los grandes maestros hispanos de la escuela del derecho. (La tesis de S. Rodríguez Domínguez ha sido editada por la Universidad Civil de Salamanca).

²⁰⁸ R. Zorraquin, o. cit., p. 33.

«La teoría moderna -moderna al menos en su forma- de la soberanía del pueblo se mezclaba, en el pensamiento de muchos coloniales, con la única tradición de autonomía que conocían (los hispanoamericanos), la tradición española del gobierno municipal»²⁰⁹.

Este texto, colofón de lo dicho en esta sección, nos abre la puerta a la siguiente, pues nos sitúa en el centro de lo que deseamos aclarar.

d) Vigencia del populismo hispánico

La vigencia de este populismo en Hispanoamérica es hoy, afortunadamente, muy estudiado. En 1946, M. Giménez Fernández dio un toque de llamada que ha sido muy oído. L. Pereña y su equipo están empeñados en presentar con todo rigor ante el mundo culto esta vigencia. A ellos nos remitimos²¹⁰. En este nuestro estudio baste alguna referencia.

En el enmarque del mismo baste recordar el *Catecismo Político-Cristiano*, de importancia decisiva en el proceso emancipador chileno, pero cuyo contenido ideológico es necesario extender a todo el continente hispánico. Difundido en forma manuscrita, por miedo a las autoridades gubernativas, aparece casi como anónimo. Todavía se sigue discutiendo sobre su autoría. Para nuestro propósito es esto algo secundario. Al margen de quien lo escribió, refleja de modo innegable el sentido populista hispano, formulado por la gran escuela de Salamanca²¹¹.

En el comentario que hace al *Catecismo* W. Hanisch Espíndola no se tienen en cuenta las instituciones hispánicas medievales. Y, sin embargo, éstas tuvieron un influjo muy efectivo, sobre todo a través de los Cabildos. Estos fueron la réplica americana de los municipios españoles de la edad media. Con la particularidad de que, como afirma S. Madariaga, mientras las Cortes de Castilla apenas si tienen una institución similar en Hispanoamérica, los Cabildos embalsaman el clásico sentido de autonomía del Municipio Castellano²¹².

La idea más importante, la que dirige la acción eficaz de los Cabildos en los momentos en que declaran la Independencia, es la presunción de haber vuelto a ellos el poder político. Esta presunción surge de sentirse representantes del pueblo en un momento en que el Rey, en quien el pueblo delegó su mandato, se hallaba imposibilitado de ejercerlo. Esto vale lo mismo para el Cabildo de Buenos Aires que para el de Santiago de Chile, Bogotá o Caracas. Será difícil poder exagerar la importancia de esta idea en el desarrollo de los movimientos de emancipación de toda Hispanoamérica, salvo quizá en Nueva España, donde el movimiento separatista no proviene de la clase dirigente ciudadana, sino más

²⁰⁹ Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, FCE, México 1949, p. 101.

²¹⁰ M. Giménez Fernández, *Las doctrinas populistas en la Independencia Hispanoamericana*, en *Estudios Americanos* (Sevilla 1946), 516-666. L. Pereña da en apretada síntesis una prometedora investigación futura en la obra que hemos citado, Francisco Suárez...'

²¹¹ W. Hanisch Espíndola, *El Catecismo cristiano...*, o. cit., p. 60-89.

²¹² S. Madariaga, o. cit., p. 62.

bien es un movimiento popular con cierto carácter primitivista y de revancha del campo sobre la ciudad.

Nos parece hallar en Viscardo una confirmación de cuanto venimos diciendo. Muy luego subrayaremos otros aspectos importantes de su *Carta*. Ahora nos parece muy aleccionador mentar su alegato contra los mandatarios del gobierno absolutista de España. Advierte Viscardo la suma atención que prestaban los españoles a las instituciones que mantenían el ejercicio de la autoridad real dentro de las leyes. Deber primario de los representantes de las *Cortes* era vigilar la acción real, como depositarios y guardianes de la confianza del pueblo. Recuerda en este momento Viscardo la institución clásica del Justicia de Aragón, quien en la ceremonia de la coronación del Rey, le dirigía estas palabras:

«Nos que valemos cuanto Vos, os hacemos nuestro Rey y Señor, con tal que guardéis nuestros fueros y libertades y si no, no»²¹³.

Con esto hemos dado una perspectiva inicial del populismo hispánico, remitiéndonos de nuevo a los autores que lo están ahora esclareciendo. Quiero, con todo, antes de concluir esta sección, aludir otra vez a la tesis de E. Nicol, propuesta al iniciar este estudio. Según esta tesis, no hay en Hispanoamérica un ideario político precursor de los acontecimientos, sino que son más bien éstos los que, al filo de su desarrollo, hacen fraguar determinadas doctrinas políticas. Es posible que la tesis de E. Nicol se halle condicionada por el modo como surgió el movimiento independentista en Méjico. Ya indicamos poco ha que mientras en las naciones hermanas el movimiento secesionista surge de la capital y se irradia al campo, en Méjico sucede lo contrario. El separatismo es, ante todo, un movimiento social, nacido de un secular resentimiento del campo indiano contra la ciudad progresiva y deslumbrante. De aquí que este movimiento sea más pobre en ideas rectoras ético-políticas que otros países hispanos. Esto es muy de admirar por cuanto Méjico es el país hispano más próspero culturalmente en el siglo XVIII. Pese a este contraste, es cierto que tanto el cura Hidalgo, que inicia la subversión con el grito de «Dolores», como Morelos, que la sabe organizar, tienen más ímpetu y tesón revolucionarios que ideas sobre los derechos y deberes del pueblo. Vista la revolución desde estas mentes, parece tener razón E. Nicol al afirmar que las ideas van sobre la marcha de los sucesos. Por todo ello hay que decir desde la historia de la cultura que si la anticipada emancipación supuso un retraso para el desarrollo de las respectivas naciones, sobre todo esto hay que decirlo de Méjico. Pero esto es tocar otro tema vidrioso que no es posible afrontar en este momento. Contentémonos ahora con haber visto en perspectiva panorámica la vigencia que tenían las corrientes primarias ético-políticas en la época de la emancipación.

²¹³ J.P. Viscardo, o. cit., p. 10.

4. Tres nombres significativos

Los tres nombres a que hace referencia el epígrafe son Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Simón Bolívar y Andrés Bello. Otros pudieran seleccionarse. Pero juzgo a los tres de tal altura histórica que pueden servirnos de altozano para divisar desde ellos el espíritu de la época.

a) *Juan Pablo Viscardo y Guzmán*

Nace Viscardo en 1748 y se halla de novicio jesuita cuando a sus 19 años tiene que interrumpir bruscamente su formación el día 7 de septiembre de 1767, al ser ejecutada la Pragmática Sanción de Carlos III, por la que se expulsaba de los dominios hispánicos a todos los jesuitas. Tan cruel medida, sufrida en la edad más sensible a la justicia, permite hacernos cargo del alma indignada de Viscardo, amargada ulteriormente por los malos tratos que tuvieron que sufrir en su largo viaje hasta llegar a Italia y allí ser acogidos. A los 33 años, en 1781, dirige con su hermano, exiliado como él, una carta al cónsul inglés de Livorno, quien valoró su importancia y la hizo llegar al Foreign Office. Presentaba en ella al Gobierno británico un plan de ayuda a su patria peruana, convulsionada por el levantamiento antihispano de Tupac Amaru. La Revolución Francesa le incitó a fugarse de Italia a París en 1791. Allí compuso su *Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compatriotas*²¹⁴. Traducida al francés y al inglés con ayuda de Miranda, es publicada y divulgada por éste, haciendo de ella uno de los agentes más eficaces de la sublevación contra España.

Sobre el contenido de la misma es muy de notar que centra en ella la contraposición constante entre la obra de España, llevada a cabo por los antepasados hispánicos, a quienes llama «nuestros», y la acción del gobierno español en América, proyectada siempre como sombra negra. Lo más significativo de esta proyección pesimista es que piensa que ha sido una constante de los reyes de España ahogar las instituciones que podían limitar su poder hasta irse apoderando de todos los resortes del mismo. Culmen de este absolutismo absorbente le parece la Pragmática Sanción de Carlos III, por la que destierra a los jesuitas «por motivos que se reserva en su real pecho».

Si dejamos a un lado el resquemor que en el alma de Viscardo dejó la injusticia tan inhumana de Carlos III, aparece luciente esta idea central que terminamos de exponer. Viscardo es un caso típico de tantos hispanoamericanos que aman lo español como algo suyo y critican duramente el gobierno hispánico en América. En un pasaje de la *Carta*, después de referir los atropellos del Virrey Francisco de Toledo, sigue comentando:

«El Virrey, aquel monstruo sanguinario, pareció entonces el autor de todas las injusticias, pero desengañémonos acerca de los sentimientos de la Corte, si creemos que ella no participaba de aquellos excesos; ella se ha deleitado en nuestros días en renovarlos en toda la América, arrancándole un número mayor de hijos, sin procurar disfrazar siquiera su inhumanidad».

²¹⁴ En la nota 20 hemos dado la bibliografía completa de la misma.

Pero al final de tan duro reproche hace esta intencionada salvedad: «Realmente, esta mancha no debe caer sino sobre el despotismo de su gobierno». No sobre España, comentamos nosotros, terminando el pensamiento de Viscardo²¹⁵.

Es, por lo tanto, dual la actitud de Viscardo contra lo español. Pondera al gran Colombo (sic), a los conquistadores que dieron a España el imperio del mundo bajo condiciones solemnemente estipuladas. Habla con estima y ponderación de los que él llama «nuestros mayores que nos prodigaron su sangre y sus sudores». Pero a esta declaración vinculante, tan honda y tan sentida, sigue una requisitoria virulenta a la ambición, avaricia y orgullo de los detentadores del poder hispano en América, que no tuvo ninguno de los frenos que las instituciones medievales hispánicas pusieron a sus reyes.

Al final de esta reflexión es ineludible aludir a la posible presencia de Suárez en la ideología del jesuita Viscardo. Contra lo que otros opinan, nuestra lectura ha sido incapaz de sentir tal presencia. Y juzgamos poco fundado deducir esta presencia de que Viscardo niega el absolutismo y defiende los derechos naturales del pueblo a la libertad.

En cierto momento de la *Carta* parece ineludible el que aludiera a Vitoria. Es cuando impugna el desenfrenado monopolio hispánico. Por este monopolio, afirma Viscardo, «España nos destierra de todo el mundo antiguo, separándonos de una sociedad a la cual estamos unidos con lazos más estrechos»²¹⁶. En la impugnación de este monopolio, Viscardo podía alegar a Vitoria, quien consideraba como primer título a la presencia de los españoles en América el de la sociedad y comunicación natural. En la quinta de las razones para declarar este primer título. Vitoria señala expresamente el derecho a comerciar con los nativos de América²¹⁷. *A priori* podía razonar Viscardo. En efecto; si Vitoria creyó un derecho de los españoles el poder comerciar en Indias, ¿cómo negar entonces este derecho a los hispanoamericanos, cerrándolos al comercio del mundo para llegar a ser -dice textualmente Viscardo- «una ciudad sitiada»? Este silencio de Viscardo parece fundado en la ignorancia en que estaba respecto de la doctrina de Vitoria. De donde es necesario concluir que no se advierte una conexión mental entre este paladín y vanguardista de la Independencia y la clásica escuela española del derecho.

b) *Simón Bolívar*

No es cosa de recordar el inmenso influjo de Bolívar en el desarrollo de la emancipación americana. Aquí lo abordamos en lo que toca a su mentalidad. L. Pereña alude, como ya dijimos, al celeberrimo discurso de Bolívar al Congreso Venezolano de Angostura (hoy Ciudad Bolívar), febrero de 1819, cuando habla del gran influjo de Suárez en el populismo americano. Ello motiva el que

²¹⁵ J.P. Viscardo, o. cit., p. 8.

²¹⁶ Idem, o. cit., p. 3.

²¹⁷ Francisco de Vitoria, *Obras* (ed. Teófilo Urdanoz), BAC, Madrid 1960. De los indios, selección 1ª. p. 705-711.

juzguemos importante detenernos en el análisis de dicho discurso y leer en él los influjos que refleja²¹⁸.

Inicia Bolívar su discurso declarando hallarse como simple ciudadano, no como Libertador y Pacificador, ante la Soberanía Nacional del Congreso, al que declara depositario de la voluntad soberana y árbitro del destino de la nación. Frente a un pasado en el que la voluntad de un déspota era ley suprema -repite casi las mismas palabras que Viscardo-, proclama que ha llegado el momento de la libertad. Pero la libertad, anota con Rousseau -nótese esta primera cita-, es «alimento suculento pero de difícil digestión». Por lo mismo es necesario lograr para ella seguridades. Bolívar piensa que sólo un régimen democrático puede dar esta garantía.

Se enfrenta a continuación con quienes desean para Venezuela una República Federal, semejante a la de los Estados Unidos. Contra ellos arguye con Montesquieu -segunda cita- que las leyes deben acomodarse al carácter de los respectivos pueblos. Para Venezuela opta por un gobierno republicano que debe tener estas bases:

«la soberanía del pueblo, la división de poderes, la libertad civil, la proscripción de la esclavitud, la abolición de la monarquía y de los privilegios»²¹⁹.

Modelos actuales de esta sabiduría política son, para Bolívar, Inglaterra y Francia. Los pondera en estos términos: «La Revolución de estos dos grandes pueblos, como un radiante meteoro, ha inundado al mundo con tal profusión de luces políticas, que ya todos los seres que piensan han aprendido cuáles son los derechos del hombre y cuáles sus deberes- Suspirando por algo parecido, recuerda a Volney -tercera cita- en la *Dedicatoria* de sus ruinas de Palmira: «A los Pueblos nacientes de las Indias Castellanas».

Después de poner estas bases de alta política, pide a los Representantes del pueblo venezolano *trabajo y saber*. Son los cimientos de un futuro mejor. E igualmente les pide la supresión de «la atroz e impía esclavitud». Para eterna gloria de Bolívar, pidió esta supresión el 15 de febrero de 1819.

Ante este sucinto esquema nos preguntamos por el posible influjo en Bolívar de la escuela española del derecho y especialmente de Suárez. Y debo confesar que en este gran discurso de Bolívar no he sido capaz de rastrearlo. Tiene un acercamiento doctrinal a Suárez cuando pide «moderar la voluntad general y limitar la autoridad pública»²²⁰. ¿Tiene un origen suareciano esta sabia

²¹⁸ Utilizamos el texto que se lee en Simón Bolívar, *Obras Completas*. Compilación y notas de V. Lecuna... (*Ministerio de Educación Nacional de los Estados Unidos de Venezuela, S.A.*), III, pp. 674-697.

²¹⁹ O. cit., p.683.

²²⁰ O. cit., p. 691.

medida política propuesta aquí por Bolívar? No lo niego, pero la afirmativa no la creo históricamente fundada.

Un método ulterior podemos utilizar para conocer el pensamiento de Bolívar. Es, por cierto, un método muy cultivado por los investigadores que buscan conexiones entre el populismo suarezano y el hispanoamericano en los días de la Independencia. Consiste este método en analizar el fondo de las bibliotecas de la época. Pues bien; tenemos, por fortuna, el catálogo de la biblioteca de Bolívar²²¹. Examinando este catálogo, hallamos en el mismo las obras, todas en francés, de Hobbes, Voltaire, Adam Smith, Oeuvres du roi de Prusse, de Madame Staël, del Abate Pradt. En traducción española, *Espíritu de las Leyes*, de Montesquieu, y *Curso de Política*, de Benjamín Constant. De fondo hispánico sólo hallamos la conocida obra de Llorente, en la que pudo beber su antipatía a la Inquisición. Es difícil leer a través de este catálogo un posible influjo de la escuela española del derecho en Bolívar.

Cuando rezuma hispanismo, tal vez sin tomar conciencia de ello, es en su oposición a la esclavitud, que considera indigna de la persona humana. El *universalismo hispano* se apoderó en esta ocasión del alma del Libertador. Esta es otra idea ético-política de proyección planetaria. Pero no decisiva en los sucesos de la Independencia Hispanoamericana.

c) Andrés Bello

Sirva de enlace entre Simón Bolívar y Andrés Bello, del que vamos a hablar, este juicio de M. Menéndez Pelayo. Dice así:

«La antigua Capitanía general de Caracas, hoy República de Venezuela, tiene la gloria de haber dado a la América española, simultáneamente, su mayor hombre de armas y su mayor hombre de letras, Simón Bolívar y Andrés Bello... La aparición súbita de estos dos varones egregios... por breve tiempo ponen a su patria al frente del movimiento americano»²²².

Este texto justifica la selección que hemos hecho de estos dos hombres preclaros, que ponen en evidencia la mentalidad de su época. Tal vez los españoles pudiéramos estar algo resentidos por ciertas actitudes extremosas de Bolívar; su grito: «guerra a muerte», pudo ser un gesto último para cumplir el juramento que hizo en Roma sobre el Monte Sacro. Pero todavía hiere al alma hispánica.

Lo contrario acaece con Andrés Bello. Y no sólo por lo que con justicia escribe P. Henríquez Ureña:

«Concluida ya la guerra de Independencia, Bello tiende la mano, franca y desarmada a los españoles»²²³.

²²¹ O. cit., II, p. 779-780.

²²² M. Menéndez Pelayo, *Historia de la patria hispanoamericana*, Santander 1948, t. I. p. 347 (Edic. Nacional, 37).

²²³ P. Henríquez Ureña, o. cit., p. 104.

Esto es ya mucho. Pero la deuda que ha contraído la Hispanidad con Bello, por su eximio culto de la lengua, es deliciosamente impagable. Dado, por lo mismo, su prestigio intelectual es un deber en esta nuestra investigación preguntarle por su actitud ante la escuela del derecho española. Su cultivo de este campo del saber y el ser considerado como uno de los sistematizadores de los Códigos civiles de las nuevas repúblicas, especialmente de la de Chile²²⁴, incita a que le hagamos dicha pregunta. Nos parece, por otra parte, muy fácil obtener respuesta por la lectura de su obra fundamental, que inicialmente tituló: *Principios del Derecho de Gentes*²²⁵. Esta lectura reposada y muy en particular el informe que nos da sobre las fuentes que ha utilizado en su obra, dejan al descubierto los influjos en Bello. Por lo que hace a la escuela española del derecho el influjo se manifiesta inconsistente contra lo que hubiéramos deseado.

Damos este dato clarificador de la falta de conexión entre Bello y la escuela española. En la tesis de Clementino de Vlissingen²²⁶, presentada en la Universidad Gregoriana, año 1939, bajo la dirección de M. Mostaza y asesoramiento de J. Güenechea, ambos eminentes en la historia del derecho hispánico, se elencan inicialmente siete autores, juzgados momentos cumbres en la creación y desarrollo del moderno Derecho de Gentes. Deben recordarse estos siete nombres: Vitoria, Suárez, Grocio, Pufendorf, Bynkershock, Vattel y Martens. Apenas tener que testificar, pero la lectura de la obra de Bello obliga, que de los siete tan sólo son silenciados estos dos nombres: Vitoria y Suárez. Para C. Vlissingen son los creadores del Derecho de Gentes. Sin embargo, Bello nos los nombra. Por el contrario, he aquí lo que afirma de Vattel: «Es el escritor más popular y elegante de esta ciencia, y su autoridad se ha mirado tiempo ha como la primera de todas»²²⁷. Este autor le sirve de pauta en la redacción de su obra. Como dice el investigador chileno, Alamiro de Avila Martel, «el libro (de Bello) tiene una base clásica y bien conocida, el tratado de Vattel, que aparece como el cañamazo en la redacción del texto, pero contiene además todas las novedades que en los setenta años posteriores a la edición de la obra del autor suizo se habían producido»²²⁸.

¿Cómo explicar este silencio hiriente respecto de nuestros clásicos del derecho? No podemos acudir a reacción patriótica pues ya nos ha dicho P. Henríquez Ureña que su mano generosa la abrió muy pronto a todo lo hispano. En nuestra reflexión histórica hallamos tres razones que pudieran explicar este silencio. La primera es su formación en Londres al ser enviado a esta ciudad por

²²⁴ Sobre el ambiente cultural de Chile en esta época, véase Sergio Villalobos, *Tradicón y Reforma en 1810*, Santiago de Chile 1961. A la influencia de Andrés Bello en el campo del Derecho civil dedicó la *Semana de Bello en 1954*, Caracas, la tercera sección de sus estudios. Muy penetrante el estudio de Pedro Luis Urquieta. La influencia de Bello y de su clasicismo en el Código civil, p. 285-310.

²²⁵ Andrés Bello, *Principios de Derecho de Gentes*. Nueva ed. revisada y corregida, Madrid-Lima 1844.

²²⁶ Clementinus A. Vlissingen, *De evolutione definitionis iuris gentium*. Studium historico-iuridicum de doctrina iuris gentium apud Auctores Classicos saec. XVI-XVIII, Romae 1940, p. 7.

²²⁷ Andrés Bello, o. cit., p. 22.

²²⁸ Alamiro de Avila Martel, *Andrés Bello. Breve ensayo sobre su vida y su obra*, Santiago de Chile 1981, p. 57.

la Junta de Caracas a raíz de los sucesos de 1810. La segunda el haberse desentendido de aquellas obras que consideran el Derecho de Gentes «bajo un punto de vista puramente especulativo y abstracto» -alusión manifiesta a nuestra escuela del derecho» pues le afectaron mucho los problemas surgidos en las guerras de los últimos ochenta años, especialmente lo relativo a las relaciones entre beligerantes y neutrales. La tercera pudo originarse en que la ruptura que entonces sufría España respecto de la doctrina de nuestra escuela por el olvido en que ésta había caído en aquella época, tuviera un impacto paralelo en Hispanoamérica. Los partidarios del influjo de Suárez negarán esto de modo rotundo. Pero no es fácil explicar de otro modo el silencio increíble de Bello. En todo caso este silencio es incompatible con una alta estima de nuestra escuela del derecho por parte de este investigador, tan serio y meditativo. El que se haga notar que asimiló doctrinas de la escuela histórica de Savigny es buena prueba de la seriedad de sus investigaciones²²⁹. Si se tiene en cuenta que Bello fue un gran estudioso de nuestra lengua y literatura, ¿por qué no de nuestro derecho? Desearía una respuesta más plena a la que aquí se propone.

Al final de esta cuarta sección de nuestro estudio, tenemos que confesar, contra lo que desearíamos, que la tesis a favor de Suárez no queda muy avalada. Ni por el silencio de Bello, ni en las citas de Bolívar, ni siquiera en la inventiva del ex jesuita Viscardo.

5. Conclusiones

Cuatro conclusiones, que tienen el carácter de preguntas por desear una ulterior respuesta, proponemos al final de este estudio.

1ª. Hubo en España ciertamente una ruptura con la tradición de nuestra escuela clásica del derecho. Esta ruptura es general desde mediados del siglo XVIII y durante la primera mitad del XIX. En sustitución de la misma el tradicionalismo español, bajo la impronta del francés, aceptó la teoría del absolutismo sacro, a la que unió la consigna de «altar y trono». La autoridad de Bossuet suplió, con gran detrimento para nuestro pensamiento y nuestra vida nacional, a la de nuestros grandes maestros.

2ª. Afortunadamente el absolutismo sacro no cundió en Hispanoamérica. Ello explica que el anticlericalismo de aquellas naciones no haya tenido la virulencia que en España, pues se ha limitado a cercenar los que se creían exagerados derechos del clero.

3ª. Por lo que toca al pasado, no se puede desconocer el gran influjo que las ideas enciclopedistas ejercieron en los próceres americanos. Tampoco se puede exagerar tanto el influjo suareciano que no se tenga muy en cuenta, estando en primer lugar, el populismo de las instituciones hispánicas medievales, sobre todo

²²⁹ Idem, o. cit., p. 33.

el de los Municipios de donde surgen los Cabildos americanos, de inmenso influjo en la Independencia.

4^a. Mirando al futuro, aceptamos la conclusión de L. Pereña, al juzgar que las bases doctrinales y políticas formuladas por la escuela española del derecho «son las condiciones del nuevo código de la comprensión que puede abrir perspectivas nuevas de solidaridad y colaboración entre España y América. La democracia, a la que impacientemente aspiran nuestros pueblos, encuentra aquí su norte de orientación».

VII. RAÍCES DE LA INDEPENDENCIA DE LOS PUEBLOS HISPANOAMERICANOS

Es frecuente entre los filósofos buscar la raíz última de la cuestión. En el clima esencial, desde el que se razonan, su mente queda sosegada cuando da con esa raíz última que viene a ser casi siempre *única*.

No acaece lo mismo si la mente se encara con el hecho histórico, sobre todo si éste alcanza proporciones gigantes. Entonces nunca una sola raíz da jugo nutricio al mismo. Casi siempre tiene lugar un entrecruce de muchas y variadas, las cuales, al entrelazarse, dan la savia abundante para que tales hechos surjan a la superficie como árboles gigantes que señalan máximos hitos a la historia.

Uno de estos hitos en la historia moderna es sin duda la independencia de los pueblos hispánicos respecto de la metrópoli. Ante este hecho tan complejo sería corto de vista quien intentara hablar de una sola raíz del mismo, pues históricamente son múltiples. En esta breve reflexión sobre tema tan importante deseamos presentar al avisado lector las que juzgamos primarias, es decir, aquellas que han tenido máximo influjo en tal acontecimiento.

Téngase además en cuenta que nos hallamos ante una doble problemática histórica: en primer lugar, la que intenta determinar cuáles han sido de hecho las raíces primarias; y en segundo lugar, la que ha de estudiar cómo se han influenciado mutuamente unas a otras hasta dar pujanza y brío al hecho magno de la independencia. Confieso desde este primer momento que expongo aquí de modo exclusivo la primera problemática. Es la más sencilla, pero muy importante. Y además es previa a toda ulterior reflexión sobre el gran acontecimiento. Esta ulterior reflexión la irá haciendo quien se interese por el gran suceso a base de lecturas históricas de altura. Como preámbulo de las mismas y ayuda para clarificarlas damos aquí el elenco de las causas de la independencia, que son las verdaderas raíces de tan importante hecho histórico.

Primera: "Resaca de la Conquista"

La expresión: "resaca de la conquista", la tomamos de los autorizados escritos de Salvador de Madariaga²³⁰. Cuantos viven costeros del mar saben que la resaca es el movimiento en retroceso de las olas del mar después de haberse estrellado en la costa. La conquista española fue política y culturalmente una fuerte marejada que inundó muchos pueblos y grandes naciones americanas. Motivó esta conquista fuerte resaca en pueblos y naciones aborígenes. La inundación hispana tan sólo fue aceptada parcialmente. Nunca en toda su totalidad. Toca a los historiadores profesionales, a quienes reiteradamente me remito en estas páginas, determinar hasta dónde se adentró la civilización

²³⁰ Salvador de Madariaga, *El auge y el ocaso del imperio español en América*. Espasa-Calpe, Madrid 1979, p. 460.

hispanica en el mundo nuevo de Indias. Pero al margen de una mayor o menor penetración, es incuestionable que hubo siempre reductos que resistieron y mantuvieron enhiesta la bandera de la *independencia* en su deseo de tornar a su peculiar modo de vida. Toca a una historia pormenorizada dar la descripción detallada de las insurrecciones prematuras, las que, en sus mismos fracasos, prepararon el hecho histórico de la secesión definitiva. Pero adviértase con máxima detención que las insurrecciones prematuras ponen en evidencia esa persistente "resaca" que siguió al pleamar hispánico de la conquista. Para nuestro propósito actual baste recordar dos de estas insurrecciones. Las dos tienen lugar después que la conquista había cristalizado en tranquilo dominio hispánico. No interesan aquí las anteriores insurrecciones, ligadas casi siempre a una guerra civil, ya entre indios, ya entre españoles.

La primera que queremos recordar es la de Nueva Galicia en Méjico. El año 1540 estalló una tumultuosa insurrección india cuyo signo peculiar no fueron los múltiples abusos sino el claro intento de retornar al primitivo paganismo. Ello explica el que hayan dado muerte a algunos misioneros que los adoctrinaban pacíficamente. No fue nada fácil dominar la insurrección, aun después de haber apresado a algunos caciques rebeldes. Pedro de Alvarado, íntimo colaborador de Cortés y uno de los máximos conquistadores, acudió a sofocarla, hallándose de paso para las Molucas. Perekó por heridas sufridas en la misma, pero no logró dominarla. Tuvo entonces que acudir el mismo virrey Antonio de Mendoza con numerosas huestes, indios muchos de ellos. Por fin, tras duros combates la insurrección fue vencida. Cultivó el virrey la buena política de atracción. Y sin duda, esta política contribuyó a pacificar el campo indio mejicano. Pero el rescoldo se mantuvo para volver a ser llama en otra coyuntura. Tardó ésta siglos en llegar. Pero no dudamos de que la "resaca" del descontento indio actuó de modo muy eficaz, cuando el cura Hidalgo y también el cura Morelos dieron por los campos mejicanos el grito de independencia²³¹.

Más persistente fue la "resaca" en el Perú. Aquí se vincularon las insurrecciones a la descendencia de la familia Inca. En las últimas décadas del siglo XVI los sucesores incaicas forcejearon reiteradamente por la independencia. Fue el virrey Francisco de Toledo, tan alabado por unos como vituperado por otros, quien en 1572 ahogó la revuelta de Tupac Amaru. Creía éste concentrar en su persona la descendencia inca. Dos siglos de ingente labor educacional no impidieron que en 1780 otro inca, Tupac Amaru, suscitara una nueva insurrección que, aunque sofocada de momento, ya preludia la secesión definitiva que se veía venir a paso agigantado²³².

Estos datos escuetos señalan una de las raíces primarias de la independencia americana. No es única esta raíz, pero ciertamente es muy principal.

²³¹ Cf. A. Ballesteros y Beretta, *Historia de España y su influencia en la Historia Universal*. Salvat. Barcelona-Madrid 1950, t. VI, 919.

²³² *Idem. o. cit.*, p. 931.

Segunda: Abusos en la "colonización"

Esta segunda raíz será siempre un motivo de fricción entre españoles e hispanoamericanos, si bien los historiadores serenos acercan más bien sus distintas posturas. Ya se inicia la fricción en el mismo nombre de "colonia". A los tres siglos del dominio hispánico llaman los hispanoamericanos "*época colonial*", que sugiere casi siempre esa carga negativa que lleva consigo la negra historia del colonialismo. Y sin embargo, la palabra *colonia* no se mienta en el mundo hispánico hasta finales del siglo XVIII, como preludio de la secesión. Y es que en la mente de los Reyes de España y de la Legislación de Indias no están presentes colonias que hay que explotar, sino provincias y reinos que hay que atender. Pues los indios son vasallos de la corona, viviendo en "*aquellos*" reinos como los que vivían en "*estos*" reinos.

Nos sale aquí al paso, y no debemos orillarla, la famosa distinción entre lo que se establece "*de jure*" y lo que se practica "*de facto*". Es hoy patente a todo historiador imparcial que *Las Leyes de Indias* son un monumento preclaro de las magnánimas intenciones de España. El autorizado historiador argentino, R. Levene, afirma que el libro VI de la *Recopilación* de dichas leyes es una gloria jurídica de España, pues, al proclamar la igualdad de razas entre españoles e indígenas, estableció una innovación radical, que sólo tres siglos más tarde hallaría una aceptación en las leyes de los demás países civilizados²³³. Hasta la expresión, hoy malsonante, que declara a los indios "personas miserables" tenía el humanismo sentido de suscitar "misericordia" hacia los indios, para mejor atenderlos y ayudarlos. Sin embargo, tan bello panorama ha desaparecido casi por completo de muchas conciencias de hispanoamericanos ante los ingentes abusos cometidos en Indias y que éstos continúan teniendo muy presentes. Estuvo, por lo mismo, en su punto la lectura de Las Casas en los días de la Independencia. Al poner en un relieve exagerado tales abusos, dicha lectura fue chispa de cañaveral durante el fragor de las luchas separatistas. Menéndez Pidal comenta cómo los grandes activistas recordaban a Las Casas insistentemente, como Miranda y Bolívar en Venezuela y Servando de Mier Noriega en Méjico²³⁴. Hay, sin embargo, que hacer constar cómo los abusos de la primera hora denunciados por Las Casas, fueron cayendo en olvido por la acción lenta y abnegada del ingente número de misioneros que dieron a los indígenas la fe y su relativo bienestar durante los tres siglos de su labor apostólica. Fue la enorme injusticia de Carlos III, al "extrañar" de todos sus reinos a los jesuitas, la que hizo

²³³ Cfr. J.M. Font, *Derecho*, en *El Legado de España a América*, edic. de J. Tudela. Edic. Pegaso, Madrid 1954, t. I, p. 353 ss. El filósofo argentino J. Ingenieros, de orientación positivista, ha sido un tenaz enunciador del abismo que separó en Hispanoamérica la *ley del hecho*. Hasta llegar a afirmar que las *Leyes de Indias* son "un poema de esas mentiras con que los funcionarios públicos ocultan las verdades que no pueden confesar". Con él se enfrenta Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, tr. per R. IGLESIA, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1949, p. 17-18. Contra la tesis de J. Ingenieros recuerda la certera sentencia de Gibbons: "Las Leyes de una nación forman parte más instructiva de su historia".

²³⁴ R. Menéndez Pidal, *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*. Espasa-Calpe. Madrid 1963, p. 368-375.

recordar de nuevo y de modo hiriente el tema de los abusos. Es ineludible hacer aquí referencia a Juan Pablo Viscardo. Joven profeso jesuita de 19 años es "extrañado" del Perú, su patria, a la remota Italia. Allí, al dejar la orden, se agudiza en él un sentimiento hostil hacia el dominio hispano que le incita a dirigir a sus *compatriotas* la famosa *carta* de la que Francisco de Miranda se hizo entusiasta propagandista. Nadie duda hoy del inmenso influjo de esta carta en crear un clima de independencia en diversos países americanos. En ella J.P. Viscardo denunciaba con la misma acritud de Las Casas, la obra de España en América.

Por lo que toca a los abusos es de advertir que la actitud de Viscardo es distinta a la de Las Casas. Este exageró en su denuncia las injusticias y atropellos del primer encuentro entre españoles e indios. Viscardo siente veneración por aquellos sus antepasados quienes con tanto sacrificio descubrieron y organizaron el Nuevo Mundo. Lo que irrita a Viscardo es que a la par de tantos hombres abnegados pululara por doquier un enjambre de aventureros oficiales que iban a Indias para hacer su negocio a costa del nativo. Llega a decir de ellos: "convierten el resplandor de la más grande conquista en una mancha ignominiosa para el nombre español"²³⁵. Culmen de estos abusos considera Viscardo el que Carlos III, "por motivos reservados en el alma real", destierre de todos sus reinos a más de cinco mil ciudadanos laboriosos, muy honrados por el pueblo²³⁶.

Volveremos sobre este tema. Ahora queremos dejar constancia de que los abusos administrativos cometidos en el siglo XVIII tuvieron mucho mayor influjo en crear un clima de independencia que los ya casi olvidados de Las Casas. A éste le hace revivir la circunstancia histórica de las luchas por la emancipación. Y así hasta nuestros días en los que Las Casas da siempre pábulo a la crítica antihispánica.

Tercera: La enseñanza impartida

A más de un patriota irritará que se señale como una de las raíces de la independencia hispanoamericana la enseñanza impartida pródigamente en España. Como hecho histórico es innegable. Es claro que no se puede pensar que España organizara en el Nuevo Mundo una enseñanza estilo siglo XX. Pero hizo ciertamente lo que le era posible. Esta es la tesis del muy informado historiador Constantino Bayle. Las largas páginas que dedica al tema son tan concluyentes que sólo una mala fe puede poner en duda esta insigne obra hispánica²³⁷.

²³⁵ Juan Pablo Viscardo y Guzman, *Carta dirigida a los españoles americanos por uno de sus compatriotas*. Impreso en Londres por B. Bayle. Vine Street, Piccadilly, 1801. (Utilizamos la ed. de Lima de 1974, presentada por G. Bacacorzo). La referencia del texto en p. 6.

²³⁶ *Idem*, p. 11. Adviértase que Viscardo no cita a Las Casas en el texto. Sólo más tarde se hace referencia en nota al pie de página al final de la *carta*.

²³⁷ Aborda este tema Constantino Bayle en muchos de sus estudios sobre la cultura en Hispanoamérica, pero especialmente en su obra: *España y la educación popular en América*, 2 ed. corregida y aumentada. Editora Nacional, Madrid 1941.

Como refrendo de la misma tesis podemos aducir el testimonio de otro historiador hispanoamericano, de tierras de Venezuela, C. Parra. He aquí lo que afirma respecto de su nación, no ciertamente de las más favorecidas en este punto. Después de dar un elenco de los centros de formación en su país colonial y mencionar los muchos hombres eminentes que en aquellas aulas se formaron, concluye: "Cuando tales cosas comprobamos, no podemos menos de proclamar una evolución lenta, progresiva, nacionalista, firme, en la instrucción pública caraqueña, iniciada desde los propios años en que se plantó junto al Avila el pendón de Castilla"²³⁸.

Y esto, ¿qué tiene que ver con la Independencia, preguntará más de un crítico exigente? A este tal le respondemos con lo que el citado C. Bayle refiere de la colonia inglesa de Virginia, cuyo gobernador declaraba en 1670: "Doy gracias a Dios de que no haya escuelas públicas, y confío no las ha de haber lo menos en cien años: porque del saber han nacido en el mundo la desobediencia, la herejía, las sectas"²³⁹. Dicho en términos más constructivos: es constatable que una formación intelectual es el mejor preámbulo para tomar conciencia de la propia valía y de la responsabilidad a ésta inherente. Y esto, tanto en el plano individual como en el social y político. Es el hombre educado, formado en los diversos oficios de la vida ciudadana, el que llega a hacerse cargo de sus derechos para exigirlos debidamente cuando sean conculcados. Un niño de diez años lo mejor que puede hacer es estar en la casa paterna, a recibir lecciones en ella y donde mejor se las impartan. Pero al llegar los veinte años, en camino próximo hacia los treinta, sería necio por parte del padre retener a su hijo en la misma sujeción. Traspásese este hecho familiar a la vida de los pueblos y se comprenderá a todas luces que una enseñanza como la impartida por España en Indias llevaba en sí los gérmenes más eficaces para romper con la metrópoli el día en que ésta no comprendiera las legítimas aspiraciones de sus hijas que entraban en su mayoría de edad ciudadana. Como esta dinámica educacional no fue comprendida ni por los españoles, ni por los hispanoamericanos, la independencia, en vez de ser fruta en sazón, caída del árbol hispánico, tuvo un lamentable signo de ruptura, desgaje e inmadurez. Hispanoamérica ha sufrido mucho por esta inmadurez, que se hace sentir todavía en muchos de sus problemas actuales.

Baste mentar un ejemplo histórico en comprobación de la eficacia de esta raíz de la independencia, demasiado silenciada. Lo tomamos de la actuación de uno de los caudillos de la independencia en el Ecuador, Francisco E. de Santa Cruz y Espejo. Hijo de padre indio y de madre mulata -superación hispánica de todo prejuicio racista- adquirió una amplia cultura, al mismo tiempo que lograba especializarse en medicina y derecho. Por sus actuaciones separatistas entra en conflicto con las autoridades españolas que lo penan con un año de cárcel, al que sigue largo destierro en Bogotá. Allí entra en relación con los criollos que

²³⁸ Caracciolo Parra, *La instrucción pública en Caracas*. Caracas 1932, p. 36.

²³⁹ En C. Bayle, *o. cit.*, p. 27-28.

compartían sus ideas y forman una sociedad a la que titulan *Escuela de la Concordia*. La presentación de la misma la hace Espejo con esta inculpación a la obra hispánica: "Vivimos en la más grosera ignorancia y en la miseria más deplorable". M. Menéndez Pelayo comenta con esta hiriente ironía la inculpación de Espejo: "¡Como si sus propios escritos, nacidos bajo el régimen colonial y al calor de ideas venidas de España -alusión al influjo de Feijóo en Espejo- no fuesen la prevea más perentoria de lo contrario!"²⁴⁰.

Este dato histórico, multiplicado por muchos miles habla bien alto de que la pródiga enseñanza llevada por España a Indias, iba creando un clima adecuado para que en el momento oportuno se realizara la independencia de modo natural. Para mal de unos y de otros no fue así. Pero España no puede arrepentirse de su gran obra de enseñanza en Hispanoamérica a través de sus universidades, colegios de enseñanza media y las incontables escuelas públicas, de parroquias y de doctrinas. Ellas hicieron la independencia. Motivo de dolor un día por la mutua incompreensión, hoy lo es de gloria y de promesa.

Cuarta: Populismo tradicional hispánico y filosofía de la Ilustración

Si ya nos hemos topado en nuestra reflexión anterior con opiniones divergentes al interpretar el acontecimiento histórico de la independencia de las naciones hispanoamericanas, sube el tono en este momento, pues bien puede afirmarse que nos hallamos inmersos en una verdadera "*quaestio disputata*", según se decía en la vieja usanza de las escuelas. La hemos abordado con detención en nuestro estudio *La filosofía en Hispanoamérica durante la época de la emancipación*²⁴¹. Remitimos a este estudio a quien se interese más detenidamente por tan importante problema histórico. Ahora nos tenemos que limitar a un extracto esencial del mismo en cuanto interesa a nuestro propósito de examinar las raíces de la independencia hispanoamericana.

En la presentación de esta *cuarta raíz* se alude a dos direcciones mentales muy distintas, más bien opuestas: el populismo hispano expuesto por los grandes maestros españoles del derecho natural y de gentes, de Vitoria a Suárez, y la ideología de la Ilustración, que abrió la puerta al liberalismo moderno y a la gran democracia americana. Esta distinción pone a plena luz la "*quaestio disputata*" de que venimos hablando. En efecto, según opinión de los historiadores hispanoamericanos -vigente hasta hace unos decenios, hoy ya no tanto- la raíz primaria de la génesis del gran hecho de la independencia se debe al influjo de las ideas aportadas por la Ilustración, tanto la inglesa, más prematura, como la francesa, de mayor impacto. Pensadores, como J. Locke, Montesquieu, Voltaire y Rousseau, crearon un clima mental que recibió un marchamo histórico en la independencia de las colonias inglesas, que vinieron a constituir los primeros

²⁴⁰ M. Menéndez Pelayo, *Historia de la poesía hispano-americana*, Santander 1948, II, p. 25 (Edic. Nacional, 28).

²⁴¹ Enrique Rivera, *La filosofía en Hispanoamérica durante la época de la Ilustración*, en *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1986, p. 175-193.

trece estados de la Unión. Por el contrario, los investigadores españoles actualmente quieren hacer ver que el influjo prevalente en la independencia fue debido al *populismo español*, cuya sistemática más perfecta formuló Suárez. Esta actitud mental es la mantenida por Luciano Pereña y su círculo de estudiosos. Es la llamada "*tesis española*" en ambientes intelectuales americanos, como en la universidad de Santiago de Chile. Pero acaece que ya tiene ardientes partidarios en Hispanoamérica: G. Furlong y su círculo de Buenos Aires; W. Hanisch Espíndola y el suyo en Chile, por nombrar algunos de los más laboriosos, L. Pereña ha señalado la dirección a estos estudios. En el Simposio "Francisco Suárez", organizado por la Universidad Pontificia de Salamanca, año 1979, enunció en los siguientes términos esta tesis:

«La base doctrinal general y común de la rebeldía americana, salvo ciertos aditamentos de influencia suficientemente localizada, la suministró la doctrina suareziana de la soberanía popular que fue trasplantada durante el siglo XVIII a las Universidades y Colegios fundados por España en América»²⁴².

Nos parece que en este momento la "*quaestio disputata*" ha presentado con toda claridad su "*status quaestionis*". También se nos han ofrecido soluciones decididas. ¿Cuál de ellas aceptamos? Por mi parte me remito al historiador de la filosofía en Hispanoamérica, R. Insúa Rodríguez, porque, siendo ecuatoriano, place más acordar con él. Por su importancia le extractamos un largo texto:

"Las ideas castizamente españolas de los Libertadores se modificaron al ponerse en contacto con el enciclopedismo francés. Sin embargo, los partidarios de la independencia, más que en la declaración norteamericana de los trece Estados Confederados, fruto de las ideas de los ingleses y holandeses del siglo XVIII, de los juristas ginebrinos y de los enciclopedistas franceses, y más que en la declaración de los derechos del hombre hecha en 1789 por los revolucionarios franceses, (los independistas) solían, realizando obra original, inspirarse para la organización de los nuevos Estados, en las ideas de justicia, igualdad y libertad de los pensadores de la escuela salmantina de Francisco de Vitoria. La Independencia hispanoamericana fue el fruto natural del trasplante al Nuevo Mundo de la democrática institución del municipio castellano. En los Cabildos, los americanos aprendieron a gobernarse por sí mismos y a defender su libertad"²⁴³ Baste ahora un breve comentario a este texto. Se hace más inteligible si se tiene en cuenta que no solamente se enfrenta aquí el populismo español y la ideología ilustrada -lo cual es patente- sino que dentro del populismo español hay que distinguir dos momentos distintos, aunque históricamente complementarios: las tradicionales *Cortes Españolas*

²⁴² Luciano Pereña, *Francisco Suárez y la independencia de América. Un proyecto de investigación científica*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, (1980) 53-63. (El texto citado en p. 58).

²⁴³ Ramon Insua Rodríguez, *Historia de la Filosofía en Hispanoamérica*, 2 ed., Guayaquil 1949, p. 203-4.

con la autonomía de los Municipios que las respaldaban y la *doctrina populista*, propuesta por Vitoria y su escuela, y que halla en Suárez las fórmulas definitivas. Esta distinción la hace ver de un modo claro J.P. Viscardo con su silencio. Este no alude para nada, no obstante su vinculación jesuítica, al populismo de Suárez. Y sin embargo, da una importancia suma a las Cortes Españolas, sobre todo de Castilla y Aragón. Con la historia en la mano atestigua que los derechos de las mismas van siendo coartados poco a poco, pero de manera firme e implacable por el creciente absolutismo de los reyes. Cuando Vitoria y Suárez afirman que el poder reside en el pueblo, es indudable que prolongan la teoría de las Cortes Españolas, que siempre se creyeron ostentadoras últimas del poder político. Pero son dos momentos históricamente distintos. No obstante, se reclaman mutuamente. Sobre todo, cuando actúan como mentalidad en Indias.

Si ahora nos situamos en Indias durante los días mismos de la emancipación, advertiremos algo muy decisivo que muchas veces se silencia y que otras no se tiene en cuenta de modo suficiente. Deslumbrados por la acción de los caudillos, máximos agentes en el campo de la acción bélica nacional, tales como Miranda, Bolívar, Belgrado, San Martín, etc. se olvida que en Buenos Aires, durante la semana que culmina en el 25 de mayo de 1810, quien dirige toda la acción política es el *Cabildo* de Buenos Aires. Y lo mismo acaece en Caracas, Bogotá o en Santiago de Chile²⁴⁴. Obvia es, por lo mismo, la pregunta: ¿Qué ideología motiva a dichos Cabildos en aquellos días en los que de un modo más o menos velado proclamaban la Independencia de sus respectivos países? La respuesta, si nos atenemos al movimiento de las ideas ético-políticas en Hispanoamérica, no parece difícil de dar. Dichos Cabildos se sienten continuadores de los históricos Cabildos y Municipios hispanos y, en parte menor, de las Cortes Españolas. Recuerdan entonces que ellos han prometido fidelidad al Rey de España. Y que por su parte han guardado esta fidelidad, pero que, dada la circunstancia de que el legítimo Rey de España, Fernando VII, se halla cautivo de Napoleón, sin posibilidad alguna de ejercer sus funciones reales, el poder político revierte legítimamente al pueblo que ellos presentan. Ellos, por tanto, tienen el sacro deber de dirigir la acción política de sus respectivos países.

Una pregunta ulterior surge ahora ineludible: ¿qué tienen que ver estas ideas de los Cabildos -en los que interviene siempre una importante fracción clerical- con las que asimiló Francisco de Miranda en sus coloquios con los próceres americanos de Philadelphia y, más tarde, cuando su viaje por casi toda Europa en sus largas conversaciones con los máximos representantes de las nuevas ideas?²⁴⁵. Ahora la "*quaestio disputata*", propuesta en este apartado, se

²⁴⁴ Juan M. Echeverría, *Las ideas escolásticas y el inicio de la revolución hispano-americana*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas 1981. En sus 55 páginas se da una visión muy precisa del tema, con una bibliografía, al final, amplia y orientadora.

²⁴⁵ Josefina Rodríguez de Alonso, *El siglo de las luces visto por Francisco Miranda*. Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas, 1978. (Directora del Archivo de Miranda lo utiliza largamente

pone al rojo vivo. Y cuantos juzguen que la ideología de F. de Miranda fue la decisiva en el clima mental de la emancipación -y ésta ha sido durante largo tiempo la tesis aceptada- seguirán pensando que las ideas revolucionarias de la Ilustración fueron las verdaderamente efectivas en la Independencia. Pero quienes juzguen que la vertiente ideológica más decisiva fue la concepción ético-política, vigente en los Cabildos, las "*quaestio disputata*" toma un signo contrario a la Ilustración. No que las ideas ilustradas carezcan de importancia, pero parece que históricamente no se las puede declarar ni las más iluminadas ni las más decisivas.

Brevemente resumida esta cuarta raíz, tan *compleja*, nos parece que es de justicia histórica reconocer el influjo de las ideas nuevas de la Ilustración y, sobre todo, el hecho de que la revolución francesa creara un clima de agitación, propicio a la Independencia. Los caudillos activistas aunaron la agitación revolucionaria separatista con el ideario ilustrado. Pero si se tiene en cuenta que fueron los Cabildos quienes proclamaron la Independencia y se sirvieron de los grandes próceres para darle efectividad, hay que ver en la mentalidad de los Cabildos la ideología más influyente en aquella situación histórica. Ahora bien, esta ideología estaba impregnada del *populismo hispánico*, tanto por la vertiente histórica de las Cortes, Cabildos y Municipios, como por la vertiente ético-política; tan pulcramente sistematizada por los grandes pensadores hispanos: Vitoria, Soto, Covarrubias, Vázquez de Menchaca, Molina y Suárez... Apena tener que desentenderse de tema tan importante y seductor. Por fortuna se le está estudiando. Bien desearía que estas someras indicaciones muy pensadas sirvieran de estímulo y programa para investigaciones más plenas. Nos van a ser muy necesarias en los años que se avecinan.

Quinta: El centralismo de Carlos III

Iniciamos esta quinta raíz de la Independencia, también muy compleja, con una cita que acotamos a Ramiro de Maeztu en su conocida obra, *Defensa de la Hispanidad*. Dice así: "En su libro sobre *Libertad y Despotismo en Hispanoamérica*, Mr. Cecil Jane ha dicho que Carlos III fue el verdadero autor de la guerra de la Independencia, y ello porque, al tratar de organizar sus dominios sobre base nueva destruyó en su sistema de gobierno los caracteres mismos que habían permitido que el régimen español durara tanto tiempo en el Nuevo Mundo". R. de Maeztu comenta este juicio de Mr. Cecil Jane con estas palabras: "Es demasiada culpa para un hombre solo. Alguna cabría a sus antecesores..."²⁴⁶. Es muy certera la visión histórica de R. de Maeztu. Y las páginas anteriores vienen a ser un refrendo de la misma. Pero el negar a Carlos III la exclusividad en la génesis de la guerra de Independencia es ya declarar que

en esta obra que nos hace vivir el largo viaje de Miranda por Europa, donde se puso en contacto con la *intelectualidad ilustrada*).

²⁴⁶ Ramiro de Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, 3 ed. Valladolid 1938, p. 160-161.

su influjo fue de gran monta. ¿A qué se debió este influjo? Es lo que ahora quisiéramos aclarar con alguna detención.

Iniciamos el examen de esta *quinta raíz* recordando una constante históricamente que tercamente se repite. Esta constante hace ver que, oponiéndose dialécticamente *centralismo y separatismo*, han sido los promotores de un centralismo exagerado quienes han promovido de manera más eficaz el separatismo. Es lo que advertimos en el historial de Carlos III. Su espíritu centralista, muy propio de la dinastía borbónica, que radicaliza en España el centralismo ya puesto en marcha por la Casa de Austria, es atestiguado por sus historiadores. Baste mentar ahora su *regalismo* exasperado, aplicado a sus relaciones con la Santa Sede. Ahora bien, este centralismo, exportado con rigidez a la gobernación de Hispanoamérica, motivó sin ninguna duda un clima de resentimientos antihispanos, que fueron caldo de cultivo para los movimientos separatistas. Dos decisiones históricas de Carlos III motivadas ambas por su centralismo, aunque no de modo exclusivo, impulsaron a un rompimiento con España de los nativos de América: la organización de las intendencias y el "extrañamiento" de los jesuitas. De cada una de ellas es obligado el ocuparnos.

Organización de las intendencias

Las intendencias fueron introducidas en España por los Borbones. Felipe V las trajo consigo de Francia y quiso con ellas reorganizar la economía española, ciertamente muy necesitada entonces de serias reformas. En la segunda mitad del siglo XVIII, Carlos III las introduce en los dominios hispanoamericanos. Después de varias tentativas las intendencias logran plena organización y entran en decisiva eficacia por la instrucción de 1763. Con ella todos los territorios americanos, excepto Nueva Granada son controlados por las intendencias. Llegaron a funcionar hasta 43 en toda Hispanoamérica.

Con sus intendentes y superintendentes, que se hallaban al frente de las mismas, Carlos III intentaba dar mayor agilidad y eficacia a la administración en Indias y aunar las diversas responsabilidades de los agentes en el gobierno, bajo la dirección de la corona. Buscando tal finalidad, manifiestamente centralista, los intendentes disminuyeron las atribuciones respectivas de los virreyes y audiencias y, más aún, las de gobernadores, alcaldes mayores, corregidores, etc. Se quería remediar el gobierno de éstos, poco satisfactorio, con funcionarios estatales, cortados a la medida del patrón peninsular y al servicio inmediato del rey. En el campo de las finanzas sus facultades eran completas y exclusivas, ejerciendo una vigilancia muy controladora. Con estas medidas se cortaron muchos abusos y se puso en marcha un mecanismo de mayor efectividad en parcela tan importante. Es muy de notar, que de modo parecido, actuaron en otros diversos aspectos de la vida americana. Es obvio pensar que este régimen tan centralista y limitador de las atribuciones, que usufructuaban los agentes del gobierno en Hispanoamérica, provocaría un recio malestar sobre todo en el elemento criollo, que ostentaba en gran parte los poderes efectivos de Indias.

Peor fue todavía que los intendentes absorbieran gran parte de la autonomía de los Cabildos municipales, muy sensibles a sus derechos históricos y muy contrarios, por su misma tradición hispánica, a que el rey mermara sus castizas atribuciones. Al enjuiciar las intendencias, los historiadores advierten que este régimen trajo positivos beneficios con el saneamiento de la administración indiana, incrementándose considerablemente los ingresos del tesoro. Pero fue un máximo error político el desplazar a los criollos de las funciones de gobierno y el disminuir las atribuciones de los gobernadores, alcaldes y corregidores, y ser sustituidos por mandatarios peninsulares quienes absorbieron de hecho la vida pública de los virreinos y capitanías²⁴⁷.

Como testimonio de la tensión entre nativos y peninsulares se puede recordar que ya desde el siglo XVII hubo fricción en diversas órdenes religiosas entre los nacidos en Indias y los venidos de España, hasta tener que acudir a la ridícula solución de la "alternativa" en cada nueva elección. Este dato puede dar idea de la antipatía con que los criollos acogieron el régimen centralista de las intendencias, organizadas por Carlos III. El resentimiento criollos por ellas suscitado fue sin duda muy influyente en la creación de un clima de protesta contra España hasta llegar a un rompimiento total.

Muy acertado creemos lo que se lee, a nivel de difusión, en *Diccionario de Historia de España*: "En el siglo XVIII, en especial durante el reinado de Carlos III en que se inician las grandes reformas, los antiguos resquemores entran en acción y se manifiestan en forma de movimientos revoltosos amparados bajo el disfraz de la defensa de los valores indígenas"²⁴⁸.

El "extrañamiento" de los jesuitas

En la historia del siglo XVIII español es ineludible comentar la expulsión de los jesuitas por Carlos III. En el lenguaje de éste y de sus ministros se le dio el nombre más benigno -tal vez para paliar mejor la injusticia- de "extrañamiento". Por su rezumo histórico recordamos este nombre aquí.

Sobre el influjo de este "extrañamiento" en la génesis de la independencia americana queremos citar este ponderado juicio de R. de Maeztu en su análisis de "la separación de América": "Todos los conocedores de la historia americana saben que el hecho central y decisivo del siglo XVIII fue la expulsión de los jesuitas. Sin ella no habría surgido, por lo menos entonces, el movimiento de la independencia". Hace a continuación referencia a diversas valoraciones del hecho para concluir por su cuenta: "El hecho es que la expulsión de los jesuitas produjo en numerosas familias criollas un horror a España que al cabo de seis generaciones no se ha desvanecido todavía"²⁴⁹. Aceptamos plenamente este

²⁴⁷ A. Ballesteros y Beretta, *O. cit.*, T. IX, p. 670. Más ampliamente, J.M. Ots y Capdequi, *Instituciones*. Salvat, Barcelona-Madrid 1956, p. 464-466.

²⁴⁸ *Diccionario de Historia de España*, dirigido por G. Bleiberg. Edic. Revista de Occidente, Madrid 1968, 1, p. 1022.

²⁴⁹ R. de Maeztu, *o. cit.*, p. 41-42.

juicio del reflexivo pensador españolista. Pero nos asalta inmediatamente la duda sobre el respectivo influjo que hay que atribuir a cada uno de los dos aspectos netamente distintos de dicho "extrañamiento". El primer aspecto se refiere a la actitud que tomaron respecto de España los jesuitas expulsos, heridos en lo más íntimo de su conciencia por tan negra injusticia. El segundo aspecto se enfrenta directamente con el hecho mismo del "extrañamiento" en cuanto motivó en muchas regiones hispanoamericanas un ineludible vacío, tanto religioso como cultural. Las medidas tomadas por Carlos III para llenar este vacío prueban la existencia del mismo. Ahora bien, ¿tuvo este vacío influjo efectivo en la génesis y desarrollo de la independencia? Los dos aspectos señalados presentan con diafanidad este importante problema. Ahora, enfrentándonos con ambos, tenemos que decir que se da una opinión común por lo que toca al influjo del segundo aspecto. Es corriente reconocer que no fue posible llenar el vacío dejado por los jesuitas, al ser expulsados. Por lo mismo, dio origen de modo ineludible a un resentimiento ambiental. Primeramente, contra el rey y sus ministros, a los que se acusaba de masones y volterianos. Pero a la larga, el resentimiento tuvo por meta a la misma España. No hay la misma convergencia de opiniones por lo que toca al primer aspecto. Más bien nos hallamos aquí también con un enfrentamiento de pareceres. Por precisar mejor, pudiéramos concretizar esta divergencia en dos sabios historiadores: Salvador de Madariaga y Miguel Batllori. El primero tiende a ponderar la eficacia de la actitud antiespañola de los jesuitas americanos contra España. El segundo, por el contrario, más bien infravalora este posible influjo, haciendo ver que la actitud antiespañola fue peculiar de algunos, pero en ningún modo una actitud colectiva. Y sólo ésta podía tener influjo notable en el gran acontecimiento.

S. de Madariaga, después de relatar las maquinaciones antijesuíticas hasta el "extrañamiento", pone en claro las malas consecuencias que tuvo para España. Y añade: "pero las consecuencias fueron todavía peores en las Indias"²⁵⁰. A continuación hace historia de estas consecuencias. Es la segunda la que más nos interesa en nuestro caso. Sobre ella escribe el docto hispanista: "El segundo resultado fue sembrar a voleo por Europa miles de jesuitas hispanoamericanos que mal podían ser fervientes partidarios del Rey de España... Se ha discutido si eran de verdad hostiles al régimen español, pero no parece razonable negarlo... De entre estos jesuitas desterrados se sabe de cierto que se pronunciaron contra el régimen español Javier Caldera, Hilario Palacios, Salvador López y Juan de Dios Manrique de Lara, todos criollos, así como dos peninsulares, Andrés Fabrés catalán, y Cosme A. de la Cueva, asturiano. Pero los dos más activos fueron Juan Pablo Viscardo y José Godoy"²⁵¹. La postura de S. de Madariaga queda bien patente en esta acotación que de su obra presentamos.

La actitud de M. Batllori es más compleja y más conocedora de las reacciones internas de la Compañía. Por fortuna ha expuesto de modo muy

²⁵⁰ S. de Madariaga, *o. cit.*, p.594-5.

²⁵¹ *Idem*, *o. cit.*, p. 595-6.

accesible su actitud en *La cultura hispano italiana de los jesuitas expulsos*²⁵². Ya es para ponderar que los jesuitas expulsos de España se truequen en Italia en defensores de la madre patria que los ha extrañado. En pugna con el ambiente antiespañol de muchos círculos italianos, la obra de estos jesuitas a favor de España es altamente ejemplar y memorable. Los nombres de Hervás y Panduro, Masdeu, Llampillas, Juan Andrés, etc. han pasado a la historia de nuestra afirmación cultural en Europa. De paso nos permitimos recordar que el tan traído y llevado tema de la *lengua vasca* se inicia a nivel europeo en las conversaciones de Hervás y Panduro con W. Humboldt, embajador de Prusia en Roma, quien, bajo el influjo de las mismas, escribe sobre los orígenes del vasco, dando al tema auténtica proyección histórica.

¿Acaeció lo mismo con los jesuitas americanos expulsos? Concedemos que no les será fácil mantener el mismo espíritu españolista que a los procedentes de España. Pero quien conoce la permanente simpatía de la Compañía de Jesús hacia la corona de España hasta llegar a ser en los predecesores de Carlos III mentores de las conciencias reales, no parece explicable que un acto de suprema injusticia haya podido eliminar la alta estima del jesuita por España y por sus reyes, haciéndole olvidar las grandes facilidades que recibieron para poder realizar su ingente obra misional en América. Esto parece ser lo esencial contra los nombres que cita S. de Madariaga. El caso de Viscardo fue excepcional. Y adviértase que se trata de un joven que al ser expulsado, tenía 19 años, según ya dijimos, con todo lo que esta edad lleva consigo de inmadurez en el consejo y de hipersensibilidad ante la injusticia. No podemos, por lo mismo, ver en Viscardo la mentalidad de los jesuitas americanos, expulsos a tierras de Italia²⁵³.

Muy certero parece ser el juicio de M. Batllori cuando sostiene que no es aceptable la postura de Menéndez y Pelayo, para quien apenas cuentan las diferencias ofrecidas en Italia por los jesuitas americanos y por los peninsulares. Pero es más inaceptable aún la de quienes ven en ellos a los precursores de los nacionalismos nacientes. Nos place concluir esta reflexión con este juicio histórico para ser ponderado:

"Si no hubiera venido, desde fuera, la independencia de las colonias inglesas, la revolución de Francia y la invasión napoleónica en España, lo más probable es que los pueblos hispanoamericanos, antes de alcanzar su plena independencia, hubieran desarrollado un regionalismo cultural... para crear una cultura diferencial, base de su definitiva autonomía"²⁵⁴.

El segundo aspecto del influjo del "extrañamiento", motivado por el vacío religioso y cultural a que dio lugar, no ha de menester de mucho comentario para

²⁵² Miguel Batllori, *La cultura hispano italiana de los jesuitas expulsos. Españoles - Hispanoamericanos - Filipinos, 1767-1814*. Edit. Gredos, Madrid 1966. (Hemos utilizado ampliamente esta ponderada obra en nuestros estudios sobre el siglo XVIII, como también en esta ocasión).

²⁵³ Sobre J.P. Viscardo, M. BATLLORI expone su juicio en la obra que acabamos de citar, p. 621-626. Pero es un deber histórico acudir a la que especialmente le dedicó: *El Abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Caracas 1953.

²⁵⁴ M. Batllori. *La cultura... o. cit.*, p. 578.

hacerlo sentir. De modo indirecto lo pone bien en relieve este juicio histórico de S. de Madariaga sobre los jesuitas en América, cuando escribe:

"La labor civilizadora y creadora de los jesuitas en las Indias fue asombrosa. De Nueva España a Chile, sembraron de colegios el continente, propagando enseñanza secundaria y superior de modo tal que no hubo pronto en toda la América española y Filipinas ciudad de alguna importancia donde los jesuitas no contribuyeran en primera fila a formar las clases dirigentes del país"²⁵⁵.

Si ahora comparamos estas líneas con el texto inicial que citamos de R. de Maeztu que nos habla del horror hacia España, causado por la expulsión de los jesuitas, habremos dado con una de las raíces primarias que hicieron germinar la insurrección independentista. Pues ¿qué confianza podía merecer a los nativos de Indias un gobierno que arrancaba de su lado a quienes tanto se habían interesado por su formación religiosa y humana? Un San Pedro Claver, derrochando heroísmos de caridad, en Cartagena de Indias, con los infelices negros -llegó a bautizar 300 mil-, será siempre un alegato irrefutable contra quienes expulsaron a tales hombres y destrozaron su obra. Y con ello quedó, *in nuce*, rota España.

En el índice de la obra citada de S. de Madariaga se lee: "Los cuatro filósofos (Montesquieu, Raynal, Voltaire, Rousseau). Las tres cofradías: Los judíos. Los francomasones. Los jesuitas. Las tres revoluciones: Norteamericana. Francesa. Negra". Con respeto al gran hispanista nos permitimos afirmar que estos epígrafes son más periodísticos que históricos. Sin pretender enmendarle, sino utilizando más bien sus muchas intuiciones históricas, nos parece haber señalado las múltiples raíces que, entrelazadas, hicieron surgir el árbol de la independencia hispanoamericana. En algún estudio se han señalado hasta 24. Tal vez sea esto demasiado. Hasta llegar a hacer ininteligible el gran problema a los lectores. Parece mejor ponderar las más decisivas y ver en ellas claros puntos de referencia. Es lo que hemos intentado al dar esta perspectiva, pensando siempre en el novel lector que pudiera aprovechar este esquema para sus futuras y deseadas investigaciones.

²⁵⁵ S. de Madariaga, *O. cit.*, P. 578-9.

VIII. «SANTIDAD» Y «POLÍTICA» EN LA OBRA MISIONAL DE FRAY JUNIPERO SERRA

Choque tenso producirán en más de uno las dos palabras dadas en relieve por las comillas. No suelen andar muy acordes santidad y política en el ajetreo de la historia. Y hoy, que se ve con tan mal ojo toda interferencia de lo político en lo religioso, los historiadores difícilmente son capaces de trasladarse a otras épocas en las que muchas veces se conjuntaron, hasta actuar hermanadas, para bien de los pueblos.

Un caso típico de esta conjunción es Fray Junípero Serra. Su «santidad» ha sido proclamada por la Iglesia el día 25 de septiembre de 1988, al darle los honores y privilegios litúrgicos que se otorgan a los Beatos. Las palabras de Juan Pablo II, en tan memorable suceso, refrendan el puesto de Fray Junípero Serra entre los grandes de la santidad. Acotamos algunas de ellas: «En Fray Junípero Serra, sacerdote de la orden de Frailes Menores, hallamos un ejemplo luminoso de virtudes cristianas y de espíritu evangélico. La gran meta que se propuso fue la de *llevar el Evangelio a los pueblos nativos de América*, para que también ellos pudieran ser consagrados en la verdad»²⁵⁶.

Más inquietud motiva la palabra «política». Parece casar mal con la vida de un santo. Y, sin embargo, la historia serena y objetiva declara a Serra bajo este poder invasor. En la autorizada *Historia de España* fundada por R. Menéndez Pidal, después de reconocer que los misioneros constituyen, por definición, una de las raíces fundamentales de la colonización española en América, leemos: «Respecto al problema misional, no existe en el siglo XVIII una unidad de criterio (en los gobernantes). En ocasiones se apoya fuertemente a las órdenes religiosas para que continúen en acción evangelizadora, *llegándose a politizarlas* (subrayado nuestro), como en el caso de los franciscanos de Fray Junípero Serra...»²⁵⁷. Este juicio histórico asegura que Sierra se vio envuelto en la política hasta llegar a ser manipulado por ella. Si cotejamos ahora este juicio con el panegírico de Juan Pablo II, no es posible comprobar engarce alguno. Confesamos con ingenuidad que el Papa no tenía por qué mencionar las diversas facetas de la vida del Beato. Le bastaba proponer su santidad. Pero el historiador tiene que enfrentarse con el hecho histórico en su complejidad. Pues bien; como historiador y ante los hechos que hablan es preciso sostener que el celo evangelizador de Fray Junípero Serra hubiera sido insuficiente para realizar su magna obra sin el apoyo *político* que se le dio y que él mismo solicitó reiteradamente, y nunca se dejó manipular por él. A esta conclusión he llegado en este meditado estudio. La propongo inicialmente para orientar al lector en la posible crítica que le vaya suscitando esta lectura.

²⁵⁶ En *Analecta O.F.M.*. Cap. 104 (1988), 358.

²⁵⁷ M. Hernández Sánchez-Barba, *La sociedad colonial criolla*, en *Historia de España* (R. Menéndez Pidal) XXXI, *La época Ilustrada*. Madrid 1988, II, p. 263.

Dos fuentes he utilizado con preferencia en mi investigación: *Escritos de Fray Junípero Serra*²⁵⁸, y Francisco PALOU, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del Venerable Padre Fray Junípero Serra*²⁵⁹.

Escritos de Fray Junípero Serra recogen sus cartas a los familiares, a los superiores y hermanos de la orden, y -capital para nuestro estudio- a las autoridades políticas. También podemos leer en ellos el breve y jugoso *Diario* que compuso durante los meses de su primer acceso misional a tierras de la Alta California. Como preludeo de su gesta apostólica, no podemos menos de acotar unos pasajes de su carta al P. Francisco Serra, escrita en Cádiz, 2 de agosto de 1749, el día antes de zarpar para América. Le pide en ella que consuele a sus añorados padres por haberlos dejado. Su memoria filial recuerda entonces esta tierna escena con su padre, escrita en el mismo cálido lenguaje familiar: «Yo hem record que mon para quant tingue aquella tan grave malatía... estant yo y ell a solas hem digue: "Fill meu, lo te encarech, es que sías un bon religiós del padre San Francesch". «Pues, mon para, sapiau que tench aquellas paraulas tant presents com si en este matex instant las ohía de la vostra boca...». A su madre la rememora con este entrañado cariño: «De me mara sé també, que nunca se es descuydada de encomenarme a Deu per el matax affecta de que yo fos un bon religiós. Pues, me mara, tal vegada per las vostras oracións Deu me ha posat en este camí... El alma de Fray Junípero se transparenta en esta carta. Alma blanca, pero elevada en saber y santidad, va al encuentro del alma buena del nativo americano, todavía en promesa. De la fusión de estas almas surgirá un gran pueblo: el de California. He aquí el pórtico, íntimo y sencillo, de esta gran obra misional. En él admiramos el corazón bueno, tierno, humilde... franciscano, dispuesto a la acción laboriosa y desinteresada. Sus *escritos*, los más íntimos, nos lo han hecho ya patente.

Junto con los *Escritos de Fray Junípero Serra* utilizamos como otra fuente primaria la obra citada de F. Palou. Discípulo de Sierra cuando éste fue profesor en el estudio franciscano de Palma, fue en México su compañero, amigo y confidente. Pensó en él al preparar su sucesor para su obra. Y si otro fue el sucesor, F. Palou correspondió a la confianza de su maestro y compañero relatando su vida, con el título que ya hemos indicado. Para la crítica serena y objetiva, es de muy alto valor y uno de los máximos testimonios que pueden alegarse para conocer la gigantesca figura histórica de Fray JUNÍPERO SERRA.

Estas fuentes nos posibilitan tomar conciencia clara de los múltiples encuentros de Fray Junípero con la *política* muy agitada en aquella situación histórica. Aquí nos limitamos a cuatro rasgos por juzgarlos los importantes y significativos. Bastan ellos parra mostrar cómo se conjuntan en Fray Junípero

²⁵⁸ *Escritos de Fray Junípero Serra*, prepara y publica esta ed. S. Vicedo. Introducción general a la obra por J. Fernández-Largo. Petra (Mallorca), 5 vols.

²⁵⁹ Francisco Palou, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del Venerable Padre Fray Junípero Serra...* México 1787. (Reedición en *España misionera* con este título: *Evangelista del Mar Pacífico, Fray Junípero Serra, Padre y Fundador de la Alta California*. Prólogo de Lorenzo Riber. M. Aguilar, Madrid 1944).

Serra «santidad» y «política», para darse un abrazo -no siempre amigable-, pero por parte de Serra en busca de la inteligencia y comprensión necesarias para la gran empresa que tenía frente a sí. Y que Juan Pablo II resumió en esta frase: «Llevar el Evangelio a los pueblos nativos de América».

1. California a la vista: planes y primeros milagros

La homilía papal recuerda tres campos de acción misionera de Fray Junípero Serra: México, Sierra Gorda y California. México y Sierra Gorda dan trabajo apostólico a sus veinte primeros años de estadía en Nueva España: de 1749 a 1768. En los diez primeros inaugura su acción con los indios «pames» de Sierra Gorda. Muestra ya entonces su perenne método misionero: darse a los indios, menesterosos de todo. Y por esto llamados en la Legislación de Indias «miserables» = dignos de compasión. Con ingenuidad de niño grande nos da este relato su fiel discípulo y amigo, F. Palou: «Se aplicó desde luego a aprender aquella lengua, para lo cual fue su maestro un indio mejicano, que se había criado entre estos "pames". Conseguido tan importantísimo medio para el adelantamiento espiritual, tradujo en el idioma «pamés» las oraciones y textos de la doctrina de los misterios más principales y así empezó a rezar con los indios...» Continúa este nuestro cronista narrando cómo organizaba las fiestas religiosas y las instrucciones escolares. Y al mismo tiempo cómo los iba habilitando para los trabajos manuales, de modo que al cabo de un tiempo - transcribo de nuevo- «quedaron habilitados de varios oficios, como de albañiles, carpinteros, herreros, pintores, doradores, etc... A las mujeres las empleaba en las correspondientes tareas a su sexo, como hilar, tejer, hacer medias, coser, etc. ¡Qué hacendosa santidad la de este franciscano mallorquín!

Muy de notar es que ya en este primer momento «santidad» y «política» se encuentran. Y hay que añadir: se dan la mano, pero cada una en su puesto, F. Palou escribe: «Para conseguir este espiritual fruto (principal objeto de la conquista) puso el siervo de dios en ejecución las instrucciones dadas para el gobierno temporal luego que llegó a su misión de Santiago Xalpan, poniendo todos los medios posibles para que los indios tuviesen que comer y vestir... para cuyo efecto agenció por medio de Síndico el aumento de bueyes, vacas, bestias y ganado menor de pelo y lana, maíz y frijol para poner en corriente alguna siembra...»²⁶⁰.

Ante este breve relato es de notar que ya asoma aquí una de las constantes de la obra misional de Serra: su acción misional va unida siempre a una preocupación por los prosaicos enseres materiales que mucho condicionaron sus fundaciones y cuya necesidad sólo podía ser cubierta con ayuda del poder político. Dentro de las ineludibles mezquindades, sabrosamente recordadas por el mismo Serra, no le faltó la ayuda material del poder político. Y Serra se mostrará reiteradamente agradecido. De todo lo cual bien podemos concluir que la labor

²⁶⁰ Idem, *o. cit.*, p. 46.

apostólica en Sierra Gorda hizo de excelente noviciado para la gran misión futura de Fray Junípero.

Entre cristianos de Méjico casi siempre pasó la década de 1760. Estilo franciscano, predicó mucho a los fieles. Y en el convento de México se le nombró maestro de novicios. Su celo ejemplar servía de estímulo a la juventud religiosa. Pero se acercaba el momento de comenzar a realizar lo que Dios en su Providencia le había asignado: *las misiones de California*.

«Drama heroico» han sido llamadas las misiones de California. Justo es, pues, que iniciemos nuestra reflexión sobre las mismas con la presentación de sus «dramatis personae». Protagonista de este drama heroico es, sin duda, Fray Junípero. Le rodeaba un equipo de fervidos franciscanos, a quienes bien podemos llamar sus «caballeros de la Tabla Redonda». Fray Junípero los presidía. Y ellos aceptaban sus decisiones y las cumplían. Anotemos la ejemplar carencia entre ellos de tensiones internas. Cuadro ejemplar frente a tantas contiendas misionales. El segundo personaje es también múltiple, como el anterior. Son las autoridades civiles y militares. De ellas haremos igualmente la presentación en lo imprescindible.

Virrey de Méjico, máxima autoridad, era el Marqués de Croix. Bueno y optimista, tuvo que cumplir, al año siguiente de su llegada, la inicua expulsión de los jesuitas. Un año después, en 1768, se planea la evangelización y colonización de California. Pero en ello apenas intervino este virrey. Los planes de la empresa estuvieron en manos de José de Gálvaez, Visitador General enviado por el gobierno de Madrid. Misión prioritaria de éste fue la reorganización de la economía. De hecho mejoró la hacienda mejicana. Pero fue implacable contra quienes salieron en defensa de los jesuitas. Hasta llegar a ejecutar varias decenas de ellos. Tenía también órdenes de Madrid para que se preocupara de la Alta California. Veremos más tarde los motivos políticos de estas órdenes. Ahora subrayemos que cuenta en sus planes con Fray Junípero Serra y con él planea la gran conquista espiritual y colonizadora²⁶¹.

Antes, sin embargo, de entrar en la exposición de este tema no podemos menos de anotar el silencio de Serra ante la enorme injusticia contra los jesuitas de que era protagonista J. de Gálvaez. Alguien tal vez le achaque no haberla denunciado con espíritu profético. Nosotros vemos más bien en su gesto otra de las constantes de Serra: vino a misiones, no para denunciar, sino para construir. Y en su faena de construcción ha tenido que contar con quienes por su autoridad e influjo le eran imprescindibles. Y esto al margen de que en otros campos estuvieran bajo el signo de la injusticia. Esto a él no le tocaba enjuiciar. Hallamos, con todo, en su querido discípulo F. Palou una breve referencia a la «*Sagrada Compañía de Jesús*»²⁶². Este trato respetuoso era comprometedor en aquellos días. Pero el franciscano lo dejó escrito, pese a que tampoco haya

²⁶¹ C. Alcázar Molina, *Los virreinos en el siglo XVIII*. Salvat. Barcelona 1959, p. 59-66. (*Historia de América y de los Pueblos Americanos*, direcc. A. Ballesteros y Barreta, t. XIII.).

²⁶² F. Palou, *o. cit.*, p. 42.

querido adentrarse a enjuiciar el hecho. Qué distante, con todo, esta actitud de quienes, para acibarar más a los «expulsados», declaraban ante el pueblo que sus confesiones eran inválidas. Hasta aquí se llegó en las malhadadas tensiones internas de la vida eclesial.

En el intento de hallar remedios a tan drástica medida, los franciscanos fueron requeridos para que aceptaran las misiones regentadas por los jesuitas en la Baja California. La situación de las mismas es descrita por el historiador A. Ybot León: «Los religiosos (franciscanos) encontraron las misiones en un triste y pobre estado, fundadas en comarcas estériles y saqueadas a placer por los soldados que al partir los jesuitas nombró el gobernador Portolá en cada una de ellas como administradores. En los seis meses de administración de tales improvisados dirigentes los graneros quedaron vacíos, los rebaños destruídos y las despensas agotadas". Restauradas parcialmente estas misiones por los franciscanos, van a ser ellas la sede de provisión y de arranque para las históricas fundaciones de la Alta California.

De ellas tenemos que hablar ahora. Pero interviene aquí un tercer personaje del drama californiano. Lo encarnan nada menos que tres grandes potencias: Francia, Inglaterra y Rusia²⁶³. Sobrado conocidas son las múltiples fricciones que España tuvo con Francia e Inglaterra con motivo de sus posesiones en Ultramar. Pero he aquí que en el siglo XVIII una tercera potencia se hace presente: Rusia. Pedro el Grande, que llega al Pacífico, se sirve del marino danés V. Behring para tantear un posible paso entre Asia y América. Conocido el estrecho que lleva el nombre del marino danés, Rusia va echando sus tentáculos imperialistas en América, bajando de norte a sur por las costas del Pacífico. No es cosa de entrar aquí en ulteriores detalles. Pero es muy importante subrayar la reacción del gobierno de Madrid, el cual da órdenes a José de Gálvaez, a quien ha enviado el Visitador General a Méjico, para que ocupe y colonice la *Alta California*. J. de Gálvez fue muy consciente de lo grave de la situación política en el Pacífico e intentó llevar a buen fin las órdenes de su gobierno. Y piensa servirse de los franciscanos que le atienden y ponen a su disposición un equipo de hombres abnegados. Fray Junípero fue nombrado su presidente por el Superior del Colegio Franciscano de San Fernando en México, P. Rafael Verger. Es en este momento cuando se inicia una estrecha colaboración de Serra y la política. Ya sabemos lo que ésta pretende en California: *ocupar y colonizar*. Las pretensiones de Serra no serán menos claras y sencillas: *evangelizar*. ¿Era posible que se dieran honestamente la mano? Es lo que deseáramos hacer ver con toda claridad.

Por fortuna tenemos un insustituible testimonio de este momento decisivo de Serra. Y es un breve *Diario*, todo tersura y precisión en su desnudez literaria. Va del 28 de marzo de 1769 al 30 de junio del mismo año. De este *Diario* acotamos, como muy orientador, el primer párrafo de entrada.

²⁶³ Idem, *o. cit.*, p. 328-346 (California). Una información inicial en *Diccionario de Historia de España* (direcc. G. Bleiberg). *California* I, pp. 638-641. Datos muy precisos sobre las pretensiones rusas en *The Encyclopedia Americana*. Internat. Edit. 1976. Alaska, I, p. 457-473.

«Diario del viaje para los puertos de San Diego y Monte-Rey, que para mayor gloria de Dios y conversión de los infieles a nuestra fe católica emprendí desde mi misión y real presidio de Loreto en California -después de haber visitado las del sur y allí concurrido y comunicado largamente sobre esta expedición, con el Ilustrísimo Señor Don José Gálvez... Visitador de esta Nueva España y principal director de estas conquistas»²⁶⁴.

De este insustituible testimonio leamos con mayor detención los puntos que ahora más nos interesan:

1º. Se señalan como meta del viaje los puertos de San Diego y Monterrey. Eran éstos ya conocidos por los españoles del siglo XVII, quienes leyeron en los cuadernos de bitácora de Sebastián Vizcaíno la descripción que de estos puertos hizo el audaz experto marino vasco, quien surcó detenidamente la costa norte del Pacífico en la primera década de dicho siglo. Doscientas leguas distanciaban a los dos puertos. Pero esta misma distancia agranda el valor estratégico de los mismos para la ocupación política de California contra las pretensiones de otras potencias. De Rusia en primer término en esta circunstancia histórica. No sin razón los pilotos hispanos llamaban a los derroteros del Norte oscuro «Camino de las Rusias»²⁶⁵.

2º. Ante tan clara pretensión política, Fray Junípero Serra proclama, con no menor claridad, su pretensión evangélica: «*para mayor gloria de Dios y conversión de los infieles a nuestra santa fe católica*». En esta línea adensa Serra su ideal apostólico, a cuya realización se entregará en cuerpo y alma.

3º. Contra posibles críticas de ayer y hoy, Serra no tiene reparo alguno en declarar que bajó al sur de California para entrevistarse con José Gálvez, máximo responsable político de las expediciones a San Diego y Monterrey. Con él comunica largamente los menores detalles de las expediciones. Es decir, que si Gálvez planea como política, Serra planea a su lado como conquistador espiritual. En este momento crucial la «santidad» y la «política» se dan la mano ante la gran empresa de California.

Cinco expediciones se planearon. Debían salir de la Baja California para juntarse primeramente en San Diego. Desde aquí intentarían alcanzar, superadas las 300 leguas, el puerto deseado de Monterrey, meta señalada oficialmente a las expediciones. De los tres barcos que se hicieron a la mar, a principios de 1769, del *San José* no se supo nada más. ¿Naufragó, cayó en poder de corsarios? Una inmolación más en aras de la gesta americana. Los otros dos, pese a incontables averías, aprodaron en San Diego. Primero, el *San Antonio*, que zarpó días después que lo hiciera el *San Carlos*. Este llegó muy deteriorado en sus bastimentos y mucho peor en su tripulación. Unos días después alcanzaron San Diego los expedicionarios de tierra, mandados respectivamente por el capitán R.

²⁶⁴ *Escritos, o. cit.*, I, p. 152.

²⁶⁵ De Sebastián Vizcaino, cuyo nombre anda en labios de los navegantes españoles del Pacífico Norte en el siglo XVIII, da noticias muy precisas *Diccionario de Historia de España, o. cit.*, III, p. 1032-1033.

Rivera y por el gobernador G. de Portolá. En esta segunda expedición de tierra venía Fray Junípero²⁶⁶.

De cuento y novela son las múltiples peripecias y penalidades a que se vieron sujetas las cuatro expediciones. Más trágico lo de la quinta, de la que no se llegó a saber nada. Como muestra de este tablado de maravillas misionales contamos dos. Protagonista de ambas fue Fray Junípero, alma de este portento de audacia. A la primera anécdota nos hallamos ahora ya habituados al verla en el Papa viajero, quien, al llegar a la tierra de su mensaje evangélico, la besa primero con devoción. Se le anticipó en ello Fray Junípero, quien de su llegada a Villacatá, primicia de sus misiones californianas, escribe: «Alabé al Señor, *besé la tierra*, dando a su Majestad gracias de que, después de tantos años de desearlo, me concedía ya verme entre ellos, en su tierra»²⁶⁷. ¡Qué feliz Serra en su encuentro con los indios!

La segunda anécdota se nos hace más prosaica, pero de mayor muestra de santidad. Se refiere a la dolencia permanente de Fray Junípero por la llaga de su pierna. Incontables los dolores y malos ratos que le hizo pasar. Hasta el gobernador G. de Portolá hizo que en algún trayecto del camino lo llevaran en angarillas. Por su parte, en un momento de mayor molestia llama al arriero para que le ponga en la pierna el emplasto que él daba a las caballerías. Se resiste. Pero al fin accede. Con ingenuidad benévola termina así la anécdota F. Palou: «Obró Dios de tal suerte que se quedó dormido aquella noche hasta el amanecer, que despertó, tan aliviado de sus dolores y llaga que se levantó a rezar *Maitines...*»²⁶⁸.

Lo dicho nos parece suficiente para poner ante la vista cómo la política y la santidad iniciaron su andadura californiana dándose la mano. Esta *praxis* recibe su colofón en la capital de la Nueva España, que vive la llegada a Monterrey con exultante patriotismo. F. Palou nos refiere que al saberse en la capital el día 10 de agosto de 1770 la gran noticia el Virrey pide al señor Deán de la Catedral que mande dar un solemne repique de campanas. Al mismo respondieron todas las de la ciudad en tono festivo. Una alegría general se sentía en todos los moradores. Ahora bien; si abrimos el relato de las expediciones con las palabras del *Diario* de Fray Junípero, parece justo cerrarlo, acotando algún extracto de la *Relación* que por orden del Virrey se dio a conocer al pueblo el día 10 de agosto. De dicha relación, esto juzgamos más a propósito acotar:

"Después de costosas y repetidas expediciones que se hicieron por la corona de España en los dos siglos antecedentes, para el reconocimiento de la Costa Occidental de California, por la Mar del Sur y la ocupación del importante puerto de Monterrey, se ha logrado ahora felizmente esta empresa con dos expediciones de mar y tierra... en los meses de enero, febrero y marzo del año próximo anterior. En junio de él se juntaron

²⁶⁶ En todo este relato seguimos muy de cerca el autorizado testimonio de F. PALOU, *o. cit.*, p. 67-76.

²⁶⁷ Fray Junípero Serra, *Diario... Escritos*, I, p. 171.

²⁶⁸ F. Palou, *o. cit.*, p. 82.

ambas expediciones en el puerto de San Diego.» (Se relata la primera expedición por tierra a Monterrey, la cual fracasa. Entonces se preparan otras dos: por tierra y mar. De ellas escribe la *Relación*. «Salieron de San Diego ambas expediciones en los días 16 y 17 de abril y en este segundo viaje tuvo la de tierra la felicidad de hallar el puerto de Monterrey y de llegar a él el 24 de mayo, y la de mar arribó también el 31 del presente y propio mes... (Después de un conjunto de pormenores se hace referencia a los indios en estos términos): «En prueba de esta feliz disposición con que se halla la numerosa gentilidad, ya docilísima, asegura el Comandante Don José de Portolá, y en lo mismo convienen los demás Oficiales y los Padres Misioneros, que nuestros españoles quedan en Monterrey tan seguros como si estuvieran en esta capital; bien que el nuevo Presidio se ha dejado suficientemente guarnecido con artillería, tropa y abundantes municiones de guerra; y el R.P. Presidente de las misiones destinado a la de Monterrey refiere muy por menor, y con especial gozo, la *afabilidad de los indios* y la promesa que ya le habían hecho de entregarle sus hijos para instruirlos en los misterios de nuestra sagrada y católica Religión... Por no retardar esta importantísima noticia se han formado en breve compendio la presente *Relación*... Méjico, 16 de agosto de 1779. Con licencia y orden del Excmo. Sr. Virrey»²⁶⁹.

Esta relación resume y aclara cuanto hemos dicho sobre la actuación conjunta de la santidad de Fray Junípero Serra con la política de aquel momento histórico, al entrar en escena el grandioso drama californiano. Pero en ella leemos algún detalle que choca con nuestros esquemas mentales. ¿Cómo, en efecto, compaginar la artillería de guerra con la afabilidad de los indios, ponderada por Serra? Este, sin embargo, desde unos esquemas distintos, pero más aceptables que los nuestros en su situación histórica, admitía que se montase todo un plan artillero, que era defensivo en su inaugurada misión de Monterrey. Sabía que el montaje artillero no iba contra sus indios, sino contra el peligro rondante de otras potencias. De Rusia en concreto, que podría en una de sus correrías marítimas apoderarse del famoso puerto. De seguro que se alegró de que se tomara tan acertadas medidas contra cualquier posible agresión. Pero se desentiende del tema. El, a lo suyo. Ha llegado hasta Monterrey por sus indios y a sus indios se entrega para llenar de Evangelio sus almas buenas. Cierto que en este primer acto del drama californiano van juntas la santidad y la política.

Pero una y otra a su faena respectiva. Perfectamente legítimo.

Si en la capital de Nueva España la fundación de Monterrey motiva una algarazara patriótica, en la misma misión suscita en Fray Junípero y sus colaboradores nuevos entusiasmos para continuar el gran drama californiano, cuyo primer acto tan felizmente terminaba de concluir. El segundo acto no podía comenzar mejor. Fray Junípero, en su celo desbordado, pide 100 misioneros más. Por fortuna, habían llegado de España 49 jóvenes de gran temple apostólico al

²⁶⁹ F. Palou, *o. cit.*, p. 113-115, da copia íntegra de la *relación impresa*.

colegio misionero de San Fernando. Las autoridades, tanto el Virrey como el Visitador General, responsabilizados con la hora, piden al Superior de San Fernando treinta religiosos para California. Dispuestos los treinta a partir, el Virrey los provee de todo lo necesario tanto para el viaje cuanto para lo que habían de necesitar en las respectivas residencias misionales. En aquel hervor apostólico se fundan las misiones de San Antonio de Padua, San Gabriel y San Luis Obispo. No hubo entonces posibilidad para las otras tres, tan queridas de Fray Junípero: San Buenaventura, por falta de medios; San Francisco y Santa Clara, por no haberse explorado suficientemente aquellas regiones. Pero a los años de 1770 y 71, luna de miel de las misiones californianas, siguió el conflicto de 1772. Trajo éste muy serios conflictos. Las autoridades locales no estaban en pro de la marcha de los brillantes logros alcanzados. Varias causas exacerbaron su incomprensión. Anotemos las más principales.

En primer término actuó la visión militar de la empresa, de tan enorme alcance político. Esta visión, realista sin duda, hizo que el gobernador, G. de Portolá, formulara una táctica de estrategia que ineludiblemente lo enfrentaba con Serra. Este pedía para todas las misiones una mínima escolta de soldados - cuatro o seis-, que garantizaran la imprescindible defensa exterior y el orden interno. Pero el gobernador argüía con mentalidad castrense que, aislados los soldados en múltiples puestos, se hacía imposible una defensa eficaz contra ataques técnicamente preparados. Los barcos rusos, que merodeaban entonces por aquellas latitudes, daban sobrado motivo a la actitud del gobernador. La política de ocupación y colonización parece oponerse aquí a la gesta misional. Con el tiempo, Serra, muy realista, sabrá unirlos una vez más. Pero de momento, en 1772, vio en esta actitud un camino cerrado a sus proyectos misionales²⁷⁰.

A este motivo de alta política hay que añadir otro de tipo personal y cizañero. Pedro Fages, comandante del puesto de Monterrey, era uno de esos caracteres que han nacido para no estar contentos de nada, ni de nadie. Tan quisquilloso era. El mismo Serra diseña su silueta caricaturesca en carta a su confidente F. Palou: «Pleytos por no querer que pusiésemos la muerta dentro del real; pleytos por la iglesia, por el cementerio, por la cruz del cementerio, porque enterré un difunto un poco más allá de lo que él quería, y porque quería él tener la llave de nuestro cercadito, para abrirnos y cerrarnos quando él quisiese. Que a los indios no los podemos castigar sin su licencia, ordena los soldados no lo hagan etc.; pero en fin espero en Dios que todo se irá componiendo en lo espiritual que es el todo»²⁷¹.

Pese a todo, como es la autoridad del puesto, Serra lo trata benignamente y en coloquios personales intenta convencerlo de su injusta actitud. Inútiles los coloquios, le escribe varias cartas a principios del otoño de 1772. Ante la imposible inteligencia, toma una histórica decisión. Dura para su salud, pero salvación para su empresa misionera. Resuelve hacer un viaje a Méjico para

²⁷⁰ Idem, *o. cit.*, p. 120-121.

²⁷¹ *Carta a Francisco Palou. Escritos, o. cit.* II, p. 40.

informar al nuevo virrey sobre la crítica situación en que se hallan sus misiones. He aquí cómo comenta su fiel F. Palou esta decisión: «Tan importante fue la idea de nuestro V.P. Presidente a Méjico, que si no emprende tan penoso viaje, estaba en evidente peligro de desampararse lo conquistado»²⁷².

De nuevo se trueca en peatón «peregrino misional», a sus 60 años y con la pierna herida y enconada. Para su alegría y confort llevaba consigo un símbolo viviente del máximo ideal de su vida, hecho carne en un indiecito de Monterrey. Al bautizarlo, le puso el nombre augural de Juan Evangelista. Veía que el águila caudal del pueblo indio desplegaba ya sus alas en la sonrisa cristiana de este neófito. Además de este enfrentamiento con la autoridad política, Fray Junípero tuvo otro frente a sí, más silencioso, pero que pudo haber sido más perjudicial. Y es que en el colegio misional de San Fernando no todos veían con buenos ojos la gesta misionera de Fray Junípero. Se mentaba mucho a Don Quijote. Y ciertamente Serra era un *Quijote a lo divino*. Pero había peligro de que los varones responsables de San Fernando vieran en su obra tan sólo una *quijotada*. Qué satisfacción poder escribir que este infundio quedó desvanecido con la presencia de Fray Junípero durante los seis meses de su estancia en la capital de Méjico: febrero de 1773 a septiembre del mismo año. De un modo silente y eficaz quedó este otro enfrentamiento con los responsables de su propia orden feliz y prontamente resuelto²⁷³. Para gran dicha de Serra y su obra hubo cambio de la autoridad política. En 1772 había regresado el Visitador General, J. de Gálvez, a Madrid para allí incorporarse al *Consejo de Indias*. Como único responsable con máxima autoridad quedó el virrey, nombrado el año anterior, Fray Antonio Ma. Bucarell y Ursúa. Como es un personaje de gran relieve en el drama californiano, nos detenemos brevemente a presentar su figura.

Militar de profesión, entró en la orden de San Juan, en la que llegó a la dignidad de baillío. Después de importantes servicios en la península, es nombrado en 1766 capitán general de Cuba, donde siente una especial preocupación por su defensa. Ello le incita a la construcción, en La Habana, de los fuertes del Morro. De Cuba pasa a Nueva España como virrey. Su preocupación militar por la defensa la hace patente en la terminación de los fuertes de Ursúa y del castillo de San Diego en Acapulco. Veremos más tarde la importancia que tiene esta su política en California. Ahora nos place atestiguar que este militar tenía un sentido humano y caritativo que le incitaba a atender a los más necesitados. Construyó una Casa de Expósitos, Montes de Piedad, etc.²⁷⁴. Con este hombre va a entablar diálogo Fray Junípero Serra a su llegada a México

²⁷² F. Palou, *o. cit.*, p. 151.

²⁷³ Deja entrever el problema Fray Junípero, *Carta al P. Juan Andrés* (superior del Colegio misionero de San Fernando de Méjico). *Escritos, o. cit.*, I, p. 228. A. CASAS, *Fray Junípero Serra, el apóstol de California* (L. Miracle, Barcelona 1949, p. 143) comenta así el incidente: «Tan triste era la aurora de aquellas misiones que hasta los Superiores de la Orden comenzaron a creer que Fray Junípero Serra era un visionario. Las Misiones que acababa de fundar subsistían de milagro y nadie se atrevía a defender que pudiera seguirse adelante en la empresa que vencía aun las objeciones más razonables».

²⁷⁴ Véase C. Alcázar Medina, *Los virreinos, o. cit.*, p. 66-72.

en febrero de 1773. Como eran dos hombres sinceros, leales y prudentes, se entendieron desde la primera entrevista.

Fray Junípero obtuvo en ella un primer logro de suma importancia para apagar el hambre de sus misiones. El virrey dio orden de suspender el desmantelamiento del puerto de San Blas. Desde él se abastecía las misiones de California. Su desmantelamiento llevaría en pos el aniquilamiento de las mismas. He aquí ahora cómo describe el fiel F. Palou el éxito del primer coloquio de Fray Junípero con el virrey:

«Con esta primera visita ya empezó a conseguir las favorables providencias que deseaba nuestro V. Padre. En cuanto se retiró para el Colegio, para poner los informes pedidos por su Exca., mandó este señor precisa orden a San Blas para que se acabase de construir la fragata que estaba comenzada y mandada suspender su formación como asimismo para que se aprestase un paquebot y que, *cargado de víveres*, saliese a toda diligencia a Monterrey»²⁷⁵.

Tranquilo Fray Junípero porque veía el hambre remediada en Monterrey, redacta con sosiego la *relación* que el virrey le ha pedido. De los 32 puntos de la misma extractamos los que mejor reflejan la colaboración de la «santidad» y la «política» en el drama misional de California. El preámbulo ya es una proclama de esta colaboración. Dice así²⁷⁶:

«Excelentísimo Señor: Fray Junípero Serra del orden de nuestro Seráfico Padre San Francisco, Misionero Apostólico del Colegio de *propaganda fide* de esta corte de México, Presidente de las Misiones de Monterrey y sus anexas... tan confiado como edificado del gran zelo y eficacia con que Vuesta Excelencia... dezea la estabilidad y los cotidianos aumentos de aquella nueva christiandad principiada... y que exponga cuanto me parezca necesario y contundente para que se logren los piadosos designios de nuestro Monarcha... de afirmar y dilatar en aquellas vastas provincias nuestra santa fe cathólica, expongo... los puntos siguientes.»

Después de este preámbulo que tan de lleno nos introduce en el tema, he aquí ahora los puntos que más interesa poner a la vista del lector:

- «1. ...*por de prompto* es menester que vengan de la Vera Crus un piloto y un pilotín para la conducción del paquebot San Carlos de Monterrey...
2. Considero convenientísima toda urgencia, en que se habilite... la nueva fragata, porque atenta su gran capacidad... un viage de ella junto con los dos paquebotes pueden sacar de ahogos y miserias al presidio y misiones fundadas, y por fundar...

²⁷⁵ F. Palou, *o. cit.*, p. 152.

²⁷⁶ Fray Junípero Serra, A *Don Antonio María Bucarell y Ursúa. Relación, estado general y necesidades de las misiones de la Alta California; treinta y dos sugerencias para incrementar el proceso de las misiones. Ciudad de México*, 13 de marzo 1773, en *Escritos, o. cit.*, II, p. 78-102. (Conservamos en la transcripción la sintaxis y ortografía de Serra.)

6. Me parece importantísima providencia el que se remueva y retire el oficial Don Pedro Fages del comando del presidio de Monterrey, y se ponga otro en su lugar, porque de lo contrario, ni cesarán las diserciones de los soldados y demás gentes, ni...
7. Supuesto el gran favor que Vuestra Excelencia se sirve hacerme en darme venía para que le proponga sujeto a propósito para el empleo, digo que en mi concepto... ninguno lo es más que el sargento Don José Francisco Ortega...
8. Que al oficial que fuere se sirva mandar V. Excelencia apretadamente que, al primer pedimento del padre misionero de cualquiera de las misiones, deba quitar el soldado o soldados que dieren mal ejemplo, máxime en punto de incontinencia...
9. Que haga saber V. Excelencia al dicho oficial y soldados, que el manejo, mando, castigo y crianza de los indios bautizados, y que se bautizaren, pertenece privativamente a los padres misioneros, excepto sólo los delitos de sangre; y así que ningún castigo ni maltratamiento se haga en alguno de ellos, ni por el oficial, ni por soldado alguno sin el dictamen del padre misionero, por ser lo dicho costumbre inmemorial del reyno desde su conquista, muy conforme al derecho natural concerniente a la crianza de los hijos, y circunstancia esencial para la conveniente educación de los pobres neófitos...
10. Digo que mi parecer quanto al número de soldados que para sus escoltas necesitan las misiones es como sigue.

Para la misión de San Carlos de Monterrey... bastarán 8 soldados. (Sigue señalando el número de soldados necesarios para custodiar cada una de las misiones).
12. Es punto importantísimo el que se provean las misiones de algunos peones para el cultivo de la tierra y procurar levantar algunas cosechas para su manutención y adelantamiento...
14. Era costumbre en California el tener en cada misión el padre un soldado de su elección, no tanto de escolta, quanto de mayordomo, que llamaban el soldado misionero. A éste hacía el padre el encargo, ya de las labores, ya de lo demás que le apreciaba... Ahora ha sido todo al revez, porque lo mismo ha sido conocerse que un soldado se aplica a ayudar y aliviar al padre que luego quitarlo y mudarlo a otra parte... A V. Excelencia suplico se sirva mandar al oficial del presidio que se esté a la antigua costumbre... Esta providencia es de bastante importancia por el adelantamiento de lo temporal de las misiones...
19. Se hazen necesarios, como los dos herreros, dos carpinteros. El uno para las misiones cercanas a Monterrey, y el otro para colocarlo en la misión de San Gabriel...

22. Que se sirva V. Excelencia mandar severamente al oficial, el que no nos dificulte a los religiosos de las misiones la mutua comunicación y con nuestro Colegio por cartas, prohibiendo rigurosamente el que nos las abran, o descaminen, y ordenando que cuando se hayan de despachar correos se nos avise con tiempo suficiente para escribir a satisfacción... (Pide aquí al virrey exención de los costos de correos. Alega la razón siguiente): «Y si a los señores militares se les dispensa de esta ley (pagar el correo), qué más militares quieren que nosotros, que estamos continuamente en campaña y tan cerca de las flechas como cualquier soldado?»
29. A.V. Excelencia suplico, para el consuelo de los pobres, sus licencias a 5 soldados de los voluntarios de Cataluña, que residen en Monterrey, y a otro que está totalmente inválido. (Da el nombre de cada uno.)
30. También suplico se sirva determinar V. Excelencia alguna gratificación para los soldados o no soldados, que se pongan en estado de matrimonio con hijas de aquella tierra, christianas nuevas...
32. Ultimamente... suplico rendidamente que las dos providencias que V. Providencia se sirva de dar representaciones, me mande dar un duplicado, o tanto literal de todas ellas para mi gobierno, y de los demás misiones... y lo propio, y igualmente digo: de todas las órdenes e instrucciones que se dieren al oficial del presidio de Monterrey, pues teniendo en noticia individual de ellas, seguro puede estar V. Excelencia que yo ni religioso alguno pretenda cosa, ni la más mínima que a ellas se oponga, lo que a caso podría suceder ignorándolas.

En fin V. Excelencia se sirva en esto y en todo lo demás determinar, ordenar, y mandar como mejor le parezca, como que estoy muy confiado de su gran prudencia y zelo, que lo que le parezca será siempre lo mejor...

Colegio Apostólico de San Fernando de Misioneros Franciscanos de esta Corte de México, y marzo 13 de 1773.

Besa la mano de V. Excelencia su más humilde servidor y capellán.

Fray Junípero Serra.»

Hay en la historia documentos tan esplendentes que eliminan todo comentario. La representación que hizo Serra al virrey de México es uno de ellos. Muestra al vivo que la «santidad» y la «política» se aunaron para una común faena humana y cristiana. Ante este histórico y aleccionador suceso acoto, para ulterior refrendo, este juicio del historiador Augusto Casas: «El lenguaje de Serra ganó por entero el alma de Bucarelli. El humilde franciscano había conseguido que el nuevo virrey fuera «Juez, Abogado y Patrono de la causa». Mandó Bucarelli celebrar Junta de Guerra y Real Hacienda, y, examinada punto por punto la «Representación» de Serra, fue aprobada en su mayor parte y aun se concedió más de lo que en ella se pedía. Se acordó la subsistencia del puerto de San Blas y que se dispusiese el inmediato abastecimiento por mar de la Alta California... Finalmente, se redactó un Reglamento que sirviese de norma para el

gobierno que debía observarse y evitar por este medio las novedades que se suelen experimentar por las mutaciones de comandantes, pues gobierna cada uno según su genio»²⁷⁷.

Lleva por título este apartado: «*del enfrentamiento a la concordia*». Lo abrimos con los enfrentamientos que pusieron a prueba la serenidad y decisión de Fray Junípero. Lo cerramos en plenitud de concordia. Será siempre patrimonio de las almas leales saberse al fin comprender, pese a las ineludibles tensiones inherentes a la convivencia humana, dada nuestra individual manera de ver. El virrey Bucarelli y el misionero franciscano Fray Junípero Serra son un testimonio histórico de que «santidad» y «política» pueden ir acordes. Ojalá hubieran ido siempre.

3. ...pero lo esencial eran los INDIOS

Alguien pudiera deducir de lo que concluíamos en el apartado anterior que Fray Junípero Serra tuvo motivaciones demasiado humanas en su obra misionera, al colaborar tan intensamente con la política del momento. A tan motivada observación respondemos que es difícil precisar hasta dónde Serra hacía suyas las preocupaciones políticas que tensamente acuciaban a sus gobernantes. Volvemos a repetir que con ellos tuvo una leal colaboración. Pero siempre pospuesta esta colaboración a lo esencial. Vitalmente lo esencial es lo que da razón a nuestro peculiar modo de vivir. Dios llamó a Fray Junípero a «*evangelizar*». Y éste respondió «con alma, vida y corazón» a la llamada. Lo testifica en la carta de despedida, que ya citamos, en la que pide al P. Francisco Serra consuele a sus padres, diciéndoles estas palabras íntimas y caseras: «Yo voldría poder infundirlos de la gran alegría ab que yo me trobo, y pens que me empeñarían a passar avant y nunca retroceder.- Que advertescam que el empleo de *Predicador Appóstolich*, y máxime adjunct ab el actual exercici, es lo más en que ells podían desitjar veurem constituit»²⁷⁸.

Si a sus padres, para consuelo de los mismos, les dice que está realizando lo que ellos han creído ser lo mejor para él, a saber, «*Predicador Appóstolich*», es patente que éste es el ideal que le incita a cruzar el Atlántico. Y es igualmente patente que en su vida apostólica Fray Junípero no piensa para nada en política. Tan sólo en cómo evangelizar las almas nativas del pueblo mexicano. Por eso, nada más llegar en 1749, da su nombre para ir entre los indios de Sierra Gorda. Sin saberlo se prepara allí para su futura misión de California.

La primera entrevista con los indios de esta inmensa región nos la narra en el *Diario* con su peculiar ingenuidad. Ya dijimos que en el primer momento besa esta tierra de promisión y se siente feliz entre sus indios. A continuación escribe: «Salí promptamente y me vide con doze de ellos todos varones y grandes a excepción de los que eran muchachos, el uno de como 10 y el otro de como 16

²⁷⁷ A. Casas, *o. cit.*, p. 153.

²⁷⁸ *Carta al P. Francisco Serra. Escritos, o. cit.*, I, p. 118.

años. Vide lo que apenas acababa de creer cuando leí o me lo contaban, que es el andar enterísimamente desnudos, como Adam en el parayso antes del pecado. Assí van y assí se nos presentaron, y los tratamos largo rato, sin que en todo él, con vernos a todos vestidos, se les conociese la más mínima señal de rubor de estar de aquella manera. A todos, uno por uno, puse ambas manos sobre sus cabezas en señal de cariño»²⁷⁹.

Pero, ¿quiénes son estos indios? A tal pregunta había que responder con un grueso libro. No es el momento para ello. Pero sí queremos hacer algunas observaciones a tan juiciosa pregunta.

Una de ellas se refieren a la tendencia muy frecuente de considerar a los indios de América desde un mismo esquema mental. Como si a todos afectasen los mismos problemas. Ni Las Casas, ni el ponderado F. de Vitoria se vieron libres de este falso esquematismo. Todavía no había datos ni serenidad suficiente para superarlo. Hoy la conciencia histórica nos dice que en el mismo México la diferencia entre sus pueblos nativos es abismal. Recordamos esto porque uno de los méritos de Fray Junípero Serra fue el de saber tratar a sus indios, no desde esquemas apriorísticos e importados, sino ateniéndose a lo que tenía ante sus ojos: hombres de nativa simplicidad y mansedumbre, pero inmersos en la más crasa ignorancia. De ellos quiso hacer hombres maduros y cristianos en plenitud de evangelio.

En la Europa de entonces -siglo de la Ilustración- se discutía apasionadamente en torno al indio. Para unos era el «buen salvaje». Rousseau hizo de él la apología. Para otros tenía índole infrahumana, radicalmente inepto para la civilización. Nace entonces el *racismo* teórico, de tan negro historial hasta nuestros días.

Serra se sitúa al margen de tales cuestiones. Nunca las toca. Lleno de ternura franciscana, mira al indio que tiene ante sí con sus dotes naturales de sencillez y bondad. Pero advierte en ellos múltiples diferencias, si bien es nota general de todos ellos el ser afables y muy ingenuos. El que son afables lo pondera Fray Junípero en estos términos: «Y en su afabilidad, ya no hallo ponderación digna. A más de innumerables hombres se me sentó en rueda un gran número de mujeres y niños y a una le dio la gana de que le tuviese un rato en mis brazos un niño de pecho, y así lo tuve, con buena gana de bautizarlo, hasta que se lo devolví»²⁸⁰. Su ingenuidad queda reflejada en la encantadora anécdota que nos refiere F. Palou. Cuenta que habiéndoles presentado una imagen de la Virgen María con el Niño Jesús en brazos, venían las mujeres con sus pechos cargados, «expresando por señas que venían a dar de mamar a aquel tierno y hermoso niño»²⁸¹.

Sobre su religiosidad, la fenomenología de hoy, tan abierta a esta vertiente, debiera recoger este dato. Nos lo dan conjuntamente Serra y su fiel F. Palou.

²⁷⁹ *Diario de la expedición. Escritos, o. cit.*, I, p. 171.

²⁸⁰ *Idem, o. cit.*, p. 209.

²⁸¹ F. Palou, *o. cit.*, p. 133.

Acotamos a este último: «En ninguna de las misiones que pueblan el tramo de más de doscientas leguas desde esta misión a la de San Diego no se ha hallado en ellas *idolatría* alguna, sino una mera *infidelidad* negativa... Sólo se han hallado entre ellos algunas supersticiones y vanas observancias, y entre los viejos algunos embustes, diciendo que ellos envían, hacen la bellota, hacen bajar las ballenas, el pescado, etc...»²⁸².

Por fin queremos subrayar la respuesta de Serra a una de las eternas objeciones contra los indios: su falta de perseverancia o, peor aún, su retorno a la maldad. Contra quienes así objetan, escribe el gran misionero: «Hay competente número de christianos que alaban a Dios, cuyo santo nombre es en el boca de los mismos gentiles más frecuente que en la de los muchos christianos. Y aunque presumen algunos que de mansos corderos, que son todos, se vuelvan algún día tigres y leones, bien puede ser, si lo permite Dios; pero los de Monte-Rey, vamos ya para tres años de experiencia, y los de San Antonio para dos, y *cada día* son mejores»²⁸³.

Al llegar aquí en nuestra exposición no podemos menos de calar más hondo en esta historia que estamos relatando y tratar de entrever las ocultas raíces del amor y entrega de Fray Junípero a sus indios. Entre estas raíces nos parece dar con la más profunda y jugosa en su nombre de Fray Junípero. Es nombre típicamente franciscano. Ante tal nombre razonamos. Nuestro héroe en su bautismo recibe el nombre de Miguel José, tan bello y con el que fue mecido y cunado. Y, sin embargo, lo cambia, al hacerse franciscano, en el de Fray Junípero. Recuerda este nombre a uno de los caballeros de la *Tabla Redonda* de San Francisco, quien deseaba tener una selva de tales juníperos. Pues bien; pensamos que sin duda alguna de las arrobas de candor, ingenuidad, sencillez y espíritu de trabajo hasta el derroche del Fray Junípero de *Las Florecillas* fueran en gran parte heredadas por este otro Fray Junípero. En esta intra-historia asoma la raíz más jugosa del amor, entrega, derroche vital de Fray Junípero Serra a favor de sus indios, a quienes contemplaba franciscanamente en su pura y santa desnudez. «Nadie tener más amor que el que da su vida por los que ama», dijo Jesús (*Jn.* 15, 13). Fray Junípero dio su vida por aquellos indios que amaba. Arrastrando su pierna dolorida por los largos caminos de California, iba testificando a cada hora que no sólo daba su vida por los indios, sino que la daba entre dolores de alumbramiento.

Pero en el trato con los indios no todo fue *coser y cantar*, como dice la gracil frase muy repetida. Hubo sus percances. Y algunos muy serios y hasta crueles. Saber cómo Fray Junípero se comportó en los mismos es adentrarnos aún más por aquella alma franciscana, saturada de piedad por el débil y el enfermo. Hasta por el culpable.

En su primera ruta desde Loreto en la Baja California hasta San Diego en la Alta topó con indios poco benévolos. El mismo lo cuenta en su *Diario*. Después

²⁸² Idem, *o. cit.*, p. 206.

²⁸³ *Carta al P. Francisco Palou. Escritos, o. cit.*, II, p. 59.

de informar cómo le salieron al paso algunos gentiles que fueron aumentando hasta llegar a 40, a los que no había manera de hacerlos callar o apartar, sigue escribiendo: «Lo que decían (según nuestros intérpretes) era que no pasásemos adelante, sino que volviésemos atrás, y que querían pelear. Largo, y molestísimo rato se gastó en despedirles con buen modo, pero todo sin fruto, y no sin temor de que hubiese de correr alguna sangre»²⁸⁴. Al fin se marcharon huyendo. De esta suerte y de modo tan soso tuvo lugar el primer tropiezo violento con los indios. Tuvo el buen efecto de dejar paso libre a la primera expedición de Fray Junípero a la Alta California. De Fray Junípero anotemos su preocupación porque la sangre no fuera vertida. Esta su actitud fue una de las claves de su magnífico éxito californiano.

Un caso más grave tuvo lugar al ir a fundar la misión de San Juan de Capistrano, año 1766. Aquí fue la Providencia quien le sacó con vida, sirviéndose de los labios de un neófito. Acaeció en este viaje, refiere F. Palou, que les salieron al camino un pelotón de gentiles, dando espantosos alaridos y enarcando sus flechas, dispuestos a matarlos. Pero he aquí que un neófito les hablaba en su propia lengua, disuadiéndoles a hacerlo. La conclusión de este trance la describe textualmente F. Palou: «Oyendo en su propia lengua e idioma, se contuvieron; los llamó el Padre, y se le arrimaron todos, ya convertidos en mansos corderos; les persignó a todos, como siempre acostumbró, y después los regaló con abalorios (cuentas de vidrio que estimaban mucho) y los dejó ya hechos amigos, y prosiguió su camino, sin la menor novedad más que la fatiga del viaje y el dolor del pie»²⁸⁵. Siempre la bondad de Fray Junípero triunfando de la maldad inconsciente -perdonable- de sus indios.

Otro caso más aciago, hasta llegar a trágico, tuvo lugar con los indios de San Diego -llamados «dieguiños» en las fuentes». Al mes justo de estar fundada la misión, en el día festivo del 15 de agosto de 1769, pretendieron los indios acabar con la misma. El mismo Fray Junípero refiere en una carta al P. Juan Andrés, superior de San Fernando en México, cómo los indios entraron de improviso en los establecimientos misionales en actitud de asalto. Los cuatro soldados de guardia hicieron fuego contra los asaltantes. Hubo heridos de una y otra parte. Pero el golpe mayor lo recibe un mozo español que fue a morir, desangrado, a los pies de Fray Junípero. «Yo me estaba, escribe textualmente, con el difunto, considerando muy posible el acompañarlo, pero pidiendo a Dios que sin pérdida de alma alguna quedase el triunfo por la causa cathólica. Assí fue, gracias a Dios, porque viéndose con sangre todos los gentiles se fueron, y según parece, ninguno de ellos murió, y quedan todavía bautizables y nosotros desde entonces en paz»²⁸⁶. Qué atmósfera de comprensión se respira en este primer episodio de sangre, motivado por la ignorancia recelosa de los indios, a quienes Fray Junípero sólo mira como candidatos al bautismo para llegar a ser plenamente hijos de Dios.

²⁸⁴ *Diario de la expedición. Escritos, o. cit.*, I, p. 180.

²⁸⁵ F. Palou, *o. cit.*, p. 191.

²⁸⁶ *Carta al P. Juan Andrés. Escritos, o. cit.*, I, p. 236.

Unas líneas después Fray Junípero añade este relato que hace palpable la molesta simplicidad india y la infinita paciencia de Fray Junípero: «Una vez, escribe, comencé un bautismo, y a medio hazer me arrebataron la creatura de mano del padrino (y el bautismo era con previo acuerdo y voluntad de sus padres) y no se logró; pero ello se hará todo con el favor de Dios»²⁸⁷. Pero un hecho luctuoso mucho más grave acaeció años después en la misma misión de San Diego, la noche del 4 al 5 de noviembre de 1776. También Fray Junípero nos ha dejado descrita la tragedia de esta «noche triste». Toma ante ella una actitud de disculpa y perdón que, al fin, logra triunfar sobre la que proponía el justo y ejemplar castigo de los culpables. La piedad franciscana se enfrenta aquí con la justicia de los códigos humanos. Todo esto lo transparenta su alma delicada en la carta que escribe al virrey Bucarelli. He aquí el extracto sustancial de la misma.

«Excelentísimo Señor: ... no excuso dar a V. Excelencia la trágica noticia que acabo de recibir de la total destrucción de la misión de San Diego y la muerte del principal de sus dos religiosos difuntos, llamado el Padre Lector Fray Luis Jaime, a manos de los gentiles y christianos neófitos levantados, que sucedió el día cinco de noviembre, en que juntos los gentiles de 40 rancherías pegaron fuego a la iglesia, a la casa de los padres, a la guarda de los soldados y todas las demás oficinas.» Sigue a continuación, dando detalles de la tragedia. Con sentido de responsabilidad hace notar al virrey que los presidios de los soldados no dieron el debido y pronto socorro a que estaban obligados. Pero todo eso lo juzga en aquel momento secundario ante la gravísima cuestión de la pena y castigo que deben recibir los culpables. El opta por la disculpa y el perdón, como su buen corazón le pedía. Ante el virrey lo funda en lo que acaeció en San Sabá, misión de Sierra Gorda, donde él inició su misión evangelizadora. Al castigo siguió el fracaso total de la misión. Pide, por tanto, clemencia para sus indios culpables. Para lograrla deja hablar a su corazón en estos términos: «Señor Excelentísimo: una de las principales cosas que pedí al Ilustrísimo Visitador General en el principio de estas conquistas fue, que si los indios, fuesen gentiles, fuesen christianos, *me mataran*, se les había de perdonar, y lo mismo a V.E. y ha sido descuido no haberlo pedido más breve (es decir, antes)...». Y añade estas líneas, para ser recogidas por la historia, porque señalan su esencial método misionero:

«Que mientras el misionero vive le guarden y escolten los soldados, como las niñas de los ojos de Dios, es muy justo, y yo no desprecio para mí este favor; pero si ya le mataron, qué vamos a buscar con campañas? -Dirán que escarmentarlos, para que no maten a otros.- Yo digo que para que no maten a otros, guardarlos mejor de lo que hiciste con el difunto, y al matador dejarle para que se salve que es el *fin de nuestra venida y el título que la justifica*. Darle a entender con algún moderado castigo que se le

²⁸⁷ Idem, *o. cit.*, p. 237.

perdona, en cumplimiento de nuestra ley, que nos manda perdonar las injurias, y procúrese no su muerte, sino su vida eterna»²⁸⁸.

Pedimos al lector que lea y relea estas líneas. El alma de Fray Junípero corre por ellas. La respuesta del virrey Bucarell estuvo acorde con la piedad franciscana de Serra. De ella extractamos un momento esencial:

«... y ahora en vista de ella (de la carta de Serra) y de las prudentes cristianas reflexiones que B.R. expone, inclinándose a que conviene más tratar a atraer los neófitos rebeldes que de castigarlos, contesto a V.R. que así lo he dispuesto, mandando en esta propia fecha que el Comandante D. Fernando Rivera y Moncada que lo practique, atendiendo a que es el medio más oportuno a la pacificación y tranquilidad de los ánimos y acaso también a que se reduzcan los Gentiles vecinos, viendo que experimentan afabilidad y buen trato cuando, por su exceso, no dudarán ver el castigo y la desolación de sus rancherías»²⁸⁹.

Ante estos textos, que se leen con tanto regusto, concluimos este apartado con la satisfacción de haber podido comprobar de nuevo, y muy al vivo de la sangre, que la «santidad» y la «política» se dieron la mano en el drama grandioso y memorable de la evangelización de California.

4. Llegada a la meta: al «puerto de los puertos», San Francisco

En la vida de todo hombre grande hay siempre una suprema aspiración concreta. Fray Junípero Serra también la tuvo. Su ideal misionero ha hallado su concretez primera entre los indios de Sierra Gorda. Más tarde, y de modo definitivo, en las misiones de la Alta California, de las que fue Presidente desde 1768 hasta su morir en 1784. Ante esta su empresa misional hay que añadir que se propuso, con sana tozudez, un supremo logro: la fundación de tres misiones con claros nombres franciscanos. Son éstos: San Francisco, Santa Clara y San Buenaventura. Las dos primeras fundaciones, en los confines del territorio misional. La tercera, en el centro del mismo y paso fraterno entre los centros misionales. De las tres, el hilo para Serra era la primera, a la que llamaba, con rescoldo filial, la de N.P. San Francisco. Qué insistencia la de Fray Junípero es anticipar la sigla N.P. -Nuestro Padre- al nombre de San Francisco. Y cuánto esta sigla dice de su sentido y vivido franciscanismo.

Pero es muy de notar para el propósito de este estudio que también en estas fundaciones intervinieron planes de alta política. Según estos planes, la fundación de San Francisco debería servir de freno y muro de contención a los intentos de otras potencias: de Inglaterra y Francia. Y, en aquel momento histórico, más aún de Rusia. Podría esta trocar las larguísimas costas del Pacífico en una prolongación de Siberia. De aquí la insistencia de los virreyes, y

²⁸⁸ Carta a Don Antonio María Bucarell y Ursúa. Monterrey, 15 diciembre de 1775. *Escritos, o. cit.*, III, pp. 166-171.

²⁸⁹ Texto íntegro de la carta del Virrey Bucarelli en F. PALOU, *o. cit.*, pp. 183-184.

especialmente del gran Fray Antonio Ma. Bucarelli, en organizar expediciones, para lograr la deseada fundación.

Con esta graciosa anécdota damos principio a los intentos de fundar en San Francisco. Se hallan en conversación Fray Junípero y el Visitador General, J. de Gálvaez, a quien ya conocemos. Fray Junípero, siempre a lo suyo, pregunta: -¿Y nuestro Padre Francisco no va a tener misión?- Gálvez, que estima a Sierra y apoya sus proyectos: -Si San Francisco quiere misión, que haga que se halle su puerto y se le pondrá-. El historiador A. Casas comenta: «La anécdota, rigurosamente cierta según todos los historiadores, refleja muy bien cómo dos concepciones distintas de la *colonización* se completaban mutuamente. El Visitador buscaba el puerto, meta de trascendentales ambiciones políticas, mientras el misionero suplicaba para el glorioso santo una entre las Misiones que serían fundadas en California. Serra pedía la Misión: que fuera señalado un lugar en la conquista espiritual para plantar una cruz y echar a vuelo unas campanas. Y Gálvez, inteligente y práctico, lejos de desdeñar este anhelo, lo estimaba, porque en la voz de las campanas y en la sombra de la cruz misional podían hacerse realidad los más arriesgados planes colonizadores»²⁹⁰.

Si St. de Gálvez, de temperamento frío e implacable en su obrar, tiene tal perspectiva en la fundación de San Francisco, la del virrey Bucarelli es tan tensa en lo político y más elevada en lo misional. Ya en la entrevista primera que con él tuvo Fray Junípero en 1773, éste le pide que se llevaran a cabo las fundaciones de San Francisco y Santa Clara. Bucarelli, hombre de gobierno, le responde que, dada la distancia de México a San Francisco -casi mil leguas- era requisito previo hallar más costa que la marítima y que la completara. El capitán J. Bta. Anza recibió orden de hallarla. Y felizmente lo logró. Entonces Bucarelli creyó llegada la hora de hallar el añorado puerto de San Francisco y proceder a la fundación misional. Para ello da órdenes terminantes.

En la realización inmediata del proyecto se interpone un enojoso pique entre jefes subalternos. El comandante Rivera, que está al frente del presidio de Monterrey, de donde han de partir las expediciones a San Francisco, se opone a que Anza cumpla la orden del virrey Bucarelli. Este, entonces, regresa a México para informar. Pero envía a su capitán Juan de Ayala para que realice la exploración pedida por el virrey. Durante el verano de 1775 éste hizo la deseada exploración del que llamó «estuche de puertos». Y en boca de todos vino a ser: el «puerto de puertos», San Francisco de California.

Fray Junípero se apresta entonces para su fundación anhelada. Cuando se hallaba en más intenso preparativo, tiene que renunciar a ir a plantar la gran cruz misional en San Francisco y delega en los PP. Palou y Cambon. Sus indios «dieguiños» le han hecho la trágica faena que ya conocemos. Tiene que ir a calmarlos. Y a obtener para ellos comprensión y clemencia. Mientras Fray Junípero realiza quehacer tan humano y franciscano, el teniente Moraga,

²⁹⁰ A. Casas, *o. cit.*, p. 203.

delegado por Anza, ya de regreso de México, sale de Monterrey con sus expedicionarios, el 17 de junio 1776. El 27 del mismo mes llegan al lago Dolores y levantan sus tiendas de campaña en espera de los otros expedicionarios. El día 29, festividad de San Pedro y San Pablo, mientras en Roma -así lo subrayan los historiadores americanos- se cantaban himnos triunfales en las Basílicas, se decía la primera misa en una improvisada cabaña, construida en el paraje donde más tarde se levantaría la gran ciudad de San Francisco.

Después de llegados todos los expedicionarios se hicieron los preparativos para la inauguración. Dejemos que el mismo F. Palou nos diga cómo se realizó ésta. Nadie mejor que él, pues, delegado por Serra, presidió el acto religioso de la misma. «Hízose la solemne posesión del Presidio el día 17 de septiembre, día de la Impresión de las llagas de N.S.P.S. Francisco, Patrón del Presidio y Puerto. Canté dicho día la primera misa, después de bendita, adorada y enarbolada la Santa Cruz, y, concluída la fundación con el *Tedeum*, hicieron los señores el acto de posesión en nombre de nuestro Soberano, con muchos tiros de cañones en el mar y tierra y de fusilería de la tropa»²⁹¹.

Para el fin de este estudio podría hacerse aquí punto final. Pues en la meta lograda de la fundación de San Francisco la *Santidad* de Fray Junípero y la *política hispánica* del virrey Bucarelli se dieron de nuevo la mano. Y esta vez teniendo por fondo festivo los cantos religiosos y las salvas militares del triunfo. El *San Francisco* naciente preanunciaba el *San Francisco* del encuentro de naciones y el de la proclamación de los derechos humanos.

Por acompañar a Fray Junípero en sus últimos años, añadimos estos ulteriores datos. Primeramente la fundación de Santa Clara, deseada por Fray Junípero después de la de San Francisco. La de San Buenaventura tardó seis años, para probar la paciencia y tenacidad de Fray Junípero. Lo malo del caso fue que en el entretiem po hubo cambios en las autoridades civiles que dificultaron su obra y amargaron no pocos días de aquella vida que quiso siempre plácida y tranquila.

El primer golpe lo recibió con la muerte de su amigo y colaborador el virrey Bucarelli. Aunque demasiado politizada la obra de Adro Xavier, *Junípero Serra*, recogemos, por creerlo fundado, este juicio histórico que formula sobre Bucarelli, su época y la obra misional. Dice así: «(Con la muerte de Bucarelli) cayó el último baluarte que resistía la resaca materialista, que defendía el clásico y bien probado estilo de colonización española. Aquel estilo tradicional en el que a punto fijo no se sabía si era el misionero o el capitán quién ponía nombre a la nueva población, quién se podía considerar estrictamente como su fundador: tan al unísono y buena compañía habían avanzado estos siglos. La clave y esencia de aquel estilo, el que ahora torpedean los nuevos políticos, era planear un presidio o fuerte o guarnición proporcionada a las afueras de la nueva reducción. Era su escolta, su defensa, su garantía. Y nada más.- Dentro de la estacada que abrazaba

²⁹¹ P. Palou, *o. cit.*, p. 203. En todo este relato hemos seguido muy de cerca a este testigo ocular.

la misión, ni el capitán tenía autoridad alguna... Dentro, los que bragaban y los que tenían en sus manos las riendas de la autoridad eran los misioneros. Sobre ellos recaía el alimentar las almas... atraer a los gentiles, sacarlos de su barbarie...»²⁹².

De juicio tan certero subrayamos estos dos puntos: el elogio merecido que rinde al virrey Bucarelli y el cambio de signo político respecto de las misiones. Sobre Bucarelli, después de cuanto hemos dicho, no hay por qué volver. El otro punto es el que ahora debe ser comentado. En efecto: el cambio de signo político fue importante respecto de la persona de Fray Junípero y respecto de la organización misional.

Respecto de Serra fue irritante que, habiéndole concedido al Papa el derecho de administrar el *Sacramento de la Confirmación*, el gobernador regalista, Felipe Neve, se lo discuta, alegando: que si no estaban los documentos bien firmados; que si no se había concedido el «pase regio»; y demás... Serra tuvo que suspender por algún tiempo las *confirmaciones* o darlas en secreto. Al fin todo se arregló con su paciente constancia, haciéndose oír de las autoridades superiores contra las subalternas.

Por lo que toca a las misiones, el cambio de signo tuvo más funestas consecuencias. El método de *reducciones*, en el que los misioneros eran los únicos responsables en organizar la vida de los indios, es suplantado por el sistema de crear *pueblos civiles*, con la mezcla, ya inicial, de colonos emigrantes y de indios nativos. Anotemos que la gran ciudad de *Los Angeles* tuvo su principio en uno de estos pueblos, fundado por los colonos del capitán Rivera que utilizó para este fin Felipe Neve. Por cierto, que le dio un nombre muy franciscano: *Nuestra Señora de Los Angeles*. Pero éste no pudo hacernos olvidar que surgió entonces en California la *colonización* en sentido peyorativo. Hasta este momento la *colonización* quiso ser promoción, elevación y educación del nativo. De ahora en adelante se marginará al nativo, hasta eliminarlo, para fundar centros comerciales y de explotación de las riquezas del suelo. El cambio de signo no pudo ser más sustancial. E injusto.

Fray Junípero ya no pudo luchar contra este cambio de signo, tan funesto para las misiones. Ni fuerzas física tenía. Rinde, con todo, su homenaje a San Buenaventura con la fundación misional de su nombre. Hace después algunas visitas a sus queridas misiones y... se dispone a morir. Con emoción se leen las líneas en que su fiel Palou describe uno de sus últimos momentos: «...otros ratos lo pasó sentado en el suelo, reclinado al regazo de los neófitos de que estaba toda la noche llena la celdita, atraídos del amor grande que le tenían, como a Padre que los había engendrado en el Señor. Viéndolo yo así muy postrado y recostado en los brazos de los indios...»²⁹³. Así pues, muere Fray Junípero Serra en brazos de los indios a quienes tanto amó. Último acto de su *santidad* que la Iglesia ha reconocido. Anotemos ahora con vigor que en este momento final la política no

²⁹² Adro Xavier, *Junípero Serra. Su incógnita. Su siglo*. Edit. Casals, Barcelona 1986, p. 347.

²⁹³ F. Palou, *o. cit.*, p. 259.

tiene que hacer nada al lado de Fray Junípero. Le bastan sus hermanos en religión, que tanto le han ayudado a su obra, y los indios de la tierra, que tanto le quieren. En el cielo ya tiene muchos que le están esperando.

Más de un docto historiador tal vez diga que esto es más mística que historia. Le respondemos con la historia en la mano que las mayores y mejores gestas humanas han sido realizadas por hombres en quienes la mística era su impulso primario. Uno de ellos Fray Junípero Serra. Por el ideal misionero que le incrusta la mística en su conciencia deja su arcádica tierra -la del turismo de nuestros días-, da un entrañable adiós a sus queridos padres, atraviesa el mar, y pasa 35 años -quema su vida- entre los nativos americanos, a quienes quiere llevar la perenne luz del Evangelio.

Ahora, al final, para cumplir con la vertiente política, podemos decir que ésta se aprovechó al máximo de la obra de Fray Junípero, haciendo del puerto de San Francisco segura defensa de la costa del Pacífico y puesto de arranque para ulteriores avances. Lo atestiguan las expediciones, camino de Alaska, de Juan de Bodega y Quadra, Ignacio Arteaga, Galiano Valdés y Francisco Elisa. Alguno de estos nombres se leen todavía en un mapa de Alaska. La situación política con otras potencias era tensa. Lo muestra el que los rusos funden una factoría en 1812, al norte y no muy lejos de San Francisco. Con Inglaterra se llegó a un acuerdo sobre Nutka, en la costa sur del Canadá. Con el creciente poder de los Estados Unidos se fijaron los límites respectivos en el grado 42° -advírtase que San Francisco se halla en el grado 38°-. De estos forcejeos políticos no supo nada Serra. Ello no resta importancia al influjo histórico de su obra. Pero hay que afirmar rotundamente que toda esta política que sigue a la obra de Serra tiene que ver muy poco con la santidad. Ni con la de Serra, ni con ninguna otra. Ha llegado también para California el momento de la *fuerza*.

Al concluir este estudio volvemos a traer a la memoria que Juan Pablo II, al beatificar a Fray Junípero Serra, dio aplauso público a su santidad. También recordamos que la historia ha visto a Fray Junípero bajo los planes de la alta política de estado. Nos parece haber dado respuesta en nuestro estudio a la tensión entre *santidad y política* en la actividad misionera de Fray Junípero. Ante la homilía del Papa anotamos que se trata de una homilía. No de hacer historia. Ni tenía por qué hacerla. Es, con todo, de lamentar que las enciclopedias católicas nos presenten un Fray Junípero plenamente aséptico de política, aunque haya estado inmerso en ella. Peor aún que en *The Encyclopedia Americana*²⁹⁴ no se haga mención de esta vertiente de la vida de Fray Junípero.

Una excepción ofrece *New Catholic Encyclopedia*²⁹⁵. Aunque se debiera retocar alguna de sus afirmaciones, reconoce la intercomunicación de Serra con las autoridades civiles. Llega a citar la *Representación* con 32 puntos de demanda que Serra expuso al virrey Bucarelli, de quien, sin embargo, se silencia su magno apoyo a la obra del gran misionero. Por el contrario, place anotar que se

²⁹⁴ *The Encyclopedia Americana*, o. cit., 24, p. 582-3.

²⁹⁵ *New Catholic Encyclopedia*. San Francisco 1960, 10, p. 124-125.

testifique cómo Serra iba en sus correrías apostólicas «*accompanied by a military guard*».

Muy posiblemente este último inciso pudiera escandalizar a algún discípulo retrasado de Las Casas, quien, como es sabido, era opuesto a toda intervención militar. A este tal se le podría responder que Serra es un espíritu más equilibrado y práctico que Las Casas. Serra de seguro que recordaría cómo San Pablo, al saber por su sobrino que quieren matarlo los juramentos contra él, esta noticia hace que llegue al tribuno, el cual trasladó a Pablo de Jerusalén a Cesarea bien defendido por varias escuadras de soldados (Act. 23, 16-24). Apenas que los abusos de la fuerza hayan hecho perder el sentido ético que ésta tiene: la de servir a la defensa del derecho. Así la vio Serra, como hemos visto. Y en ello estuvo acertado.

Fue precisamente por este lado de la custodia militar de las misiones por donde Serra se vio más envuelto en política. ¿Se sigue de ello que claudicará ante la misma? En verdad, no hemos visto ninguno de claudicación. Si la política iba a lo suyo -y ya hemos visto cuánto le iba en ello. Serra también iba paralelamente a lo suyo: crear sus misiones para evangelizar aquellos nativos. Esta era su meta. Y para lograrla, no tuvo reparo, siguiendo la *praxis* secular hispánica, de saber utilizar, hasta llegar a exigir, la fuerza del soldado, para que le ayudara en su obra.

La serena y armónica solución, al conjuntar *santidad* y *política*, se debe a que brillaba un ideal en su conciencia. Como un lucero, en las noches del conflicto humano, este ideal le guiaba. Y a este ideal se mantuvo fiel en medio de los ajetreos de su vida. Hemos dado aquí con la última explicación de por qué *santidad* y *política* no se oponen en la vida de Fray Junípero Serra. En esta admirable vida cada cual cumple su función respectiva. Esto es, al menos, lo que los nudos hechos históricos parecen decirnos²⁹⁶.

²⁹⁶ Un breve anticipo de este estudio nos ofrece B. Oblasser, *The franciscans in the spanish*, en *The Franciscan Educational Conference*, 18 (1936), 98-123. Sobre Fray Junípero Serra en p. 115-118. En correlación con nuestra tesis no tiene reparo en escribir sobre el viaje de Serra a México en 1772-73: «...so as to secure efficient cooperation between the missionary and the military». La obra de Omer Englebert, *Le dernier des Conquistadores. Junípero Serra, Apostre et Fondateur de la California*. París, Lib. Plon, 1956 (tr. ingl. N.Y., Harcourt a. Brace, 1958; tr. esp. de Margarita Nelken. México, Ed. Grijalbo, 1957) toca nuestro tema sólo de soslayo, preocupado de mostrar como el «último conquistador», pero espiritual.

