

Las Ideas Políticas y Jurídicas de Fray Domingo Bañez (*)

“El Derecho de aquella época (el Renacimiento español) no hay que buscarlo en las obras jurídicas sino en las obras de los teólogos”.

Eduardo de Hinojosa.

INTRODUCCION

No deja de ser curioso que el origen de este trabajo se remonte a primeras investigaciones, lecturas y conversaciones que se realizaron durante mi permanencia en Alemania. Y que, además, a quien dedique todo lo que en estas líneas hay de esperanza y de anhelo por una humanidad mejor, sea a una figura tan discutida y ajena a nosotros, como es la de Carl Schmitt. Pero es que él, profesor eminente, fué quien despertó en mí la vocación y el interés por conocer a los grandes clásicos del derecho.

Schmitt es seguramente una de las personalidades más sugestivas de la Alemania actual. A pesar de la situación destacada que ocupa en el nuevo régimen está muy lejos de identificarse con el tipo del teórico o del político nacional-socialista. Su solo aspecto revela ya al hombre emparentado con gentes del otro lado del Rhin. Además, su acento y ciertas facetas de su espíritu son prueba inequívoca de su formación francesa. En efecto, su madre era lorenesa y son muchas las ocasiones, después de los años de la infancia, en las que pasó largas temporadas al lado de los familiares franceses. Sin embargo, Carl Schmitt no puede negar su filiación nazi. Lo ha llevado a ella esa inconsecuencia que caracteriza a la mayor parte de los políticos europeos. Schmitt antes del 33 era miembro del Partido Católico del Centro. En su odio al marxismo llegó hasta defender, ante el Tri-

(*) Tesis para el Bachillerato en Derecho.

bunal Supremo de Leipzig, el golpe de mano que el Gabinete de von Papen dió a la Administración socialista de Prusia. Desde su cátedra de la Universidad de Berlín y en libros y publicaciones ha expuesto sus principios. Pero, desde la iniciación de la actual guerra comienza a distanciarse del régimen. Ello como consecuencia de sus convicciones religiosas o quizás, también, una nueva expresión de su oportunismo, de ese su fino olfato que le hace presentir los cambios y altibajos de la política.

Ahora bien, Schmitt es uno de los jurisconsultos, no sólo de Alemania sino también de Europa, que mayor atención ha dedicado a los problemas del Derecho Internacional Americano. En una de sus últimas obras, "Positionen und Begriffe" —de la que se han hecho traducciones al inglés, francés e italiano—, consagra varios capítulos al estudio de las relaciones internacionales entre los Estados Unidos y la América Latina.

Pero algo más le debe el mundo de habla castellana a este investigador alemán. Gracias al esfuerzo y a la devoción de Schmitt la figura del ideólogo español, Donoso Cortés, ha sido reivindicada. Después de más de medio siglo de silencio y de olvido, Donoso Cortés vuelve a la superficie de la historia en todo su pristino valer. Del pensador y político genial, sólo quedaba en pie una imagen falsa, resultado de los enconos de partido y de las luchas subalternas. Nada de su fuerte y grande intuición política, que le permitió empinarse sobre el nivel de su época y aprisionar en su espíritu lo que habría de venir. Ha sido tarea de Schmitt hurgar en las costras del tiempo, y aun superando dificultades materiales ofrecernos una visión saturada de serenidad y de justicia. Casi podría calificarse de apostolado la labor cumplida por el Profesor Schmitt, encaminada a revalidar la personalidad de Donoso Cortés, devolviéndole así su posición destacada en la Historia de la Filosofía del Estado.

Y he hablado de devoción, porque Schmitt es un enamorado de lo hispano. Admirador de las virtudes caballerescas del pueblo español, de su generosidad y señorío, Schmitt trata de llegar a la entraña de la raza, de arrancarle su secreto. Sus grandezas y su debilidades le prueban el hondo contenido humano de esa tierra y de sus gentes, ajenas a todo aquello que carezca de ideal y de elevación. Después de haber descubierto a Donoso Cortés, Schmitt busca afanosamente a otros hombres en los que se den íntegros los valores de la raza. Le han llamado poderosa-

mente la atención dos figuras americanas: Gabriel García Moreno y Juan Montalvo, cuyas vidas sintetizan la polémica entre dos viejos ideales y actitudes.

Personalmente le soy deudor a Schmitt de una experiencia interesante. Fué él quien me condujo a través de la España del siglo XVI. Quien me mostró que mientras Europa ardía en ambiciones y contiendas, en Salamanca se profesaba la paz y se enseñaban principios cuya proclamación constituye el punto de partida del Derecho Internacional moderno. Su palabra me hizo conocer la obra de Francisco de Vitoria, de Melchor Cano, de Domingo de Soto, de Pedro de Sotomayor, de Mancio de Cór-pore Christi, de Bartolomé de Medina, de Pedro de Ledesma, de Domingo Báñez y de otros más que siguiendo a Vitoria convirtieron a Salamanca en templo de la cultura y del saber.

Hoy, al apartar el pensamiento de sus lecciones, la imaginación perfila el cuadro de aquella época... España es la más poderosa y magnífica de las naciones europeas. Las empresas de sus navegantes y conquistadores la han puesto en posesión del más dilatado imperio colonial del mundo. Lógico, pues, que ante la contemplación de esa realidad surjan en tropel los cantores del imperialismo y que la sugestión de esas grandezas materiales sea tal, que llegue a turbar a espíritus tan selectos, como el de Juan Ginés de Sepúlveda.

Sin embargo, no todo había de ser sumisión y acatamiento. En la España del Siglo de Oro, las Universidades ofrecen la nota de dignidad y limpieza moral. Prueba del culto fervoroso que en ellas se rendía a la verdad, la encontramos en la actitud de sus maestros al encarar los problemas morales y jurídicos que el descubrimiento de América había planteado. Frente al gran hecho histórico se hallan lejos de toda exaltación, movidos sólo por un hondo sentido crítico.

Es a orillas del Tormes, en la poesía de la soledad, en medio de las luchas, de las turbulencias incesantes, según la fina interpretación de Federico de Onís, donde Francisco de Vitoria ejercía su labor de auténtico Maestro. Su renombre y su influencia desbordaban los límites del Claustro. En efecto, "consultábanle de todos estos reinos y de provincias muy remotas: teólogos, juristas, caballeros, mercaderes, consejeros de los Reyes, y pendían todos de su resolución como de un oráculo".

Espíritu abierto y sereno, conciencia en perenne estado de

inquietud, Vitoria no podía permanecer ajeno a una cuestión en la que estaba directamente interesada toda la nación española. Van Vollenhoven nos cuenta, como "habiendo despertado en Vitoria interés los asuntos internacionales por sentimientos de caridad y compasión; indignado por los procedimientos arbitrarios de España en las Américas, referidos por Las Casas y otros nobles misioneros, él dejó los viejos métodos escolásticos consistentes en escribir sobre problemas teóricos de Derecho, transmitidos de generación en generación y, de una parte como maestro de la juventud y de la otra en su carácter de miembro de Comités sobre asuntos de Indias, expuso los derechos y deberes de los nativos respecto de los invasores extranjeros y los deberes y derechos de España para con los nativos americanos".

El P. Beltrán de Heredia nos advierte, que "en esto, como en otras muchas cosas, el Maestro no hizo más que reducir a términos de justicia y equidad natural las tan combatidas enseñanzas que durante un cuarto de siglo, ante el Consejo de Indias y en sus peregrinaciones por las Antillas y Tierra Firme, venían sosteniendo los dominicos, compañeros o discípulos del profesor salmantino algunos, frente a los interesados en el negocio de las encomiendas". Por ello sería injusto dejar de mencionar aquí a Fray Antón de Montesinos, Fray Pedro de Córdoba y sobre todo la figura apostólica de Fray Bartolomé de Las Casas.

Las predicaciones de Montesinos, aprobadas por los dominicos de la Española, inician el proceso instruido a la Conquista. No se conserva el texto de ellas, pero Las Casas nos ha dejado un extracto en su "Historia de las Indias", señalando el cuarto domingo de Adviento del año de 1511 como la fecha en que se pronunciara el primer sermón. Se leía ese día el Evangelio de San Juan; enviáronle a preguntar a San Juan quién era y respondióles: "Yo soy la voz que clama en el desierto".

"Yo soy la voz de Cristo, dijo Montesinos, que clama en el desierto de esta Isla, y por tanto conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón, y con todos vuestros sentidos la oigáis, la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura".

"Esta voz es que estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad que usáis con estas inocentes gentes (los indios). Decid, ¿con qué derecho, con qué justicia los tenéis en tan cruel y horrible servidumbre?... ¿Cómo los tenéis tan opresos

y tan fatigados sin darles de comer, sin curarles de sus enfermedades?... ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?... ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tenéis por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo". (1).

Es posible imaginar la reacción que las palabras de Montesinos habrían de producir en el ánimo de las autoridades y encomenderos. Se demandan explicaciones. Se amenaza. Se pide una retractación. La polémica trasciende hasta la Corte. Y en Burgos el Monarca reúne una Junta constituida por teólogos y juristas, encargada de estudiar el fondo de la cuestión. Pero no ha de quedar todo allí. Se trata apenas de la primera fase de un largo proceso. Vendrán después la lucha, la controversia, cuyo símbolo encarna como ninguno Fray Bartolomé de Las Casas. Y por último, el momento de madurez, de reflexión serena, que representa con verdadera majestad Fray Francisco de Vitoria con sus dos Relecciones de los Indios. Ellas se encargan de dar "estructura, unidad, y, en una palabra, fuerza de teoría jurídica a lo que hasta entonces podía parecer simple emanación de caridad".

Hemos hecho mención de estos sucesos por la íntima conexión que tienen con nuestro personaje. Fray Domingo Báñez, catedrático de Prima de Teología, contemporáneo de Fray Luis de León, confesor de Santa Teresa, impugnador de Molina y primero de los teólogos salmantinos que propuso el nombramiento de jueces árbitros para el examen de los conflictos internacionales, fué por encima de todo, esto: uno de los continuadores de las doctrinas del Maestro de Salamanca.

CAPITULO I

DATOS BIOGRAFICOS

Recientemente se ha pretendido arrojar luz sobre las tinieblas en que aparecía envuelto el origen del padre Báñez. Y prescindiendo de la afirmación de Alfred Vanderpol, hasta hace

(1) Fray Bartolomé de Las Casas: "Historia de las Indias", Lib. III, cap. IV. ("Documentos Inéditos para la Historia de España", tomo 64, pág. 366).

pocos años no se conocían otros elementos de juicio, más que los testimonios de Nicolás Antonio, del padre Marieta, de su contemporáneo Juan López y de los historiadores del Convento de San Estéban de Salamanca, Alonso Fernández, Juan de Araya y José Barrio. Los cuatro autores últimos, fundándose en el acta de profesión de Báñez en la Orden de Santo Domingo, sostienen que el coetáneo de Fr. Luis y sexto continuador de Vitoria en la cátedra de Prima, había nacido en la villa de Medina del Campo. Pero en contra de esta tesis tradicional, levanta su voz Nicolás Antonio, proclamando que Báñez era oriundo de Valmaseda.

Mas ha sido hoy día, cuando en virtud de los trabajos de un tenaz investigador, se ha logrado cierta y razonadamente determinar la ciudad natal de Báñez. Me refiero al padre Vicente Beltrán de Heredia, que en el mes de febrero de 1933, defendió desde "La Ciencia Tomista" el criterio de que el glorioso fraile, aunque pasaba de ordinario como natural de Medina del Campo, realmente había nacido en Valladolid, pues así lo dicen expresamente su amigo Estéban de Garibay, consejero de Felipe II y gran conocedor de la familia de Báñez, y el padre Juan de la Puente, que lo afirma por habérselo oído al propio profesor dominico y a otros hombres antiguos que con él se criaron. Pero esta moderna tesis había sido esbozada por Alfred Vanderpol (1) con anterioridad a la guerra pasada. En uno de sus libros sobre la aportación del pensamiento cristiano a la doctrina de la guerra, Vanderpol señala que Domingo Báñez era oriundo de Valladolid, mas no nos indica que su conclusión la deduzca de los testimonios alegados por el padre Beltrán de Heredia. Y como a renglón seguido añade que el confesor de Santa Teresa nació en 1527 y que durante treinta y dos cursos explicó en Avila Teología, es muy posible que Vanderpol desconociese las palabras de Garibay y de Juan de la Puente, ignorando, por lo tanto, las verdaderas pruebas del criterio que fija en Valladolid la patria de Báñez.

En la Revista citada sostiene Beltrán de Heredia que nuestro dominico se trasladó a vivir a Medina de Campo, al contraer allí su padre segundas nupcias, residiendo en esta villa algún tiempo, por lo que puede suponerse que incluso al referir-

(1) Concretamente la defiende en su obra "La doctrine scolastique du droit de la guerre", escrita en 1914 y publicada por M. Chenón en 1919.

se Báñez a su propia tierra, mencionase a Medina, pues en aquella época la palabra "natural" se tomaba en un sentido muy amplio y pudo decirse que era del indicado lugar queriendo expresar con ello más bien la procedencia que el origen.

Garibay (2) señala que el escritor vallisoletano nació el 29 de febrero de 1528 y es el propio Báñez quien confirma esta afirmación en la cuestión primera de su tratado "De Fide, Spē et Charitate".

Se ha dicho que en 1542 aparece en la Universidad de Salamanca. Después del aprendizaje de las artes, pasa al estudio de la teología, siendo entonces compañero de Bartolomé de Medina y alumno de Melchor Cano, de Diego de Chaves, de Pedro de Sotomayor, de Domingo de Cuevas, de Vicente Barrón y de Gil de Nava (3).

Báñez, teólogo, es nombrado profesor del Convento de San Esteban por Domingo de Soto en 1552 y más tarde, en 1555, es designado maestro de estudiantes, comenzando a sustituir a los profesores universitarios, hasta que pasó a explicar al Colegio dominicano de Avila, elevado a la categoría de Universidad. En 1565 se traslada a Sigüenza al objeto de doctorarse en teología, para opositar después a la cátedra de Prima que el padre Mancio de Córpor Christi había dejado vacante en Alcalá, al encargarse de la misma disciplina en Salamanca. Pero aquí tropezó con el doctor Pedro Balbás, hombre de abolengo en aquella Escuela y más afortunado que el profesor dominico. En 1570 regresa Báñez a Salamanca, siendo nombrado Vicerrector de la Universidad dos años más tarde.

Y después de una probable estancia en el Colegio de San Gregorio, de Valladolid, y de verse envuelto en 1576 en un proceso inquisitorial que hondamente le impresionó, vuelve de nuevo a Salamanca y, en 1581, opoita a la cátedra de Prima de Teología, vacante en ese Estudio por la muerte de Bartolomé de Medina. Mas el padre Báñez hubo de contender con el catedrático de Vísperas, Juan de Guevara, profesor de gran crédito y que por haber sido contrincante del propio Medina, se temía que la Universidad ahora le quisiera consolar otorgándole la misma

(2) Citado por Beltrán de Heredia: "Memorias de Garibay", quien, a su vez, las ha tomado del "Memorial histórico español", Madrid, 1854, tomo VII.

(3) Vicente Beltrán de Heredia: "El Maestro Domingo Báñez". (En "La Ciencia Tomista", año XXV, núm. CXXXIX, pág. 38).

enseñanza. Pero los veintidós años durante los cuales había explicado teología, le dieron tal conocimiento y posesión de esta ciencia y le proporcionaron tan gran capacidad expositiva, que fácilmente consiguió arrebatárle el triunfo a su adversario (4); y como profesor de aquella disciplina le alcanzó la muerte en 1604, aunque las indisposiciones y postreros achaques le habían apartado de su cátedra cinco años antes.

Se puede afirmar que Báñez, después de Vitoria y de Soto, es la personalidad más destacada entre los pensadores salmantinos. Comentando la "Secunda Secundae" de la "Summa Theologica", de Santo Tomás, formula sus doctrinas jurídicas en sus dos obras "De Jure et Justitia Decisiones" y "De Fide, Spe et Charitate". En la primera aborda el problema de la concepción del Derecho de Gentes y la cuestión de la autoridad del Emperador y del Papa, tratando en la segunda de la guerra y de si el pecado de infidelidad es motivo bastante para la justa declaración de ésta.

Ultimamente se ha tratado de oscurecer el recuerdo del teólogo vallisoletano, enfrentándole con Fr. Luis y con Guevara de quien se dijo que moralmente había sido el verdadero triunfador en la oposición a la cátedra de Prima. Pero en contra de esta actitud, se halla la de sus maestros Cano y Chaves, que le tuvieron en grande y singular estima. El primero sometió al juicio de su inagotable inteligencia la principal obra de que era autor, el tratado "De locis theologicis", y el segundo, al censurar los comentarios de su discípulo a la primera parte de la "Summa", le enaltece llamándole varón eminentísimo y excelentísimo,

(4) Creemos interesante ofrecer una versión de Barcia Trelles sobre la manera como se desarrollaban estos torneos académicos:

"Los ejercicios de oposición a las cátedras entonces se verificaban del modo siguiente: cada aspirante a la cátedra debía explicar durante varios días los extremos que les correspondiesen; eran jueces de la contienda los estudiantes de la Universidad, que con sus votos decidían la adjudicación; tratábase, más que de una especie de sufragio universal escolar, de una votación proporcional, ya que cada estudiante podía depositar tantos sufragios como cursos tuviese aprobados en la facultad respectiva; las oposiciones no se verificaban sin despertar gran apasionamiento, debido en parte al carácter bullicioso del mundo escolar; pero el gran número de sufragistas participantes en la decisión, hacía imposible la captación, por medios indeseables, de la voluntad de los electores. Baste decir que toda la ciudad tomaba parte directa o indirecta en esos torneos científicos, y la vida de los salmantinos aparecía ligada durante esos días de actuación a la marcha de los ejercicios". (Camilo Barcia Trelles: "Francisco de Vitoria", fundador del Derecho Internacional moderno". Valladolid, 1928; pág. 21).

que con su ingenio raro y sutil esclarece las cuestiones que aborda. (5).

El padre Getino (6) dice de Báñez que, con Medina, fué uno de los teólogos más insignes del mundo. Pero su obra de internacionalista y de filósofo del derecho no ha sido suficientemente estudiada por los que se preocuparon de los pensadores clásicos españoles, pues es únicamente Vanderpol quien lo menciona juntamente con Suárez, con Vázquez de Menchaca, con Vitoria y con Soto, al tratar de "La doctrine scolastique du droit de la guerre".

Vanderpol es de los pocos autores que aducen los principios que Domingo Báñez sienta sobre el Derecho de Gentes. Expongamos ahora sus más importantes afirmaciones y veamos así si es justificado el olvido en que se ha tenido al dominico español.

CAPITULO II

EL DERECHO DE GENTES

Decíamos que entre los teólogos salmantinos, después de Domingo de Soto, es Báñez, el más perfecto continuador de las tradiciones vitorianas. Siguiendo al profesor de Prima, habló de la concepción de Derecho de Gentes, trató de la potestad temporal del Emperador y del Romano Pontífice, escribió sobre la guerra y demostró cómo el solo pecado de infidelidad no era motivo bastante para lícitamente privar a los hombres de sus propiedades por medio de aquélla. Vitoria admite la existencia de una sociedad natural de Estados y proclama la mutua interdependencia de los pueblos. El orbe, en cierto modo, es realmente una unidad, pero a pesar de ella, el Maestro añade: "Así como la mayor parte de la República puede constituir Rey sobre toda ella, aún repugnándolo la minoría, así la mayor parte de los cristianos, aún estorbándolo los otros, pueden crear un Monarca, al cual todos los Príncipes y provincias deben obedecer" (1).

(5) Beltrán de Heredia. Art. cit. año cit. núm. cit., pág. cit.

(6) P. Luis G. Alonso Getino: "El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia". Madrid, 1930; pág. 283.

(1) Vitoria: Rel. "De Potestate Civili". (Cfr. Padre Luis G. Alonso Getino: "Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria". Madrid, 1934; t. II, pág. 192).

Mas Domingo Báñez, en sus lecturas, silencia este problema de la comunidad internacional, que tan genialmente concibieron los pensamientos cumbres de Vitoria y Suárez.

Para Báñez, la preocupación por los problemas de Justicia y Derecho, es propia de los que se dedican a estudios serios; y como Soto (2), entiende que a los teólogos y filósofos no les está prohibido arrojar luz sobre estas cuestiones, que a primera vista parecen reservarse más bien a los jurisconsultos.

Y de igual modo que Soto, Domingo Báñez, hace acudir a la moral y a la filosofía, al jurista que se dedica al hondo conocimiento del Derecho Civil, pues no será profunda la concepción de las leyes humanas, si no se logra sacar del campo de aquéllas la razón de las mismas. Pero el auxilio de la moral para la interpretación de las cuestiones civiles, no es original en Báñez, ni tampoco en el propio Soto, por tratarse de una antigua tradición escolástica, principalmente puesta de relieve por Vitoria, que logró reunir en sí la doble condición de moralista y legista. El inmortal autor de las Relecciones advierte que en los problemas latentes que durante su época conmovieron a la opinión internacional, no lo constituye todo la letra de la ley, ya que tratándose generalmente de auscultar cuestiones de justicia y equidad, se precisaba también examinarlos a la luz de la moral, pero tendiendo siempre a dotar de fuerza jurídica a la referida consideración ética.

Criterio análogo siguieron Molina, Cano, Suárez, Medina y otros pensadores. Mas Domingo Báñez, a la moral para la solución de los casos propios del derecho, agrega los principios filosóficos, logrando así la formación de lo que él denomina "el filósofo moral", fiel colaborador del legista en la justa interpretación de las leyes humanas.

Esta es, por lo tanto, la participación que el dominico vallisoletano otorga a la moral y a la filosofía, en el examen de los problemas de Justicia y Derecho. Siguiendo a Cicerón, dice uno de sus comentadores, pensaba que la ciencia jurídica podía ser más fácilmente arrancada a los secretos de la filosofía, que extraída de las Doce Tablas o del Decreto del Pretor; y a través del análisis filosófico-moral de diversos hechos a él contemporá-

(2) Domingo de Soto: "De Justitia et Jure". Salamanca, 1573; pról. (Cfr. Beltrán de Heredia. Art. cit., año cit., núm. cit., pág. 45).

neos, perfila su pensamiento sobre el Derecho y principalmente respecto aquel que, una vez sistematizado, estaba llamado a ordenar las mutuas relaciones de los pueblos.

Veamos ahora cuál es el criterio del profesor Báñez en cuanto al Derecho Natural. Pero para comprender mejor la posición que mantiene, es preciso hacer antes una rápida incursión por el campo doctrinal histórico.

En el alud de la teoría romana y griega se había debatido enconadamente una doble noción de la ley natural. De un lado, Aristóteles la definía, diciendo: "El Derecho Natural es aquél que tiene el mismo valor para todos los hombres", siendo compartido este criterio por la Escuela estoica y defendido en Roma principalmente por Séneca y Cicerón, quienes afirmaban que aquel derecho pertenecía exclusivamente al hombre, porque era inmediata consecuencia de la razón natural, con la que la Divinidad había querido distinguir al individuo de los restantes seres.

Entendida así la ley natural, de ella dice Koters (3), que siendo eternamente justa y buena, ordenaba al hombre hacer el bien independientemente de todo decreto humano, estando dotada a la vez de un carácter universal, ya que regía por igual a todos los pueblos y sin que la autoridad de un senado y ni siquiera el propio interés social, pudieran cambiarla ni abolirla.

Pero en esta concepción, el Derecho Natural consigue identificarse con el de Gentes; la armonía entre todos los pueblos, dice Cicerón, debe ser considerada como una ley natural y de análogo modo Gayo afirma: "Lo que la razón natural estableció entre los hombres y es observado por casi todos los pueblos se llama "jus gentium", como ley que toda la gente usa". (4).

Mas al lado del anterior criterio, los partidarios de la doctrina filosófica de Pitágoras, sientan una nueva noción del Derecho Natural. Y es Ulpiano quien principalmente defiende esta tesis en Roma, sosteniendo que la ley natural debe regir las relaciones que mantienen todos los seres vivos, tanto hombres como animales, en razón a sus respectivas cualidades y condiciones de sensibilidad.

Sin embargo, aquí el Derecho de Gentes no sigue los pasos

(3) Koters: "Les fondements du Droit des Gens". (En "Bibliotheca Visseriana", vol. IV. Leyden, 1925; pág. 8).

(4) Koters. Ob. cit., pág. 9.

de la identificación con la ley natural. En efecto, según la presente doctrina, el "jus gentium" se aplicará exclusivamente al hombre, a diferencia del Natural, que se entiende común y propio de todo lo animado; y de esta forma, el de Gentes pasará a constituir aquel derecho llamado a presidir la mutua convivencia de los hombres, pero solamente de los comprendidos dentro de la jurisdicción romana, pues, como muy acertadamente advierte Milioueh (5), Roma no conoció la exacta noción de aquella ciencia, ya que, "ignorando la verdadera idea de la sociabilidad y de la cierta unidad política y moral que existía en la humanidad; no pudo destinar el Derecho de Gentes para regular sus relaciones con los diversos pueblos del mundo, quedando, por lo tanto, reducido a determinadas reglas jurídicas, únicamente aplicables a algunos individuos en razón a su humana naturaleza".

Por todo lo expuesto, vemos cómo los continuadores de la doctrina de Pitágoras apartan el "jus gentium" del Derecho Natural y es Kisters (6) quien señala que en la concepción de Ulpiano, multitud de veces ambas materias no concuerdan, pues si el primero llegó a establecer la esclavitud, ésta es contraria a la libertad, que constituye el primordial postulado de la ley natural. (7).

(5) Milioueh: "Le fondement du Droit International". París, 1928; pág. 20.

(6) Kisters. Ob. cit., pág. cit.

(7) Estos dos criterios sobre el Derecho Natural y el Derecho de Gentes están claramente expuestos por Barcia Trelles, al estudiar los precedentes en la construcción suariana. Dice así:

"Para los pitagóricos, tradición griega que más tarde ha de encarnar en Ulpiano, el Derecho Natural es el que corresponde a la edad idílica, derecho genérico, que abarca igualmente a hombres y animales, por ser entonces la naturaleza sensiblemente igual en el orden animal y en el racional. Para la tradición estoica, que encuentra en Roma un vulgarizador en Cicerón, hay una ley conforme a la naturaleza, constante, eterna, ley que manda a lo bueno y prohíbe lo malo; esa ley está por encima de la potestad transformadora de las instituciones humanas; ni el Senado ni el pueblo pueden reformarla; esa ley impera en todos los tiempos y en todas las naciones. La ley se funda así en la naturaleza, no en la voluntad de los hombres; la justicia si se apoya sólo en la convención es un criterio desprovisto de contenido. Esa tradición ha de personalizarse en Roma en Gayo y Paulo; para estos dos juristas, el Derecho Natural se aplica tan sólo a los hombres; siendo el Derecho Natural un derecho humano por esencia (humano no en el sentido de su origen, sino habida cuenta de los seres a quienes rige), dentro del Derecho Natural, y confundiendo con su esencia, encontraremos el Derecho de Gentes. Así nacen en Roma, como un eco de Grecia dos concepciones: una que distingue el Derecho Natural del Derecho de Gentes, cimentando esa diferencia en que el primero se aplica indistintamente a hombres y animales y el segundo sólo a los hombres (Ulpiano); otra según la cual no hay dualidad del

Abandonando la antigüedad, llegamos al cristianismo. Los Padres de la Iglesia aceptan la noción aristotélica del Derecho Natural. En su Epístola a los Romanos, San Pablo había afirmado que los gentiles que no recibieron la ley de Moisés, llevaban en cambio grabada otra en la inteligencia; y ésta es, para San Agustín y su continuadores, la natural, que conteniendo la eterna voluntad divina, inculcó el Creador en los corazones, para regir a las naciones y a los hombres.

Algún tiempo más tarde. San Isidoro de Sevilla, autor español del siglo VI, nos formula también su noción del Derecho Natural, al acertar con la exacta división de la ciencia jurídica. Indica que existe una ley divina basada en la naturaleza y que al lado de ella hay otra que descansa y se apoya en la costumbre; pero juntamente con el Derecho Natural, sostiene la realidad de un Derecho Civil y de un Derecho de Gentes.

De Isidoro, señala Barcia Trelles (8), más que el contenido de su división tripartita, se recogió la parte nominal de la misma, y como ésta coincidía con la enumeración de Ulpiano (Derecho Natural, de Gentes y Civil), se dió el caso singular de que algunos creyeron que Isidoro se había limitado a reproducir el concepto romano, cuando en realidad lo reemplaza por otro más genial y más exacto. Isidoro debe ser citado en lugar preferente, dentro del lento proceso que va desde la Instituta hasta la concepción suariana del Derecho de Gentes. Fué un vidente, pero desgraciadamente su genialidad pasó inadvertida para cuantos después habían de inspirarse, no en las propias "Etimologías", sino en el Decreto de Graciano, que recoge, entre otras, las doctrinas de Isidoro de Sevilla.

Veamos ahora cuál es la interpretación del Derecho Natural, a partir de la doctrina escolástica.

Se ha dicho que hasta Suárez, los teólogos españoles no abandonan la idea de unas reglas jurídicas naturales comunes a los animales y a los hombres. Pero no es cierto que Santo Tomás vacile en cuanto a este problema, y, como indica Báñez, en su posición no puede señalarse contradicción alguna. Lo que ocurre es que el doctor Angélico pretende armonizar las anti-

Derecho Natural y del Derecho de Gentes, ya que el segundo está contenido en el primero —es Derecho de Gentes el que la razón constituyó entre los hombres y es guardado por todos los pueblos— (Gayo, Paulo)". (Camilo Barcia Trelles: "Francisco Suárez". Valladolid, 1934; págs. 36-37).

(8) Barcia Trelles. Ob. cit., págs. 38-40.

guas teorías, combinando para ello las ideas que se debatían en el campo doctrinal romano y griego.

Para una mejor comprensión de su pensamiento recogémos aquí la magistral interpretación que nos brinda el profesor Barcia Trelles. Dice así:

“Según Santo Tomás existen en el hombre tres inclinaciones fundamentales: 1.^a inclinación hacia el bien general de nuestra naturaleza, instinto de conservación que es común a todos los seres vivientes; 2.^a inclinación hacia el bien general de nuestra naturaleza animal (procreación); esta tendencia es común a hombres y animales; 3.^a inclinación que nos lleva a obrar de acuerdo con nuestra naturaleza específica de seres racionales. En resumen, estas tres inclinaciones primarias tienen por objeto el bien del individuo, el bien de la especie y el bien de la razón; ese tríptico está regido por los preceptos de la ley natural.

“En la ley natural es preciso distinguir los principios evidentes de otros que constituyen sencillamente deducción de aquéllos; pertenecen a la primera categoría esta máxima: no dañar a nadie; forma parte de la segunda categoría esta otra máxima: no apropiarse de un depósito que nos ha sido confiado. Esta segunda máxima constituye la deducción de un principio evidente, por el siguiente razonamiento: apropiarnos de aquello que se nos confió en depósito es robo y robar equivale a dañar a otro (principio evidente). Por tanto, en la concepción tomista no puede hablarse genéricamente de la ley natural, sino de la ley natural considerada en sí misma y de las deducciones que respecto de la misma pueden establecerse.

“Hay, según Santo Tomás, verdades necesarias, y las deducciones que de ellas pueden desprenderse tienen idéntico carácter; hay verdades contingentes y contingentes son también las deducciones que sugieren. Entre los preceptos primarios y los secundarios existe una fundamental diferencia que puede caracterizarse así: pensemos en el instinto de conservación; respecto del mismo el precepto primario no veda atentar contra la vida; el precepto secundario nos veda atentar contra la vida buena. Los preceptos primarios son universales, los secundarios no. Santo Tomás establece después estas deducciones, que nos interesa especialmente consignar aquí: 1.^a un Derecho Natural estricto (procreación), que es común a hombres y animales; 2.^a un Derecho Natural que pudiéramos denominar racional, propio del hombre, que descansa en las tendencias sociales, inclinaciones éstas específicas del hombre; este último es el Derecho de Gentes (contratos, tratados, etc.).

“Originariamente la reflejada distinción no se imponía; en el estado de inocencia la autoridad se desplegaba sin coacción, todos se sometían sin resistencia al gobierno de los selectos. Al estado de inocencia reemplazó el que subsigue al pecado original y entonces la autoridad desplegó su actividad mediante la coacción; así nació el Derecho de Gentes, así nació la esclavitud, así las guerras, así la

propiedad privada, que reemplaza al disfrute en común, imperante en la edad de oro.

“Dicho en otros términos: distingue Santo Tomás dos clases de Derecho Natural: 1.^o el Derecho Natural considerado en sí mismo, de manera absoluta (*jus naturale, secundum primum modum*), que es universal y no específicamente racional, ya que se aplica igualmente a hombres y animales; 2.^o el Derecho Natural que pudiéramos denominar inducido de principios evidentes y que no es común a hombres y animales, sino específicamente aplicable al hombre (*jus naturale, secundum secundum modum*); en este segundo aspecto, el Derecho Natural constituye lo que se llama Derecho de Gentes; este derecho, institución humana, puede cambiar, puede dejar de ser aplicado y extinguirse por el no uso. No es, pues, ni universal, ni inmutable, características éstas consustanciales con el Derecho Natural, según el primer modo. Pero, aún cuando inducido del Derecho Natural, el desuso y la no aplicación del Derecho de Gentes no puede afectar a los primeros principios del Derecho Natural, que siempre subsisten; así, por ejemplo, es principio de Derecho Natural la procreación; la aplicación de este principio puede variar en tanto no contradiga su permanencia; así existieron épocas en la historia en las cuales, por circunstancias que así lo requerían, se practicó la poligamia, sin duda porque mediante la misma se realizaba más perfectamente el principio de procreación, que es de Derecho Natural; por el contrario, la poliandria contradecía el Derecho Natural, porque perjudicaba el fin natural de la procreación”. (9)

Así, Santo Tomás creyó poder establecer la compatibilidad de criterios, tan dispares por esencia, como los de Ulpiano y Gayo.

Decíamos que se había pretendido fijar en Suárez el momento en el que los precursores españoles de Grocio aciertan a librarse de la tradición de Ulpiano, que sostenía que el Derecho Natural, a diferencia del de Gentes, era propio de todos los seres animados. Mas ya advertimos cuán apartada de la realidad se encontraba aquella afirmación.

Es cierto que entre aquellos pensadores destaca la figura preclara de Suárez, quien radicalmente tilda de falsa a la distinción mencionada; proclama que el Derecho de Gentes no se diferencia del Natural porque sea exclusivo de los hombres, pues como advierte Lorenzo Valla —citado por Barcia Trelles— no hay ley alguna que pueda ser común a los individuos y a los brutos, ya que éstos no son capaces ni de obediencia propia, ni

(9) Barcia Trelles. Ob. cit., págs. 40-41.

de justicia, ni de injuria y por otra parte, que si se hubiera de aplicar el "jus gentium" exclusivamente a los actos de los hombres, tendríamos que incluir dentro del mismo una serie de reglas que, como la prohibición de matrimonios incestuosos, el precepto de honrar a los padres y al prójimo, la obligación de devolver el depósito, etc., pertenecen de lleno al Derecho Natural. (10).

Sin embargo, es igualmente exacto que muchos de los teólogos clásicos españoles siguen en mayor o menor grado el inconfundible criterio que Santo Tomás mantuvo ante este problema. Así, por ejemplo, Covarrubias y Torquemada.

Pero hay otros, como Soto y Báñez, que continúan más marcadamente los principios sentados por el Angélico Doctor. El primero, dice, que "el derecho que es absolutamente natural como la sociedad del macho y la hembra y el cuidado de la descendencia, es común a los brutos, pero que el juzgar de las cosas en orden al fin y bajo ciertas circunstancias, no compete a la totalidad de los seres, sino particularmente al hombre en virtud de su inteligencia, de la cual es propio el comparar una cosa con otra". (11).

Domingo Báñez percibe en el individuo tres clases de inclinaciones, correspondiéndole a cada una su respectivo derecho. "De ellas, son palabras de Menéndez Reigada (12), las dos primeras, la que tiende a la conservación de la vida y la que aspira a conseguir el bien propio de los seres, pertenecen también a los animales, dando lugar ambas al nacimiento de los derechos que permiten el empleo de los medios necesarios para el mantenimiento de la existencia y la unión del macho con la hembra al objeto de procrear nuevos entes. Pero hay una tercera tendencia, que es exclusiva de la persona, quien la ejercita a través de la razón y el discurso, siendo un ejemplo de la misma el deber que tenemos de no ocasionar daño ni extorsión a nadie".

Nuestro profesor, añade Menéndez Reigada, considera que los brutos convienen con los hombres en determinadas operaciones y que por esto, del mismo modo que al individuo le otorga-

(10) Francisco Suárez: "De Legibus ac Deo Legislatore", lib. II, cap. XVII, núm. 3. (Cfr. Barcia Trelles. Ob. cit., págs. 86-89).

(11) Soto. Ob. cit., lib. II, q. I.^a, a. 3. (Cfr. Beltrán de Heredia. Art. cit., año cit. núm. cit., pág. 46).

(12) P. Ignacio G. Menéndez Reigada: "Textos Internacionalistas de Domingo Báñez". Madrid, 1935; págs. 28-29).

mos el derecho en un sentido directo y formal, podemos atribuírselo también, aunque metafórica y proporcionalmente, a los restantes seres. Mas de igual forma que en los animales jamás se dá el sentimiento de justicia y que nunca pueden ser susceptibles de injuria, tampoco nos está permitido decir que propiamente aparezca en ellos el "jus naturale".

He aquí, por lo tanto, cómo, ante esta cuestión, el padre Báñez sigue detenidamente los pasos de Santo Tomás, de quien dice que no enseña lo contrario a lo que él ha afirmado.

Veamos ahora cómo completa su pensamiento sobre la ciencia jurídica natural.

Es cierto, dice, que hubo autores que negaron la existencia de la ley natural, de igual modo que Wycliffe y los luteranos impugnaron la realidad del Derecho Positivo, al afirmar que los preceptos humanos no obligaban en el fuero de la conciencia. Pero en contra de Heráclito y Cratilo, que combaten la regla natural sosteniendo que sólo es exacto lo que a uno le parece verdadero, nuestro impugnador de Molina indica que es un error manifiestamente contrario a la filosofía moral y a la fe el negar que exista el indicado derecho, por entender que es positiva toda ley que gobierna a la humanidad. Y como Vitoria, Domingo Báñez, a quien preocupa y atormenta la visión moral de los problemas, utiliza la palabra pecado en defensa de su tesis: "Es cierto, según la fé católica, que antes de la ley escrita o positiva existió el pecado. Es así que Caín perpetró el pecado más horrendo, al matar a su hermano Abel. Y antes del diluvio, se dice en las Sagradas Escrituras, que era extraordinaria la maldad de los hombres sobre la tierra; luego existía una ley natural. Se prueba la consecuencia: pues donde no existe ley, no hay tampoco prevaricación o pecado" (13). Y de análogo modo, añade, que "los pueblos que no hicieron uso de la ley natural y que tampoco conocieron la regla escrita del Decálogo que rigió entre los judíos, observan lo que es objeto de la ciencia jurídica y por instinto e iluminación natural cumplen una parte de las leyes, pues los individuos que no poseen preceptos, son para sí mismos su ley o norma", sosteniendo también, que si, como dice Graciano, es cierto que el "jus naturale", por instinto de la naturaleza y no por constitución humana, es común a todas las naciones, esto nos

(13) Báñez: "De Jure et Justitia Decisiones", q. LVII. "De Jure", a II, c. I." (Cfr. Menéndez Reigada. Ob. cit., pág. 130).

explicará que en ellas, y a tenor de dicho derecho, se puede juzgar de la bondad o maldad intrínseca de las cosas que a los hombres les están prohibidas o mandadas. (14).

Observemos ya cómo Domingo Báñez fija su noción del Derecho Natural. Llámasele así, dice, porque siendo de origen divino, pertenece al orden de la naturaleza y es conocido y tiene su fuerza obligatoria en virtud de la luz natural de la razón que nos enseña lo bueno y lo malo. Tal derecho, aclara Menéndez Reigada, obliga por igual a la humanidad entera, pues es común a la naturaleza racional de todas las personas y su regla será la ley eterna, en cuanto que está impresa en el corazón de los hombres. Mas la eternidad y firmeza del mencionado precepto hará del "jus naturale" un derecho inmutable, aunque la totalidad de las normas del mismo no sean igualmente invariables, porque mientras que a unas no las cambiará ni la propia autoridad divina, habrá otras que, a pesar de estar por encima de la intervención del individuo, podrá lícitamente dispensarlas su autor.

Tal es la concepción que de la ciencia jurídica natural sienta Domingo Báñez. Examinemos ahora su pensamiento respecto al Derecho de Gentes.

Una primordial laguna se nota en la doctrina de nuestro fraile vallisoletano. Y es que, al tratar de este extremo, no nos perfila ninguna definición de la materia que estudiamos, ni nos habla tampoco de lo que pudiera ser su contenido, aunque para ello contaba con el término de "jus inter omnes gentes" y la idea de la sociedad jurídica universal que Vitoria había utilizado.

Guiado por su alma de encendido vitoriano, presupone a partir del Maestro la existencia de una perfecta concepción y base del Derecho de Gentes, limitándose a determinar exclusivamente el lugar que a éste le corresponde ocupar en el campo general de las ramas jurídicas.

Pero antes de exponer sus propias palabras, quiero esbozar algunas de las ideas de su época referentes a la autoridad absoluta, a la comunidad internacional y a la noción del Derecho de Gentes y que Báñez toma como punto de partida para ulteriores razonamientos.

Determinado escritor ha afirmado que a las Universidades españolas de los siglos XVI y XVII se les debe la consolidación

(14) Báñez. Ob. cit., q. a. y c. cit. (Cfr. Menéndez Reigada. Ob. cit., pág. cit.).

del poder político universal de la Iglesia católica. Pero nada está tan distante de la verdad, advierte Barcia Trelles, pues el movimiento que en la historia propugnaba la total autoridad temporal del Emperador y del Pontífice sobre el orbe, ganó en España pocas conciencias y contra él lucharon férrea y tenazmente los más renombrados universitarios de la Península. Tal fué el proceder de Francisco de Vitoria (15), cuya conducta sirvió de fuente a sus continuadores y discípulos, y entre aquéllos, principalmente a Domingo Báñez, quien, como veremos posteriormente, no se aparta un ápice del tradicional pensamiento del Maestro. De igual modo, Domingo de Soto, pregunta que en qué título puede fundar la Iglesia su pretendido dominio temporal absoluto. Vázquez de Menchaca combate también el poder ecuménico del Papa y rechaza la tendencia a la monarquía universal, añadiendo que sería perjudicial y dañoso que el gobierno y jurisdicción de tantas ciudades, provincias y naciones, residiera en un solo hombre (16). Luis de Molina impugna la mundial soberanía del Emperador y le niega al Romano Pontífice el dominio material sobre todo el orbe, siguiendo un criterio análogo Diego de Chaves, Bartolomé de Medina, etc.

Pero esta actitud de los escritores clásicos españoles no entraña la afirmación de que aquellos concibieran la humanidad como un conjunto inorgánico de naciones aisladas, pues una cosa es mostrarse contrarios a la construcción de un único y universal Estado para regalárselo al Emperador o al Papa y otra muy distinta el defender la existencia de una comunidad internacional de pueblos, organizada de manera natural o en virtud

(15) Como exactamente dice Beuve-Méry;

“Vitoria combatió con igual vigor las dos formas de internacionalismo que entonces dividían los espíritus: la una, más o menos enlazada con el cesaro-papismo, que atribuía al Emperador un dominio universal; la otra, surgida de la teoría teocrática del poder directo, que colocaba en la supremacía pontifical la fuente de todo poder, incluso temporal”. (Hubert Beuve-Méry: “Le théorie des pouvoirs publics d’après François de Vitoira”. París, 1928; pág. 41).

(16) Según Beuve-Méry:

“Los hombres de la antigüedad y de la Edad Media tuvieron, ciertamente, una idea de sociedad universal; pero no habían considerado a los Estados distintos y libres como miembros vivos de un cuerpo organizado. Su tendencia natural les llevaba de buen grado a unir a un solo príncipe, o mejor aún, a un solo hombre la unidad del mundo entonces conocido”: (Beuve-Méry. Ob. cit., pág. 88).

del mutuo consentimiento, para servir de base al moderno Derecho de Gentes. (17).

Así, los principales precursores españoles de Grocio sostienen la realidad de una mundial sociedad jurídica, de la que encontramos vestigios en el campo de la evolución histórica. Y para justificar esta comunidad universal, parten generalmente de la natural sociabilidad humana, que lleva también aparejada la de los pueblos.

Sin embargo, cabe preguntar ahora que cuál es la razón que acarrea la mencionada propensión sociable.

Un grupo de pensadores la encuentra en la conocida impotencia del individuo para cumplir aisladamente su fin y exigencias naturales y en la indefensión en que por su debilidad se hallaría si no se viera asistido de sus semejantes. La sociedad política ideal y la colectividad internacional organizadas de conformidad a esta tesis, deberán tender, por lo tanto, a la directa satisfacción de las mencionadas necesidades humanas fundamentales.

Escasísimos internacionalistas clásicos invocan a este objeto el consabido motivo de la mera semejanza específica. Es más, alguno notable, como Vázquez de Menchaca, ve en el hombre al enemigo del hombre, precisamente porque son de la misma especie.

Otros, por último, siguiendo las teorías monoteístas y panteístas teológicas, se remontan a la contemplación del común origen de las personas y precisan la causa de esta tendencia, en el hecho de que ordinariamente, por su origen divino, se considera a todos los individuos como integrando una gran familia.

Entre el primer grupo de autores ocupa un lugar preemi-

(17) El profesor español, Manuel López Torres, desarrolla la concepción vitoriana sobre la Sociedad Internacional, en estas palabras:

“Fué Francisco de Vitoria quien, con un sentido y una finalidad prácticos, dió las bases de todas las futuras formas internacionalistas, rechazando las típicas formas universalistas de la Edad Media, a saber: la idea universalista del Imperio y la de la Iglesia —entiéndase bien: de la Iglesia hablando en el orden político— temporal— y creando, en la forma que luego veremos, junto a su vigorosa tesis de las nacionalidades y de los Estados con Gobierno propio soberano, independiente, la de la Sociedad universal, de bases sociológicas naturales, necesarias e indestructibles, y cuyos elementos eran precisamente dichos mismos Estados independientes interordenados”. (Manuel López Torres: “Idea de la Monarquía Universal hasta Francisco de Vitoria, como antecedente de la Sociedad de Naciones”. Salamanca, 1930; pág. 4).

nente el inmortal Francisco de Vitoria (18), que defiende la existencia de un natural derecho de sociedad y comunicación.

El profesor de Salamanca parte de la observación de la originaria igualdad humana y de la consideración del común destino de los bienes terrestres a los hombres, el cual confiere a cada persona un verdadero derecho de "propiedad humana", llegando de esta forma a admitir el principio de la sociabilidad, que engendra multitud de relaciones con los individuos y las cosas.

Pero, a la vez, encuentra la causa de la indicada propensión sociable del hombre en la debilidad material con que la naturaleza le ha adornado para atender a su defensa y a la consecución de sus necesidades.

Veamos los argumentos que Vitoria aduce respecto a la flaqueza humana y a la posibilidad de sustituir la fortaleza por la ayuda social:

"Sólo al hombre, concediéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado de un naufragio; en cuya vida esparció las miserias, como que desde el mismo nacimiento nada más puede que llevar la condición de su fragilidad y recordarla con llantos, según aquello: repleto de muchas miserias (Job, 14), y al que sólo resta dejar pasar los males, como dijo el poeta. Para subvenir a estas necesidades fué necesario que los hombres no anduviesen errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente. ¡Ay del solo!, dice el sabio; porque si se cayere, no encontrará quien le levante; pero si fuesen muchos, mutuamente se ayudarán". (19).

Y más adelante añade:

(18) Recaséns Siches afirma lo siguiente:

"Es interesante notar que en la argumentación de Vitoria destaca un luminoso destello de una idea sociológica que estimo acertada: que el Estado no surge históricamente con el sentido de una ampliación de desarrollo de la familia, sino cabalmente la mayor parte de las veces respondiendo a la necesidad de convivir y agruparse individuos y comunidades no ligadas entre sí por vínculos naturales u originarios. Dice el Maestro Vitoria que la sociedad política se produce porque la familia no se basta a sí misma para rechazar toda violencia e injuria lo cual impele y fuerza a los hombres a formar ciudad. Es decir, el Estado no supone, ni mucho menos como base real y principio de justificación, una comunidad natural previa de los hombres que formen, sino cabalmente la necesidad de convivir y organizarse gentes de procedencia diversa. Esta es la idea que en un grado de madura reflexión expone el profesor José Ortega y Gasset". (Luis Recaséns Siches: "Las Teorías Políticas de Francisco de Vitoria". Madrid, 1931; pág. 7).

(19) Vitoria. Rel. cit. (Cfr. Getino. Ob. cit., t. cit., págs. 176-177).

“Habiéndose, pues, constituido las sociedades humanas para este fin; esto es, para que los unos lleven las cargas de los otros, y siendo entre las sociedades la sociedad civil aquella en que con más comodidad los hombres se prestan ayuda, síguese que la comunidad es como si dijéramos una naturalísima comunicación muy conveniente a la naturaleza. Aunque los miembros de la familia se ayuden mutuamente, una familia no puede bastarse a sí, sobre todo tratándose de repeler la fuerza y la injuria. Este parece fué el principal motivo que alegaron Cam y Nemrod para reunir en ciudades a los primeros hombres, como se lee en el Génesis (cap. 10)”. (20).

Este es de conformidad al pensamiento de Vitoria, el evolutivo proceso de aparición de los grupos personales conocidos con el nombre de Estados y cuya sola coexistencia integra la natural comunidad de los pueblos.

A través del mismo, el Maestro proclama la realidad de una “societas naturalis” de naciones, idea que después recogieron la mayor parte de los teólogos y juristas españoles (21). Tal colectividad, además de natural, tendrá el carácter de universal y obligatoria y los países que la componen serán independientes en cuanto a su vida interna e interdependientes en lo referente a sus públicas relaciones, porque, como algún pensador advierte, su derecho estará subordinado al de la sociedad internacional, ya que la colectividad es superior a los miembros que la forman.

Dibujado un sujeto jurídico, una lógica necesidad tenía que llevar a esos autores a buscar la norma reguladora del mismo, pues siendo la comunidad de Estados un organismo vivo, se precisaba concebirle en movimiento bajo la tutela de la ley dentro de su radio de acción. Así se origina la idea de un orden jurídico internacional y cuya necesidad defienden principalmente Vitoria y Suárez.

Todo derecho, escribe Delos (22) destacando el pensamiento del glorioso dominico alavés, es una ley de grupo y Brown

(20) Vitoria. Rel. cit. (Cfr. Getino. Ob. cit. t. cit., págs. 178-179).

(21) “El concepto de la Sociedad Internacional —dice don Eduardo de Hinojosa— que muchos han atribuido a Suárez, no es sino desarrollo del formulado por Vitoria, filiación en que nadie más, que yo sepa, ha parado atención hasta ahora, por hallarse el texto aludido de Vitoria, no en la Relección “De Indis”, consultada por los escritores de Derecho Internacional, sino en la “De Potestate Civili”, número 22. (Eduardo de Hinojosa y Naveros: “Los precursores españoles de Grocio”. Conferencia en la Real Academia de Jurisprudencia, el 22 de febrero de 1911.—Tomado del “Anuario de Historia del Derecho Español”, t. VI. Madrid, 1929; pág. 230).

(22) Delos: “La Société internationale et les principes de Droit Public”. París 1929; pág. 69. (Cfr. Barcia Trelles. Ob. cit., pág. 42).

Scott (23) resalta el complemento de la expresión "quien dice sociedad, dice derecho", de la siguiente forma: "ubi comunitas gentium, ibi jus inter gentes".

En resumen: El Derecho de Gentes será una consecuencia práctica, derivada de la natural coexistencia de los pueblos.

Tal fué el camino por el que marchó Vitoria para definir la ciencia jurídica internacional, cuando trataba de encontrar solución a uno de los problemas más importantes que a la vida aportó el descubrimiento de América. Sus palabras: "Se llama Derecho de Gentes lo que la razón natural estableció entre todas las gentes" (24), integran una construcción originalísima, pues por primera vez llevan a la historia de la literatura jurídica la idea de un Derecho entre Estados.

He aquí algunas de las líneas generales que sobre el "jus gentium" imperaban en los días de Báñez y que como según dijimos éste acepta para tomarlas después como base de posteriores conclusiones.

El contemporáneo de Fr. Luis muestra especial interés por la disputa suscitada en torno a la cuestión de si la ciencia que ahora nos preocupa es Derecho Natural. Mas antes de exami-

(23) Brown Scott: "Le progrès de Droit des Gens". París 1931; pág. 154.

(24) "Si estudiamos el texto de Justiniano —nos advierte Brown Scott— vemos que Vitoria no lo ha reproducido litterate et verbatim. Lo ha citado en parte considerable, como lo realiza quien es maestro de su tema y, por lo tanto, se cree autorizado para tomarse libertades con las palabras. Desglosa del original en latín lo que desea, rechazando lo que no tiene relación con su propósito. Modifica una palabra en lo que citó. Así nació la primera definición adecuada del Derecho Internacional. Observemos el proceso exacto. Permitidme leerlos el texto original, en la forma que figura en las Institutas de Gaius, reproducido, sin modificación, en las Institutas de Justiniano:

"Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur".

Debe observarse, por consiguiente —continúa Brown Scott— que Vitoria reconstituyó la autoridad en que se fundaba, de manera a derivar de ella una definición del Derecho de Gentes, y con el objeto de que no pudiese haber ninguna duda respecto de la misma, reemplazó "homines" por "gentes". Si la materia terminase aquí, podríamos decir que Vitoria estaba citando de memoria y que invocó mal, como sucede con frecuencia cuando se menciona sin el libro, el capítulo y el párrafo a la vista. Pero es evidente, por la aplicación que dió en el acto a su definición, en las cinco palabras que la siguen, que rechazó, a conciencia, la palabra "homines", reemplazándola por "gentes", concepto que usó en el sentido de naciones", (Brown Scott: "El Descubrimiento de América y su Influencia sobre el Derecho Internacional". Discurso pronunciado en Briarcliff Lodge N. Y. —sesión del Inst. de Droit Intern., el 12 de octubre de 1929— y publicado en la "Revista de Derecho Internacional", t. XVII; Habana, 1930).

nar su propia posición, observemos los esfuerzos de ciertos autores para hallar la verdadera naturaleza del Derecho de Gentes.

Dos son los radicales criterios que con respecto a este problema pudieron adoptar los escritores del Siglo de Oro.

Por una parte, la actitud "jus naturalista", de conformidad a la cual se entendía que el referido derecho era un sistema de principios de razón de otro lado, la solución "jus positivista", que afirmaba que simplemente se trataba de un conjunto de usos, costumbres o convenios, impuestos por las necesidades humanas.

Multitud de internacionalistas clásicos se inclinan en pro de una teoría intermedia, que armonizase las tendencias anteriormente expuestas; mas hay algunos que consideran el "jus gentium" como exclusivamente perteneciente al Derecho Natural, indicando que aquellos preceptos son la sencilla aplicación de este derecho a las relaciones de los pueblos. Pero con tal parecer particularmente se enfrenta Vitoria, quien a pesar de señalar en su Relección "De Indis" que la materia cuya naturaleza investigamos "es Derecho Natural o del Derecho Natural se deriva" (25), al comentar la Secunda Secundae de la Summa Theologica, de Santo Tomás, advierte que posee igualmente el carácter de legislación positiva, debido a que aparece basada en el consentimiento de casi la totalidad del género humano, añadiendo que no está comprendida dentro del Derecho Natural en concepto de parte del mismo y que "por lo tanto debe colocársele bajo el Derecho Positivo antes que bajo el Derecho Natural". (26).

El inmortal fraile de San Esteban insiste en sus apreciaciones. El Derecho de Gentes, dice, fluye de algún precepto natural y de determinado hecho mundial relacionado con la humanidad, siendo la intervención de este elemento la que evita que la deducción se dé como necesaria y, por lo tanto, que el Derecho de Gentes pertenezca al Natural.

De conformidad, pues, a la doctrina vitoriana, la última ciencia jurídica citada constituirá una de las premisas de las que la inteligencia del hombre deriva las normas del Derecho de Gentes. Aunque debemos tener siempre presente la especial e intermedia posición que el maestro adjudica al "jus gentium".

(25) Vitoria: Rel. "De Indis". (Cfr. Getino. Ob. cit., t. cit., pág. 358).

(26) Vitoria: "Comentario a la Secunda Secundae, q. 57, a. 3. (Manuscrito 4-6-15- de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.—Cfr. Vicente Beltrán de Heredia: "Los Manuscritos del Maestro Vitoria", cap. III, núm. 1; Madrid, 1928).

Así, Vitoria nos habla del virtual consentimiento del orbe para establecer el Derecho de Gentes, distinguiendo entre un pacto público y un pacto privado (27) y admitiendo que además de la fuerza que le proporciona el convenio, pueda ostentar la que le presta su verdadero carácter de ley. (28).

Por último, señala que el Derecho de Gentes se distingue del Natural, aunque aquél es la necesaria salvaguardia de éste. "El Derecho de Gentes, advierte, es necesario para la conservación del Derecho Natural. Y no es absolutamente necesario, sino casi necesario, porque mal podría conservarse el Derecho Natural sin el de Gentes, ya que, con gran dificultad, se observaría el Derecho Natural, si no existiese el Derecho de Gentes". (29).

El inmediato sucesor de Vitoria en la cátedra de Prima, Domingo de Soto, investiga y trata de hallar también la exacta naturaleza de la concreta materia que estudiamos. Como consideración inicial, toma esta afirmación, concebida de igual modo que al resto de su doctrina, en parecidos términos a los sustentados por el glorioso dominico alavés: "El Derecho de Gentes distingue del Natural y se comprende bajo el Derecho Positivo". Sin embargo, una radical interpretación de tales palabras, dice Menéndez Reigada, no nos reflejaría fielmente el ecléctico y armonizador pensamiento de Soto.

Domingo Báñez comienza distinguiendo entre la interpretación que del Derecho de Gentes hacen los "jurisconsultos" y los "teólogos". Pero prescindiendo de estos dos distintos puntos de vista, sostiene respecto a la exacta naturaleza del indicado derecho, que "el *jus gentium* está en una situación intermedia, pues guarda afinidad con el Derecho Natural y el Derecho Civil positivo" (30), añadiendo que se asemeja al primero, porque ninguno de los dos precisa que esté escrito ni que se reúna a todos los hombres para proceder a su promulgación, siendo aceptados por las múltiples naciones del orbe sin necesidad de previo anuncio y juzgándose que obra mal la persona que se produce contra ellos.

(27) Vitoria: "Comentario a la Secunda Secundae", q. y a. cits. (Cfr. Beltrán de Heredia. Ob. cit., cap. cit. núm. cit.).

(28) Vitoria: Rel. "De Potestate Civili". (Cfr. Getino. Ob. cit., t. cit., pág. 207).

(29) Vitoria: "Comentario a la Secunda Secundae", q. y a. cits. (Cfr. Beltrán de Heredia. Ob. cit., cap. cit. núm. cit.).

(30) Báñez. Ob. cit., q. cit., a. III, d. 2, c. 3. (Cfr. Menéndez Reigada, Ob. cit., pág. 123).

“El Derecho de Gentes, escribe, constituye la ordinaria salvaguardia de los preceptos naturales; mas de igual modo que no se identifica con el Derecho Positivo, difiere también grandemente del Natural, pues mientras que el último es un principio evidente o una conclusión necesariamente derivada del mismo, las normas que aquél introduce no son hechos de tal carácter, ni imprescindibles consecuencias deducidas de éstos, sino simples reglas que se desprenden de dichos principios en la forma de una conclusión tan probable y útil para la sociedad humana, que no habrá República que no los admita”.

He aquí, por lo tanto, cómo Domingo Báñez mantiene una posición sustancialmente análoga al tradicional criterio defendido por el Maestro.

Para él, el “*jus gentium*” no es una imprescindible y evidente conclusión, sino una necesidad hipotética, cuya conveniencia hace que aparezca en la mayor parte de los casos. Es, en suma, un Derecho Especial, intermedio entre el Natural y el Positivo, que guarda relaciones de afinidad con ambos, pero que se inclina en favor de una construcción positivista, aunque sin confundirse totalmente con la significación en que hoy tomamos estos términos.

Un nuevo problema es objeto de estudio por parte del profesor Báñez. Me refiero a la cuestión de la posible abrogación del Derecho de Gentes y que el teólogo vallisoletano enriquece con las aportaciones de su pensamiento.

Partiendo de la concepción que los principales autores de los siglos XVI y XVII formulan de la ciencia jurídica que investigamos, Menéndez Reigada dice, que “cabe señalar como regla general la susceptibilidad de derogar el “*jus gentium*”, porque estando fundado en usos, costumbres o pactos de los pueblos, es claro que el universal abandono de los antiguos hábitos y la mundial adopción de reglas distintas, ocasiona y motiva el cambio del Derecho de Gentes. Mas la referida hipótesis se dará exclusivamente en aquellas construcciones inclinadas a una elaboración positiva, pues de admitir una formación absolutamente naturalista, tendríamos que el Derecho de Gentes aparecería revestido de cierta inmutabilidad”.

Ya vimos la intermedia posición en que Báñez se mantenía, respecto a la polémica en torno a la verdadera naturaleza del

"jus gentium". Desde ella, examinemos ahora su criterio en cuanto a la abrogación de esta materia.

Báñez afirma que el Derecho de Gentes no es invariable por su propia naturaleza y que cuando se cuenta con el beneplácito de los hombres, puede ser derogado, hasta el punto de que aunque se obre culpablemente, se entenderá que es firme su anulación.

El "jus gentium", dice, es positivo en la forma que expusimos, y de igual modo que su fuerza obligatoria se basa en el humano consentimiento, puede ser también abrogada por la común voluntad de los pueblos. Para llevar a cabo dicha abrogación se requiere el oportuno acuerdo de la República y de su Príncipe, que son a los que en realidad interesan tales normas. Pero habrá de respetarse el derecho que pertenece a otros Estados, pues el Soberano que cuenta con la autorización de sus súbditos, solamente tiene la potestad de cambiar los preceptos que se atribuyen a su Nación.

CAPITULO III

LA ETNARQUIA CRISTIANA

Báñez, como Vitoria y sus principales continuadores españoles, examinó la cuestión de la autoridad y el dominio que el Emperador y el Papa podían ejercer lícitamente en el mundo.

Pero antes de exhibir las soluciones concretas que para estos problemas propone, esbozaremos las líneas generales de su firme posición ante la debatida materia de la potestad civil.

Admite que el Príncipe utilice su Reino en aquellos fines que las leyes permiten, mas advierte que jamás deberá tomarlo como medio para la consecución de su propio bien, pues es necesario que en la gobernación de la República el Soberano nunca se olvide del interés de la misma.

En cuanto al origen de la autoridad, nuestro teólogo, como Vitoria y como Soto, afirma que la potestad de regir a un pueblo es de Derecho divino natural, no dependiendo, por lo tanto, del beneplácito de la nación la aparición del referido poder, si bien es el mismo Estado quien designa a sus propios gobernadores, transmitiéndoles en el acto su jurisdicción y no siendo por esto posible el fingir dos facultades supremas, una para la Re-

pública y otra para su Soberano (1); doctrina, dice Menéndez Reigada, que ciertamente constituye un retroceso en el desarrollo del pensamiento político de la escolástica.

Entremos ya en el estudio de la Etnarquía Cristiana y veamos ahora cómo Báñez sigue la tesis tradicional, que negaba al Papa todo dominio temporal directo sobre el orbe.

El consejero de Santa Teresa y contemporáneo de Fr. Luis, respecto a la autoridad que el Vicario de Cristo podía ejercer en la tierra, se decide en pro del criterio que entendía de dos diferentes maneras la referida jurisdicción: de una llamada "directa", que era cuando se atribuía el poder al Papa con relación al bien temporal, y de otra denominada "indirecta", que consistía en otorgarle al Romano Pontífice la indicada autoridad en orden al fin espiritual que la Iglesia persigue.

Advertida y señalada esta distinción, el padre Báñez, siguiendo al cardenal Torquemada, a Cayetano, a Santo Tomás, a Vitoria (2), y a Soto, proclama que "en sentido estricto, el Sumo Pontífice, en orden al fin temporal, no tiene dominio di-

(1) Por constituir el antecedente inmediato de las teorías políticas de Báñez, conviene conocer el pensamiento de Vitoria sobre el particular. Recaséns Siches lo define de la siguiente manera:

"Para Vitoria el poder público es una institución de Derecho Natural y no un mero producto de la voluntad de los hombres, esto es del Derecho Positivo. Lo que el Derecho Positivo hace es concretar libremente por medio del pacto político (o de sumisión) la persona en quien ha de recaer el ejercicio del poder. Ni la sociedad en sí es fruto de un libre acuerdo de los hombres, ni éstos son quienes crean el poder. La sociedad es, además, un resultado natural de la condición humana, un imperativo ético y el poder o autoridad, algo inherente a ella. Lo que es de derecho humano, y sólo puede proceder de una libre determinación de voluntad, bajo forma de acuerdo, es la designación del régimen concreto de gobierno y de su titular, el cual recibe de la comunidad y en méritos del consentimiento de ésta, las facultades del poder como institución de Derecho Natural, o, lo que es lo mismo, como un instrumento divino. Así, pues, el que (o sea el poder) es de Derecho Natural, tiene su origen en Dios; el quién y cómo ha de ejercerlo es de libre determinación humana, que compete a la comunidad por franco acuerdo de ella. Pero sea quien fuere el designado a actualizar el poder, éste tiene el carácter de algo divino, o, lo que es lo mismo, de institución de Derecho Natural. La investidura es divina, pero la designación de quien ha de llevarla procede del libre convenio de los hombres que integran la Sociedad civil o política.

Adviértase —añade Recaséns— que el carácter divino del poder nada tiene que ver con los dogmas de la religión revelada, pues se da igualmente, sin diferencia ninguna, en las comunidades de infieles, según expresamente dice Francisco de Vitoria". (Recaséns Siches, Ob. cit. 25-26).

(2) Muy interesante es la rotunda tesis de Vitoria contra las teorías universalistas basadas en el poder directo de la Iglesia en lo temporal. Hace el estudio de este punto en sus Relaciones "De Potestate Ecclesiae". En la primera de ellas propone estas conclusiones: "Papa non est orbis dominus"; "ni el

recto temporal sobre todo el orbe (3), pues si le correspondiera la mencionada facultad en virtud de concesión del Derecho divino, encontraríamos algún testimonio de ella en las Sagradas Escrituras, cosa que en realidad no ocurre, no siendo, por otra parte, lógico que el Papa poseyera lo que el propio Jesucristo prohibió a sus Apóstoles, al decirles que jamás ejercieran la autoridad con relación al fin temporal.

Mas en favor de su tesis, añade también Báñez, que es claro que las potestades Pontificia e Imperial fueron constituídas como dos poderes distintos, separándose sus dominios respectivos para que el Emperador cristiano se viera en la precisión de acudir al Jefe de la Iglesia en todo lo referente a la vida eterna y el Romano Pontífice tuviera que utilizar las leyes civiles en lo tocante a la marcha de las cosas temporales, evitándose así que el Rey se mezclara en lo que legítimamente pertenecía al Papa y viceversa.

De otro lado indica, que es cierto que hubo algunos Emperadores, como Constantino, que hicieron donaciones a la Iglesia, lo cual prueba que el Vicario de Cristo no disfrutó de jurisdicción universal sobre toda la tierra, porque en el caso contrario, tales entregas habrían sido simples restituciones, ya que, perteneciéndole al Sumo Pontífice el mundo entero, con nada de éste se le pudo obsequiar lícitamente, resultando además que si el Papa hubiera poseído autoridad temporal sobre el orbe, por la misma razón le pertenecería ésta también al Prelado en su Diócesis, pues por Derecho divino le corresponde en su Obispado la potestad que al Pontífice se le reserva en la Iglesia, "lo cual niegan hasta los mismos adversarios".

He aquí un nuevo argumento, con el que Báñez pretende sitiar a los juristas que proclamaban la soberanía temporal del

poder temporal de los príncipes depende del Sumo Pontífice"; ni sus leyes y medidas de gobierno meramente temporal necesitan la confirmación del Vicario de Cristo. "Si el Papa dijese —son palabras textuales de Vitoria— que esta o aquella administración no conviene al gobierno temporal de la República, "Papa non est audiendus", no se le ha de hacer caso, porque juzgar de esto no pertenece a él, sino al Príncipe; y aunque fuese verdad, nada tiene que ver en ello la autoridad del Papa".

El Maestro cree garantizar suficientemente el derecho de intervención del Papa, por vía de excepción, en asuntos de índole civil, con esta proposición que figura entre las anteriores: "En orden al fin espiritual, el Papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes y reyes y emperadores". (Cfr. *Relectio prima "De Potestate Ecclesiae"*. Getino. Ob. cit., t. cit., pág. 76-80).

(3) Báñez. Ob. cit., "Praeambulum de Dominio". Ad Quaestionem LXII, Quaestio IV, d. 2., c. I. (Cfr. Menéndez Reigada. Ob. cit., pág. 150).

Papa en todo el orbe: si el Jefe de la Iglesia, dice, fuera el Soberano del mundo, tendría facultad para dar leyes civiles a la humanidad entera y a su voluntad y arbitrio podría abrogar las disposiciones de los demás Príncipes; y como tal cosa es falsa y a la vez contraria al común sentir de los pueblos, resultará que al Romano Pontífice no le pertenece la referida potestad; mas el escritor vallisoletano admite que el Vicario de Cristo pueda ejercer un poder temporal "directo" sobre los bienes corporales que los Reyes cristianos donaron a la Iglesia, porque aquellas entregas, como la que hizo el Emperador Constantino al Papa Silvestre, dieron lugar a que real y verdaderamente se trasladara al Sumo Pontífice el dominio material de dichos objetos.

Pero agrega, que en los restantes casos "el Sumo Pontífice solamente tiene potestad instrumental e indirecta sobre todo el orbe, a saber, en orden al fin espiritual". (4).

Esta conclusión había sido mantenida por los mismos autores que aducimos anteriormente; sin embargo, es ahora Báñez quien por primera vez emplea el término "instrumental", del que dice que le agrada porque expresa mejor que otro cualquiera, que no es formal la razón de la referida potestad existente en el Papa.

De conformidad a lo expuesto, el dominico español advierte, que "únicamente podrá el Vicario de Cristo dictar leyes en lo referente a las cosas temporales y de análogo modo abrogar los preceptos civiles de otros Príncipes, cuando ello fuere necesario e imprescindible al bien espiritual de la Iglesia y de sus fieles; y en este sentido, tendrá también el Romano Pontífice facultad para deponer a los Reyes y Emperadores, en virtud del poder instrumental e indirecto que realiza en orden al fin espiritual, de donde resultará que obraron lícitamente los Papas Zacarías e Inocencio IV, al sustituir el primero al Soberano que gobernaba a los francos, por Pipino, padre del Emperador Carlomagno, absolviendo a la vez a todos los ciudadanos del juramento de fidelidad que habían prestado a su Rey y al segundo, al nombrar coadjutor para el Príncipe de Portugal, porque enajenó y permitió que fueran gravadas las Iglesias, los Monasterios, los lugares piadosos, las personas eclesiásticas, etc.". (5).

(4) Báñez. Ob. cit., "Praeambulum de Dominio". Ad Quaestionem LXII, Quaestio IV, d. cit., c. 2. Cfr. Menéndez Reigada. Ob. cit., pág. 153).

(5) Báñez. Ob. cit., "Praeambulum de Dominio". Ad Quaestionem LXII, Quaestio IV, d. cit., c. 3. (Cfr. Menéndez Reigada. Ob. cit., p. 155).

He aquí cómo, ante la cuestión de la Etnarquía Cristiana, Domingo Báñez no retrocede un ápice en la tradicional posición de la literatura teológica de sus tiempos. Es cierto que el benemérito escritor no se refirió concretamente a las Bulas de Alejandro VI, pues en la época en que culminó su vida, la preocupación por la posesión de las tierras descubiertas, no tuvo la importancia que alcanzó en los días de Vitoria; sin embargo, no puede por esto pensarse que abandonara el método realista impulsado por el glorioso fraile de San Esteban (6) y que volviera a las genuinas construcciones escolásticas. Al declinar el Siglo XVI, muchos de los problemas que originó la aparición del Nuevo Mundo, y que tanto conmovieron a la opinión internacional, habían comenzado ya a dejar de ser modernos; pero en cuantas ocasiones puede, Báñez se enfrenta con la realidad, exponiendo su indomable criterio ante los hechos palpitantes.

Al Papa, como representante de Cristo en la tierra, dice, le fué conferida la potestad espiritual, otorgándosele también juntamente con ésta, y por ser necesaria para la realización de la misma, una facultad temporal "instrumental" e "indirecta" sobre el orbe; mas no se piense, añade, que la Santa Sede precisa de nuestra palabra, porque ella abunda en verdadera y propia autoridad respecto a su fin espiritual, mientras que los que atribuyen al Romano Pontífice dominio material "formal" y "directo" en el universo, sólo consiguen hacer odioso el Papa a los Reyes fieles e infieles del mundo.

CAPITULO IV

LA AUTORIDAD UNIVERSAL DEL EMPERADOR

La tesis que propugnaba la total jurisdicción del Emperador sobre el mundo, motivó en los días próximos al descubrimiento y colonización de América la enconada controversia de los pensadores clásicos. Sin embargo, como ya advertimos, no es la autoritaria posición de Juan Ginés de Sepúlveda la que halló más

(6) Según lo expresa Brown Scott:

"Vitoria fué un renovador de la escuela escolástica. Usó abundantemente, aunque no en forma servil, métodos, y, en vez de limitarse a las discusiones de la escuela a que él mismo pertenecía, aplicó sus métodos a problemas prácticos que habían surgido en el Nuevo Mundo y que necesitaban de una solución en el Viejo". (Brown Scott. Conf. cit., "Revista de Derecho Internacional", t. XVII; Habana, 1930).

eco entre los teólogos y juristas españoles que se preocuparon de las cuestiones internacionales, sino que, por el contrario, lo fué la generosa tradición de Fr. Bartolomé de las Casas, que al erigirse en apóstol de los indios, conducía y situaba a los que le seguían frente a los teóricos del imperialismo.

Y es después de la famosa Junta de Valladolid (1), convocada por Carlos V, cuando al escribir su obra respecto al Derecho y a la Justicia, Báñez se suma ardientemente a aquel movimiento anticesarista, que tan gran impulso alcanzó en los claustros salmantinos.

Al abordar la cuestión citada, comienza haciéndose cargo de los argumentos invocados en favor de la autoridad universal del Príncipe Supremo, procediendo después a refutarlos.

Se ha creído, dice, que de igual modo que en orden a las cosas espirituales hay un solo Romano Pontífice para toda la Iglesia, en lo referente a los bienes temporales debía haber también un único Emperador. Pero no ha de olvidarse, añade, que a cada República le corresponde designar a sus propios gobernadores y que, aparte de que no es posible que el orbe se reúna para proceder a la elección de un Soberano común a la humanidad, esto tampoco sería conveniente para la buena marcha de los pueblos, pues, como afirma Aristóteles, "un Estado no es mejor cuando es mayor, porque debe estar constituido de tal forma, que un solo Príncipe pueda gobernarlo cómoda y útilmente", teniéndose además que, en orden al fin material de los hombres, no es cierto que exista la misma razón alegada en cuanto al bien espiritual, pues en lo que se relaciona con la predicación es preferible que figure únicamente una persona a la cabeza de la Iglesia, debido a que el Papa es en la tierra el representante de Cristo, que con su infinito poder puede regir el mundo a través de un solo Vicario, lo cual no ocurre en la dirección política de los pueblos.

(1) Presidió esta reunión de teólogos y letrados, Fr. Domingo de Soto, autor de la famosa obra "De justitia et jure". Por somisión de la Junta hizo Soto un resumen de la tesis en presencia: una amplia, generosa, alegación en favor de la causa de los indios, sostenida por el Obispo de Chiapa; otra cesarista, exaltadora de la guerra de conquista de América, grata a la doctrina de la autoridad universal del Emperador, que fué ardientemente defendida por Sepúlveda.

En opinión del P. Getino, "Vitoria fué evidentemente el polo opuesto de Sepúlveda, más opuesto en el fondo que el mismo Las Casas, por lo mismo que era más doctoral y menos arrebatado". El propio Getino escribe ante, que "Las Casas le cita en su favor y Sepúlveda quiere apoyarse en él; los dos bandos quisieron tomarlo por bandera en aquella titánica y por siempre memorable lucha". (P. Luis G. Alonso Getino: "El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia". Madrid, 1930; pág. 156).

Fundándose en el testimonio de San Lucas, de que "salió un Edicto de César Augusto para que se empadronase todo el orbe", se ha sostenido que el referido Soberano, que figuraba a cargo del Imperio Romano al nacer el Hijo de Dios, poseyó un dominio temporal sobre el universo y que, por lo tanto, debe atribuírsele también esta autoridad a los restantes Emperadores que le sucedieron, pues no hay motivo alguno para que aparezcan como de peor condición que Octavio, que de suyo era gentil. Pero refutando el anterior argumento, Báñez observa que el Evangelista no sólo no aprobó, sino que incluso condenó aquel Edicto, ya que si habló de él fué para demostrar que Augusto no era Señor de la tierra, recordando que como había varias provincias que no estaban sometidas a los romanos, es muy probable que al emplear San Lucas el término de "todo el orbe", no pretendiera abarcar el mundo entero y que de igual modo que cuando en el Génesis se dice que "la humanidad vino a Egipto", deseara comprender solamente a una gran faceta del universo.

Mas, por otra parte, se aduce un nuevo razonamiento en pro de la mundial soberanía del Emperador: San Jerónimo, al tratar de la vida de las abejas, sostiene que entre ellas existe una reina común y que las grullas obedecen a un solo jefe, de donde los partidarios de la opinión referida, deducen la conclusión de que la colectividad humana debe estar gobernada también por un Rey o Príncipe único, porque según se advierte en el Génesis, Adán y Noé, verdaderos antecesores de los Emperadores romanos, poseyeron ya un completo dominio sobre la tierra. Sin embargo, nuestro teólogo dominico enseña, frente a este criterio, que no es cierto que San Jerónimo quiera hallar un Soberano que tenga autoridad en el orbe entero, sino que lo que desea es que cada nación se gobierne por su propio Rey, de manera análoga que en una colmena, o en la cristiandad misma, hay una cabeza que dirige a las demás, añadiendo, en cuanto al testimonio del Génesis, que si Adán y Noé se adueñaron del mundo, fué porque en su época no hubo más Príncipes que ellos, pero que este exclusivo dominio desapareció al acordar y convenir sus hijos la división de los bienes, ya que entonces aparecieron tantos señores, como eran las partes que se habían formado.

Los exaltadores del poder del Príncipe Supremo agregan un último argumento en favor de su tesis cesarista. Sostienen que Dios instituyó la Monarquía universal, como el mejor medio

para la gobernación de los pueblos, siendo el Emperador el jefe de ésta, porque entre todos los Reyes su dominio es el más absoluto y completo (2). Y se ha invocado a Aristóteles y a Santo Tomás, como a los principales defensores del mencionado criterio. Pero es Domingo Báñez, el más excelso comentador del Angélico Doctor según Menéndez Reigada, quien al interpretar la doctrina de éste, hace notar que ninguno de los autores citados se proclama en pro de una República mundial para el mayor bienestar de los hombres, sino que lo que ambos afirman es que a la intervención de muchos es preferible la dirección del Estado por un solo individuo.

He aquí como tampoco, ante este problema, nuestro profesor abandona el propio pensamiento de Vitoria. Ya Báñez señala que él ahorrará ahora palabras, porque esta común sentencia de los teólogos había sido magistralmente expuesta por el Maestro y por Soto. Mas observemos cómo, al impugnar el principio imperialista, el contemporáneo de Fr. Luis refresca las ideas de sus predecesores, añadiendo alguna nueva prueba a la tradicional posición de la escolástica de sus tiempos.

"El Emperador, dice, no tiene poder temporal sobre todo el orbe" (3), pues si así fuera, los restantes Reyes de la tierra dependerían de él en lo tocante a las cosas materiales, lo cual en realidad no ocurre, ya que nos consta que el Príncipe católico Felipe II tiene la total soberanía de sus territorios, estándole sometidos son respecto al orden temporal los habitantes de los mismos.

Agrega que si el Emperador gozara de autoridad universal, ésta le pertenecería en virtud de concesión del Derecho Natural, del Derecho Divino o del Derecho Civil; y que en cuanto al primero, es claro que no otorga ninguna facultad al Soberano, porque de conformidad al mismo los hombres nacen libres, no habiendo más jurisdicción posible que la que el marido y el padre

(2) Los Papas, naturalmente, sólo en raras circunstancias exteriorizaban expresamente su posición ante las pretensiones universalistas de los Emperadores. Hay, sin embargo, casos diversos de este reconocimiento. Así, podremos oír a Bonifacio VIII, afirmar: "El Emperador es soberano sobre todos los Reyes y Principes..." "Según derecho, los franceses deben estar sometidos al Emperador y Rey. Es evidente que los cristianos estuvieron, y están, sometidos al Emperador reconocido por la Iglesia". Y estas mismas expresiones se repiten, por ejemplo, en boca de Pío II. No hay ni que decir que ante un Gregorio VII sería inútil intentar un reconocimiento de esta naturaleza.

(3) Báñez. Ob. cit., "Praeambulum de Dominio". Ad Quaestionem LXII, Quaestio IV, d. cit., c. 2. (Cfr. Menéndez Reigada. Ob. cit., pág. 174).

ejercen sobre la mujer y los hijos, proclamando a la vez que tampoco las leyes divinas atribuyen al Príncipe Supremo tal autoridad, pues de ser así, se encontraría el oportuno testimonio en las Sagradas Escrituras.

Veamos ahora si las normas humanas establecieron la mundial potestad del Soberano. Como el inmortal teólogo alavés, Domingo Báñez afirma que no existe precepto alguno que haga del Emperador el verdadero dueño del orbe y que aunque apareciera la disposición mencionada carecería en absoluto de fuerza obligatoria, ya que necesariamente tenía que haber sido promulgada por el propio monarca, el cual con anterioridad a la regla referida no disponía aún de jurisdicción para dictar leyes.

CAPITULO V

INFIDELIDAD Y SOBERANIA

Domingo Báñez no trató expresamente de los indios de América, pues escribió su obras aproximadamente ochenta años después del descubrimiento del Nuevo Mundo y cuarenta más tarde de que Vitoria, con sus Relecciones, dejara totalmente resuelta la cuestión de su colonización. Mas, sin embargo, abordó en general el problema de la infidelidad, discuriendo sobre si ésta era causa bastante para privar a los hombres de sus propiedades y hacerles la guerra.

Observemos el eje en cuyo derredor gira su pensamiento referente a este aspecto.

Como Soto, distingue tres clases de infieles: unos, que ni de hecho ni de derecho dependen de Príncipes cristianos, y que tampoco habitan territorios sometidos a la jurisdicción de éstos (1). Otros, que aunque igualmente no aparezcan de hecho subordinados a los Reyes católicos, por ocupar provincias que pertenecen a dichos Soberanos o haberse rebelado contra el dominio de los mismos, están jurídicamente ligados a ellos. Y, final-

(1) "Los infieles de esta categoría —escribe Soto en su "De justitia et jure"— son los que no nos están sometidos ni de hecho ni de derecho y que no nos causan ningún perjuicio, como aquellos que nunca han oído hablar de Cristo, o, lo que es igual, son excusables porque lo han olvidado. Propiamente hablando nadie está excusado, ya que si todo el Universo está obligado a recibir la fe después de haber oído su palabra, si hubiesen observado su ley natural, Cristo, por un medio cualquiera, los iluminaría; sin embargo, puede excusarse a aquellos cuya infidelidad constituye una falta, ya que no han oído hablar de Cristo.

mente, otros, que tanto de hecho, como de derecho, son súbditos de los Emperadores cristianos.

Y en cuanto a los comprendidos dentro de los dos últimos grupos, Báñez, siguiendo a Durando, a Ricardo de Mediavilla y al mismo Soto, sostiene que no pueden ser violentamente empujados a la fe, porque Jesucristo enseñó que su Evangelio se recibiría en el mundo voluntariamente, dotando a los discípulos que envió a predicarlo del suficiente poder para que realizando milagros, ofreciendo la paz a todos y sacrificándose incluso hasta el martirio, consiguieran la conversión de los infieles.

Tal es el caritativo criterio que ante este punto fija Báñez, y que le sirve de base para el resto de su doctrina. Lo mantiene inflexiblemente, pero les impone también un deber a los ciudadanos apartados de la religión católica: el cumplimiento de la ley natural. "El Príncipe cristiano, dice, puede obligar a sus súbditos infieles a que observen la ley natural como los mismos fieles, tanto en lo que concierne al culto del único Dios, cuanto en lo que se refiere, también, a las costumbres políticas" (2), pues aquella norma se promulgó a la humanidad entera, siendo claro que el Príncipe podrá obligar a la totalidad de sus súbditos a guardarla, ya que en realidad a él le corresponde la custodia de los preceptos que, como el natural, son necesarios para la conservación de la paz de la República.

Sin embargo, indica que no será conveniente que el Rey cristiano utilice esta potestad en cualquier momento, porque de igual manera que a los subordinados católicos se les toleran ciertos pecados para evitar mayores males, el Soberano tendrá que comportarse suavemente con sus infieles si los quiere atraer a la fe de Cristo.

Nos corresponde tratar ahora de los que no aparecen sujetos a la autoridad del Emperador católico. Vimos la humanitaria posición que mantenía frente a los que, al menos en derecho, eran súbditos del Estado cristiano; y si a éstos, de acuerdo con

Relativamente a estos últimos no hay causa legítima de guerra que no sea la que puede existir entre fieles".

Por tanto, el problema de la infidelidad, tratado reiteradamente, adquiere una especial fisonomía relativamente al Nuevo Mundo, habida cuenta de las razones expuestas, avaluadas con las autorizadas opiniones de Soto y Báñez. (Cfr. Camilo Barcia Trelles: "Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional moderno". Valladolid, 1928; pág. 64).

(2) Báñez: "De Fide, Spe et Charitate", q. X, a. X, d. 2., c. I. Cfr. Menéndez Reigada. Ob. cit., pág. 192).

su doctrina, no se les puede obligar a que abracen la fe, es evidente que con mayor razón tampoco podrá imponérsele a los infieles que no dependen del Rey católico. Pero todavía va más allá el pensamiento de nuestro dominico. Empleando argumentos de Vitoria, de Las Casas y de Covarrubias, y combatiendo a Juan Mayor y a Ginés de Sepúlveda, afirma que los Soberanos cristianos no poseen la facultad de castigar los pecados cometidos por los infieles no súbditos contra la ley natural y que, aunque fuera cierto que por la idolatría u otros crímenes análogos pudieran pelear contra ellos, sin embargo, no convendría que hicieran uso de este derecho, pues del mismo modo que multitud de veces la Iglesia deja en suspenso la potestad que tiene respecto al orden espiritual, para evitar el escándalo y que sea blasfemada la fe, los Príncipes católicos deberán también abstenerse de realizar tan alarmante guerra, que impediría la conversión de los infieles, ya que si Jesucristo enseñó la mansedumbre y la humildad, es claro que se produciría gran incertidumbre si la primera vez que nos acercáramos a ellos para procurar atraerlos, en vez de dar nuestra sangre por la Religión, como hicieron los mártires, nos aprovecháramos para arrebatarnos sus bienes y ocasionarles la muerte.

He aquí cómo Domingo Báñez impugna la contienda bélica que se encamina a imponer la fe a los infieles. Se trata de la denominada guerra romana (3), en apoyo de la cual tanto había influido el Hostiensis.

Báñez aborda además el problema de la predicación evangélica. Afirma que el Príncipe infiel y sus magistrados no pueden ser compelidos a escucharlo, porque si, como hemos dicho, no es factible imponerles el deber de creerlo, tampoco estarán obligados a aceptar los mencionados medios que exclusivamente persiguen la adquisición de la fe. Sin embargo, el teólogo español establece una excepción, para el caso de que simplemente se trate de subordinados infieles. "Me parece probable, añade, que el Príncipe cristiano pueda obligar a los súbditos infieles a que escuchen, por lo menos una vez, el Evangelio; a fin de que si

(3) El Hostiensis, en su "Summa Aurea", la define así: "Se puede llamar romana la guerra que se hace entre fieles e infieles y que es justa. Se la llama romana, porque Roma es la capital de nuestra fe y nuestra madre. No hay tregua en la guerra romana, que es preciso hacer todos los días". (Cfr. Barcia Trelles, *Ib. cit.*, pág. 62).

quisieren creer, crean, y si no, queden en libertad" (4). Pero si de la sola contemplación de las anteriores palabras de Báñez se desprende ya la cierta vacilación y duda con que su autor las establece, no será extraño saber que a través de posteriores juicios limita aún más la facultad que con respecto a sus súbditos infieles atribuye a los Soberanos cristianos.

Con este derecho, ni siquiera indirectamente, dice, podrá hacerse violencia para que los infieles se conviertan a la fe, de donde se deduce que solamente una vez puede el Príncipe compelerlos para que se reúnan a escuchar el Evangelio, debiendo en todo caso ser juzgado el predicador como digno de oírsele por sus cualidades y virtudes, agregando también que si de tal imposición se temiera algún odio o escándalo para la Religión, que entonces, ni excepcionalmente una vez, podían ser obligados a escuchar la explicación evangélica.

Llegamos al punto concreto de la compatibilidad de la infidelidad con la soberanía. Domingo Báñez afirma que los hombres que aparecen apartados de la fe católica tienen verdadero dominio y administración de sus propiedades y que los Príncipes cristianos no pueden despojar lícitamente de sus bienes a los infieles, alegando la exclusiva presencia de aquel pecado. Fundándose en testimonios contenidos en la Sagrada Escritura y en la Sesión VIII del Concilio de Constanza, demuestra que la fe no es la razón de la propiedad temporal y que, por lo tanto, los infieles son verdaderos dueños de las cosas que poseen.

Y ampliando su humanitario proceder, añade que los no subordinados a los Emperadores católicos no deben ser castigados ni conquistados por causa de la idolatría o de otros pésimos crímenes cometidos contra la naturaleza, aun incluso en el supuesto de que hubieran sido amenazados para que se abstuvieran de llevar a cabo dichos delitos, porque, como dice San Agustín, guerras justas son únicamente aquellas que vengan las injurias, y los infieles, con los referidos pecados, en realidad no ofenden a los Reyes cristianos de otros pueblos.

El padre Báñez, después de examinar los indudables derechos de los infieles, esbozó también los principales deberes a que podían ser compelidos. Sostiene que todos están obligados a no impedir la fe de Jesucristo con blasfemias y otra cualquier per-

(4) Báñez. Ob. cit., q. cit., a. cit., d. 3., c. 4. (Cfr. Menéndez Reigada. Ob. cit., pág. 197).

secución, y que si en una República no católica, el Príncipe permitiera que determinados individuos indujeran a sus conciudadanos a cometer los crímenes nefandos de la carne, de conformidad a la opinión de ciertos doctores, los restantes Soberanos poseerían la facultad de declararle justamente la guerra, agregando en tercer lugar que los infieles no súbditos de los cristianos pueden ser combatidos por inmolar hombres a sus ídolos, aunque se dé el caso de que la víctima se preste voluntariamente al sacrificio.

En tales ocasiones, será factible, según opinión de Báñez, utilizar la fuerza de las armas contra los no católicos. Mas hay que observar que no mantiene como inflexible y rígido este criterio, pues advierte que si el Príncipe que con sus persecuciones impidió la predicación del Evangelio se arrepintiera, entonces ya no convendría castigarle con la guerra, como tampoco sería lícito hacerla cuando el inmolado fuera un condenado a muerte por la República, o los ciudadanos que inducían a sus compañeros a los crímenes de la carne no emplearan la violencia o el fraude como argumentos.

CONCLUSIONES

I.—Es de notar, no sólo la absoluta coincidencia en los problemas que preocuparon a Vitoria con los que estudió Domingo Báñez, sino también la casi identidad de las soluciones a que llegan, fenómeno que no es exclusivo de este escritor, sino perceptible en todos los teólogos y juristas españoles del siglo XVI.

II.—Como lógica consecuencia de la anterior afirmación se desprende el hecho de la filiación de las teorías de todos ellos en la de Santo Tomás, siendo Báñez, precisamente, uno de los que más contribuyó a la restauración y desarrollo de los estudios políticos y jurídicos en España bajo la inspiración del autor de la "Summa Theologica".

III.—Las ideas de Báñez acerca del Derecho de Gentes siguen, en general, los lineamientos trazados por el Maestro de Salamanca. En efecto, ambos reconocen que las normas del "jus gentium" son, unas derivadas directamente del Derecho Natural y otras, del consentimiento. Se trata, pues, de conformidad con el pensamiento de Báñez, de un Derecho Especial, intermedio entre el Natural y el Positivo.

IV.—Muy interesante es la rotunda tesis de Báñez, contra las teorías universalistas basadas en el poder directo de la Iglesia en lo temporal. Aunque esta posición no constituía una novedad en el seno de las Universidades españolas, también es cierto que las ideas favorables a la extensión de la autoridad pontificia aun eran defendidas con gran vigor por los juristas y canonistas de la época.

V.—Frente a la potestad universal del Emperador, Domingo Báñez se coloca con análogos argumentos a los que habían sido usados por sus predecesores. Hay que hacer presente, sin embargo, que a fines del siglo XVI no podía hacer otra cosa que combatir un fantasma.

VI.—Tiene especial trascendencia la cuestión examinada en el último capítulo de este trabajo, ya que fué el tema central de la "Relectio prior de Indis" y, por tanto, mejor que ninguna otra nos hace ver las relaciones existentes entre las teorías de Báñez y la tesis que un tercio de siglo antes defendiese el Padre Vitoria. Para nuestro teólogo la infidelidad no llevaba aparejada la disminución de los derechos de propiedad y soberanía; mostrándonos así que no media diferencia alguna entre los Estados, ya sean cristianos o bárbaros.

JUAN GUILLERMO VARGAS.

BIBLIOGRAFIA

Alonso Getino (P. Luis G.). "El Maestro Fr. Francisco de Vitoria". Madrid, 1930.

Alonso Getino (P. Luis G.). "Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria". Madrid, 1934.

Barcia Trelles (Camilo). "Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional moderno". Valladolid, 1928.

Barcia Trelles (Camilo). "Francisco Suárez". Valladolid, 1934.

Beltrán de Heredia (Vicente). "Los Manuscritos del Maestro Vitoria". Madrid, 1928.

Beltrán de Heredia (Vicente). "El Maestro Domingo Báñez". (En "La Ciencia Tomista", año XXV, núm. CXXXIX).

Beuve-Méry (Hubert). "La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria". París, 1928.

Brown Scott (James). "Le progrès du Droit des Gens". París, 1931.

Brown Scott (James). "El descubrimiento de América y su influencia sobre el Derecho Internacional". (En la "Revista de Derecho Internacional", t. XVII. Habana, 1930).

Del Vecchio. "Filosofía del Derecho". Barcelona, 1935.

Hinojosa (Eduardo). "Francisco de Vitoria y sus estudios jurídicos". (Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia. Madrid, 1889).

Hinojosa (Eduardo). "Los precursores españoles de Grocio". (Conferencia en la Real Academia de Jurisprudencia. Madrid, 1911).

Kosters (J.). "Les fondateurs du Droit des Gens". Leyden, 1925.

López Torres (Manuel). "Idea de la Monarquía Universal hasta Francisco de Vitoria". Salamanca, 1930.

López Torres (Manuel). "La doctrina de Santo Tomás sobre la guerra justa y sus influencias en la de Francisco de Vitoria". (En "Anales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada". 1932).

Menéndez Reigada (P. Ignacio G.). "Textos Internacionalistas de Domingo Báñez". Madrid, 1935.

Menéndez y Pelayo. "Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes". Madrid, 1918.

Merea (M. P.). "Suárez, jurista". Coimbra, 1917.

Miliouche. "Le fondement du Droit International". París, 1928.

Ossorio (Angel). "El pensamiento vivo del P. Vitoria". Buenos Aires, 1943.

Recaséns Siches (Luis). "Las teorías políticas de Francisco de Vitoria". Madrid, 1931.

Sánchez Mata (Nicasio). "De la licitud de la guerra y quien puede declararla, según el P. Vitoria". Madrid, 1934.

Schmitt (Carl). "Positionen und Begriffe". Berlín, 1939.

Vanderpol. "La doctrine scolastique du droit de la guerre". París, 1919.

Verdross (Alfred von). "Völkerrecht". Berlín, 1937.