
LA CONCEPCIÓN DE LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI EN FERNANDO DE LOS RÍOS¹

FRANCISCO CASTILLA URBANO

Universidad de Alcalá

francisco.castilla@uah.es

1. Introducción

Este estudio se ocupa del pensamiento de un discípulo tan cercano a Francisco Giner de los Ríos como Fernando de los Ríos Urruti (1879-1949). Éste, fundamentalmente, aunque no en exclusiva, en su obra *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, lleva a cabo una elaboración del pasado hispano que viene a definir tanto lo que esa época fue como su propia ideología gineriana.

Al afirmar esa elaboración del pasado no quiero decir que Fernando de los Ríos manipulara o forzara su interpretación de las ideas y los autores del siglo XVI para adaptarla a sus requerimientos. Esto era, precisamente, lo que reprochaba a los estudiosos que le habían precedido en el tratamiento de ese período: poner sus pasiones por encima del afán de veracidad. Lo que él pretendía hacer era superar esa polémica estéril a la vez que esterilizadora sobre los caracteres del pensamiento español, y dirigir la atención al mismo de manera más acorde con lo que reclamaba su tiempo².

1 Este texto se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América al norte y al sur del continente» (Instituto Franklin-UAH 2011-007).

2 DE LOS RÍOS, F., «Religión y Estado en la España del siglo XVI», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI*. 3ª edición ampliada, prólogo de Á. del Río, edición y notas de A. García Pérez, Fundación Fernando de los Ríos, 2007. Accesible en http://www.fernandodelosrios.org/index.php?option=com_content&view=article&id=108:religion-y-estado-en-la-espana-del-siglo-xvi&catid=92:libros&Itemid=93 (Consulta 17.XII.2014), p. 52: «Una polémica secular, más violenta y pasional que preocupada de su propia veracidad, nos ha ido arrastrando

Junto con esta propuesta de superación de una historiografía más ocupada con propuestas ideológicas que investigadoras, De los Ríos apuntaba también a lo que estaba ocurriendo en la Europa de su tiempo, desde la Primera Guerra Mundial hasta los totalitarismos, cuyas claves también encontraba en el Renacimiento. De ahí su interés por investigar la historia de ese período y encontrar en el mismo las razones que llevaron a la constitución del mundo del siglo xx, con sus valores, dilemas y problemas. A propósito de algunos de estos últimos, D. Fernando siempre pensó que el Renacimiento, por lo mismo que se ofrecía como una explicación de su origen, podía guardar también en algunas de sus posibilidades perdidas una solución para los males contemporáneos.

Creo que aquí se encuentra una de las características del análisis del siglo xvi por De los Ríos. Hoy en día sabemos que no hay posibilidad de hablar del pasado sin tener en cuenta el presente del intérprete; sabemos que todo estudio del horizonte de una época anterior implica en mayor o menor medida la presencia del propio horizonte, con el que se fusiona³. Anticipando por la vía práctica esta idea, el acercamiento al Renacimiento de De los Ríos no pretende ser neutro, sino que siempre buscó en el mismo lo que demandaba su presente. Pero, no lo hizo construyendo un pasado ficticio; por el contrario, actuó convencido de la validez de algunas de sus propuestas para iluminar su presente y seguro, también, de que había que investigar aquella época para conocerla bien, porque algunas de las decisiones adoptadas entonces en materia de religión y Estado habían determinado con el tiempo las situaciones menos deseables del suyo.

En concreto, atraía especialmente su atención la relación entre religión y Estado que se produce en esta época. Relación que, alterando las premisas sobre las que se basaba con anterioridad, va a transformar tanto la concepción de una como la del otro. Detallaré las consecuencias en los apartados que siguen, pero ya se puede adelantar que uno de sus resultados más nefastos para Fernando de los Ríos fue producir un poder político que asume como

a todos a tomar posiciones en uno u otro bando; esto es, de la historia en sí misma se ha hecho inicialmente un campo de combate entre dos ejércitos del siglo xvi, cuyas mutuas invectivas y causas de reto han seguido cruzando el escenario histórico no obstante haber cambiado éste por completo. He pretendido orientar la atención de los congresistas de Harvard y de los alumnos de Columbia University en una vía más en consonancia con las exigencias valorativas de nuestra época».

3 GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 372 y ss.

propios los caracteres de una teocracia, culminando en los totalitarismos del siglo xx. Son ellos los que convierten el Estado en un Dios con derecho de vida y muerte sobre sus ciudadanos, a los que no duda en someter a sus fines y en embarcar en guerras injustificables.

Por eso, de manera acorde con ese carácter dúplice que posee el pensamiento derivado del krausismo y más directamente de Francisco Giner de los Ríos, que aspira a unir pensamiento y acción⁴, la visión del siglo xvi de Fernando de los Ríos quería recuperar esas propuestas olvidadas o relegadas pero en las que entrevé un potencial digno para inspirar políticas válidas para los problemas del siglo xx. Políticas que, además, como no podía ser menos en quien profesaba los ideales institucionistas, aspiraba a poner al servicio de la renovación de la sociedad española.

En este sentido, el erasmismo era para De los Ríos una herencia asumida. Lo era en lo personal, tal y como se desprende de esa «anécdota según la cual don Fernando, ante la insistencia de las autoridades norteamericanas de inmigración para que diera una respuesta satisfactoria a una pregunta sobre su filiación religiosa, se declaró “erasmista”»; se puede tener la tentación de interpretar en clave de humor la salida, pero quería ser, a la vez, reconocimiento de un movimiento que «si bien malogrado por el triunfo de la contrarreforma, dejó escondidos caminos en la espiritualidad española» por los que De los Ríos sentía admiración⁵. Pero, también consideraba el erasmismo desde un punto de vista que trasciende lo personal, porque apreciaba en aquellos pensadores del siglo xvi, los primeros de «una minoría de singular relieve», la presencia del mismo impulso que guiaba la actuación de la Institución Libre de Enseñanza de la que se sentía parte, porque «como España, se ha entregado a una causa trascendente y se ha dado a ella con toda religiosidad»⁶. Por último, el erasmismo era también una identidad para sí mismo y para otros muchos españoles con preocupaciones religiosas al mar-

4 RÍOS, F. DE LOS, *El Pensamiento Vivo de Giner* (1945), p. 11: «El pensar y la vida no se son extraños; el pensamiento es vida decía Don Francisco con Spinoza; todo es por ella y para ella; teoría y práctica como oposición, no; la práctica es práctica de la teoría; y la teoría, a su vez es teoría de la práctica, y éste es su sentido, su valor, su significación». Accesible en http://www.fernandodelosrios.org/index.php?option=com_content&view=article&id=126:el-pensamiento-vivo-de-francisco-giner-de-los-rios&catid=92:libros&Itemid=93 (Consulta 17.XII.2014).

5 RÍOS, F. DE LOS, Prólogo a F. de los Ríos, *Religión y Estado en la España del siglo xvi*, o. c., p. 43.

6 RÍOS, F. DE LOS, «Religión y Estado en la España del siglo xvi», en *Religión y Estado en la España del siglo xvi*, o. c., p. 87.

gen del catolicismo, como afirmó en su «Discurso sobre Iglesia y Estado» en las Cortes Constituyentes de 1931, cuando los denominó «hijos de los erasmistas»⁷.

Sobre este trasfondo, mi comunicación quiere ocuparse de tres aspectos del pensamiento de Fernando de los Ríos: en primer lugar, su idea de la religión; en segundo lugar, su concepto del Estado y, en tercer lugar, su valoración de lo que fue la conquista de América.

2. La religión

Como ocurre con Giner⁸ y la mayor parte de sus seguidores, la religión desempeña un papel fundamental en su pensamiento, pero más en forma de preocupación trascendente que de práctica vinculada a ningún credo concreto⁹. Probablemente no sería erróneo hablar de un cristianismo sin iglesia, como aquel al que aludió Kolakowski¹⁰, a condición de mantener éste no sólo al margen de cualquier institución, sino incluso de cualquier dogma que pudiera implicar la exclusión y la propia formulación de una ortodoxia más allá de la que impone la preocupación por los demás y una espiritualidad hondamente sentida.

Esta espiritualidad interiorizada¹¹ no precisa de intermediarios ante Dios. Es una creencia que se alimenta de su propia aspiración a lo infinito, y que no se caracteriza tanto por la certeza de su objeto como por querer alcan-

7 RÍOS, F. DE LOS, «Discurso sobre Iglesia y Estado», en el debate sobre el artículo 24 del proyecto ante las Cortes Constituyentes, en *O. C.*, edición de T. Rodríguez de Lecea, Madrid, Anthropos/Fundación Caja de Madrid, 1997, 5 vols.; III, pp. 373-4: «Llegamos a esta hora, profunda para la historia española, nosotros los heterodoxos españoles, con el alma lacerada y llena de desgarrones y de cicatrices profundas, porque viene desde las honduras del siglo XVI; somos los hijos de los erasmistas, somos los hijos espirituales de aquella conciencia disidente que fue estrangulada durante siglos».

8 RÍOS, F. DE LOS, *El Pensamiento Vivo de Giner, o. c.*, pp. 14-5.

9 PECES-BARBA, G., «Religión y Estado en Fernando de los Ríos». Conferencia pronunciada en la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo en Santander, el 5 de agosto de 1999. Accesible en http://www.psoe.es/cristianos/docs/51319/page/religion-estado-fernando-los-rios.html#_ftnref61 (Consulta: 23.II.2015).

10 KOLAKOWSKI, L., *Cristianos sin Iglesia*, Madrid, Taurus, 1983.

11 RÍOS, F. DE LOS, «España en la época de la colonización americana» (1940), en *Religión y estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 252: «El arzobispo de Toledo, confesor de Carlos I, el secretario del emperador y los sabios más distinguidos hallaron en el erasmismo el inmanente sentido de la religión, la idea de la interiorización, tan congénita al estoicismo español».

zarlo. En este sentido, le resulta aplicable lo que él mismo dijo de Unamuno, con cuya visión de la religión se muestra coincidente en tantas cosas, su fe «no consiste en creer sino en querer creer. La voluntad es, para él, la raíz de la fe»¹².

Este sentimiento de una fe más buscada que poseída se podría decir que es signo de una religiosidad krausista o heredera del krausismo, que, en el caso concreto de Fernando de los Ríos, se manifiesta como una preocupación permanente en su pensamiento, sin que esté exenta de cierta angustia por la incertidumbre que rodea su objeto y la demanda o aspiración a éste.

Una característica de esta religiosidad es su apertura hacia cualquier otra fe, que no es contemplada con desconfianza ni en competencia. Al hablar de los jóvenes krausistas que, como su maestro, Francisco Giner, se reunían con Julián Sanz del Río, Fernando de los Ríos señaló, independientemente de si eran o no católicos, que estaban movidos por «la noble ambición espiritual de superar oposiciones»¹³. Esto fue asumido por De los Ríos, cuyo sentimiento religioso constituye la base de una visión tolerante ante la vida. Sobrepasa, por tanto, el ámbito de la religión para convertirse en el núcleo de su actuación política y de su interpretación de la historia de España, que es de la que nos ocupamos en lo que sigue.

La pérdida de la tolerancia que permitía convivir a judíos, musulmanes y cristianos durante la Edad Media la localiza De los Ríos en la época de los Reyes Católicos. Es entonces cuando se desarrollan posturas intransigentes, con la consiguiente pérdida de la convivencia entre religiones, la expulsión de los que no comparten la dominante y la aparición de una heterodoxia severamente reprimida. Esta heterodoxia, desde el momento que afecta por igual a un Estado que no se distingue de la Iglesia y a una Iglesia que se confunde con el Estado, abarcará a judíos, conversos, erasmistas, iluminados, protestantes, moriscos y, con el tiempo, a los ilustrados y a los liberales.

Son varios los factores que contribuyen a este cambio de actitud, pero en lo que guarda relación con la religión, De los Ríos señala que lo fundamental fue el paso de una religión basada en el sentimiento a una religión basada en la razón. Este proceso, cuyos orígenes se remontan al Concilio de Nicea, significa el fin de una manera de vivir el cristianismo que hace de la

12 RÍOS, F. DE LOS, «La visión mística de Unamuno». Lección impartida en la Universidad de Denver (1926), en *O. C., o. c.*, III, p. 258.

13 RÍOS, F. DE LOS, *El Pensamiento Vivo de Giner, o. c.*, p. 5.

imitación de Cristo su valor máspreciado, para sustituirlo por el acomodo al dogma, por la conformidad con las normas elaboradas por la razón. Un efecto de este cambio se va a manifestar en la propia Iglesia, que se institucionaliza y se aleja de su posición asamblearia para hacer del orden y la disciplina sus valores más decisivos. En lo que afecta a España, el proceso se acentúa desde los Reyes Católicos, produciendo una identificación con el poder político que acaba convirtiendo la religión en un elemento fundamental de la identidad hispana. En este contexto, cualquier problema religioso acaba siendo político y cualquier problema político se convierte en cuestión religiosa.

La Inquisición es el ejemplo perfecto de esta confusión entre religión y política; pero, es, además, la herramienta por la que la Iglesia «devino un instrumento subordinado al Estado»¹⁴. En tercer lugar, su existencia ilustra sobre el trato dado a todo aquel que no comparta las creencias y las normas establecidas. En este contexto, las minorías no van a tener otra opción que marcharse o integrarse y, para los que opten por lo segundo, la acusación de heterodoxia será una amenaza constante.

Contemplado desde una perspectiva comparativa, el proceso que provoca en España la pérdida de la tolerancia medieval entre culturas se vio agravado porque el éxito del Estado-Iglesia hispano hizo que aquí no llegara a producirse la convivencia entre católicos y protestantes que, tras las guerras de religión, llevó a otros países europeos a evolucionar hacia formas de tolerancia institucionalizadas¹⁵. Por otra parte, el Concilio de Trento desarrollará todavía más el canon logicista, sustituyendo el sentimiento como territorio de la espiritualidad por una razón que no permite disidencia alguna, a la vez que ahogaba el pensamiento individual. De esta forma, el anhelo religioso sólo encuentra salida en una racionalidad teológica que le exige sumisión a sus principios y le impone una religión que no admite desvío de sus reglas.

Desde estas premisas, que Fernando de los Ríos desarrolló en varios escritos, es como se explica la concepción de ese Estado-Iglesia que no es sino

14 RÍOS, F. DE LOS, , «España en la época de la colonización americana» (1940), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 249.

15 A pesar de este diagnóstico, De los Ríos, no excluye el compromiso hispano con la idea de tolerancia. Véase RÍOS, F. DE LOS, «España en la época de la colonización americana» (1940), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, O. C.*, p. 259: «El principio de tolerancia fue elaborado por pensadores como Castellion, Milton y Locke; pero las minorías españolas lo han defendido, desde el siglo XVI, de toda clase de tiranía, con la pluma, la palabra y la sangre».

una estructura jerárquica que servirá como modelo inspirador de los estados totalitarios del siglo XX.

3. El Estado

El concepto de Estado-Iglesia sirve para introducir la segunda parte de esta comunicación. A la par, nos permite aclarar que sólo tratamos por separado religión y Estado a efectos analíticos, pero que en el pensamiento de De los Ríos, como se desprende del uso de este concepto de Estado-Iglesia, ambos forman parte de una misma realidad.

Ya se ha dicho que Fernando de los Ríos analiza el Estado en tiempos de los Reyes Católicos, porque considera que es en esa época cuando se produce un cambio en la relación entre mahometanos, judíos y cristianos. Este cambio es parte de un proceso más amplio, en el que se está fraguando un Estado poderoso. Las instituciones estatales creadas por los Reyes Católicos les llevan «a dominar los municipios y la nobleza; a introducir en el Consejo a los letrados y a la burguesía; a prescindir de los nobles; a modificar la moneda; a establecer la unidad del comercio interior»¹⁶, a lo que se une que, entre 1483 y 1499, no convocaron ni una sola vez a las Cortes. Cabría añadir a ello la creación de la Inquisición, sus éxitos militares y el descubrimiento de un Nuevo Mundo. Es decir, el Estado-Iglesia que se está fraguando a finales del siglo XV es un institución que acumula más recursos políticos que nunca y que monopoliza el poder en una medida no conocida con anterioridad.

Tras el intervalo de Carlos V, que, en lo que respecta a la religión, todavía hace un último intento por integrar a todos los cristianos¹⁷, el reinado de Felipe II representa el triunfo definitivo de las ideas de Fernando e Isabel: un Estado que abandona definitivamente la idea de tolerancia y busca a toda

16 RÍOS, F. DE LOS, «El proceso de la monarquía española desde los Reyes Católicos hasta Felipe II», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 136; en «España en la época de la colonización americana» (1940), *ibídem*, Fernando de los Ríos vuelve a insistir como elementos decisivos para la fundación del Estado en la reforma de las Hermandades de Castilla (1466) (p. 236) y en la incorporación de letrados en lugar de nobles como integrantes del Consejo de Castilla (p. 237).

17 RÍOS, F. DE LOS, «La fundación del Derecho Internacional por los teólogos y juristas españoles y su anhelo universalista» (1928/1960), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.* p. 337. Tal vez fuera más exacto distinguir en el gobierno de Carlos V entre una primera fase de búsqueda de la conciliación entre cristianos y una segunda fase de persecución tanto en el interior de la Península como en el exterior.

costa la unidad de creencias de sus miembros¹⁸. Para alcanzar esta finalidad, el Estado defiende los intereses de la Iglesia, pero, a la vez, se sirve de ésta para alcanzar los suyos. No obstante, De los Ríos tiene buen cuidado en matizar que esa Iglesia es una Iglesia nacional, no sólo porque los Reyes Católicos y el cardenal Cisneros habían adelantado su propia reforma, sino también porque la causa a la que se adscribe España es más una idea del catolicismo que de la Iglesia romana. Es esa idea a la que considera que deberían someterse también los pontífices, la que propicia, en ocasiones, los enfrentamientos con Roma¹⁹, llegando incluso al caso extremo de la excomunión de Felipe II.

Una consecuencia de esta fusión es que el Estado no deja espacio a la sociedad para organizarse al margen de sus fines. El Estado español del siglo XVI, al concebirse a sí mismo como Estado-Iglesia, no permite ninguna discrepancia ideológica con la función que ha asumido. Cualquier heterodoxia, que viene a ser una ruptura en la coincidencia de ciudadanía y creencia, debe ser reprimida.

Mas, como ya se ha dicho, este fenómeno del Estado-Iglesia no es una característica exclusiva de España ni del siglo XVI. Se ha querido singularizar en España porque coincide con una hegemonía «más incuestionable que la gozada después por ningún otro pueblo, así como el hecho de que simbolizara la Contrarreforma y que, en la lucha a favor de ésta, se agotara hasta quedar postrada»²⁰. A pesar de estos motivos políticos, a los que cabría añadir que responden en buena parte fenómenos como la *leyenda negra*, el Estado-Iglesia no es un fenómeno exclusivo de la monarquía hispánica. La actitud adoptada por el Estado-Iglesia español es la misma que puede advertirse con posterioridad dominando el pensamiento europeo:

La doctrina del absolutismo democrático, según la cual la conciencia individual, objeto de recelos para el Estado-Iglesia, se ve expulsada de la vida civil. Ya en Rousseau es, pues, el Estado mismo la suprema finalidad, y lo que Hegel hace elevando el Estado a sujeto sumo de la moralidad e instrumento del espíritu absoluto no es distinto, en esencia, de lo que ya hicieron sus maestros Bossuet y Rousseau²¹.

18 RÍOS, F. DE LOS, «Religión y Estado en la España del siglo XVI», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 62: «España se entrega a la causa de la catolicidad y confía al Estado la misión de la defensa de su empeño; mas, antes de aceptar con exclusividad una de las posiciones en pugna, intenta la conciliación».

19 *Ib.*, p. 73.

20 *Ib.*, p. 81.

21 *Ib.*, p. 80.

La razón de Estado atribuida a Maquiavelo no es, por tanto, exclusiva de éste. Fernando de los Ríos reconoce su presencia en cuantos momentos de la Edad Moderna y Contemporánea han implicado una imposición sobre los individuos. El mismo Calvino sería un ejemplo de esta razón, aunque pretende apelar a Dios como base de su gobierno en vez de a la razón misma²². El fundamento alegado es lo de menos, lo importante es la estructura totalitaria que se da al gobierno, y que ahoga las conciencias²³.

La razón de Estado lleva a éste a adueñarse de la sociedad y, llevada a su máxima expresión, a controlar todas las acciones que puedan tener lugar en ésta. Desde esa perspectiva, el triunfo de la razón de Estado es el triunfo del Estado-Iglesia. En ese Estado se persigue a los disidentes, que pueden ser diferentes en cada Estado, pero que vienen a serlo en virtud de una estructura jurídica cuya esencia es la misma: actitud inquisitiva respecto a las conciencias, terror de las personas discrepantes, monopolio del pensamiento.

Esto lleva a otro aspecto del pensamiento de Fernando de los Ríos que me parece interesante. Para él, el tantas veces señalado problema de España no tiene su razón de ser en el anacronismo, sino en la anticipación. La modernidad hispana anticipa una actitud intolerante hacia la disidencia que luego harían suya otros pensadores y Estados. Lo que sí es específico del Estado-Iglesia español es ese otro aspecto de su compromiso con la idea de religión que hace suya: mientras en la Edad Moderna el resto de los países europeos están forjando una concepción que busca el logro de bienes materiales, el Estado español no renuncia a la conquista de las almas y a obtener la salvación.

Además, el Estado-Iglesia y su instrumento más representativo, la Inquisición, contribuyen a anular también la distinción entre pecado y delito. Los que pequen contra lo establecido por la Iglesia, atentan contra el Estado que ha interiorizado sus fines y se convierten en delincuentes, pero también los que se oponen al Estado acaban siendo perseguidos por la Iglesia, que no puede ser indiferente a la oposición a la institución que protege su ideología.

22 RÍOS, F. DE LOS, «Dos concepciones del Estado», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 108.

23 RÍOS, F. DE LOS, «El carácter religioso del Estado español en el siglo XVI y su influjo en el derecho colonial español» (1926), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 368: «no sería difícil mostrar, por ejemplo, el carácter de Iglesia en un Estado ateo; ello indica cómo lo jurídico-religioso no es necesario que vaya unido al teísmo, si bien lleva implícito siempre el anhelo por hacer de un absoluto, por ejemplo, la felicidad terrena, una realidad».

4. La conquista de América

Fernando de los Ríos siempre se interesó por América. De hecho, la conferencia dada en la Universidad de Columbia el 6 de octubre de 1926, que da título al libro *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, finalizaba sugiriendo a los oyentes que si América ha de representar algo nuevo en la historia que merezca la pena, no podrá conseguirlo sino «resolviendo en unidad lo que Reforma y Contrarreforma subrayan como opuesto; rehaciendo de un modo nuevo la conciencia que en el siglo XVI quedó desgarrada»²⁴.

Así, pues, la valoración de lo que fue la conquista de América por Fernando de los Ríos hay que inscribirla en el interés que siempre mantuvo por ese Nuevo Mundo cuyo descubrimiento coincide en lo temporal con el proceso de transformación del Estado y la Iglesia. En relación a este fenómeno, hay que señalar que De los Ríos introduce una excepción en lo que ha venido siendo su discurso hasta ahora. La constitución del Estado-Iglesia a partir de los Reyes Católicos mantiene una catolicidad más social que dogmática, sobre todo durante la primera mitad del siglo, con presencia de pensadores preeminentes. Sólo «en la segunda parte del siglo XVI, esta corriente vital fue absorbida por el órgano, es decir, por la iglesia, y se marchita y se deseca»²⁵. De esta forma, De los Ríos puede dar cabida a una capacidad innovadora tanto en la acción como en el pensamiento, que atribuye a los miembros de las órdenes religiosas.

En su análisis de la labor española en América, Fernando de los Ríos señala que se produce un dualismo entre el Estado y la sociedad. Esta última se movería guiada por el ansia de acumular poder, territorios y riquezas, mientras que el Estado busca la realización de un ideal: lograr adeptos para la Cristiandad. Ambos procesos se entrecruzan y generan fenómenos de colaboración, pero también de enfrentamiento y crítica²⁶. Los factores militares y espirituales aparecen mezclados, entre otras cosas porque la Corona no tiene

24 RÍOS, F. DE LOS «Religión y Estado en la España del siglo XVI», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, pp. 91-92.

25 RÍOS, F. DE LOS, «La fundación del Derecho Internacional por los teólogos y juristas españoles y su anhelo universalista» (1928/1960), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 325.

26 RÍOS, F. DE LOS, «La acción de España en América» (1940), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, pp. 274-7; en la misma línea, «La fundación del Derecho Internacional por los teólogos y juristas españoles y su anhelo universalista» (1928/1960), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, pp. 328-329.

capacidad para controlar todas las acciones que se producen. Las intervenciones son, por otra parte, muy variadas y, en muchos casos, inesperadas, de manera que sólo puede actuar con posterioridad a los acontecimientos.

Sin embargo, De los Ríos destaca que el Estado, al haber asumido como propia la labor de la Iglesia y al haber puesto ésta a su servicio, va a utilizarla para difundir ese ideal moral. En concreto, el esfuerzo de los misioneros para afrontar peligros con desprecio de su vida, comprender a los nativos y atraerlos a la religión cristiana «hacen de aquel período la Edad de Oro de la Iglesia española, gracias a aquellas órdenes religiosas»²⁷.

Este proceso tiene, por supuesto, su cara oscura en forma de explotación e injusticia, que muchos misioneros no dejaron de denunciar. La más famosa de estas denuncias, la de Bartolomé de las Casas, sobrepasó con mucho su función humanitaria²⁸. La difusión de sus escritos por toda Europa y la manera en que se exageran sus acusaciones en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, que no destaca precisamente por su moderación, es un claro ejemplo de cómo las querellas religiosas y políticas del momento se mezclan con la acción de España en América, incluso cuando ésta quiere servir a la corrección de los excesos. La hegemonía de la monarquía española durante el siglo XVI hace que las circunstancias de la conquista y colonización de América adquieran más relevancia. Sin embargo, en este mismo período se da en España el fenómeno de la escolástica, que va a defender, a los ojos de Fernando de los Ríos, una alternativa a la razón de Estado de Maquiavelo y Bodino basada en la unidad del género humano, algo que recuerda mucho el vínculo de todas las esferas de la vida con la Humanidad que atribuía al pensamiento de Giner²⁹. Las ideas básicas de la escolástica española

podríamos decir que son: 1) los límites del derecho internacional no coinciden con los de la cristiandad, sino con los de la humanidad; 2) entre los pueblos existe y debe existir una relación de solidaridad o interdependencia; 3) la ruptura de esa relación necesita hallar una causa que la justifique; porque, 4) toda guerra es una guerra civil, guerra entre hermanos; 5) razón por la cual no todo es lícito en ella, sino lo estrictamente necesario para hacer triunfar la justicia³⁰.

²⁷ *Ib.*, p. 285.

²⁸ *Ib.*, p. 303: «Las Casas: lleno de pasión, sin freno en sus vituperios, y a veces, incluso excediendo los límites de la verdad. Sin embargo, desempeñó el papel moral de un abogado de los más distinguidos elementos de España».

²⁹ RÍOS, F. DE LOS, *El Pensamiento Vivo de Giner, o. c.*, pp. 11 y 20.

³⁰ RÍOS, F. DE LOS, «El pensamiento jurídico internacional en el siglo XVI», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 159. En «Contribución de Vitoria a la creación y en-

Estamos, por consiguiente, en una tradición que en vez de entronizar al Estado, enfatiza la necesidad de colaboración de pueblos e individuos. Sólo cuando la relación de sociabilidad no se cumple y se produce una injuria, se admite la posibilidad de recurrir a la guerra, que en razón de su finalidad reparadora, es una guerra justa. Pero lo que va a justificar la permanencia de España en América a ojos de Vitoria y su escuela es el cumplimiento de la labor humanitaria y evangelizadora que se atribuye al Estado español. De hecho, los títulos legítimos que Vitoria enuncia en la tercera parte de la *De indis* son, a juicio de De los Ríos, títulos religiosos basados en el derecho de evangelización, y títulos civiles justificados por razones humanitarias³¹.

A pesar del interés de esta visión, hay que señalar que Fernando de los Ríos deducía una permisividad religiosa en la doctrina escolástica de Vitoria y sus seguidores que en algún momento resulta quizá algo exagerada y, en algún dato de los que maneja, errónea.

Su valoración fue exagerada al no darse cuenta de que varios de los títulos legítimos esgrimidos por Vitoria (2º. Derecho de evangelización; 3º. Derecho de intervención en defensa de los convertidos, y 4º. Poder indirecto del papa para instaurar príncipes cristianos en pueblos convertidos), al no concebirse en reciprocidad, implicaban privilegios para los cristianos³² y la negación de hecho de esa permisividad. No obstante, lo que él quería subrayar era el respeto y, en consecuencia, la importante labor llevada a cabo por esta ideología en la colonización.

Su valoración también fue errónea en algún momento, por ejemplo, al interpretar que Carlos V había preguntado a Vitoria «qué pensar sobre el problema que suscitaba la conquista de América; cómo tratar a los nativos del Nuevo Continente y dónde hallar las normas de discriminación entre lo que era justificable hacer y lo que estaba prohibido. Pero, naturalmente, la consulta con Carlos V era secreta y la respuesta debía mantenerse también

cauzamiento del Derecho Internacional», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, o. c., pp. 204-5, De los Ríos distingue tres concepciones del Estado: «al Estado-Poder del Renacimiento, tan claramente representado por Maquiavelo, y al Estado absoluto dirigido por un soberano, *solutus a legibus* (libre de restricciones), como aparece en Bodino, deberíamos añadir la tercera vía enunciada por Vitoria», que continuarían sus seguidores hasta Suárez.

31 RÍOS, F. DE LOS, «La acción de España en América» (1940), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, o. c., p. 283.

32 RÍOS, F. DE LOS, «El pensamiento jurídico internacional en el siglo XVI», en *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, o. c., p. 170.

en secreto»³³. Consideró que Vitoria esperó unos años pero pensó que no era moralmente limpio permanecer en silencio. En realidad, nada de esto sucedió y bastaba leer atentamente la primera parte de la *Relectio de indis* para verlo. En su descargo, se puede alegar que era una de las interpretaciones del pensamiento de Vitoria predominantes en su época³⁴.

Otro aspecto interesante que no afecta exclusivamente a la conquista de América, pero que no es ajeno a la misma y al que ya hemos hecho alguna referencia, es la crítica de Fernando de los Ríos a las valoraciones interesadas y unilaterales que se inscriben dentro de la *leyenda negra*:

Si se quiere escribir la historia de España objetivamente y no del modo partidista que con frecuencia la ha inspirado, no como una exteriorización de la lucha entre el protestantismo y el catolicismo, no con el tono de violencia que España suscitó, como señora del mundo, en el tiempo de aquellas luchas religiosas, entonces será necesario rectificar algunos juicios concernientes a la cultura española que han sido difundidos sin suficiente conocimiento del asunto³⁵.

Lo que Fernando de los Ríos critica de esta actitud es la negación indiscriminada de lo mejor de la labor española en América. Lo mismo en el siglo XVI con Vasco de Quiroga, que en el siglo XVII, con las reducciones jesuitas del Paraguay, que en el XVIII, con las misiones de fray Junípero Serra en California, la Misión es «uno de los más interesantes experimentos políticos y sociales del Continente americano»³⁶. Los esfuerzos continuados en el tiempo de los misioneros y su presencia en toda América, provocan admiración, pero acentúan un rechazo que el anticlericalismo europeo del siglo XVIII alimenta con su crítica. A la vez, estas acusaciones generan respuestas apologeticas. Al final, de la polémica sólo quedan «muchos documentos pero pocos libros de valor y de información fidedigna»³⁷. Ésa era, en gran parte, la situación a la que se había llegado en su época.

33 RÍOS, F. DE LOS, «Contribución de Vitoria a la creación y encauzamiento del Derecho internacional» (1947), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 193.

34 ALONSO GETINO, L. G., *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, Imprenta Católica, 1930, pp. 143, 160, 299 (hay edición anterior, de 1914, más breve).

35 RÍOS, F. DE LOS, «España en la época de la colonización americana» (1940), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 264.

36 RÍOS, F. DE LOS, «La acción de España en América» (1940), en *Religión y Estado en la España del siglo XVI, o. c.*, p. 289.

37 *Ib.*, p. 290.

Fernando de los Ríos daba con esta forma de valoración de la historia española un ejemplo claro de que el pensamiento armonioso de Francisco Giner de los Ríos no se acabó con la muerte del maestro.